



Antropologia culturale - Fabio Dei

Antropologia Culturale
Università degli Studi di Catania
47 pag.

ANTROPOLOGIA CULTURALE (Fabio Dei)

Prima parte.

CAPITOLO 1: LE DISCIPLINE DEA

1: Cosa significa M-DEA/OI?

M-DEA significa “discipline demotnoantropologiche”. Questa denominazione combina i nomi di tre insegnamenti di questo settore scientifico-disciplinare in Italia che sono:

- Antropologia culturale
- Etnologia
- Demologia (storia delle tradizioni popolari)

Si tratta di tre scienze umane il cui oggetto è lo studio dell'uomo e delle culture umane nelle loro articolazioni etniche e nelle loro espressioni popolari. In antropologia per cultura si intende non solo i prodotti del lavoro intellettuale (arte, letteratura, scienza) ma il complesso degli elementi non biologici attraverso i quali i gruppi umani si adattano all'ambiente e organizzano la loro vita sociale. Ad esempio fanno parte della cultura le istituzioni, le tecniche di lavoro, le forme di parentela, il linguaggio ecc ecc.

Con il termine etnologia ci si riferisce a studi settoriali su specifici popoli e culture in ogni parte del mondo. La demologia è lo studio della cultura popolare e tradizionale della nostra stessa società, invece l'antropologia culturale pone l'accento su ampi approcci di tipo teorico e comparativo.

2:L'origine dell'antropologia culturale

La nascita dell'antropologia culturale si fa corrispondere al 1871, data di pubblicazione di un libro di Edward Tylor intitolato “Primitive Culture”. Altri antropologi invece pensano che le origini dell'antropologia risalgano a molto prima vedendo precursori in varie epoche della storia del pensiero. Altri invece pensano che non si possa parlare di una vera e propria antropologia prima del Novecento ovvero quando si svilupparono metodologie di ricerca sul campo che diventano tratto distintivo della disciplina.

Tuttavia sul piano istituzionale l'antropologia culturale si costituisce negli ultimi decenni dell'Ottocento: è il periodo della grande fiducia nella scienza e nel progresso e di uno sviluppo capitalistico visto come inarrestabile.

L'antropologia si caratterizza per lo studio dei primitivi ovvero di quei gruppi non toccati dalla modernità. Troviamo però una tensione intellettuale in quanto parlare di *cultura dei primitivi* significa contrapporsi ad un senso comune che li considera *bestiali* e privi di ogni cultura e parlare di tale cultura significa mostrare come essi siano più vicini a noi di quanto ci piaccia immaginare. L'antropologia fin dall'inizio sta dalla parte dei primitivi e contro il *razzismo biologico* che ne afferma l'inferiorità congenita.

3:Vocazione per la diversità

Nel contesto della globalizzazione è ovvio che non esistono più primitivi. L'attrazione per la diversità sta anche alla base di una vocazione *critica* dell'antropologia anche nei confronti della propria cultura. Il confronto con l'altro costringe ad una continua revisione delle nostre categorie e di ciò che nel nostro senso comune si dà per scontato. Il confronto con il diverso ci fa vedere le cose familiari sotto una luce diversa che in qualche modo le rende “strane”. Ernesto De Martino, uno dei fondatori della moderna antropologia italiana, chiamava **scandalo etnografico** questo incontro-scontro con una diversità che ci costringe a rivedere i nostri sistemi categoriali e ci costringe a rivederli in un processo di costante ampliamento della nostra consapevolezza storiografica. L'analisi di molte pratiche primitive e apparentemente bizzarre hanno portato a ripensare in modo fortemente critico alcuni fondamenti propri della nostra vita sociale.

Bisogna chiarire che non è possibile parlare di culture come entità compatte e ben definite e per di più coincidenti con un popolo e un territorio. Ciò non significa che le differenze culturali non esistano più, al contrario la globalizzazione per certi versi le moltiplica pur mischiando i contesti. In questa situazione l'antropologia continua a definirsi in base allo studio delle differenze. La comprensione antropologica non può far a meno di passare attraverso le diversità culturali.

4:La ricerca sul campo

Un tratto peculiare molto importante dell'antropologia è **la ricerca sul campo**. L'antropologia attraverso il **fieldwork (ricerca sul campo)** tenta di rispondere ai problemi teorici che si pone.

Il modello classico di fieldwork antropologico si viene definendo con le prime scuole novecentesche in particolare con quelle anglosassoni. I padri fondatori di tale metodo sono **Franz Boas** e **Bronislaw Malinowski**.

DIFFERENZA TRA MALINOWSKI E BOAS: *Boas è uno dei primi antropologi ad andare a fare ricerca sul campo, ma lui non viveva con gli abitanti del luogo bensì in una casa posta al di fuori del villaggio che intendeva studiare e riceveva gli abitanti del luogo nella propria casa per informarsi su quella cultura. Malinowski invece per fare ricerca va a vivere in mezzo alla popolazione che intende studiare e fa una vera e propria esperienza delle loro tradizioni vivendole lui stesso.*

Gli antropologi vittoriani non erano ricercatori. Ritenevano che la raccolta dei dati empirici e il lavoro teorico di analisi e comparazione dovesse restare separati, affidati a persone con diversi ruoli e competenze. Dunque non svolgevano il loro lavoro sul campo ma in biblioteca utilizzando come fonti i resoconti di viaggiatori, naturalisti, missionari ovvero persone che non avevano una preparazione specifica ma che erano stati in contatto con culture lontane e ne avevano scritto. Questa “antropologia da tavolino” aveva l’inconveniente di poggiare su dati incerti, raccolti in modo dilettantesco e privi di attendibilità scientifica. Nel ‘900 la figura del teorico e quella del ricercatore si fondono dando vita alla *figura dell’antropologo*. Il manifesto programmatico di questa nuova figura si trova in un libro di Malinowski: “Argonauti del Pacifico occidentale”(testo incentrato sulla descrizione del kula ring un complesso sistema di scambio cerimoniale di oggetti preziosi). Nell’introdurre la sua ricerca M. chiarisce come sia necessaria sia la preparazione teorica e metodologica, sia la diretta esperienza vissuta della cultura che si intende studiare per andare a formare la figura dell’antropologo: senza la preparazione non si saprebbe osservare e l’osservatore non sarebbe in grado di individuare i tratti rilevanti di un contesto culturale e di conseguenza non saprebbe trasformare in documenti o dati l’esperienza vissuta.

Invece senza l’esperienza diretta il teorico non riuscirebbe mai a comprendere fino in fondo un’altra cultura e non riuscirebbe ad entrare in empatia con essa. Malinowski conia il termine **osservazione partecipante** per indicare quello stile di ricerca per cui l’antropologo vive all’interno di una comunità, condivide la quotidianità ed entra in rapporti personali con i suoi membri partecipando alle più importanti pratiche sociali. Questo stile di osservazione partecipante diventerà lo standard per molte generazioni successive di antropologi. Tale metodo implica una permanenza prolungata sul territorio non inferiore ad un anno e condotta a stretto contatto con gli indigeni: ciò significa tagliare i rapporti con gli altri occidentali e vivere un’esperienza di radicale estraniamento dalla propria cultura di provenienza.

Questo può provocare vere e proprie crisi esistenziali: è il caso stesso di M. Infatti dopo la sua morte la moglie acconsentì alla pubblicazione del suo diario: “Diario di un antropologo” si trattava di appunti che M. stesso aveva preso durante la sua permanenza nelle isole Trobriand. Ciò provocò un grande scalpore nell’ambiente antropologico in quanto viene fuori un uomo frustrato, infastidito dalla società stessa che stava studiando e che non vedeva l’ora di tornare a casa. Da questa pubblicazione poi vennero fuori dei dibattiti sul ruolo della soggettività nella ricerca sul campo.

La ricerca sul campo deve adottare un approccio olistico ovvero deve andare a studiare tutti gli aspetti di una cultura: occorre imparare il linguaggio locale, studiare gli aspetti economici quelli politici, le strutture di parentela, le pratiche religiose e così via. Altri strumenti metodologici molto importanti oltre all’osservazione partecipante sono: schemi genealogici, interviste strutturate (con scelta di informatori privilegiati) la schedatura dei manufatti, la documentazione fotografica e la redazione delle note e del diario di campo. Anche il modello malinowskiano di fieldwork però non è sopravvissuto alle trasformazioni degli ultimi decenni. Sono troppo diverse oggi le condizioni per immaginare l’antropologo come eroe solitario che esplora una cultura nella sua autenticità.

Tuttavia, anche se in forme diverse, la ricerca sul campo continua ad essere il nucleo centrale delle discipline DEA.

5: Gli specialisti disciplinari

L’antropologia si articola in diverse partizioni specialistiche in quanto è aperta ad una molteplicità di tematiche. Tali partizioni riguardano innanzitutto le aree geografico-culturali in cui si svolge la ricerca. Il modello classico di fieldwork implica che uno studioso nella sua carriera, può diventare esperto di due, o in casi eccezionali tre, aree culturali. Solitamente le specializzazioni vengono espresse in riferimento a grandi continenti o sub-continenti (antropologi africanisti, europeisti, oceanisti ecc ecc). Ovviamente, nel quadro di queste grandi aree, gli studiosi sviluppano la loro ricerca in regioni circoscritte o in piccoli villaggi.

Le **fonti orali** sono il più comune strumento utilizzato nella ricerca. Vi sono settori che si specializzano nella loro produzione e nella loro trascrizione. Le **fonti scritte** sono state considerate a lungo estranee in una

disciplina che è impegnata nello studio di culture illetterate. Oggi l'antropologia non può far a meno di considerare la dimensione storica dei suoi campi di studio, e le fonti scritte rappresentano uno strumento cruciale.

Un altro tipo di fonte da considerare sono le **fonti iconiche**: fotografie, videoriprese che rappresentano strumenti importanti della documentazione culturale.

Inoltre vi sono le **fonti materiali** che riguardano i manufatti dell'artigianato tradizionale, infatti l'antropologia museale è attualmente uno dei settori più importanti della disciplina. Poi troviamo l'antropologia storica, l'antropologia del mondo antico (che si occupa di rappresentare le civiltà antiche come quella greca o romana) l'antropologia linguistica (che include l'etnografia della conversazione o del discorso) l'antropologia psicologica (che studia le variazioni culturali nella definizione del concetto di persona) l'antropologia medica, l'etnopsichiatria (che studia gli aspetti culturali delle forme di disagio mentale) e l'antropologia filosofica che però in Italia non appartiene alle discipline Dea.

6: Le partizioni della cultura

L'antropologia novecentesca persegue un approccio olistico che vede la cultura come un tutto, le cui varie componenti non possono essere separate. Tuttavia è molto frequente che gli studiosi si specializzino su specifici ambiti della vita socioculturale. I principali sono:

- Sistemi di parentela, forme di matrimonio e della vita familiare
- Sistemi economici e sistemi di scambio nelle società di cacciatori-raccoglitori o di pastorizia
- Stratificazione sociale, istituzioni della politica e tipologie del potere
- Linguaggio e comunicazione non verbale
- Religione, magia, miti e pratiche simboliche
- Etnoscienza ovvero i saperi naturalistici e cosmologici degli indigeni e i processi cognitivi che ad essi si accompagnano
- Espressione estetica con riferimento sia all'artigianato che all'arte primitiva (canti popolari, danze narrative). Per i repertori musicali si è sviluppata una disciplina chiamata etnomusicologia.
- Mutamento culturale, in quanto tutti questi aspetti sopraelencati non sono statici ma soggetti a cambiamenti.

Al giorno d'oggi gli sviluppi della disciplina hanno fatto emergere campi nuovi relativi agli aspetti della realtà contemporanea come ad esempio l'antropologia urbana che riguarda lo studio delle grandi città piuttosto che lo studio di villaggi tradizionali.

7: A cosa serve l'antropologia

Nel sistema universitario le discipline DEA non sono molto forti. Per diversi motivi storici il loro potere è inferiore rispetto a discipline analoghe come la sociologia. In Italia non vi sono facoltà specifiche di antropologia. Tuttavia le discipline DEA propongono diversi tipi di sbocco professionale. Oltre a poter diventare docente, l'antropologo è una figura fondamentale nella mediazione interculturale soprattutto all'interno di una società in cui i flussi migratori sono sempre più frequenti. Un ulteriore sbocco professionale può essere quello della cooperazione internazionale che è un campo professionale elettivo per gli antropologi.

CAPITOLO 2: RAZZA, CULTURA, ETNIA

1: Razza

Il termine razza veniva usato nel cinquecento per indicare una discendenza, un lignaggio o un gruppo di parentela. Nel XIX secolo il termine ha assunto un altro significato: un gruppo umano caratterizzato da specificità sia somatiche che intellettuali e comportamentali che si suppongono fondate e biologicamente trasmesse per via ereditaria.

Dopodiché intorno alla metà dell'ottocento si diffondono delle dottrine razziste soprattutto negli Stati Uniti e in Europa. La più celebre di esse è quella del conte francese Gobineau che nel 1856 pubblica *Il saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*. I concetti fondamentali di questo testo sono:

- La naturalizzazione di ogni tipo di differenza tra culture o civiltà umane
- L'affermazione di una rigida gerarchia tra le razze che vede ai vertici la razza bianca
- L'orrore per la mescolanza tra le razze

La superiorità sarebbe dimostrata non solo dai risultati raggiunti dalla razza bianca ma soprattutto da fattori estetici come la bellezza, la giusta proporzione delle membra, la regolarità dei tratti del volto. Gobineau sostiene che la razza bianca, che ha creato una civiltà e una morale superiore, sia minacciata dagli incroci con le altre razze che ne contaminano e impoveriscono il patrimonio genetico.

Nel razzismo ottocentesco c'è un'altra visione che si distanzia da quella di Gobineau e che affonda le radici nell'illuminismo e nel positivismo ottocentesco. Tale pensiero troverà piena espressione nelle teorie evoluzioniste in particolare nelle opere di Darwin e Spencer. Darwin e l'evoluzionismo mettono fine alla disputa tra teorie monogenetiche e teorie poligenetiche delle razze. Secondo il principio monogenetico tutta l'umanità ha una comune origine e le differenze attualmente riscontrabili sono frutto di processi di evoluzione influenzati da circostanze storiche, ambientali e altri fattori esterni. Per i sostenitori della poligenesi invece le differenze attuali rimandano a origini diverse e dunque a peculiarità interne e irriducibili.

L'evoluzionismo accredita la teoria monogenetica. L'origine è unica e le differenze si formano nel processo evolutivo e di adattamento all'ambiente dei diversi gruppi umani. Ciò però non abbatte la gerarchia delle razze, anzi la rafforza: se tutte le razze umane hanno la medesima origine, i diversi risultati storici che esse ottengono dipendono da un miglior adattamento e quindi da una supremazia sul piano della naturale legge per la sopravvivenza. Si conferma quindi una gerarchia legittimata dalle legge della natura che da un lato è oggettiva e dall'altro buona e giusta.

Contrariamente a Gobineau i razzisti progressisti ritengono di poter influire sull'evoluzione delle razze umane attraverso una programmazione scientifica. Le politiche biologiche appaiono ad alcuni una delle vie possibili verso l'utopia.

2: Cultura

Anche il concetto di cultura si sviluppa nella seconda metà dell'ottocento. Gli antropologi per cultura intendono non solo l'arte, la letteratura o la scienza ma l'insieme di tutte quelle consuetudini, usi e conoscenze quotidiane che una comunità possiede e attraverso le quali si adatta all'ambiente e regola le proprie relazioni sociali. Nell'ottocento tutti gli antropologi sono influenzati dal razzismo tuttavia sono interessati allo studio della cultura intesa come elemento di differenziazione tra gruppi. Ma come si spiega la diversità culturale se tutti gli esseri umani hanno un'origine comune? La risposta sta nell'ipotizzare un unico processo di evoluzione culturale che si muove a velocità diverse in diverse parti del mondo e per diversi gruppi umani. Se così è attualmente i popoli primitivi stanno vivendo uno stadio evolutivo precedente; dunque anche se cronologicamente sono contemporanei alle società più evolute, questi popoli letteralmente sono situati in un periodo passato rispetto ad esse.

In questo modo gli altri sono considerati uguali a noi ma solo nel senso in cui lo sono dei bambini che vanno educati e aiutati a crescere. Questo punto è cruciale per l'immaginario antropologico ottocentesco. Si ha un mutamento radicale nel novecento quando in antropologia si afferma un punto di vista relativista e pluralista della cultura. Per il nuovo secolo le valutazioni negative delle altre culture dipendono soprattutto dall'incapacità di comprendere il funzionamento di codici linguistici, estetici, morali semplicemente diversi da quelli che ci sono più familiari. Da qui il principio del **relativismo culturale**: non si possono formulare giudizi etici, estetici e secondo alcuni neppure cognitivi, al di fuori di un contesto culturale poiché è il contesto culturale a stabilire i criteri di riferimento. Ogni tentativo di stabilire criteri sovra-culturali di riferimento è etnocentrico. Il sociologo americano Sumner definiva: *il punto di vista secondo il quale il gruppo a cui si appartiene è il centro del mondo e il campione di misura a cui si fa riferimento per giudicare gli altri, nel linguaggio tecnico va sotto il nome di etnocentrismo*. Questo atteggiamento è naturale e universale ma porta facilmente ad accentuare i tratti che appartengono alla propria cultura e che distinguono un popolo dagli altri. Quando ciò accade il naturale atteggiamento etnocentrico si trasforma in pratiche discriminatorie verso gli altri. L'etnocentrismo sarà realizzato da altri antropologi come Herskovits e Strauss i quali riconoscono l'universalità dell'atteggiamento etnocentrico ma vedono un segno distintivo nel progresso culturale di tenerlo sotto controllo promuovendo la tolleranza e il dialogo tra le diverse culture.

3: Etnia

Il termine etnia è utilizzato per esprimere differenze tra gruppi umani indipendentemente dalle suddivisioni politiche degli Stati. Il termine ha origine nel greco *ethnos* che indica un aggregato di individui distinti e diversi ma in modo discriminatorio, come se ci si riferisse a barbari. Nel linguaggio biblico *ethne* designa i non ebrei e i non cristiani. Nelle lingue europee invece si afferma con l'accezione dispregiativa di pagani: quando il cristianesimo si identificò con tutta la società occidentale, l'accezione negativa si estenderà a tutti i non occidentali. E' nella seconda metà dell'ottocento che si afferma un uso neutrale dei termini etnici.

L'accezione antropologica definisce come etnia un gruppo che condivide un insieme di elementi culturali, quali lingua, religione, usi e costumi. Tuttavia spesso queste descrizioni si caricano di connotazioni negative e discriminatorie: etnici sono gli altri, le minoranze, i poveri, gli arretrati.

Il rischio principale che corrono le nozioni di etnico e di etnia è la *reificazione*: tali nozioni tendono ad essere lette secondo la cartina geografica ovvero come si può appartenere ad un solo Stato così si appartiene ad una sola cultura o etnia. L'appartenenza culturale ed etnica è intesa come proprietà immutabile di un gruppo umano e di tutti gli individui che ne fanno parte. Di questa tendenza all'essenzialismo o reificazione è colpevole anche l'antropologia in quanto essa ha a lungo mostrato un'immagine eccessivamente statica e divisionista delle culture. L'antropologia ha naturalizzato le culture, ci ha abituato a pensarle come cose che esistono prima ed indipendentemente dai processi storici. Pur ammesso che tale modello divisionista fosse adeguato alle realtà primitive classicamente studiate dall'antropologia, esso non è di certo adeguato alla realtà attuale di un pianeta dominato dai processi di globalizzazione. Al giorno d'oggi si riconosce che le realtà sociali sono sempre il frutto di processi storici e dinamiche politiche. Tuttavia nel senso comune e nel linguaggio dei media, l'uso reificato persiste.

4: Razzismo differenzialista

La tendenza alla reificazione dei termini etnici e culturali rischia di produrre una nuova assolutizzazione delle differenze. Il rischio è che il discorso etnico-culturale sia usato strumentalmente usato come supporto "scientifico" di pratiche discriminatorie che sono definite *razziste*. L'essenzialismo culturale è teorizzato in alcune forme odierne di ideologia e pratiche *neo-razziste*, in particolare in quello che viene chiamato **razzismo differenzialista**. Al giorno d'oggi le idee di pulizia etnica non possono più essere mandate avanti nel modo in cui si faceva in passato (*Hitler* → *metafore sugli ebrei come agenti infestanti portatori di contagio e impurità*). Il neo-razzismo differenzialista non parla più di differenze naturali, esso accetta il relativismo culturale (secondo il quale tutte le culture hanno pari dignità e importanza e non possono essere giudicate sulla base di criteri ad esse estranei) ma proprio questa tolleranza porta poi a riaffermare quell'esigenza xenofoba: i nostri valori, le nostre convinzioni morali, sono radicate in una ben precisa identità culturale e proprio per questo motivo le identità non devono essere mescolate. Anche secondo Strauss bisogna evitare contaminazioni in quanto la diversità culturale è il bene massimo da preservare per l'umanità, poiché il progresso stesso non è consentito dalla prevalenza di una cultura su tutte le altre ma dalla compresenza di culture diverse. Quindi è necessario favorire lo scambio e il dialogo ma bisogna anche evitare contaminazioni troppo profonde che facciano perdere il senso della diversità.

5: Come riconoscere il neo-razzismo

I punti in comune tra il razzismo biologico della prima metà del Novecento e il razzismo differenzialista sono stati descritti in una delle teorie più avanzate dello studioso Taguieff che individua tre atteggiamenti intellettuali comuni dell'ideologia e del comportamento razzista. La prima di esse per Taguieff è la **categorizzazione essenzialista** degli individui o dei gruppi che implica la riduzione dell'individuo allo statuto di un qualsiasi rappresentante del suo gruppo di appartenenza o comunità d'origine elevata a comunità di natura fissa e insormontabile. Nascere tali significa essere e dover rimanere tali.

Il secondo punto è la **stigmatizzazione**: una volta categorizzati, gli altri possono subire un processo di stigmatizzazione, cioè subire un processo di esclusione simbolica basato sull'attribuzione di stereotipi negativi. Il nemico viene "disumanizzato" e ciò crea una distanza psicologica e morale che spiega anche le manifestazioni di violenza. Una conseguenza della stigmatizzazione è la *mixofobia* ovvero la paura della mescolanza e dell'ibridazione.

Il terzo elemento che caratterizza il razzismo è la **barbarizzazione** e consiste nella convinzione che certe categorie di esseri umani non siano civilizzabili. Taguieff sostiene che la barbarizzazione è il più alto grado di distanziamento ed esclusione in quanto il "barbaro" è l'antitesi stessa della civiltà. La barbarizzazione implica l'impossibilità di ogni assimilazione e quindi apre la strada a politiche eliminazioniste, di radicale separazione xenofoba e perfino di genocidio.

Taguieff distingue tre tipi di azioni legate alle precedenti condizioni:

- 1) Segregazione, discriminazione, persecuzione
- 2) Violenza essenzialista (cioè rivolta contro una categoria in quanto tale)
- 3) Genocidio (sterminio di tutti i rappresentanti di una categoria)

Le pratiche di persecuzione e di violenza non sono semplici conseguenze di convinzioni teoriche o ideologiche. I comportamenti razzisti possono essere ricondotti a una serie di cause strutturali (economiche,

sociali, politiche) ma anche a cause di esperienze di vita convinzioni economiche, vissuto personale, ideologie politiche ecc ecc.

6: Antirazzismo

Anche il contrapporsi al razzismo oggi rappresenta un problema. L'antirazzismo corre il rischio non solo di usare gli stessi strumenti ideologici e culturali del proprio avversario ma anche di riprodurre gli stessi meccanismi di essenzializzazione, stigmatizzazione e barbarizzazione. Si finisce quindi per costruire un nemico assoluto e astratto. Il razzista figura negativa centrale, seguace del male assoluto. Ma è anche un rischio per l'analisi culturale del razzismo. Ad esempio negli ultimi decenni si è sviluppato un nuovo filone di studio che riguarda l'analisi retorica del discorso razzista. Si tratta di scoprire, attraverso sofisticati strumenti d'indagine, un razzismo dissimulato all'interno di conversazioni quotidiane, nei messaggi dei notiziari televisivi o della pubblicità. E' emerso che un discorso comune che si dichiara antirazzista in realtà è impregnato di pregiudizi e stereotipi verso gli altri. Tuttavia gli strumenti analitici utilizzati sono troppo forti e finiscono per scoprire razzismo dietro ogni tipo di discorso. In poche parole si scatena una caccia al discorso razzista che in realtà non lo è. Vi è poi un ulteriore rischio: l'incapacità di distinguere i diversi livelli di pregiudizio. I pregiudizi depositati nel linguaggio stanno alla base di grandi apparati simbolici che non hanno nulla di naturale: es → opposizione bianco/nero: è una contrapposizione densa di connotazioni estetiche, morali ed emotive strettamente collegate ai temi della diversità etnica e potenzialmente razziste (bianco → è associato alla purezza, al bene. Nero → associato al male, peccato, sporcizia.) Tali meccanismi agiscono a fondo nel nostro senso comune. Tuttavia simili connotazioni simboliche non possono rappresentare un indicatore di razzismo né ideologico, nel senso di Taigueff, né pratico, nel senso di persecuzione violenta, esclusione.

A volte per voler individuare a tutti i costi il razzismo si rischia di non individuare le espressioni più pericolose e deleterie per la convivenza civile.

CAPITOLO 3: ETNOCENTRISMO, RELATIVISMO, DIRITTI UMANI.

1: La ragione e i costumi

Remotti parla di *giro lungo* per indicare il confronto con la diversità: l'idea che per capire la nostra stessa ragione occorre ampliare lo sguardo, passare attraverso ciò che ci è meno familiare. Gli strani costumi di popoli lontani non appariranno più come bizzarre curiosità, ma come elementi cruciali per capire anche la nostra cultura. In epoca moderna sono stati proprio i viaggi e le scoperte geografiche a nutrire questo tipo di riflessione. La scoperta degli Indios americani sollevò grandi dibattiti nel Cinquecento. Vi era il dubbio se si trattasse di esseri umani o di creature a metà strada fra il mondo umano e quello animale e se li si doveva trattare come fratelli da civilizzare o come natura da dominare. Montaigne nei suoi "Essais" descrive il tema della diversità e quello specifico dei selvaggi che anticipano per certi versi la sensibilità relativistica. Nel suo saggio *Sui cannibali* Montaigne fa un resoconto etnografico di una comunità di indios del Brasile, servendosi di un informatore francese che aveva vissuto a lungo in questa comunità. Qui descrive il cannibalismo che si praticava in questo popolo, rituale che veniva praticato nei confronti dei nemici uccisi. Il cannibalismo è una pratica che spesso viene attribuita ai selvaggi nei primi resoconti europei, è una prova della loro disumanità. Ma Montaigne, dal racconto del viaggiatore, ricava l'idea del cannibalismo come pratica culturale organica piuttosto che espressione di furore bestiale e preculturale. Cioè coglie la natura rituale dell'atto di divorare parti del corpo dei nemici uccisi in combattimento: un atto morale che si può ben contrapporre ai supplizi e alle torture che gli europei infliggono ai loro nemici. Inoltre Montaigne cerca di cogliere anche il meccanismo dell'etnocentrismo, lui afferma: *Ora mi sembra che in quel popolo non vi sia nulla di selvaggio e barbaro, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento che l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo.*

Quanto ci appare verità o valore assoluto è frutto della consuetudine. Al concetto della consuetudine Montaigne dedica un altro saggio, in cui afferma che "le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine. La convenzione non si lascia scorgere come tale, ma si presenta ai nostri occhi pretendendo di essere natura.

Montaigne sostiene quindi che la diversità dei costumi è costitutiva del concetto di agente umano e l'unico modo per capire tale diversità è passarci dentro e non evitarla (concetto del *giro lungo*). Solo così diventa possibile mascherare la presunta naturalità dei nostri modi di essere riuscendo a capire quanto in realtà sia la consuetudine ad influenzare i nostri comportamenti.

2:Relativismo epistemologico

La storia dell'antropologia presenta una costante tensione culturale: da un lato troviamo un atteggiamento scientifico radicato nel positivismo e dall'altro troviamo le istanze del giro lungo. L'antropologia però fin dai suoi esordi nel XX secolo entra in rapporto con una più vasta sensibilità relativistica. La cultura Novecentesca, in tutti i suoi campi, sembra interessata allo scuotimento di vecchie certezze. E' il tema del "primitivo dentro di noi" che affascina l'immaginario artistico e letterario allo stesso modo dell'inconscio freudiano.

Nel pensiero Novecentesco il rapporto tra razionalità scientifica e diversità antropologica si va invertendo. Nel positivismo, la razionalità scientifica sembra il solido punto di partenza per spiegare le stranezze delle altre culture. Al contrario, nel Novecento, la stessa razionalità scientifica viene a poggiare su basi storico-culturali. L'antropologia quindi può essere intesa come la descrizione empirica di contesti nei quali maturano forme irriducibili di razionalità. E' questa la prospettiva chiamata del *relativismo epistemologico*. Questo tipo di relativismo riguarda il non pretendere di possedere a priori criteri universali di razionalità prima di accostarsi alla diversità delle culture e alle epoche storiche. Negli anni 60 e 70 si aprono diversi dibattiti su razionalità e relativismo: il problema di fondo è se nel capire altre culture si può davvero rinunciare ad alcuni criteri minimi ma universali di razionalità come ad esempio una percezione del mondo di senso comune (li c'è una roccia e non posso passare) e le fondamentali leggi della logica. Ci deve essere una sorta di ponte interculturale che non sia sottoposto a variazioni locali o storiche. A questa argomentazione i relativisti rispondono che non è possibile possedere a priori un nucleo epistemologico in quanto la comprensione avviene sempre su basi pratiche. Peter Winch ha sostenuto che gli antropologi non possono legittimamente considerare false illogiche, o irrazionali le credenze o i modi di vivere di un'altra cultura in quanto tali modi di vivere sono guidati da norme condivise di ragionamento razionale. Affrontare il tema della stregoneria o della fede religiosa partendo da un'imputazione di falsità è una procedura etnocentrica che non ci permetterà di capire che posto occupano la stregoneria o la religione. Per Winch la comprensione antropologica deve mostrare la scienza, la stregoneria, la religione come diverse possibilità di dare un senso al mondo e alla vita, come diverse concezioni del bene e del male.

3:Relativismo etico

Il relativismo etico è stato sostenuto in modo esplicito e consapevole. Riguarda la formulazione di giudizi morali e sistemi di valori. E' stata in particolare la scuola americana di antropologia culturale a fare del relativismo uno strumento di lotta contro il razzismo, i pregiudizi etnici e l'oppressione coloniale. Boas e i suoi allievi si sono battuti per affermare un pubblico uso del sapere antropologico a sostegno della tolleranza, dell'eguaglianza e dei diritti dei popoli occidentali. Di questo progetto il relativismo è stato il fulcro.

Herskovits si appella ai dati di fatto e ci presenta il relativismo come una dottrina positiva basata sulla scienza. C'è un tentativo, quasi paradossale, di affermare il relativismo attraverso una retorica positivista. Herskovits era un influente membro della Tripla A (American Anthropological Association). A nome dell'associazione Herskovits elaborò un documento da sottoporre alla commissione dell'ONU volto ad inserire nella dichiarazione il tema del rispetto delle differenze culturali e il nesso tra diritti e culture. Il documento, dal titolo *Statement on Human Rights*, sosteneva il principio secondo il quale *l'uomo è libero solo quando vive nel modo in cui la sua società definisce la libertà, che i suoi diritti sono quelli che egli riconosce in quanto membro della sua società*.

Lo Statement antropologico non fu accolto nella Dichiarazione dei diritti. La motivazione sta nel fatto che la cultura politica prevalente nelle Nazioni Unite vedeva le differenze come disuguaglianze, ostacoli da superare verso il perseguimento di una reale eguaglianza, laddove gli antropologi le vedevano come uno sfondo da salvaguardare. La tensione tra il discorso umanitario e quello antropologico non si attenuerà negli anni. Negli anni 50 Strauss viene incaricato dall'Unesco di scrivere una critica all'ideologia razzista. Ne esce *Razza e Storia* un saggio dove Strauss afferma che limitarsi ad affermare l'eguaglianza naturale di tutti gli uomini non basta perché l'uomo non realizza se stesso in un'umanità astratta ma in culture tradizionali. Ma allora come si può conciliare il riconoscimento della diversità con i principi di unità ed eguaglianza del genere umano? Secondo Strauss la soluzione sta nell'affermare che la comune umanità si realizza attraverso e non malgrado le diversità culturali. In questo saggio Strauss critica l'etnocentrismo come principio di disprezzo e di chiusura. Ma il più grande pericolo che scorge nella contemporaneità è l'omologazione culturale e la scomparsa delle culture tradizionali. Questo atteggiamento porterà alla fine Lévi-Strauss a scontrarsi con le stesse organizzazioni internazionali.

4:Antropologia e diritti umani

Partendo dal presupposto del *relativismo etico*, su quali basi si può sostenere l'universalità dei diritti umani? Quando cerchiamo di opporci alla violenza, alla discriminazione di genere o allo sfruttamento dei bambini non possiamo immaginare i diritti della persona come relativi. Simili diritti devono essere pensati come universali. Tuttavia nel definire questo piano universale, l'etnocentrismo torna a farsi presente impedendoci di comprendere le differenze.

Consideriamo il caso dei **diritti dei bambini**. Molte organizzazioni si sono impegnate per lo sfruttamento lavorativo e militare dei bambini. Questo impegno è basato sulla concezione dell'infanzia che si è sviluppata nel mondo occidentale nel XX secolo. Si tratta di società in cui c'è un basso tasso di mortalità infantile, i bambini vivono in famiglie nucleari che spesso si organizzano intorno alle esigenze del bambino. Sono considerate creature da proteggere e difendere e da tenere fuori dalla dura realtà. Questo atteggiamento, che ci appare così naturale, in realtà è una nostra recente peculiarità. L'impegno umanitario quindi si sviluppa intorno a questa visione che fornisce i presupposti etici e giuridici a partire da una definizione di bambino *straight 18* (al di sotto dei 18 anni). Ma come si fa ad applicare ciò in Paesi che hanno dei contesti culturali, economici, demografici completamente diversi? L'impianto *straight 18* ignora le diverse concezioni locali della separazione tra infanzia ed età adulta. Come ha sostenuto Rosen: "la volontà di creare una norma morale universale ha cancellato qualsiasi preoccupazione circa i diversi modi di intendere l'infanzia, e ha reso le pratiche locali devianti ed inumane."

Sembra che il discorso umanitario sia interessato più ad un'idea generale di diritto che non alle specifiche persone coinvolte. Una critica analoga è stata rivolta dall'antropologa Carla Pasquinelli ad alcune organizzazioni che si battono contro le mutilazioni dei genitali femminili. Non c'è dubbio che si tratti di una pratica violenta imposta all'interno di società patriarcali, ma le associazioni che si battono contro le MFG ne propongono un'immagine barbarizzante e non cercano di comprendere il punto di vista delle donne che ne sono coinvolte. Se una donna somala o nigeriana vuole infibulare la figlia pur essendo consapevole del dolore che le infligge è perché teme che in caso contrario la ragazza non riuscirà ad inserirsi all'interno della propria società, sarà considerata impura, brutta e nessuno vorrà sposarla.

Queste critiche ovviamente non negano l'importanza dei diritti umani ma la differenza delle prospettive deve essere rimarcata. Gli individui costruiscono la propria agency o personalità all'interno della propria cultura.

CAPITOLO 4: LA RICERCA SUL CAMPO E L'EVOLUZIONE DEI METODI ETNOGRAFICI

1: Antropologia da tavolino

E' necessario ripartire dalle origini ottocentesche dell'antropologia. I grandi studiosi vittoriani non svolgevano in modo diretto la ricerca sul campo. I loro libri erano costruiti tramite fonti tratte da una vasta e varia letteratura sui popoli antichi e primitivi: racconti, di mercanti, missionari, funzionari coloniali, naturalisti e altri viaggiatori che trovandosi in paesi esotici descrivevano in modo più o meno approfondito gli usi e costumi delle popolazioni locali. Ma questi resoconti sono apparsi poi come ingenui ed etnograficamente inutilizzabili. Occorre però ricordare che l'antropologia vittoriana non disdegnava le ricerche *in loco* specie nelle aree più primitive e per le quali c'era una maggiore scarsità di fonti. Quindi non c'era un'insensibilità nei confronti di una ricerca in grado di produrre fonti di prima mano. Ma in generale ritenevano quello del ricercatore sul campo e quello del teorico comparativista due ruoli completamente diversi, che erano e dovevano restare separati.

2: Malinowski e la nascita del moderno fieldwork

Nel XX secolo si comincia a capire che i fatti non possono essere raccolti da uno sguardo ingenuo e neutrale. Per cogliere gli aspetti importanti di un'altra cultura è necessario avere una preparazione teorica e metodologica adeguata. Si delinea allora una nuova figura di antropologo che è al tempo stesso ricercatore e teorico. Nel mondo anglofono questa nuova figura trova diversi interpreti e uno dei più importanti fu Franz Boas. Ma la nuova concezione di ricerca sul campo trova la sua espressione più influente nel lavoro di un altro studioso considerato al giorno d'oggi come padre fondatore dell'antropologia moderna: Bronislaw Malinowski. Tale studioso trascorse lunghi periodi di studio nell'arcipelago delle Trobriand. Qui condusse una ricerca etnografica intensiva e solitaria, vivendo all'interno di villaggi e documentando tutti gli aspetti della cultura e della vita quotidiana dei nativi. Al ritorno in Europa pubblicò nel 1922 "*Argonauti del pacifico occidentale*".

Gli aspetti caratterizzanti del metodo di Malinowski sono innanzitutto il decentramento e il coinvolgimento personale. Secondo M le condizioni appropriate per il lavoro etnografico consistono principalmente nel tagliarsi fuori dalla compagnia degli uomini bianchi e stare il più possibile a contatto con gli indigeni. Si tratta di entrare in empatia con loro e con la loro vita sociale. Questa sintonia è per M una dimensione

fondamentale del sapere antropologico che gli studiosi da tavolino non potranno mai avere. Senza l'osservazione partecipante non si potrà mai cogliere la routine degli indigeni e tutti i fattori che caratterizzano una cultura. Malinowski sostiene che: ***l'etnografo 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 dal consueto. Nello stesso tempo si deve analizzare l'intero campo della cultura tribale in tutti i suoi aspetti. Un etnografo che si concentra sullo studio della sola religione o della sola organizzazione sociale, ritaglia un campo d'indagine artificiale e incontrerà seri ostacoli nel suo lavoro.***

La cultura è un'entità organica in cui ogni parte dipende dall'altra: è compito dell'antropologo comprendere la relazione tra le diverse parti.

3: L'epoca d'oro della ricerca sul campo

“Argonauti del pacifico occidentale” è il paradigma di un nuovo genere di testo antropologico: la monografia etnografica. La monografia è un testo incentrato sul rapporto esclusivo tra un ricercatore ed una cultura specifica, che si cerca di rappresentare in tutti i suoi aspetti, cogliendo lo stile peculiare di un modo di vita. In Argonauti la cultura trobriandese è descritta a partire da una sua particolare istituzione: la pratica del *kulache* si basa sullo scambio di oggetti. I partecipanti compivano viaggi anche di centinaia di chilometri in canoa per scambiarsi doni che consistono in collane di conchiglie rosse (*soulava*), scambiate in direzione nord (il viaggio è in cerchio e segue il movimento delle lancette dell'orologio) e braccialetti di conchiglia bianca (*mwali*), scambiati in direzione sud. Dunque lo scambio può avvenire solo tra oggetti diversi: braccialetti per collane e viceversa. Gli oggetti dovevano circolare in continuazione, restando nelle mani del possessore solo per un periodo limitato di tempo e venivano poi barattati nel corso di visite che gli abitanti delle isole si scambiavano periodicamente. I preparativi per la partenza e gli scambi erano fortemente e rigidamente ritualizzati ma durante il viaggio per gli scambi di tipo *kula* avveniva anche un commercio meno simbolico con il quale venivano scambiati oggetti ed alimenti di uso comune. Lo scambio rituale infatti ha il compito di instaurare un rapporto di fiducia, base necessaria dello scambio materiale, e di mantenere e creare rapporti sociali.

Il *Kula* non può essere compreso senza collocarlo nella dimensione ecologica ed economica, di parentela, di forme del potere e di pratiche religiose.

Il tipo di ricerca proposto da M diventa lo standard per le maggiori scuole antropologiche per circa mezzo secolo, dagli anni 20 agli anni 70. Per tutto questo tempo diventare antropologi ha significato partire per posti lontani, vivere in un villaggio abbastanza primitivo. Ha significato costruire carriere accademiche intorno ad una sola specifica cultura o al massimo tre ripetendo ogni volta l'esperienza del *fieldwork*. Questa impostazione della ricerca incoraggiava i giovani a cercarsi i gruppi etnici “vergini”, non studiati prima da altri. Era lo stesso M che insisteva su questo punto perché la modernità rappresentava una minaccia per la sopravvivenza stessa delle culture tradizionali e quindi era necessario salvarne il più possibile attraverso la registrazione. Di conseguenza erano scoraggiati doppioni, i cosiddetti *restudies*: la possibilità di compiere *fieldwork* sul terreno già battuto da altri. Nei rari casi in cui ciò è accaduto i risultati hanno mostrato rappresentazioni molto distanti della medesima cultura. In questa fase classica l'antropologia crede fermamente di poter creare una mappatura universale delle culture sommando tutte le indagini partecipanti e monografiche fino a creare una sorta di banca dati universale.

4: Tradizioni minoritarie

Tra i Paesi dell'Europa continentale la Francia è quello che sviluppa una più consistente scuola di etnologia. Marcel Mauss contribuì a dare impulso alla ricerca empirica scrivendo anche un manuale di etnografia denso di istruzioni per i ricercatori sul campo. La differenza tra le ricerche anglofone e quelle europee è che le prime si concentrano sul *fieldwork* mentre le seconde mantengono vive le tradizioni di ricerca sulle culture contadine presenti in molti luoghi dell'Europa. Soprattutto nell'età romantica in Europa si erano sviluppati filoni di studi sul *folklore*, inteso come patrimonio culturale di un popolo-nazione con profonde radici storiche che lo legano a specifici territori. Mentre il *fieldwork* si concentra su raccolta di informazioni attraverso documentazione, analisi di materiale d'archivio, reperti di cultura materiale e dialogo con

informatori locali, il folklore non prende molto in considerazione il concetto di “campo” o “terreno”. Egli magari si decentra dalla città alla campagna ma non supera mai i confini di un altro mondo. E’ diversa anche la documentazione in quanto lavora su testi, oggetti ed altri tipi di fonti, mutati dalla storiografia o dalla filologia. Sono pochi i folkloristi che trovano attenzione nel dibattito novecentesco tra cui Genep e Propp. Una sorta di combinazione tra folklore e fieldwork è quella proposta da Ernesto de Martino. Con le sue spedizioni nelle regioni più povere e arretrate del Mezzogiorno, De Martino associava ricerca partecipante sul campo, metodi di rilevazione folklorica, analisi storiche, consapevolezza epistemologica. Per De Martino conoscere la cultura delle plebi rustiche era un modo di lottare per la loro emancipazione.

5: La decolonizzazione e la svolta riflessiva

Nel periodo che va dagli anni 60 agli anni 80 il modello classico di fieldwork entra in una crisi profonda. Il fattore cruciale è l’avvio del *processo di decolonizzazione*. Molte zone dell’Africa lottano per raggiungere l’indipendenza politica. Non si può più pensare a quei popoli come primitivi, inconsapevoli che hanno bisogno di essere descritti da qualcun altro. L’antropologia è una disciplina che viene vista con sospetto, una disciplina occidentale che pretendeva di parlare per loro e che è portatrice degli interessi del dominio coloniale. Ma anche gli antropologi, con l’affermarsi del nuovo punto di vista, hanno difficoltà nel mantenere i propri progetti di ricerca soprattutto per la mancanza di condizioni di sicurezza.

Cambia anche il modo di scrivere le etnografie. Il modello della monografia classica, condotto in modo impersonale e distaccato, non appare più soddisfacente. Si comincia a mettere in scena la soggettività stessa del ricercatore e degli informatori. Negli anni 70 iniziano ad apparire testi incentrati su singole figure di “informatori” o interlocutori nativi, messi a fuoco per la loro peculiarità più che per la loro tipicità culturale. Negli anni 60 poi viene pubblicato il “Diario di campo” di Malinowski che sconvolse lo scenario antropologico del tempo. Il M del diario vive un profondo senso di spaesamento culturale, è ossessionato dalla solitudine, dall’ipocondria, dalla privazione sessuale, attraversa frequenti crisi di collera e di isteria e si lascia andare perfino ad insofferenza e disprezzo razziale verso gli indigeni. Il dibattito aperto dal Diario di Malinowski mette a fuoco proprio il carattere di finzione dei testi etnografici, finzione non nel senso di falsità ma di costruzione letteraria. Argonauti non è un inganno ma non lo è nemmeno il rapporto che M ha avuto con la realtà trobriandese. Quando un antropologo fa ricerca e dopo ne scrive un resoconto, la ricerca viene ricostruita, inscritta all’interno del testo. Nel testo l’antropologo diviene un “autore” che cerca di affermare la propria autorità di fronte ai lettori e lo fa con i mezzi specifici della scrittura: figure retoriche, accorgimenti stilistici, strutture narrative.

6: Prospettive attuali della ricerca antropologica

La ricerca di oggi non riguarda più il partire per posti lontani e piantare una tenda in mezzo al villaggio. Oggi c’è la necessità di una pluralità di prospettive e per questo si parla di **etnografie multi situate**. Per studiare oggetti come il commercio e lo scambio, le migrazioni, gli effetti culturali dei mezzi di comunicazioni di massa occorre costruire ampi percorsi di circolazione, gli stessi dei soggetti che si intendono studiare. Ancora più difficile è affrontare oggetti nuovi come la comunicazione in internet: pratiche immateriali che non sono legate a nessun luogo o villaggio e che sfuggono alle classiche tecniche di osservazione etnografica. Inoltre il numero degli antropologi è aumentato in modo considerevole in tutto il mondo. Ma non solo non esistono più territori “vergini” da studiare, ma sono nate ovunque delle antropologie indigene. Ogni cultura ormai è in grado di descrivere se stessa antropologicamente. E gli antropologi interni spesso fanno apparire ridicoli e grossolani gli sforzi di osservazione partecipante degli esterni e le loro pretese di comprendere una cultura in pochi mesi. L’antropologia inoltre si trova a condividere il proprio oggetto con altri saperi specialistici: dalla sociologia alla storia, dalla linguistica all’economia. Pretendere di descrivere una cultura nel suo complesso è al giorno d’oggi altamente improbabile. In più la ricerca pura oggi sta subendo una carenza di finanziamenti e quindi gli antropologi fanno ricerca applicata: partecipano a progetti di cooperazione internazionale in diversi campi come medicina, economia, agricoltura, promozione dei diritti umani. I relativi report devono seguire certi standard dettati per lo più da esigenze burocratiche che strettamente scientifiche. Inoltre oggi le ricerche non si concentrano più sullo studio della religione, rituali, parentela ma su problemi riguardanti la contemporaneità come la migrazione, le violenze, i diritti umani le guerre ecc ecc. Troviamo inoltre un nuovo modo di utilizzare il linguaggio e la scrittura: gli etnografi oggi sentono il dovere di riferire in modo esplicito sulle

circostanze pratiche in cui la ricerca ha avuto luogo. In più sono cresciuti altri tipi di antropologie come quella museale e visuale anche grazie all'accessibilità di tecnologie digitali che consentono di realizzare prodotti di buon profilo a basso costo. A questo quadro non bisogna dimenticare di aggiungere le possibilità offerte dall'informatica e da internet.

CAPITOLO 5: PARADIGMI TEORICI

1: La scuola evoluzionista

L'evoluzionismo antropologico ha l'obiettivo di risalire indietro nel tempo alla scoperta dell'origine delle forme viventi e culturali che sono oggi osservabili. Il metodo utilizzato è quello *comparativo*: dati provenienti dai più diversi contesti geografici e temporali possono essere accostati e gettar luce gli uni sugli altri, integrarsi a vicenda come parti di un unico disegno. La soluzione comparativa implica un fondamentale presupposto, noto come *principio uniformi sta*: l'evoluzione si dispiega in modo graduale continuativo e costante seguendo alcune leggi che restano invariate nel tempo e nello spazio. Inoltre si articola in fasi e stadi che hanno ovunque la stessa sequenza. Anche se l'evoluzione è uniforme, non procede alla stessa velocità nelle diverse parti del mondo. La teoria darwiniana poggiava sull'osservazione di specie arcaiche che mostravano nel presente storico i tratti di precedenti fasi evolutive. Anche per la cultura è così. Ma non solo esistono i "primitivi d'oggi", nel presente possiamo notare un'infinità di simboli cifrati del passato, tratti culturali il cui significato si chiarisce solo in riferimento a stadi arcaici. Gli antropologi parlano di **sopravvivenze**.

(es → coprirsi la bocca con la mano quando sbadigliamo → segno di educazione → relazione con la credenza antica che l'anima potesse scappare dagli orifici del corpo → lo sbadiglio è un momento in cui interno ed esterno vengono a contatto e quindi c'è bisogno di una protezione)

Tutti gli usi e i costumi recenti della nostra cultura affondano le radici in sacrifici in credenze e valori passati. Un esempio di evoluzionismo antropologico è la teoria di Tylor sulla religione. La religione è presente in tutte le culture e in forme diverse: come ricostruire l'origine? Si possono affiancare tutte le religioni dalla più semplice alla più complessa e cercare cosa hanno in comune: la credenza nell'anima. Dunque all'origine di ogni religione deve esserci stata una fase animistica dalla quale poi si sono sviluppate forme più complesse fino al giorno d'oggi. Ci si può chiedere come nasce la credenza nell'anima. Secondo Tylor l'idea di anima nasce dal filosofo selvaggio che riflette sul mondo, sulle esperienze di morte e di sogno che sembrano suggerire un'esistenza di un'essenza vitale separabile dal corpo.

La tendenza degli studiosi vittoriani alla costruzione di una storia universale per cui tutto procede dal semplice al complesso sembra oggi etnocentrica soprattutto perché il complesso alla fine coincide con le istituzioni della società borghese. Anche se tali teorie vanno valutate nel quadro ottocentesco che comprendeva una visione del mondo per cui l'essere umano da selvaggio non avrebbe mai potuto elevarsi da solo ad una condizione superiore e quindi tutto veniva spiegato con l'intervento divino.

2: Verso una teoria sociale della cultura

A cavallo tra l'ottocento e il novecento si affiancano all'evoluzionismo, gli indirizzi di ricerca diffusionisti. Secondo i diffusionisti, di fronte a un tratto culturale presente in diverse aree anche lontane fra loro, occorre risalire all'unico punto di irradiazione da cui si è generato ricostruendo poi i complessi processi di circolazione e scambio tra popoli. Anche Boas punta a ricostruzioni di tipo diffusioniste, essendo insofferente all'approccio generalizzato dell'evoluzionismo. Nella scuola nordamericana, la produzione teorica è volta prevalentemente ad affermare l'autonomia del piano culturale rispetto a quello biologico o psicologico, e alla critica del determinismo naturalistico nella spiegazione del comportamento umano. Manca tuttavia un elemento cruciale ovvero la teoria sociale. Si può dire che non fu preso molto in considerazione un aspetto della definizione di Tylor della cultura: la cultura riguarda le capacità e le abitudini acquisite dall'uomo in quanto membro della società. Durkheim si occuperà di questo aspetto insieme ad importanti etnologi tra cui Mauss. L'assunto centrale di Durkheim è che la società è qualcosa di più della somma degli individui che la compongono. Essa funziona secondo meccanismi oggettivi di cui non necessariamente gli attori sociali sono consapevoli e che invece possono essere colti dallo sguardo scientifico. Molto importante

fu il suo studio sul suicidio (1897) una pratica che sembra dipendere dalla psicologia individuale si rivela in realtà legata a precise regole e a particolari situazioni sociali, al di là dei punti di vista e della coscienza delle singole persone. A mediare tra società ed individuo ci sono i concetti di *coscienza collettiva* e *rappresentazioni collettive*. Si tratta di credenze o modi di sentire comuni ai membri di una società o cultura. Per Durkheim e Mauss sono di questo tipo le rappresentazioni basilari della magia e della religione, come la credenza nell'anima, in entità sovranaturali o in forze e poteri sovranaturali. Attraverso le rappresentazioni collettive la società influenza ai suoi livelli più profondi il pensiero individuale. Molto importante è l'opera *le forme elementari della vita religiosa* in cui Durkheim analizza la religione a partire dalla contrapposizione tra sacro e profano. Ciò che noi consideriamo sacro ha lo stesso potere che la società esercita nei confronti dell'individuo. Le forze magico-religiose e le divinità sono onnipresenti, onnipotenti e immortali. È dunque la sovra-individualità del collettivo il tema portante dell'esperienza religiosa e delle relative dottrine pratiche. Durkheim si interessa soprattutto delle religioni totemiche degli aborigeni australiani. Il culto si indirizza verso un totem nel quale viene riconosciuto l'antenato originario di un clan o di un gruppo sociale (personificazione della collettività). Per Durkheim non è nella credenza che va ricercato il radicamento dell'esperienza religiosa (evoluzionisti, ma è la performance rituale che rappresenta l'interfaccia tra individuo e società. Il rito è il momento centrale in cui la collettività si impone alla coscienza individuale e ne diventa parte integrante sotto forma di sentimenti morali. Secondo Durkheim nei riti vi è una sorta di *effervescenza collettiva* nel quale gli individui esprimono l'appartenenza al gruppo attraverso il corpo e le emozioni prima che sul piano intellettuale.

3: Funzionalismo

Nell'antropologia dei primi decenni del novecento l'influenza di Durkheim si combina con lo sviluppo della ricerca sul campo. Studiare una cultura come un tutto sincronico conduce a sottolineare i nessi funzionali tra i suoi diversi elementi mettendo in risalto la centralità delle diverse forme di organizzazione sociale. Per questo l'orientamento teorico che si va affermando prende il nome di FUNZIONALISMO. Di fronte ad un tratto culturale non ci si chiede più da cosa abbia avuto origine ma a cosa serve in relazione di tutti gli altri tratti e all'equilibrio del sistema che li comprende. Malinowski sviluppa queste idee all'interno di una "teoria scientifica della cultura" mostrando la natura funzionale della cultura legandola ad una serie di bisogni umani: ad esempio la magia e la religione fungono da controllo dell'ansia e da assicurazione. Se i trobriandesi compiono riti magici sul campo non è perché non hanno tecniche di agricoltura anzi le loro tecniche sono molto efficaci e complesse, ma quando la tecnica non basta più come ad esempio di fronte ad un temporale, si ricorre all'"ottimismo cristallizzato" della magia, che consente di procedere come se il rischio non esistesse. Dopo la partenza di Malinowski, in Gran Bretagna si sviluppa un nuovo modo di intendere il funzionalismo: Radcliffe-Brown sostiene che l'antropologia non si occupa di individui astratti che sono definiti dai propri bisogni naturali a cui la cultura risponderebbe, ma di persone concrete che sono parte di una totalità organica i cui componenti sono connessi attraverso relazioni ordinate, vale a dire in una struttura. Il concetto di funzione, secondo Brown, ha senso solo in rapporto alla continuità della struttura sociale. In sintesi, la funzione di ogni pratica culturale è il ruolo che essa svolge nella vita sociale intesa come totalità e perciò il contributo che dà al mantenimento della continuità strutturale.

Tra gli anni 30 e 60 molti studiosi si occupano di analizzare le strutture sociali di gruppi di piccole dimensioni caratterizzati dall'assenza di uno stato di tipo moderno. Uno studioso particolarmente rappresentativo di quegli anni è Evans-Pritchard che si occupò di studiare una popolazione nilotica di agricoltori, gli Azande, e una popolazione di pastori seminomadi, i Nuer. Nel caso degli Azande si è occupato di capire come la stregoneria contribuiva al mantenimento dell'ordine sociale: gli Azande attribuiscono all'influsso della stregoneria la colpa di ogni disgrazia. All'interno di questa società viene quindi individuato colui che pratica la magia e che rivolge i malefici, volontariamente o involontariamente, verso un'altra persona. Questa individuazione avviene tramite pratiche magiche la cui autorevolezza è riconosciuta anche dall'accusato. Pritchard nota che le accuse sono scambiate fra soggetti che si trovano effettivamente in conflitto ma in questo modo la reciproca aggressività viene incanalata istituzionalmente in pratiche socialmente riconosciute e accettate. Dunque il significato della stregoneria è, in ultima analisi, politico. Per quanto riguarda i Nuer invece essi sono suddivisi in lignaggi o gruppi di parentela che si riconoscono in un antenato comune, non legati da alcuna autorità centrale né da forme amministrative di tipo statale. Pur senza forme di potere centrale la società non si disgrega e si mantiene in equilibrio. Secondo lo studioso ciò

avviene in virtù di un sistema segmentario nel quale alleanza e conflitto, identità e differenza si scompongono e ricompongono su diversi livelli di profondità genealogica.

Il punto di forza del funzionalismo sta nell'analisi olistica di società catturate in una sorta di immobilità sincronica. Tuttavia il funzionalismo presenta una debolezza cioè tende a descrivere le società come omeostatiche. Questa tendenza dipende dal fatto che i ricercatori studiano popolazioni colonizzate, che dunque vivono un tempo e una situazione politica artificialmente immobilizzata dal dominio coloniale. A partire dagli anni 50 e con l'avvio dei processi di decolonizzazione, gli studiosi sviluppano una maggior consapevolezza critica di questo problema. Lo stesso Pritchard insisterà con forza sulla necessità di reintrodurre una dimensione storica nell'analisi antropologica.

4:Strutturalismo

A partire dagli anni 50 il funzionalismo cessa di essere il paradigma teorico dominante e viene sostituito dallo **strutturalismo**. Tale paradigma è legato al nome di Claude Lévi-Strauss. Lui si occupò di studiare la grande varietà delle forme di parentela e dei racconti mitologici. Ciò che interessa a Strauss è scoprire il *principio* che genera questi aspetti e non si accontenta di classificarli secondo un ordine semplice-complesso o di capire la loro funzione sociale (vedi approcci precedenti).

Secondo Strauss la cultura deve essere trattata come il linguaggio ovvero noi impariamo a parlare perché disponiamo di un meccanismo generativo dato a priori, è una sorta di matrice di tutti i linguaggi possibili già presenti nella mente umana prima di imparare un linguaggio specifico (siamo potenzialmente in grado di parlare qualsiasi lingua). Allo stesso modo ciascun campo dell'esperienza esistenziale e sociale, viene ordinato dalla cultura in ben precise configurazioni. Queste configurazioni cambiano da società a società, ma sono costruite secondo una sintassi universalmente umana e se adeguatamente analizzate si mostrano basate sulle stesse matrici o modelli generatori. Sono queste matrici che Strauss chiama STRUTTURE. Prendiamo come esempio il caso della parentela: vi sono una grandissima varietà di diversi sistemi ma tali sistemi hanno un unico obiettivo cioè separare i matrimoni consentiti da quelli proibiti. La norma universale che proibisce l'incesto è il punto di partenza di ogni sistema di parentela: esso si sviluppa in quelle che Strauss chiama *strutture elementari*, strutture che prescrivono con rigidità i coniugi possibili. Le strutture elementari implicano dunque una classificazione delle persone in gruppi simmetrici tra i quali i matrimoni si incrociano secondo un principio di reciprocità: un codice binario basato su contrapposizioni. Per Strauss la basilare contrapposizione di cui parla ogni sistema culturale è quello fra natura e cultura. La separazione tra umanità e stato naturale è la pietra angolare di tutte le costruzioni simboliche di cui la natura è fatta. Negli anni 60 Strauss studia anche il pensiero mitologico: questo pensiero una logica che S chiama concreta → Il mito utilizza gli elementi più immediati dell'esperienza comune: animali, piante, aspetti del mondo naturale e sociale che li usa come operatori simbolici all'interno di un codice binario. All'interno dei miti tutte le contrapposizioni si collegano ad altre: cielo-terra, alto-basso, secco-umido che rimandano a qualità morali o sociali, fino poi ad arrivare all'immancabile dicotomia natura-cultura. In antropologia lo strutturalismo negli anni 50/70 appare come il più innovativo e prestigioso.

5:Antropologia Interpretativa

Tale approccio si afferma negli ultimi decenni del Novecento a partire dal lavoro dell'americano Geertz e in particolare da un suo testo chiamato *Interpretazione di culture*. Secondo Geertz bisogna ripartire dal capire il significato di ciò che i nativi dicono e fanno. La questione del significato è cruciale: G nel suo testo definisce l'uomo come un animale sospeso fra le ragnatele di significati che esso ha tessuto. Per G capire il significato è un lento processo di avvicinamento che precede per tentativi ed è parziale e provvisorio. L'interpretazione è sempre possibile ma è allo stesso tempo sempre imperfetta. Mentre per Strauss l'oggetto di studio dell'antropologia sono quegli aspetti che possono essere più facilmente modellizzati, per G l'oggetto sono le "forme di vita": pratiche irriducibili a modelli cognitivi o ad una razionalità discorsiva. Dopodiché l'antropologo deve inscrivere queste forme in un testo. L'etnografia è quindi una forma di descrizione "densa" che cerca di cogliere la profondità contestuale delle cose. Quando l'etnografo scrive si comporta come un vero autore: usa tutte le risorse creative del linguaggio per far comprendere al lettore.

Se per gran parte del novecento l'antropologia si era sforzata di darsi uno statuto di scienza dura, G la riconduce invece nel campo degli studi umanistici, considerandola una pratica a metà tra scienza e letteratura. Questo non significa affatto sminuire il ruolo della ricerca e del rigore metodologico.

Per G i problemi dell'antropologia interpretativa risiedono nella descrizione ovvero nella costituzione dei dati, in altre parole nel rapporto tra esperienza di ricerca e scrittura.

CAPITOLO 6 : “ SPIEGARE, COMPRENDERE, INTERPRETARE ”

Con Clifford Geertz analizzeremo dei problemi riguardanti la stessa natura del sapere antropologico.

L'approccio interpretativo propone non tanto metodi e teorie specifici, ma una riflessione su cosa significa “capire” o “comprendere” una società o una cultura.

1. SPIEGAZIONE E COMPRESIONE

Le scienze sociali, nella loro fase positivista, cercano di assomigliare alle scienze naturali o “esatte”: individuano dati o fatti che si presumono oggettivi, li sottopongono a classificazioni, cercano di stabilire relazioni causali vanno in cerca di leggi → in sintesi il loro obiettivo è spiegare certi fenomeni umani e sociali riferendosi a leggi di carattere generale. Fin dall'800 però si sosteneva l'irriducibilità dei fenomeni sociali e culturali ai metodi naturalistici, in particolare il filosofo tedesco Wilhelm Dilthey (si pronuncia Diltai) – fondatore della moderna scuola storicista, separò le scienze naturali da quelle che chiamava “scienze dello spirito”, ossia la storia e gli studi sociali. Le prime si esercitano su oggetti e fenomeni esterni alla coscienza umana e mirano a proporne una spiegazione, individuando regolarità e ricorrenze, formulando ipotesi causali e riportando gli eventi sotto leggi generali. Le seconde hanno a che fare invece con comportamenti umani intenzionati che non possono essere semplicemente colti dall'esterno. Infatti il ruolo che la coscienza svolge negli eventi storici e umani esclude che ad essi si possa applicare una causalità di tipo matematico, si possano formulare predizioni e ideare verifiche sperimentali. Il metodo delle scienze dello spirito è dunque quello della COMPRESIONE, che Dilthey concepisce come un rivivere dall'interno la consapevolezza e l'intenzionalità dei soggetti coinvolti. Quindi il tentativo delle scienze umane di imitare il metodo di quelle naturali sarebbe dunque illusorio, infatti queste due forme di sapere sarebbero comunque separate in base alla diversa costituzione del loro oggetto. Ma questa posizione sarà sostenuta con forza da alcuni grandi fondatori della sociologia moderna ad esempio Simmel che insisteva sull'idea di comprensione come “immedesimazione o empatia” o ancora “ricreazione nella mente dello studioso dell'atmosfera intellettuale, dei pensieri, sentimenti e motivazioni propri degli oggetti del suo studio”. Ciascuno dei due approcci ha importanti rilevanze: il naturalismo può ammettere l'uso dell'empatia e dell'immedesimazione nel momento della raccolta dei dati, ritenendo che alla fine debbano essere oggettivati in un quadro di teorie esplicative che guardano il mondo sociale dall'esterno → questo è il punto di vista di Durkheim, il quale sosteneva che il vero punto di forza della sociologia consisteva nella possibilità di chiarire aspetti delle pratiche sociali di cui neppure gli agenti stessi sono consapevoli. [es: il suo studio sul suicidio: pratica che sembra legata a motivazioni intime e soggettive, finisce per apparire dipendente da fattori sociali oggettivi, che solo un'analisi dall'esterno può individuare]. È in questo senso che Durkheim esortava a studiare i fatti sociali come cose. Ricostruire o rivivere il punto di vista degli agenti può essere importante ma non sufficiente. Anche gli individui non sempre sono i migliori interpreti di se stessi: le loro intenzioni, motivazioni, desideri non corrispondono necessariamente al loro comportamento che è ugualmente determinato da forze esterne che possono non essere colte dalla loro coscienza (pressioni del potere, conformismo sociale); inversamente la coscienza può sostenere giustificazioni del comportamento che non sono necessariamente “reali” (ideologie). L'approccio “comprendente” non consiste necessariamente nel rivivere gli stati di coscienza dei personaggi storici o degli agenti sociali; il punto cruciale è un altro ossia il significato che gli agenti attribuiscono alle loro pratiche è COSTITUTIVO di quelle pratiche stesse in quanto fatti sociali. Lo storico, il sociologo e l'antropologo non possono limitarsi a osservare e descrivere dall'esterno. Le pratiche sociali non riuscirebbero ad essere descritte se non fossero utilizzate le interpretazioni che gli attori stessi danno a determinati gesti, movimenti, suoni ossia concetti interni alle attività. Lo studioso quindi, non deve limitarsi a riprodurre il linguaggio e le categorie degli attori, ma bensì deve passare attraverso di esse ed interpretare a sua volta le interpretazioni degli attori sociali. La cosa è complicata poiché lo studioso si porta dietro un linguaggio e attribuisce certi significati alle pratiche sociali. Si tratta di un lavoro abbastanza impegnativo per l'antropologo poiché tenta di comprendere una società e una cultura che non è la sua, quindi dovrà imparare linguaggi e significati locali; una volta imparati dovrà poi tradurli nel proprio linguaggio, renderli comparabili alle proprie categorie. Ma anche esso come il sociologo, che lavora sulla propria società e condivide con gli attori una precomprensione dei significati, non parte mai da zero, per quanto possa essere estranea la cultura che studia c'è sempre una base di precomprensione. Si parla della somiglianza di certe pratiche e della parziale condivisione di certe

esperienze. Una tradizione della sociologia comprendente, quella fenomenologica, sostiene il principio della sospensione degli assunti di senso comune da parte del ricercatore: ossia si dovrebbero descrivere le pratiche e i discorsi con i quali gli agenti costruiscono un mondo comprensibile, senza dare nulla per scontato e senza assumere nulla come "naturale". Al ricercatore viene dunque richiesto uno sforzo di estraniamento. Come proponeva Harold Garfinkel, fondatore di un indirizzo di orientamento fenomenologico chiamato ETNOMETODOLOGIA, ai suoi studenti, allo stesso modo hanno spesso fatto gli antropologi immersi in culture lontane, considerati dai nativi come persone che se ne vanno in giro a fare domande stupide, per cogliere appunto l'esperienza sociale quotidiana e non dare tutto per scontato. Un'altra tradizione chiamata ERMENEUTICA, ritiene che il ricercatore non possa disfarsi dalle proprie categorie neppure per finzione metodologica. La comprensione avviene a partire da pregiudizi, i quali sono però messi in gioco nel processo stesso dell'interpretazione, uscendone mutati in un rapporto circolare con la diversità (circolo ermeneutico) → H.G. Gadamer.

2. L'ETNOCENTRISMO CRITICO

È in quest'ultimo scenario che si colloca l'antropologia interpretativa: *un sapere comprendente e non esplicitivo*, che cerca di chiarire il significato delle pratiche culturali attraverso un progressivo accostamento tra le categorie del ricercatore e quelle degli attori sociali. Questo accostamento è una comprensione di natura pratica, sempre possibile ma sempre imperfetta, ossia non garantita da alcun metodo: né da protocolli naturalistici, né da forme di partecipazione o immedesimazione psicologica. Sulla natura pratica della comprensione, converge con l'ermeneutica anche l'altra grande corrente filosofica, che fa capo ai giochi linguistici del secondo Wittgenstein. Come per l'ermeneutica, il tentativo di capire i significati e le categorie di pensiero degli altri mette in gioco un riassetto delle nostre stesse categorie e significati. L'idea del "circolo ermeneutico" presenta sotto una diversa luce la quasi irrisolvibile tensione tra etnocentrismo e relativismo. Non possiamo fare a meno di partire dai nostri pregiudizi, ma nel confronto con la diversità ne diventiamo criticamente consapevoli e disponibili ad "andare oltre", ad "estenderli". Questa prospettiva era stata espressa da un antropologo italiano, E. De Martino, il quale aveva sviluppato una critica all'etnologia positivista, di cui la principale fallacia (cosa falsa, fittizia) consisterebbe nella pretesa di studiare le altre culture assumendo come scontata quella datità del reale che è invece un prodotto specifico delle culture stesse. Tuttavia De Martino non sosteneva il relativismo come antidoto all'etnocentrismo di quella che chiamava la "boria dell'Occidente". Egli diceva che non possiamo pretendere di uscire dalla storia culturale nella quale siamo nati, per guardare dall'alto tutte le culture, la nostra e le altre, in modo altrettanto distaccato ed equilibrato; dobbiamo partire dalle nostre "fedeltà" culturali, ma non per riaffermarle dogmaticamente: il confronto con le altre culture deve invece nutrire un costante sforzo di *ampliamento del nostro orizzonte storiografico* ossia, nel linguaggio di De Martino, la consapevolezza dei modi in cui si sono costruite storicamente le condizioni del nostro "essere questa forma particolare di umanità". In un volume dal titolo "la fine del mondo" De Martino esprimeva questi punti con particolare efficacia contrapponendo a etnocentrismo e relativismo una terza posizione che sarà chiamata "etnocentrismo critico". È una posizione che si definisce a partire dal "paradosso dell'incontro etnografico", cioè dal problema del posizionamento dell'antropologo di fronte alla cultura diversa che cerca di comprendere → si definisce così in paradosso dell'incontro etnografico:

"o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di "spogliarsi completamente" di fronte ai fenomeni culturali da osservare, ed è allora che diventa cieco e muto davanti ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare, la propria vocazione specialistica; oppure si affida ad alcune "ovvie e scontate" categorie antropologiche, assunte magari in un loro significato medio, minimo o di buon senso, ed è allora che si espone, senza possibilità di controllo, al rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione". (De Martino)

La seconda strada è la soluzione adottata dalla tradizione positivista, mentre la prima è la strada suggerita dal relativismo culturale americano, verso il quale De Martino è critico e considera gravato da limiti positivistici, proprio per la sua pretesa di neutralità osservativa.

"L'unico modo di risolvere questo paradosso si trova nel concetto stesso dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del "proprio" e dell'"alieno". L'etnografo è chiamato ad esercitare un'epochè etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti sono documento e la storia culturale occidentale che è depositata nelle categorie dell'etnografo impiegate per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il proprio e l'alieno sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo a partire dal quale anche noi avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico, che in questo senso costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un

esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'essere uomo ha avuto l'occidente".

Questa formulazione dell'etnocentrismo è stata accusata di considerare l'altro solo come un pretesto per conoscere meglio se stessi: per una conoscenza che resta auto centrata. Dobbiamo riconoscere che oggi è difficile condividere la fiducia che De Martino nutriva cinquant'anni fa nella storia culturale dell'occidente nel nostro saldo radicamento in essa. In epoca globalizzata e post-coloniale il discorso antropologico non è più prerogativa di soggetti "occidentali" che studiano "gli altri" come propri oggetti. Molti sostengono che la tradizione cui si riferisce De Martino subisca una violenza epistemologica nei confronti degli "altri", e che l'antropologia abbia bisogno di una rottura piuttosto che di una continuità. Questa critica è ingrata verso De Martino, che quando parlava degli "altri" aveva in mente soprattutto i contadini poveri del Mezzogiorno d'Italia, considerati come soggetti politici non meno che come campo di studio. Mentre ne descriveva ed interpretava le pratiche culturali, egli era attivamente impegnato nella lotta per la loro emancipazione da condizioni storiche di miseria e oppressione. Il ricercatore infatti accettava di porsi come orizzonte dei suoi soggetti, non viceversa. L'etnocentrismo critico ha il merito di custodire le istanze anti-positivistiche degli approcci comprendenti, evitando nello stesso tempo le contraddizioni e i paradossi del relativismo culturale. È lo stesso atteggiamento che porterà Geertz a rivendicare una forma di *anti anti-relativismo*: contro chi cerca di rendere credibile quelle forme di oggettivismo epistemologico che non avrebbe alcuna base.

3. RETORICHE E POLITICHE DELL'ETNOGRAFIA

Nella proposta geertziana di considerare l'antropologia un sapere interpretativo confluisce un'ampia tradizione "comprendente" delle scienze umane e sociali, che le ritiene irriducibili all'epistemologia di quelle naturali, rigide ed esatte. Certo è che una parte consistente dell'antropologia resta legata al modello naturalistico: si tratta delle correnti neo-evoluzioniste, di ecologia culturale e comportamentale, della sociobiologia le quali affrontano i fenomeni umani su una scala diversa da quella etnografica, e sono interessati alle funzioni adattive che essi svolgono per la specie; nel caso della sociobiologia l'oggetto di ricerca sono più i geni che gli esseri umani, e i fenomeni culturali sono valutati in relazione al concetto di "successo riproduttivo". Ma, quando si cerca di spiegare pratiche sociali relative all'altruismo e alla violenza sulla base delle strategie riproduttive dei geni, si trascurano i complessi livelli di mediazione che si collocano tra la costituzione genetica degli individui e quel comportamento specifico (relazioni sociali, contesto storico, tradizione, scelte morali). Quindi si può sostenere una spiegazione biologica ma solo della *possibilità* di un comportamento altruista o violento, mentre la *scelta* di adottare comportamenti pacifici o violenti, altruisti o egoisti, può essere solo compresa in termini morali e interpretativi, ossia storici o socio-antropologici. L'antropologia interpretativa non abbandona né il rigore scientifico, né l'aderenza stretta alla realtà per il rifiuto nei confronti del determinismo naturalistico. Infatti la ricerca sul campo e l'accurata esperienza dei contesti che si vogliono studiare restano i metodi fondamentali. Solo che l'esperienza di ricerca non produce in modo immediato dei dati oggettivi; l'esperienza etnografica consiste nell'osservare ma anche nel partecipare a situazioni sociali e nel dialogare con altre persone: → per trasformarsi in dato deve passare attraverso il filtro dell'interpretazioni di significati, ossia una pratica creativa del ricercatore. Per Geertz questa pratica è la scrittura: la scrittura tipica dei romanzi. Certo per l'antropologia vale quello che sosteneva Arnaldo Momigliano sul rapporto tra letteratura e storia :

"la differenza tra un romanziere e uno storico è che il romanziere è libero di inventare i fatti, mentre lo storico non inventa i fatti".

Lo storico e l'antropologo devono cioè basarsi sulle fonti, laddove il romanziere non può farlo. Ma le fonti devono essere trasformate in fatti, racconti, rappresentazioni significative per i lettori. Per l'antropologo, rispetto allo storico, c'è un ulteriore passo: la maggior parte delle sue fonti consiste in esperienza vissuta che deve essere, a sua volta, testualizzata, trasformata in documento. In questa costruzione di rappresentazioni si svolge una funzione d'autore, simile a quella dello scrittore. Gli autori del volume *"Writing Culture"* svilupparono una critica serrata all'antropologia classica (inclusa quella di Geertz), accusata di aver mascherato le proprie strategie retoriche e letterarie dietro la pretesa di una scrittura neutrale e trasparente. Questo gruppo, invece, insisteva sulla necessità di non nascondere nella scrittura le condizioni della ricerca etnografica, soprattutto le relazioni umane e il contesto storico-politico in cui essa si definisce: ad esempio le relazioni di potere coloniale e post-coloniale che influenzano il ricercatore e i suoi soggetti. Oltre a Geertz è decisiva anche l'influenza di E. Said che cercò di decostruire le rappresentazioni che il mondo occidentale aveva dato dell'Oriente. Egli sosteneva che questo discorso non poteva essere compreso se non ponendolo in relazione alle forme di potere coloniale che l'Occidente esercitò sull'Oriente; partendo dal rapporto tra sapere e potere:

"idee, culture e vicende storiche non possono venir comprese se non si tiene conto delle forze storiche, o configurazioni di potere, che ad esse sono sottese".

Questo non significa che il potere determina le forme del sapere: esso però esercita una *funzione plasmante*, traducendosi in figure retoriche, pregiudizi ideologici, nuclei narrativi che percorrono il discorso

orientalista. Nell'analisi di Said, la differenza tra i resoconti di taglio accademico che aspirano all'oggettività e quelli creativi è di secondaria importanza: entrambi sono sotto determinati da "rappresentazioni", nelle quali risiede il nucleo più profondo del rapporto tra Oriente e Occidente.

"ciò cui occorre prestare attenzione sono lo stile, le figure retoriche, il contesto, le circostanze storiche e sociali, e non la correttezza delle rappresentazioni e la sua fedeltà rispetto all'originale... nel discorso culturale, a circolare non sono verità ma rappresentazioni.."

Il gruppo di *Writing Culture* tenta di volgere verso l'antropologia la stessa critica fatta da Said verso l'orientalismo; ma anche di promuovere forme nuove di rappresentazione che cerchino di "disimparare l'atteggiamento di dominio".

4. L'APPROCCIO POST-COLONIALE

Verso la fine degli anni '80, la tradizione comprendente delle scienze sociali e la critica alle implicazioni ideologiche coloniali e post-coloniali dell'antropologia, convergono. Questo viene chiamato atteggiamento POST-MODERNO: un concetto ambiguo e sfuggente, che coniuga questi due aspetti. Da un lato lo scetticismo verso la Grande Teoria e verso l'oggettività del sapere storico-sociale, di cui si sottolinea il carattere funzionale ossia la costruzione retorica; dall'altro la tesi che tale costruzione è sempre connessa a relazioni di potere ossia a dinamiche di egemonia. Sono i due termini programmatici che compongono il sottotitolo di *Writing Culture*: "le poetiche e le politiche" dell'etnografia. Essi si svelano attraverso lo stesso movimento critico, smascherando le strategie realiste che li nascondevano sotto un'oggettiva neutralità. Ma l'equilibrio tra questi due termini non è facile da mantenere, e ben presto si allontanano e alimentano programmi di ricerca diversi. La dimensione macropolitica può difficilmente fare a meno del linguaggio teorico forte; i rapporti di potere richiedono di essere descritti e criticati attraverso un linguaggio oggettivo. In altre parole porre al centro del discorso antropologico l'interpretazione delle ragnatele geertziane di significati, piuttosto che la dura realtà degli interessi economici e politici, acquista per alcuni il senso di una mistificazione: è un modo di pensare i rapporti tra noi e gli altri in termini di vaghe differenze culturali piuttosto che di ben precise e concrete forme di disuguaglianza → un modo di nascondere dietro i trucchi dell'ermeneutica la violenza del dominio. Si sviluppano in questo periodo correnti di pensiero di antropologia critica e confinano con l'ambito degli studi post-coloniali, ovvero si tratta di indirizzi neo-marxisti, che partono dalla priorità della dimensione politico-economica ma si allontanano sul marxismo classico su due fronti. In primo luogo, sottolineano rapporti di potere che non sono riconducibili ai rapporti di classe, in particolare le disuguaglianze di genere e quelle "etniche" che si manifestano in ambito coloniale e post-coloniale. In secondo luogo, nello studiare i rapporti tra basi politico-economiche e dinamiche culturali, poggiano su una serie di teorie post-strutturaliste. La cosa interessante è osservare come in quest'area di studi emergano in primo piano i concetti di "ideologia" e "falsa coscienza", che modificano il problema della comprensione antropologica rispetto alla sua impostazione interpretativa. Per quest'ultima le categorie e i significati espressi dagli attori sociali sono il dato di partenza del processo ermeneutico. Per comprendere o anche solo per descrivere una pratica sociale occorre passare attraverso i significati e le intenzioni che gli attori le attribuiscono (come abbiamo già detto precedentemente). Nell'antropologia critica di impianto neo-marxista questi elementi passano in secondo piano rispetto a una descrizione della pratica dall'esterno. I discorsi e i sentimenti che occupano la coscienza rappresentano un livello superficiale, sotto al quale occorre mostrare l'azione strutturante delle grandi forze economico-politiche. Ad esempio dietro le pratiche dello shopping c'è l'azione del mercato capitalistico che ha bisogno di incrementare sempre più i consumi e crea soggetti orientati in tal senso: le emozioni e i sistemi di significati dei compratori sono inessenziali di un comportamento, o meglio sono strumenti ideologici inculcati dall'esterno per favorire quel comportamento (pubblicità). In quanto al linguaggio religioso, oggi nessuno sostiene più la vecchia tesi marxiana "la religione è l'oppio dei popoli", ma la tendenza a trattare il linguaggio religioso come una trasfigurazione delle relazioni politiche è ancora molto forte. F. Fanon, uno dei padri del pensiero coloniale, aveva espresso con efficacia questo punto a proposito della "superstruttura magica" che domina l'esistenza delle popolazioni colonizzate. In *Dannati della terra* Fanon rovescia l'approccio "culturalista" dell'antropologia classica, infatti i miti, le divinità minacciose, zombie, storie sovranaturali rappresentano per lui un rispecchiamento dell'oppressione coloniale e un meccanismo che sposta su oggetti fantastici, la rabbia e il terrore della realtà. Ci troviamo davanti ad una netta differenza tra ESSENZE (il potere) e APPARENZE (la cultura): e ad un'immagine di soggettività sottomessa o alienata, che guadagnano autonomia con la riscoperta del reale e il rilevamento delle illusioni ideologiche. Secondo Fanon del ramo ideologico fanno parte anche i saperi dell'Occidente sugli altri, prima fra tutti l'antropologia, la quale con la sua insistenza sulla cultura sostituisce un mondo di apparenza alle basi reali dei rapporti sociali. Questo tipo di critica è sviluppata in modalità radicali da alcuni autori contemporanei, fino ad arrivare ad una legittimità delle nozioni "cultura" e "differenza". J.L. Amselle diceva che "non esistono culture o differenze già date prima dell'incontro coloniale: è la logica della conquista e del potere che, tramite la ragione etnologica, classifica e immobilizza gli altri in recinti o gabbie epistemiche quali "culture" o "etnie" e simili

occupano dell'alterità esterna, quella di culture lontane e più o meno esotiche, la demologia e il folklore si occupano dell'alterità interna o dei "dislivelli interni di cultura".

1. ROMANTICISMO E POSITIVISMO

L'interno e l'esterno, l'alterità prossima e quella lontana, fanno parte del progetto del sapere antropologico. Tale progetto è possibile quando i ceti colti e dominanti dell'Europa moderna diventano consapevoli della propria modernità: di essere l'avanguardia di un processo di sviluppo che procede in modo NON UNIFORME. Da questa consapevolezza si apre il campo dell'alterità non moderna come oggetto di conoscenza. Il non moderno assume due sembianze:

- Da un lato l'arcaico, il primitivo, il selvaggio, i luoghi non coltivati e distanti, nello spazio e nel tempo, dalla civiltà;
- Dall'altro il tradizionale, ciò che esiste nel cuore stesso della civiltà, più precisamente negli strati sociali più bassi, in virtù di una forza d'inerzia o di una insufficiente capacità di penetrazione del processo di civilizzazione stesso.

Come accade per il "selvaggio", l'assunzione del "popolo" si accompagna ad un ambivalente giudizio etico:

- Da una parte, la condanna dell'arretratezza, dell'ignoranza, della superstizione che caratterizza il popolo;
- Dall'altra l'esaltazione e una nostalgia tutta moderna per la sua autenticità, la sua "naturalità", le sue primordiali virtù.

È soprattutto il folklore contadino a rappresentare oggetto di "scandalo" per il suo ostinato attardarsi fuori dalla modernità, e nello stesso tempo oggetto di osservazione morale, in quanto deposito di valori e virtù genuine che andrebbero invece perdute con il processo di modernizzazione. Ancora più dei selvaggi i ceti popolari e incolti suscitano indignazione per la loro scandalosa arretratezza; ma sono anche oggetto di osservazione morale poiché quella stessa arretratezza li manterrebbe "puri" e lontani dagli inautentici artifici del progresso.

Questa ambivalenza invade i moderni studi sulla cultura popolare, che si inseriscono su due grandi basi: ROMANTICISMO e POSITIVISMO.

- Alla fine del XVIII secolo, la cultura dei ceti popolari e in particolare contadina acquista un posto centrale nelle preoccupazioni degli intellettuali europei, ad esempio il filosofo tedesco J.G. Herder (si pronuncia Herda) chiamava *Volksgeist* (si pronuncia Folksgaist) lo spirito del popolo, un'anima collettiva della nazione che trova negli usi e nei costumi, nel patrimonio letterario e narrativo orale, la sua massima espressione. La raccolta di canti e fiabe segnano in profondità la cultura romantica. Per l'Italia, la raccolta di *Canti Popolari Toscani* di Tommaseo Niccolò (x Felisia: non è calabrese) è molto legata allo spirito risorgimentale. In questi scritti è esaltata la spontaneità e l'autenticità dell'estetica popolare, concepita come frutto di una creazione collettiva, di una originaria e quasi divina mitopoiesi (tendenza caratteristica dello spirito umano di creare miti o considerare in modo mitico i fatti). Se ne privilegia inoltre il carattere nazionale cioè la particolarità linguistica e culturale. Ciò non implica un uso del folklore come strumento ideologico del chiuso e aggressivo nazionalismo ottocentesco. Lo diventerà in qualche caso, ma l'iniziale ispirazione di Herder costruisce il concetto di *Volksgeist* con un'apertura cosmopolita. Per il romanticismo nascente, il riconoscimento del radicamento locale è fattore di fratellanza e unione fra i popoli: concezione che tramonterà ben presto con le tensioni del periodo napoleonico. In ogni caso il romanticismo si concentra per lo più sulla letteratura orale, sui prodotti folklorici cui è possibile assegnare valore artistico.
- Il positivismo, che domina gli studi della seconda metà dell'800, tenta invece di documentare tutti gli aspetti della cultura del popolo, dal punto di vista di un concetto antropologico esteso di "cultura". Quindi non solo fiabe e canti, ma anche usi e costumi, credenze magiche e superstiziose, pratiche del lavoro contadino e artigianale, riti e cerimonie, tradizioni legate al ciclo della vita. Per il positivismo non c'è un vero e proprio limite disciplinare tra folklore e antropologia; entrambe le discipline sono interessate a documentare stadi arcaici dell'evoluzione culturale dell'umanità, di cui i fenomeni folklorici sarebbero le sopravvivenze (resti pietrificati, fossili

di epoche precedenti, ecc). i “selvaggi” o “primitivi di oggi”, al pari dei contadini europei vivono in un’epoca precedente, tendenza all’allontanamento dell’altro tempo o allocronia. Per la scuola di fine 800 il folklore rappresenta uno dei grandi campi per uno studio comparativo delle origini della cultura umana. Il suo metodo consiste nel ricondurre usi e costumi contemporanei a presunti antecedenti storici, a forme originarie che ne costituirebbero la spiegazione. Wittgenstein insisteva sulla inutilità della ricerca di ipotetiche origini di simili pratiche. Eppure il metodo genealogico ha resistito a lungo al declino del positivismo evolutivista. Esso ha rappresentato un potente dispositivo teorico in grado di stimolare e organizzare la ricerca documentaria in tutti i campi della cultura popolare. Le ipotesi su antiche origini, per quanto non dimostrabili, hanno dato una grande spinta agli studiosi su fenomeni che altrimenti sarebbero stati inosservati. È dunque anche grazie alla genealogia che la ricerca sulla cultura popolare conosce grande impulso nell’epoca positivista. Ogni cultura nazionale produce una propria tradizione di studi: per l’Italia Giuseppe Pitrè, medico fondatore della “*demopsicologia*” (primo insegnamento universitario dedicato al folklore). Ma ogni regione italiana ha i suoi appassionati raccoglitori di curiosità popolari; gli ambiti più frequentati restano quelli dei canti e delle fiabe; importanti anche i proverbi, le filastrocche, le ninne-nanne, la medicina popolare, le credenze, ecc.

Agli inizi del ‘900 Lamberto Loria, viaggiatore, studioso e collezionista, fonda a Firenze il Primo Museo di Etnografia Italiana, una raccolta di cultura materiale proveniente dalle diverse regioni → diverrà Mostra di Etnografia Italiana a Roma. Da ciò emerge la vitalità di un ambito di studi che fa della grande varietà di culture regionali italiane, il suo punto di forza.

2. IL FOLKLORE COME SCIENZA E COME POLITICA

Tornando al contesto europeo, osserviamo come il folklore divenga un’autonoma disciplina di studio, e non più un ambito marginale e un po’ bizzarro dell’attività dei filologi. La denominazione “folklore” è coniata nel 1846 da W.J. Thoms con l’esplicito obiettivo di sostituire un termine anglosassone alle denominazioni latine fino ad allora usate, come *vulgares antiquitates o popular antiquities*. Thoms definisce la sua disciplina come “manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs of the olden time”: una definizione che influenzerà a lungo la disciplina, con quel riferimento ai tempi antichi che le conferisce un orientamento quasi nostalgico al passato, ovvero una missione di salvataggio nei confronti di un patrimonio che sembra destinato prima o poi a scomparire. Il termine “folklore” conquista ampia diffusione nel linguaggio sia scientifico che ordinario. In Francia *Ethnologie française* legata al patrimonio nazionale; in Germania *Volkskunde*; in Italia, dopo la denominazione di Pitrè “demopsicologia”, divenne *Storia delle tradizioni popolari*. Il folklore e l’antropologia si separano dopo la Grande Guerra come conseguenza della rivoluzione metodologica che investe l’antropologia culturale. Gli studi di folklore non seguiranno l’antropologia, restando legati a un approccio di tipo filologico, ad una ricerca concentrata su singoli tratti culturali più che sulla vita complessiva di intere comunità, e ad interesse per l’origine e la diffusione più che per il funzionamento del sistema sociale. Nel corso del ‘900 demologia e antropologia si sono distinte non solo per l’oggetto, ma per un’impostazione metodologica e per interessi teorici assai diversi e anche per un diverso assetto accademico e istituzionale. Mentre l’antropologia si è sviluppata in pratiche di ricerca “pura” condotte all’interno del mondo universitario, gli studi sulla cultura popolare, pur non assenti dall’accademia, hanno trovato massima espressione nei musei, nelle politiche territoriali di valorizzazione del patrimonio. Se l’antropologia ha prodotto una letteratura e una discussione internazionale compatte, il folklore si è frammentato in scuole nazionali non sempre comunicanti. Per questo è oggi possibile ricostruire in qualche modo una storia unitaria degli studi antropologici ed etnologici; per quelli folklorici questo obiettivo è assai difficile da perseguire. Occorre tenere in conto anche un altro aspetto sugli studi del folklore: l’interesse per un loro uso pubblico, che si trasforma in vere e proprie forme di strumentalizzazione politica. Nel XIX secolo la valorizzazione della poesia popolare si accompagna alla costruzione di una cultura e di sentimenti nazionalisti, divenendo un importante strumento di plasmazione della coscienza collettiva nel moderno Stato nazione. I folkloristi non si limitano a raccogliere tra il popolo, canti, fiabe, teatro, ecc. in realtà selezionano, modificano e a volte creano loro stessi forme “popolaresche” di cultura. Il loro lavoro contribuisce alla trasmissione e alla diffusione di certi contenuti. I fratelli Grimm ad esempio, girano per le campagne tedesche facendosi raccontare fiabe dalle anziane contadine; poi riscrivono i racconti in una lingua letteraria e li cambiano in modo sostanziale. I folkloristi non restano esterni all’oggetto che studiano, ma contribuiscono a costruirlo. Per quanto riguarda l’Italia molte delle forme che oggi riconosciamo come folkloriche non hanno affatto origini antichissime: sono al contrario rielaborazioni o creazioni recenti promosse da soggetti colti come parroci o altri. Questa tendenza proseguirà nei regimi totalitari del ‘900. Il nazismo si è appropriato del folklore come supporto alla costruzione del mito della razza; anche ne fascismo le politiche del ministero

della Cultura hanno fatto ampio uso del folklore nella creazione di mitologie italiane, nell'organizzazione di manifestazioni di massa e in altre strategie di costruzione di un consenso popolare. Una politica presente anche in molti regimi di socialismo reale: in nome di una "cultura del popolo" e contro l'etilismo borghese, si è promosso un folk di stato ripulito e controllato. Si guarda, in più casi, al folklore come a un deposito di simboli di appartenenza e identità, utile a forgiare una nuova ritualità a sostegno del potere.

3. EGEMONIA E SUBALTERNITÀ

Gli studi di cultura popolare si sviluppano in correnti nazionali autonome e difficili da ricondurre a unità. Per quanto riguarda l'Italia, si verifica un brusco arresto degli studi antropologici, non solo a causa della Grande Guerra che anzi susciterà un interessante dibattito sulla diffusione di uno specifico folklore militare. Dopo la Guerra saranno due i fattori principali a determinare l'immobilità della ricerca in campo folklorico e antropologico. Il primo è il FASCISMO, che con le sue politiche autarchiche taglia i contatti vitali tra gli studiosi italiani e le correnti internazionali (anglosassoni e francesi) dove più forti sono le scienze sociali e l'etnografia. Questo soffocante abbraccio degli studi, ne compromette l'autonomia e lo spessore, portandoli verso un approccio ideologico e fino all'aperto sostegno alle aggressioni coloniali e al Manifesto della Raza. Il secondo fattore è il ruolo cruciale che nell'Italia di quegli anni gioca L'IDEALISMO STORICISTICO di Benedetto Croce: un indirizzo culturale di assoluto rilievo, che non vede di buon occhio lo sviluppo delle scienze umane e sociali. Né Croce è interessato alla cultura "primitiva" o a quella dei ceti popolari, che considera come rami secchi nello sviluppo della civiltà umana. Nel periodo tra le due guerre gli studi antropologici non godono dunque in Italia di particolare vigore. Ma le cose cambiano nel secondo dopo guerra. Da un lato, l'Italia si apre alla cultura internazionale, dove arrivano per la prima volta in traduzione le grandi opere della psicoanalisi, della storia delle religioni, dell'antropologia; dall'altro lato, si sviluppa un indirizzo di studi autonomo che si accentra proprio su un interesse specifico sulla cultura popolare, le cui radici sono da ricercare nel pensiero di Antonio Gramsci, il quale elaborò nei suoi *quaderni del carcere* una versione originale della teoria marxista, incentrata sui rapporti tra struttura economica e forze sociali e culturali, e su una lettura della cultura come campo in cui le classi esercitano un'azione egemonica nei confronti di quelle subalterne. Nei suoi quaderni egli dedica alcune pagine importanti proprio al folklore, infatti ritiene che ciò che definisce un tratto culturale come folklorico è proprio la collocazione nelle dinamiche dei rapporti sociali. Le classi popolari non potendo accedere alla cultura dei ceti dominanti si accontentano di frammenti quando questi cadono verso il basso; il folklore è appunto la raccolta di questi frammenti: eppure è anche capace di organizzarsi in forme "progressive" o oppositive, che denunciano la subalternità e l'oppressione ed esprimono un'aspirazione emancipativa. Gramsci di distacca dalle concezioni positivistiche e romantiche del folklore e lo ripensa come *rapporto tra le classi* e come *conseguenza diretta dei processi egemonici* tramite i quali i ceti dominanti esercitano il potere. Il folklore si trova posto al centro della teoria e della pratica politica. Gramsci individuava gli intellettuali come i principali mediatori dei processi di EGEMONIA CULTURALE, e ipotizzava la formazione di nuovi intellettuali, "organici" non più alle classi dominanti ma a quelle subalterne. Gianni Bosio, seguendo questa direzione, propone una figura di INTELLETTUALE ROVASCIATO che non insegna ai ceti popolari ma impara da loro. Lo strumento attraverso il quale può avvenire ciò è il "magnetofono": registratore vocale portatile, che consentiva di produrre la storia dal basso basata sulla voce diretta dei subalterni e dei lavoratori. A.M. Cirese ricompatta l'unità di una tradizione di studi il cui nome è *demologia*. I vecchi studi di folklore come spirito della nazione o come sopravvivenza non sono da buttare: possono essere reintegrati in una moderna scienza della cultura popolare, a patto di rileggerli sullo sfondo della contrapposizione EGEMONIA-SUBALTERNITÀ. *Cultura egemonica e cultura subalterne* è la più nota opera di Cirese, nella quale troviamo al centro una definizione relazionale del folklore. Un tratto culturale non è mai di per sé alto o basso, egemonico o subalterno: la sua natura dipenderà dal concreto e determinato contesto storico-sociale in cui si colloca. La tematica gramsciana si radica nell'antropologia italiana, e ne rappresenta l'elemento unificante e propulsivo. Ne nasce un filone di ricerche su aspetti della cultura popolare che si avvicinano a forme di inchiesta e denuncia sociale. Una ricerca affascinante poiché le culture subalterne per definizione non sono conservate nella documentazione ufficiale: occorre intuirne la presenza attraverso tracce e indizi che esse lasciano indirettamente nel discorso egemonico.

4. FOLK REVIVAL

Con quel vasto movimento di democratizzazione della cultura, che esplose nella società italiana ed europea negli anni '60, ci troviamo di fronte ad una nuova valorizzazione politica del folklore, anche se è di segno completamente inverso rispetto a quello del fascismo. Tra i '50 e i '70, questo apprezzamento per il valore progressivo o alternativo del folklore si salda ad un FOLK REVIVAL di tipo più estetico e persino commerciale, che riguarda fasce sempre più ampie di popolazione. Il "folk" da oggetto di interessi specialistici diviene un apprezzato genere del consumo di massa. Ma, nel secondo dopoguerra, in Europa e in Italia in modo particolare, si verifica una fase di "grande trasformazione" che in pochi anni spazzò via il centro del folklore ossia il mondo contadino. L'industrializzazione e i flussi portarono allo spopolamento

delle campagne. L'universo culturale contadino si disgrega; nelle regioni del Mezzogiorno questi processi di modernizzazione hanno luogo in modo forse più limitato. Nel ventennio 50-70 vengono meno proprio quelle condizioni che nella visione di Gramsci e Cirese garantivano la separazione della cultura subalterna da quella egemonica: l'isolamento territoriale, la perifericità, l'impossibilità di accedere all'istruzione, ecc. la modernizzazione non cancella certo le differenze di classe: ma non c'è più una lineare corrispondenza fra differenza di classe e differenze culturali. Se le generazioni dell'inurbamento hanno cercato di disfarsi della memoria contadina, vista quasi come un retaggio di arretratezza, le nuove generazioni ne hanno fatto oggetto di nostalgia, di revival, di patrimonializzazione. Il disgusto per la cultura di massa attraversa in quegli anni il campo intellettuale a tutti i livelli. La sociologia critica della Scuola di Francoforte considera l'industria culturale come agente di un nuovo totalitarismo che distrugge l'autonomia individuale; e in Italia Pier Paolo Pasolini denuncia i suoi effetti omologanti e alienanti. Negli *Scritti Corsari*, Pasolini vede nel consumismo di massa la principale causa di una "rivoluzione antropologica" che ha cambiato gli italiani. La scomparsa delle lucciole è l'immagine poetica con cui rappresenta l'allontanamento dall'autenticità della vita e della cultura contadina. Le masse popolari si "imborghescono" cadendo così in una forma tanto più totalizzante di oppressione e falsa coscienza. È questa diffusa coscienza che spinge a salvare il passato contadino. Gli Enti Locali sviluppano progetti focalizzati sulla memoria, le tradizioni, le radici del passato. Prendono vita archivi di memoria basati sulle fonti orali e musei del lavoro agricolo e della vita contadina. Tutto ciò accade sulla base dell'alleanza e della convergenza tra gli obiettivi di tre diversi agenti culturali: gli studiosi, i portatori della tradizione e le amministrazioni locali.

5. IL PARADIGMA PATRIMONIALE

Dagli anni '90 si afferma una nuova cornice o paradigma, incentrata attorno alla nozione di memoria e soprattutto a quella di patrimonio. È proprio un'istituzione internazionale, l'UNESCO (Organizzazione per le Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura), che ne diventa interprete e detta il nuovo linguaggio e i nuovi obiettivi della valorizzazione delle culture locali e tradizionali. Come abbiamo già visto l'UNESCO è promotore del pensiero antirazzista ed è contro la discussione di Levi-Strauss sull'etnocentrismo e il relativismo. Ma l'attività principale di quest'istituzione ha riguardato la costruzione di un quadro di riferimenti normativi per la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio culturale dell'umanità. Una convenzione del 1972 ha creato la lista dei beni culturali e naturali riconosciuti appunto come "*patrimonio dell'umanità*", di carattere storico-artistico e monumentale. A questa lista se ne sono aggiunte altre, come quella delle memorie del mondo, ossia gli archivi e i documentari, e quella del "patrimonio immateriale", relativa alla cultura nel senso etnografico del termine.

- 1989 : "Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore";
- 1993: "Tesori Umani Viventi", programma volto a favorire la trasmissione di saperi tradizionali;
- 1999: "Capolavori del patrimonio orale e intangibile dell'umanità" altro programma.

In questi documenti si associa l'idea di patrimonio a quella di "tesori" e "capolavori", nell'individuazione di eccellenze che emergono rispetto ad uno sfondo che non merita di essere salvaguardato. La cultura è per certi aspetti l'opposto dei monumenti o dei capolavori. Tale difficoltà caratterizza anche atti successivi dell'UNESCO come la "Dichiarazione sulla diversità culturale" e la "Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile". Quest'ultimo documento contribuisce alla definitiva affermazione della nozione di "intangibile" (o "immateriale") per definire quanto un tempo si chiamava folklore o cultura popolare. In questa nozione di "Patrimonio Intangibile" sono ricompresi i seguenti ambiti culturali:

- a) tradizioni ed espressioni orali, incluso il linguaggio, intesi come veicolo del patrimonio culturale intangibile;
- b) arti dello spettacolo;
- c) pratiche sociali, riti e feste;
- d) conoscenze e pratiche riguardanti la natura e l'universo;
- e) artigianato tradizionale.

Questo documento rappresenta oggi lo standard di riferimento per il ministero dei Beni culturali, per le politiche delle Regioni, degli Enti Locali e delle associazioni culturali. I documenti UNESCO parlano di differenze in riferimento a proprietà visibili e spettacolari di una comunità indifferenziata e le procedure di riconoscimento richiedono l'assenza di conflitto, un totale consenso comunitario verso i tratti culturali da "salvare".

6. CULTURA POPOLARE E CULTURA DI MASSA

Cambia anche il ruolo degli antropologi: devono rapportarsi anch'essi alle emergenze patrimoniali. Lo fanno da un lato proponendosi come tecnici del patrimonio etnografico materiale o immateriale: cercano di portare un minimo di rigore filologico; dall'altro si dedicano piuttosto ad analizzare i processi di

patrimonializzazione stessi, facendone emergere le connotazioni politiche e ideologiche. Quindi si distingue uno sguardo interno alle pratiche del patrimonio, che cerca di guidarle in dialogo con altri soggetti sociali, e uno sguardo che le studia invece criticamente dall'esterno. È stato recentemente ripensato il concetto di "tradizione", che deve essere intesa come un processo di attiva costruzione di un passato significativo in relazione a esigenze del presente. Ossia sono le dinamiche e gli interessi del presente a decidere quali aspetti del passato occorre ricordare e quali si possano invece dimenticare. Ancora però, persiste il problema di Gramsci e Cirese, ovvero l'esistenza dei dislivelli interni nella cultura contemporanea e la correlazione tra differenze culturali e differenze sociali. Il paradigma patrimoniale proietta nel passato le differenze da proteggere.

"Non c'è uno spazio per la cultura popolare nella contemporaneità?" vi sono due modi per rispondere a questa domanda

- 1) Quello di cercare la cultura popolare o il moderno folklore al di fuori della sfera dell'influenza della cultura di massa, negli spazi che essa lascia vuoti: anche all'interno della più avanzata modernità vi sono condizioni. Gli aneddoti, le piccole storie, i pettegolezzi sarebbero forme di folklore contemporaneo che si cristallizzano in veri e propri generi, come le leggende metropolitane, le barzellette.
- 2) Una strategia che consiste nel cercare il "popolare" nelle modalità stesse del consumo della cultura di massa.

Il consumo non è una pratica passiva, implica anzi modalità molto diverse di usare e attribuire significato ai prodotti consumati. Questo vale sia per le merci materiali, sia per la musica, i film e altri beni intangibili che vengono scelti, letti, interpretati e differenziati dai soggetti sociali. Questo punto è stato espresso da Stuart Hall parlando di una *decodifica* dei prodotti di massa che non coincide con il modo in cui la produzione industriale li ha *codificati*. Lo studio del consumo come pratica culturale ha bisogno di un approccio etnografico: occorre vedere e sentire cosa fa la gente mentre ne fruisce. È questa la direzione intrapresa da alcuni recenti sviluppi della ricerca socio-antropologica sui dislivelli interni, che insistono su un'etnografia del quotidiano e del consumo di massa, degli aspetti non ufficiali della vita culturale. Al centro dell'attenzione si collocano gli oggetti e le pratiche ordinarie e routinarie.

PARTE II : TEMI E PROBLEMI DI UN'ANTROPOLOGIA DEL CONTEMPORANEO

CAPITOLO 8: " VERSO UN'ETNOGRAFIA DEL CONSUMO CULTURALE "

1: LA TEORIA CRITICA

Una caratteristica fondamentale delle società industriali è la netta separazione tra sfera della produzione e sfera del consumo. Gli oggetti di cui era popolata la vita quotidiana contadina definivano una sfera della cultura popolare o subalterna, che includeva sia la produzione che il consumo. Nei contesti industriali avanzati, la gran parte dei beni viene prodotta dall'industria e distribuita ai consumatori attraverso il mercato. Ciò vale sia per i beni materiali che per quelli intangibili, gestiti tramite mezzi di comunicazione di massa. Il riconoscimento delle differenze culturali deve passare sempre all'interno delle pratiche di consumo di massa: non più in una sfera di produzione autonoma ma attraverso modalità di accesso al mercato, attraverso scelte selettive dei beni, modi di fruirne, ecc.

Theodor W. Adorno, intellettuale tedesco di padre ebreo, fu costretto dal nazismo a rifugiarsi negli USA nel 1937, dove incontrò la società dei consumi e l'industria culturale in uno stadio assai più avanzato di quello europeo: apparentemente si trattava del trionfo della democrazia dove, la cultura che era tradizionalmente riservata ad una stretta élite, qui era disponibile per le masse grazie a tecnologie e al mercato capitalistico. Ma agli occhi di quest'intellettuale, quella cultura era quanto più distante si possa immaginare dalla grande tradizione europea: ne era di fatto una GROTTESCA CARICATURA. Il suo contenuto reale era quello di assoggettare totalmente l'individuo al sistema, modo forse ancora più efficace di quel regime totalitario da cui il filosofo era scappato. Massimo esponente di spicco nella Scuola di Francoforte, dove l'interesse era quello di studiare il modo in cui il dominio del sistema capitalistico raggiunge l'interno della sfera soggettiva. Dopo l'esperienza americana è proprio il consumo della cultura di massa che appare ad Adorno il principale canale di diffusione di una simile ideologia. Una teoria critica della società deve studiare *la cultura popolare o di massa* per mettere a nudo la "reale" natura di strumento del dominio. Adorno si rende conto che i significati "nascosti" si celano nella struttura formale, più che nei contenuti espliciti. Durante la guerra Adorno e Horkheimer scrivono *Dialettica dell'illuminismo* dove l'illuminismo sta per il corso della civiltà occidentale: la sua dialettica è il paradosso per cui la razionalità volta a liberare gli esseri umani dal dominio della natura, finisce per volgersi in una nuova forma di

dipendenza degli individui che sono assoggettati a un potere che neanche percepiscono, nella società di massa. Punti principali dell'argomentazione di Adorno e Horkheimer:

- a) Le modalità meccaniche di produzione svuotano la cultura di massa da ogni reale tensione artistica ed estetica; essa imita la vera arte in modo caricaturale, e propone gli oggetti in modo illusorio, ripetendo modelli sempre uguali;
- b) Questi modelli di fatto riproducono lo stesso ordine dell'ambito del lavoro e dell'organizzazione economica (pur essendo presentati come divertimenti e tempo libero);
- c) Per questo essi sono portatori di un'ideologia radicata non tanto nel contenuto esplicito dei film, ma nella loro stessa forma e nei meccanismi commerciali della loro circolazione;
- d) La cultura industriale, pretendendo di soddisfare le esigenze del pubblico, plasma costruisce e muta lo stesso, sottoponendolo ad una pressione totalizzante che dà solo l'illusione di una maggiore autonomia e libertà.

L'individuo si scioglie nelle masse, esaltate come quelle dei grandi raduni fascisti; l'esaltazione nasconde la potenziale violenza verso chi non si adegua, quindi L'IMPOSSIBILITÀ DI AUTONOMIA INDIVIDUALE. Adorno osserva come nell'idea della dipendenza dalle stelle si possa cogliere il riflesso di dipendenza da un sistema economico politico, astratto e impersonale. Infatti affidandosi agli oroscopi gli individui rinunciano ad una soggettività attiva → si rassegnano alla riduzione della propria vita a una serie di stereotipi rispetto ai quali nessuna reale novità o cambiamento è possibile. Queste posizioni di Adorno sono il paradigma di una serie di studi volti a mostrare le conseguenze alienanti e conformiste della cultura di massa, la quale porterebbe impoverimento, assuefazione e falsa coscienza. Bauman, con la sua teoria della "società liquida", sostiene che il passaggio da una società di produttori ad una di consumatori, rappresenta una vera e propria mutazione antropologica. L'effetto delle pratiche del consumo è quello di isolare gli individui e di spezzare le reti di relazioni comunitarie che nella "società solida" sostenevano il sistema sociale. Queste teorie però, difettano di una cosa: NON s'interrogano sui significati che il consumo culturale assume per i suoi praticanti. Adorno: dalle caratteristiche del prodotto inferisce i suoi effetti; Bauman: analizza il flusso della comunicazione globale, ma non si preoccupa di verificare in che modo essa è *recepita* da gruppi particolari di persone.

2. L'ANALISI SEMIOLOGICA

Svelare il contenuto nascosto o cifrato è in effetti l'obiettivo che si pongono discipline come la semiotica, la psicoanalisi e la critica letteraria. La SEMIOTICA e la SEMIOLOGIA hanno gettato le basi di una teoria generale dei segni e della comunicazione. La semiotica si è sviluppata attraverso l'analisi di vari aspetti della cultura in termini di sistemi di segni. Le arti, la cultura materiale, le performance sociali possono essere trattati come linguaggi di cui devono essere decifrati i significati, sia gli espliciti che gli impliciti. La semiotica dà grande risalto alla cultura popolare e di massa. Il cinema, i fumetti, la televisione, la moda sono per i semiologi grandi campi in cui esercitare l'analisi strutturale dei segni, alla ricerca dei significati nascosti. R. Barthes e Umberto Eco sono i due massimi esponenti della semiologia post-bellica; si occupano di critica artistico-letteraria, ma concedono ampio spazio all'analisi delle forme della cultura popolare. Barthes ha aperto questo campo d'indagine con un'opera dal titolo *Mythologies*, una raccolta di brevi scritti dedicati ad aspetti della cultura di massa della Francia degli anni '50. I tratti culturali in quest'opera hanno carattere "mitologico" perché al semplice oggetto o fatto si sovrappone un ordine di significazione ulteriore, che rimanda a dimensioni metastoriche e ha l'effetto di "naturalizzare" l'ordine sociale e cultura borghese. L'analisi semiologica consiste nel rendere esplicita la sovrapposizione di ordini di significazione che resta implicita; essa consente di penetrare sotto quella apparente banalità, per cogliere il messaggio strutturale. Il semiologo che studia la cultura di massa non è tanto diverso dall'antropologo che vuole rappresentare una società "altra". Anche Umberto Eco usa la nozione di "mito" per connotare la diffusione della cultura di massa. Egli scrive *Apocalittici e integrati*, una raccolta di saggi critici sui prodotti dell'industria culturale quali fumetti, televisione, canzoni, ecc. Rispetto a Barthes, Eco esamina in modo assai più dettagliato questi prodotti, cioè non si limita a prenderne spunto, ma li tratta come opere di cultura "alta" sottoponendoli ad una accurata analisi strutturale. Eco e Barthes fanno ampio uso dei concetti di inconscio, nevrosi e simili, poiché nella cultura semiologica è forte la tentazione psicoanalitica.

3. STRATEGIE DELLA DISTINZIONE

Molti indirizzi hanno affrontato il CONSUMO CULTURALE non tanto come un insieme di messaggi da decifrare, bensì come un sistema di pratiche di concreti attori sociali. Dagli approcci critici fin qui discussi, risulterebbe un azzeramento delle differenze fra classi sociali: nel senso che resterebbero soltanto

una ristretta élite che ha nelle mani i mezzi di comunicazione, e una massa indifferenziata che ne è la passiva consumatrice; per gli attori sociali, le pratiche di consumo, rappresentano un'arena privilegiata di espressione, produzione e di differenze sociali. Il consumo serve a distinguere. T. Veblen ne "La Teoria della classe agiata" analizza le forme di "consumo vistoso" da parte delle classi dominanti. Nella storia pre-industriale i ceti superiori si distinguono evitando occupazioni produttive; guerrieri e sacerdoti si astengono da ogni lavoro che abbia a che fare con i bisogni quotidiani. Con il capitalismo e il prevalere della borghesia, che basa il proprio potere sulle attività produttive, questo sistema si digrega. In una società mobile in cui le distinzioni fra classi si fanno meno rigide, ciò innesca meccanismi di emulazione: le classi inferiori cercano a loro volta di accedere ai beni di prestigio, spingendo le classi agiate a spostare i loro investimenti vistosi per differenziarsi dai "nuovi arrivati". La logica emulativa così caratterizzerà l'intero campo del consumo di massa. In questo libro il consumo appare come *un grande campo di definizione delle relazioni sociali*: campo dominato da regole morali più che economiche. Spesso la sociologia e l'antropologia hanno contrapposto il consumismo moderno a istituzioni tradizionali come il "dono", volte a costruire e saldare legami sociali. Si può pensare che il consumo è in qualche misura vistoso e percorso da rapporti di emulazione: bisogna tenere in conto il "buon gusto", le capacità da intenditore e simili competenze culturali sono insite nei soggetti. Su questo punto s'innesta la riflessione di Bourdieu che ne "La Distinzione" introduce il concetto di "HABITUS", proprio per dar conto della relazione tra la dimensione oggettiva dell'appartenenza sociale e quella soggettiva del gusto. L'habitus consiste in una serie di competenze, disposizioni, atteggiamenti che il soggetto incorpora come risultato del processo di inculturazione – cioè nascere, crescere e venire educato in un certo ambiente sociale e culturale. Fanno parte dell'habitus le tecniche del corpo, come vestirsi e gesticolare, le forme del parlare e del comunicare e le abitudini linguistiche, tutto ciò che attiene al buon gusto, alle competenze da "intenditori". Al concetto di habitus si accompagna una cartografia delle differenze sociali basata sul possesso di due forme di capitale: economico e culturale. La combinazione di queste due forme dà luogo a 4 grandi tipologie:

- 1) Ceti ad alto capitale economico ed alto capitale culturale, ad esempio la grande borghesia – classe agiata;
- 2) Ceti ad alto capitale economico ma basso capitale culturale, ad esempio gli imprenditori che tradiscono nell'habitus un'origine bassa, hanno cioè il problema di convertire il nuovo capitale economico in capitale culturale;
- 3) Ceti a basso capitale economico e a basso capitale culturale, come i contadini e gli operai;
- 4) Ceti a basso capitale economico e alto capitale culturale, come gli insegnanti e certi tipi di intellettuali.

In queste posizioni i soggetti si muovono non solo in modi che rispecchiano la loro collocazione ma perseguendo STRATEGIE DI DISTINZIONE, che sono per Bourdieu più demercanti che emulative: cioè rivolte più verso il basso che verso l'alto. C'è un principio di vicinanza/lontananza strutturale che guida le contrapposizioni estetiche: "le scelte estetiche esplicite si costruiscono spesso per contrapposizione alle scelte dei gruppi più vicini nello spazio sociale". Bourdieu sempre in questa sua opera discute i materiali di una ricerca sui consumi culturali nella Francia degli anni '60; l'aspetto più suggestivo sono i SOCIOGRAMMI, ossia cartografie in cui i più diversi oggetti del consumo trovano un loro posto nello spazio cartesiano definito dai due tipi di capitale: economico e culturale.

4. L'APPROCCIO ETNOGRAFICO

La linea teorica di ricerca di cui M. Douglas, grande studiosa inglese, e D. Miller, altro studioso britannico, sono rappresentativi si concentra soprattutto sul consumo di beni materiali; tuttavia molte delle loro acquisizioni si potrebbero estendere anche al campo dei "consumi intangibili", come i generi espressivi dell'industria culturale. Vediamo in breve le loro acquisizioni:

- Per quanto prodotti in modo seriale e distribuiti attraverso il mercato, i beni di consumo rappresentano un ricco sistema semantico o "cosmologico", strutturato attorno alle principali categorie culturali delle società contemporanee;
- I comportamenti di consumo, lontano dal risultare "alienati", utilitari e individualisti, rappresentano un campo morale e hanno natura in ultima analisi rituale: sono pratiche che costituiscono i legami sociali, sia quelli primari (ad esempio fare la spesa per la famiglia, scegliendo i prodotti e pianificando i consumi in base ai gusti, alle necessità, al benessere dei

proprio familiare → “consumo” lontano dall’individualismo utilitarista), sia quelli gerarchici e di classe;

- I consumatori utilizzano in modo attivo e spesso creativo i beni, e non sono solo le vittime passive delle strategie di marketing. L’atto del consumo consiste nel sottrarre al mercato determinate merci per portarle in un ambito di valore e di significato personalizzato, mentre la letteratura apocalittica pensa che oggetti tutti uguali facciano diventare uguali anche le persone che li consumano;
- Di conseguenza, l’attenzione del ricercatore passa dall’analisi semiotica dell’oggetto alla descrizione delle modalità di fruizione e consumo da parte di specifici e concreti soggetti sociali;
- Una tale descrizione deve avere carattere etnografico, cogliere cioè le pratiche della quotidianità attraverso il rapporto diretto con gli attori sociali, cioè i consumatori stessi, e con il loro punto di vista.

5. I CULTURAL STUDIES

L’antropologia trova forti punti di convergenza con quel filone di ricerche multidisciplinare detto “*Cultural Studies*”, affermatosi negli ultimi decenni nell’accademia anglosassone per indicare l’attenzione per le produzioni culturali attraverso un approccio che tratta in modo simmetrico l’alto e il basso, il colto e il popolare. Hanno origine negli anni ’60. Si tratta di uno sviluppo e una reazione al punto di vista espresso dalla teoria critica della Scuola di Francoforte. L’ideologia è il concetto fondamentale che spiega il rapporto tra la dimensione “reale” del dominio e i fenomeni culturali, educativi e comunicativi e in più essa rispecchia, maschera e sostiene i dominanti rapporti di forza. Combinate con l’approccio semiotico queste teorie portavano ad una lettura dei testi della cultura di massa andando a caccia di implicite configurazioni ideologiche. Nel momento della fruizione si apre una differenza che si articola sull’asse EGEMONIA-SUBALTERNITÀ: i gruppi subalterni accedono alla cultura all’interno di condizioni dettate da classi dominanti. La nozione di subalternità che Hall e i Cultural Studies impiegano, sviluppa quella di Gramsci ma se ne differenzia per alcuni aspetti. Ciò che definisce l’egemonico e il subalterno è la posizione dei soggetti rispetto non solo al modo di produzione, ma anche ad altri tipi di differenze e disuguaglianze: quelle di genere, quelle di generazione, quelle etniche. L’oppressione maschile sulla donna e quella coloniale e post-coloniale costituiscono in modo autonomo rapporti di subalternità. Questo vale anche per i giovani, nelle moderne società occidentali, che si trovano al centro di strategie di mercato e consumo ma non hanno potere economico e politico: una subalternità che conduce alla costituzione di movimenti sub culturali, uno dei fenomeni che suscitano più attenzione nei Cultural Studies. Hall tenta di ridefinire il rapporto egemonico-subalterno nei termini di una contrapposizione tra la GENTE e il BLOCCO DI POTERE: intendendo con ciò che si tratta di configurazioni mobili e variabili piuttosto che ceti definiti una volta per tutte. Maggiori sono le convergenze con un altro teorico francese M. De Certeau, che in alcuni suoi lavori sulla vita quotidiana ha suggerito di indagare il rapporto egemonico-subalterno nel campo del consumo in termini di azione “tattica”. La TATTICA, come nel significato militare e politico del termine, si contrappone alla STRATEGIA. La strategia è un corso d’azione programmato, volto a raggiungere obiettivi prefissati in modo chiaro, sostenuto sulla base di risorse messe a disposizione; la tattica consiste invece in corsi di azione frammentari, che tentano di adattarsi a situazioni del momento sulla base delle risorse volta per volta disponibili. De Certeau pensa al consumo come una serie di mosse tattiche volte a rendere “abitabili” beni (materiali o immateriali) prodotti sul piano strategico. È facile associare la strategia alla cultura egemonica e la tattica a quella subalterna. Hoggart fonda nel 1964 il *Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS)*, il quale dedica particolare attenzione a due campi, la fruizione dei programmi televisivi e le subculture giovanili. La televisione appare fin dall’inizio banco di prova della teoria della decodifica asimmetrica. Ne emerge un pubblico capace di integrare le risorse della comunicazione televisiva in una propria sfera culturale che resta autonoma e creativa, legata all’esperienza quotidiana e all’appartenenza sociale. Lo stesso vale per le subculture, stili basati su scelte di consumo: modi di vestire e di presentare il corpo, passione per un genere musicale, ecc. Dagli esistenzialisti alla beat generation, agli hippy e ai punk, generi diversi ma contrassegnati da caratteristiche etniche o sociali, con vari gradi di trasgressività diversa. Le pratiche sub culturali sono dipendenti dal mercato e dall’industria culturale, che esse usano in modi creativi i quali si configurano come “rituali di resistenza”. Questa espressione dà il titolo ad un celebre libro scritto dal CCCS che ha segnato uno spartiacque tra una sociologia che si occupava di gruppi giovanili e delle loro pratiche trasgressive in termini di devianza e criminalità, e uno studio centrato sul concetto di *popular*, interessato al consumo di moda e musica e ai riti di identificazione collettiva

CAPITOLO 9 : “CORPO,SALUTE,MALATTIA”

1.LA PROSPETTIVA BIOMEDICA

Il senso comune ci abitua a pensare a noi stessi come composti di un corpo,di una mente e di una rete di rapporti sociali. Il corpo è qualcosa di materiale,un oggetto del mondo naturale che ci appartiene: in quanto entità fisica è descritto dalle scienze naturali e la sua cura è compito di una medicina. La mente la concepiamo come un'entità immateriale racchiusa nel corpo,nella quale risiede la nostra essenza più intima individuale. La mente pur essendo nostra, potremmo non conoscerla in parte, essa è descritta dalla scienza psicologica. Nella sfera dei rapporti sociali, persone già costituite si rapportano tra di loro: questo è l'ambito descritto e studiato dalla politica e dalla sociologia. La “cultura” è il tessuto connettivo tra queste sfere della vita umana, ovvero non è possibile comprendere il corpo e la mente senza tirare in ballo aspetti sociali. Questo è il nucleo concettuale dell'ANTROPOLOGIA MEDICA. Byron Good articola tre livelli essenziali di una malattia:

- L'esperienza di dolore del paziente,ossia la persona che soffre;
- I suoi tentativi di comunicare e descrivere questa esperienza interiore;
- La condizione biologica del corpo.

La medicina moderna affida priorità all'ultimo punto,che viene descritto attraverso i saperi delle scienze naturali. I “segni” e i “sintomi” sono indicazioni vaghe e imperfette di una realtà biologica profonda e non visibile. I pazienti esprimono i loro sintomi in un linguaggio culturale: il compito del medico è quello di decodificarli nei termini della sua realtà. La diagnosi consiste proprio in questo: interpretare l'esperienza disturbata,comunicata dai pazienti in linguaggi culturali, e riportandola a disturbi fisiologici. Segni e sintomi erano interpretati come indicatori di un livello più profondo → “la concezione rinascimentale del corpo come un microcosmo che rispecchia ed entra in sintonia con il macrocosmo,in un sistema di rapporti armonici tra elementi e forze,in cui l'equilibrio rappresenta la salute e la dissonanza,la malattia.” La medicina moderna ci apre ad una nuova visibilità:adesso il corpo appare come “una cosa in un mondo di cose”. Il corpo e la sua interiorità si aprono ad una concezione materialistica e abbandonano i sistemi simbolici e le connotazioni etiche ed estetiche alle quali erano legati. M.Focault si esprime : “la malattia si stacca dalla metafisica del male a cui apparteneva”. Il determinismo biologico sostenuto dal sapere medico e dalle istituzioni sanitarie dello Stato,diviene egemone: questo rende molto più difficile accettare che corpo,salute e malattia possano rappresentare campi culturali.

2. CONOSCENZE E CREDENZE

L'antropologia prende in considerazione le concezioni premoderne del corpo e della medicina solo come forme di ignoranza o almeno di conoscenza imperfetta. Le pratiche di diagnosi e guarigione riscontrate nelle culture primitive sono trattate in due modi:

- da un lato vi sono quelle basate sull'uso di erbe,rimedi naturali,manipolazioni corporee, una sorta di adesione ai principi biomedici pur in assenza di una loro esplicita formulazione;
- dall'altro vi sono le medicine basate su visioni magiche e religiose e sull'impiego del rituale:queste sono false e illusorie,e capirle significa ricostruire il percorso di questa illusione.

L'antropologia positivista poggia sulla distinzione tra CONOSCENZE e CREDENZE. La “conoscenza”,come quella biomedica, esiste perché è vera,verità che si è rivelata dopo la liberazione dalla superstizione. Le “credenze” non sono invece corrispondenti alla realtà:occorre allora spiegare come possono continuare a esistere malgrado la loro illusorietà. In assenza di conoscenza scientifica il pensiero primitivo si rifugerebbe in tentativi pseudo-razionali di spiegare e risolvere il male oppure in rituali che servono in realtà obiettivi di carattere sociale. In Italia per quanto riguarda gli studi sulle tradizioni mediche popolari,sotto il nome di “DEMOIATRIA”, nascono studi di carattere compilativo che raccolgono i rimedi delle tradizioni contadine. Quella che oggi chiamiamo “antropologia medica” nasce con la volontà di trattare in modo simmetrico la nostra e le altre medicine:non si tratta di assumerne una come vera e spiegare le altre in termini di illusione, bensì di capire sia la nostra che le altre come modi complessi di affrontare il problema del male nelle società umane. L'antropologia medica si trova davanti al compito di studiare come le culture formulano la realtà in modi peculiari e come la conoscenza e i significati linguistici sono organizzati in rapporto a queste forme peculiari di realtà. L'antropologia non si contrappone alla biomedicina né intende negare i successi che essa ha ottenuto,ma solo proporre una visione alternativa di corpo,salute,guarigione e malattia. Ad esempio lo storico K.Thomas racconta le condizioni in Inghilterra negli anni '50 - '60: un'aspettativa di vita di meno di 30 anni → attacchi di epidemie che decimavano la popolazione di cui non si comprendevano ancora le cause e le trasmissioni. Di fronte a questo i medici erano incapaci di diagnosticare e curare gran parte delle affezioni. Vi era una totale impotenza di una medicina che finiva per proporre rimedi che peggiorano solamente i fattori di rischio,senza alcuna risoluzione.

3.ATTEGGIAMENTO NATURALE E ANTROPOLOGIA DEL CORPO

All'antropologia medica interessa affermare che il progresso non può essere letto in termini di passaggio dall'ignoranza alla coscienza o dall'illusione alla verità, ma come transizione tra *complessive cornici di senso* che articolano in modo diverso il RAPPORTO TRA CORPO, ESPERIENZA E LINGUAGGIO. Il compito dell'antropologia medica non è di falsificare questo paradigma biomedico, ma di collocarlo all'interno di una visione più ampia che consenta di esercitare la comprensione di altre formule culturali. De Martino è stato un precursore della moderna antropologia medica ed egli sosteneva che "ogni mondo è un mondo culturale → noi lo percepiamo come un universo sensato sulla base di categorie socialmente condivise, che fanno a capo dei modi in cui lo abitiamo - a un progetto comunitario". Questo progetto fonda sia il mondo sia la soggettività: ma resta per lo più invisibile nella nostra esperienza quotidiana. Noi percepiamo sia il mondo sia la soggettività come dati assoluti dunque "naturali":

"la datità del mondo, nell'atteggiamento naturale, significa: sono dati oggetti intramondiani altri da me, sono dati uomini altri da me, io trovo continuamente questi oggetti e questi uomini, li incontro ed entro in rapporto con essi... sempre nell'atteggiamento naturale questa datità del mondo, non solleva alcun problema: è un'ovvietà in cui ovviamente si vive, e che è ovviamente si vive e che è ovviamente inclusa nel vario comportarsi quotidiano"

Ovvietà significa qui anche dimenticanza, incapacità di percepire quanto certe pratiche o condizioni dell'esistenza quotidiana siano costruite. L'oblio caratterizza il senso comune come anche le scienze che chiamiamo naturali. Ci sono due momenti in cui l'atteggiamento naturale viene problemizzato:

- 1) Quello rappresentato dalle crisi psicopatologiche: la schizofrenia è letta come catastrofe dell'orizzonte domestico, in cui si perde la stessa datità, non ci sono più né un mondo dato, né un io che mi è stato assegnato. È dunque in negativo.
- 2) Questa situazione è quella della *comprensione storica e antropologica*. Il tentativo di capire diverse costituzioni culturali del mondo, diverse codificazioni della datità. È dunque in positivo.

Il "VERSTEHEN" si presenta qui come un percorso all'indietro, che risale lungo le linee dell'apparentemente ovvio. Si torna al problema del rapporto tra antropologia e biomedicina: la prima non può permettersi di dare per scontato il concetto di "natura" su cui la seconda si basa. Con la visione più ampia intesa dall'antropologia si apre la possibilità di un'antropologia del corpo; il pioniere di un'analisi culturale del corpo è Mauss. Con "le tecniche del corpo" Mauss lancia un programma di etnografia descrittiva riguardo gli usi del corpo che si apprendono in modo differenziato in diverse culture. Propone uno schema classificatorio per lo studio di queste tecniche basato su un percorso di ciclo della vita e sulla distinzione tra varie funzionalità. "Un percorso a ritroso nell'ovvio": Mauss si riferisce a questa cultura incorporata col termine latino *habitus* → abitudini che variano con il variare delle società, delle educazioni, delle mode, ecc.

In questo senso si può dire che il corpo è percorso dai rapporti di potere interni a una determinata società e rende evidenti i rapporti tra la cultura dominante e quella subalterna. M. Douglas che introdusse "la regola della purezza", che riguarda la rilevanza o la misura in cui vengono tenute nascoste le funzioni organiche. Da questa regola derivano anche le dimensioni che esprimono la distanza sociale: la vicinanza/distanza da mantenere nei confronti degli altri e le parti del corpo che possono essere esposte, ci porta a formulare la teoria dei due corpi, fisico e sociale, che stanno tra loro in un rapporto di tensione: il primo contrae o espande le sue esigenze in modo direttamente proporzionale alle esigenze del corso sociale, con il tendersi o il rilassarsi delle pressioni sociali. La distanza fra i due corpi coincide con l'ampiezza delle pressioni e delle classificazioni nella società.

4. LE SINDROMI CULTURALMENTE INFLUENZATE

Un utile punto di partenza può essere la distinzione posta dagli antropologi fra tre diverse accezioni di malattia che corrispondono ai termini inglesi *disease, illness e sickness*.

- Con DISEASE si intende la malattia come entità nosologica (raccolta dei differenti tratti e segni caratteristici che permettono di definire le diverse forme patologiche) identificata dalla biomedicina. Si tratta di una trasformazione fisicamente evidente della struttura o della funzionalità del corpo, cioè l'allontanamento da uno stato di normalità, che viene fatto discendere da cause specifiche. Nella medicina moderna le cause appartengono a un ordine invisibile, ma riconoscibile da parte di specialisti. Nel linguaggio comune la malattia *disease* è trattata come un'entità autonoma con la quale si entra in rapporto.
- Con ILLNESS si intende l'esperienza soggettiva di sofferenza ed ha un significato che fa spesso riferimento a categorie e modelli di spiegazioni "popolari" che non sempre coincidono con quelli della scienza medica.
- Con SICKNESS si riferisce al ruolo sociale dell'ammalato, alle conseguenze sul piano dei comportamenti e delle relazioni interpersonali del riconoscimento pubblico di un soggetto come colpito da una malattia.

Queste tre accezioni dovrebbero coincidere nella prospettiva biomedica, ma non sempre è così. Si può avere illness ma non disease, come quando prova un disagio che i medici non collegano ad alcuna anomalia; si può avere disease ma senza illness, come quando esami di laboratorio indicano valori fuori norma ma il soggetto non prova alcun disturbo. Lo stato di sickness è collegato agli altri due in modi complessi, secondo norme sociali che si collegano all'organizzazione istituzionale della sanità. Un tema studiato dall'antropologia per mostrare gli aspetti culturali della salute e della malattia è quello delle SINDROMI CULTURALMENTE CONDIZIONATE. Si tratta di malattie riconosciute e diffuse in una specifica area socio-culturale → sono attribuite a cause particolari e legate a forme di diagnosi e terapia previste dalla tradizione. In Italia il caso più noto e discusso è quello del TARANTISMO PUGLIESE, che De Martino ne "La terra del rimorso" descrive. Il tarantismo è un istituto culturale diffuso tra i ceti contadini del Salento. Consiste in un disturbo psichico che si ritiene causato dal morso di un ragno, una taranta o tarantola, che viene curato attraverso un rito esorcistico di carattere coreutico-musicale. L'ammalata danza per ore e talvolta per giorni al ritmo della pizzica suonata da un'orchestra locale, di fronte all'intera comunità di villaggio. La danza insieme ad altri simboli fa manifestare ed emergere la taranta che la possiede finché quest'ultima non ne abbandona il corpo. De Martino tratta il tarantismo come un dispositivo medico: un modo per dare un nome, un senso e una configurazione culturale a una crisi in sé caotica e irrelata, e nello stesso tempo una terapia che porta a risolverla. Questa convinzione porta De Martino a individuare in questa come in altre forme della medicina popolare un meccanismo di efficacia simbolica: concetto che sarà centrale per tutti i successivi sviluppi dell'antropologia medica.

5. EFFICACIA SIMBOLICA

Levi-Strauss formulò in concetto di efficacia simbolica raccontando in un saggio un incantesimo per favorire un parto difficile: "la cura consisterebbe nel rendere pensabile una situazione data all'inizio in termini affettivi e nel rendere accettabile alla mente dei dolori che il corpo si rifiuta di tollerare... lo sciamano fornisce alla malata il linguaggio, nel quale possono esprimersi stati non formulabili ed è proprio il passaggio a questa espressione verbale che provoca lo sblocco del processo fisiologico."

Levi-Strauss sottolinea come questo processo somigli alla psicoanalisi che attraverso un linguaggio specifico, rende possibile esprimere conflitti che non si potrebbero manifestare. La cura sciamanica si pone a metà tra medicina organica e una terapia basata sul linguaggio come la psicoanalisi perseguendo un modello di efficacia psicosomatico. In che modo si passa dall'ordine culturale a quello organico, ce lo spiega Levi-Strauss attraverso l'omologia tra le strutture che organizzano i diversi livelli della vita: organico, dell'inconscio e del pensiero cosciente.

"L'efficacia simbolica consisterebbe in questa capacità induttrice che possiederebbero, le une in rapporto alle altre, strutture fondamentalmente omologhe": capacità di indurre una trasformazione organica che si ottiene vivendo intensamente un mito. Il tema dell'efficacia simbolica sta al centro della riflessione medico-antropologica. È qui che risiede il problema dei rapporti tra gli aspetti biologici e fisico-chimici, psicologici e sociali della vita umana ed è qui che l'antropologia può costruire un rapporto più saldo con la biomedicina. In realtà, in ogni momento della pratica biomedica gli aspetti simbolici si intrecciano con quelli tecnici: sottoporsi a cure mediche significa vivere un'esperienza sociale peculiare che prima di intraprendere una terapia, muta le condizioni esistenziali del paziente. In chiave antropologica l'interazione medico-paziente è molto più di un momento tecnico di raccolta di informazioni: è invece il momento cruciale dell'intero percorso terapeutico, quello in cui il senso del male viene negoziato e assume una sua precisa configurazione. Tullio Seppilli, fondatore della moderna antropologia medica in Italia, ritiene che discipline come la psiconeuroimmunologia (studia l'influenza del sistema nervoso centrale sui processi di difesa organica legati al sistema immunitario) potranno colmare il divario tra biomedicina e antropologia: condurre cioè ad una medicina unitaria che integri nel linguaggio biomedico il ruolo svolto dalle esperienze sociali e culturali negli stati di salute, malattia e guarigione.

6. INCORPORAZIONE E ANTROPOLOGIA CRITICA

Nel campo della salute e della malattia, la ricerca può rappresentare un'impresa neutrale e distaccata. I ricercatori si trovano di fronte la sofferenza di concreti esseri umani, in situazioni di miseria, fame, povertà, condizioni di vita dure sul piano materiale e su quello delle relazioni sociali. Questo aspetto esplose quando la ricerca si sposta da piccoli e isolati gruppi sotto l'ombrello coloniale alle periferie degradate delle città post-coloniali. In questi casi è difficile considerare il rapporto con il corpo e con il male in termini di semplici differenze culturali, invece emerge da un lato la disuguaglianza con l'Occidente agiato e dall'altro il legame diretto tra gli stati del corpo e i fattori economico-politici che producono povertà, privazioni, sofferenze. Le istanze dell'aiuto si sovrappongono a quelle dell'osservazione e della distaccata comprensione. Il punto di partenza è il ruolo del corpo nel sapere antropologico, o per meglio dire il concetto di INCORPORAZIONE. T. Csordas teorizza l'incorporazione come concetto chiave di una nuova fase dell'antropologia medica: si tratta del "postulato metodologico che il corpo non è oggetto da studiare in relazione alla cultura, ma deve essere considerato come il soggetto della cultura stessa, il terreno esistenziale

della cultura". La prospettiva dell'incorporazione intende superare la classica dicotomia fra mente e corpo, facendo di quest'ultimo il protagonista e il soggetto attivo delle pratiche sociali. Due antropologhe americane hanno coniato l'espressione di *corpo pensante* o *consapevole* e alla teoria di M. Douglas dei due corpi sostituiscono una teoria basata sulla competenza di tre dimensioni del corpo: SOCIALE, POLITICO e PERSONALE. Il *corpo sociale* è quello di cui parla l'antropologia simbolica, che appare come un peso morto, inerte e passivo, attaccato ad una mente vivace, attenta e nomade, che rappresenta il vero agente della cultura. Il *corpo politico* è quello plasmato dalle relazioni di potere: qui il potere non si esercita più attraverso una violenza imposta dall'esterno, bensì attraverso una plasmazione e una presa in carico dall'interno dei corpi e delle personalità sociali. Il *corpo personale*, non è solo vittima del controllo politico, ma soggetto attivo di strategia di autoaffermazione, difesa e resistenza. Un corpo agente che non si limita a subire le società e il potere ma cerca di trasformarli. Si apre qui il campo che possiamo chiamare "un'economia politica della sofferenza" dove la malattia non è considerata come un evento "naturale" ma è posta in relazione a condizioni di sfruttamento economico, forme di depressione, ecc. S. Hughes (autrice) interpreta la sindrome "dei nervi": "il corpo nervoso-arrabbiato del bracciante si offre come metafora e metonimia di un sistema sociopolitico nervoso, e della posizione paralizzata del lavoratore rurale nell'attuale disordine economico e politico". L'antropologia critica ha avuto il merito di richiamare a un collegamento tra due dimensioni cruciali nella comprensione antropologica: l'etnografia di microcontesti delle sottili reti di significati locali da una parte e dall'altra le analisi delle macrocondizioni che determinano le condizioni di salute e malattia di individui e collettività. L'importanza si è manifestata nello studio delle epidemie quali l'AIDS in Africa. Qui gli antropologi hanno smontato la naturalità della malattia non solo relativizzandola in termini culturali ma soprattutto mostrando i grandi meccanismi socio-economici che la producono la gestiscono e la definiscono.

7. PLURALISMO MEDICO E MEDICINE NON CONVENZIONALI

Con la nozione di "PLURALISMO MEDICO" ci si riferisce alla compresenza, istituzionalizzata o di fatto, di biomedicina e medicine tradizionali nei sistemi di diagnosi e cura. La medicina scientificamente fondata avrebbe voluto far scomparire l'inefficacia delle pratiche popolari della tradizione, ma così non è stato e le medicine tradizionali hanno spesso mantenuto un ruolo importante come risorse diagnostiche e terapeutiche affiancate a quelle scientifiche e ufficiali. Le medicine "popolari" sono facilmente accessibili, più vicine all'esistenza quotidiana delle persone e alla cultura locale e continuano spesso a dimostrarsi insostituibili in riferimento a certi disturbi. L'Organizzazione Mondiale della Sanità ha cercato di considerare le medicine e i guaritori tradizionali come un patrimonio da preservare più che come un ostacolo di cui liberarsi. Negli ultimi decenni del '900 ha avuto grande impulso il fenomeno delle "MEDICINE NON CONVENZIONALI" (MCN): saperi e pratiche diagnostiche e terapeutiche che si differenziano in modo netto dalla biomedicina, proponendo stili di cura radicalmente alternativi (omeopatia, agopuntura, iridologia, fiori di Bach, ecc); uno stile olistico che dichiara di prendere in considerazione l'essere umano come indivisibile unità di corpo, mente e spirito; una concezione "energetica" piuttosto che meccanicistica o biochimica del corpo. Gli utenti tra i più frequenti sono i giovani. Le MCN sono interessanti per l'antropologia perché delineano un sistema di pluralismo medico di fatto e segnalano importanti mutamenti nelle concezioni contemporanee del corpo. Il principale di questi mutamenti è la *rivendicazione della libertà di scelta terapeutica*. Nel quadro biomedico classico il paziente si rimette all'autorità dello specialista, annullando la propria soggettività nel processo terapeutico: ciò che invece emerge in questi decenni è la volontà di diretta presa in carico dei problemi del corpo da parte degli attori sociali. Dopo secoli di separazione sembra che le due prospettive – la salute e la salvezza – tornino ad accostarsi. Uno dei punti fermi delle MCN riguarda il fatto che non ci si ammala per caso: la malattia come la cura, è sempre una questione di responsabilità individuale. La malattia non sarebbe altro che un segnale cifrato inviato dal corpo per segnalare un modo di vita squilibrato; la cura a sua volta è la riconquista di uno stato di armonia ed equilibrio.

Capitolo 10: Tempo, memoria, storia

In antropologia la memoria svolge la funzione fondamentale di "componente costitutiva delle sue fonti più importanti". Infatti tutti i fenomeni sociali su cui l'antropologia punta l'attenzione quali riti, cerimonie, simboli, luoghi pubblici ecc. sono considerati forme di memoria collettiva. Questo capitolo parte con delle definizioni psicologiche della memoria, passando poi a considerarla come un fenomeno collettivo e sociale. La memoria si articola in dimensioni ufficiali e vernacolari ed è spesso motivo di conflitti e divisioni.

Sia l'antropologia che la storia sono prevalentemente interessate alla *memoria a lungo termine*.

Invece per *memoria a breve termine* si intende la capacità di richiamare informazioni appena assunte nel giro di pochi secondi. Quest'ultima viene a sua volta distinta dalla *memoria a brevissimo termine* o *memoria sensoriale* consistente nella capacità immediata di gestione degli stimoli esterni, i quali divengono memoria

a breve termine solo quando sono stati selezionati dall'attenzione. Memoria sensoriale e memoria a breve termine sono ricomprese nella *memoria di lavoro* costituita da una "centrale esecutiva" con funzioni di direzione dell'attenzione e da due "servosistemi" dove in uno sono trattate le informazioni linguistiche e nell'altro c'è l'immagazzinamento e trattamento dell'informazione sensoriale e visuale.

Per **memoria a lungo termine** si intende la capacità di richiamare informazioni per un tempo superiore a pochi secondi che caratterizzano la memoria del lavoro. Essa è divisa in tre sistemi:

- La *memoria procedurale* ovvero la capacità o le competenze incorporate che operano quasi sempre in modo implicito e che spesso non sono facilmente verbalizzabili;
- La *memoria semantica* ovvero il nostro sapere generale sul mondo, contiene sia un'enciclopedia cioè un repertorio di conoscenze, sia i segni e le regole che permettono l'uso e la comprensione del linguaggio.
- La *memoria episodica* ovvero quella che registra eventi o episodi, collocabili con relativa precisione in termini di spazio-temporali, di cui il soggetto ha avuto esperienza. Per questo nesso con l'esperienza diretta viene anche chiamata *memoria personale* o *autobiografica*.

Memoria semantica ed episodica sono definite insieme come memoria dichiarativa in quanto mirano a rappresentare il mondo o il passato. La prima aspira alla verità e di solito è formulabile verbalmente, la seconda aspira all'efficacia ed è di solito incorporata in tecniche del corpo di cui non si ha una consapevolezza linguistica.

È molto importante anche il concetto di **memoria involontaria** introdotto da Marcel Proust e consiste in uno stimolo sensoriale (gustativo,olfattivo ecc.) che improvvisamente apre un intero scenario di ricordi che sembravano perduti, con una componente affettiva e l'immediata associazione ad immagini e luoghi. Inoltre, la psicoanalisi non ha studiato solamente le modalità cognitive di acquisizione della memoria ma anche le dinamiche psichiche che consentono o impediscono l'accesso alla memoria, oppure che consentono un accesso in forme oblique e distorte, oppure ancora che producono "fantasie" cioè ricordi di episodi non realmente accaduti. (Tema psicoanalitico del RIMOSSO)

Nella psicologia novecentesca, Bartlett diede una definizione della memoria come uno "sforzo verso il significato" ovvero Non come la capacità di immagazzinare dati passati, ma come un processo di ricostruzione che, partendo dagli interessi e dalle conoscenze presenti nel soggetto, tenta di ricostruire a posteriori il significato del ricordo. Questa definizione di Bartlett fu poco seguita nel '900 quando gli studi psicologici erano dominati dal comportamentismo, ma ispirò successivamente altre ricerche. Sofferiamoci ora sui fenomeni della **falsa memoria** e della **distorsione dei ricordi**, che hanno importanti implicazioni per la storia e per l'antropologia. Si tratta di aspetti della memoria che non riguardano solamente la perdita o l'incompletezza delle informazioni. Bartlett ha introdotto il concetto di schema per indicare le strutture sulle quali i ricordi si innestano e si plasmano; la ricerca cognitiva più recente invece preferisce parlare di copioni per sottolineare la natura narrativa di queste strutture in quanto consistono in sequenze di eventi intorno ai quali si organizzano le informazioni. Schemi e copioni svolgono una funzione di filtro rispetto alla possibilità di integrare esperienze o contenuti della memoria a breve termine in quella a lungo termine. Ma soprattutto, essi sono in grado di plasmare i ricordi in configurazioni coerenti.

Distorsione dei ricordi: Ci sono diverse teorie. Una di queste sostiene che il ricordo reale (ad esempio un evento traumatico) continua ad esistere e ad essere intatto, nella profondità della psiche, schermato da elaborazioni secondarie che lo rendono invisibile e irriconoscibile. Secondo la prospettiva cognitivista invece non si può parlare di ricordo reale celato dal ricordo falso in quanto il lavoro di plasmazione degli schemi non esiste al di là del normale funzionamento della memoria: è parte di esso. Neisser in particolar modo ha introdotto il concetto di memoria "Repisodica" per indicare la tendenza a ricordare più eventi analoghi come se si trattasse di un unico episodio: una strategia che produce un ricordo in sé falso, il quale conserva lo stesso un fondamentale elemento di verità.

Dovremmo chiamare questi ricordi non tanto falsità quanto "finzioni" ovvero qualcosa di modellato, di costruito attraverso strategie rappresentative, che non si possono definire facilmente come vere o false. È bene dire però che queste finzioni influenzano a fondo la verità e la testimonianza in rapporto al sapere storico ed etnografico. La consapevolezza del carattere "costruito" delle memorie, in particolare di quelle autobiografiche, ci impedisce di vedere le testimonianze in un'ottica realista.

Inoltre bisogna sottolineare che, la concezione della memoria di Bartlett come “attiva interpretazione del passato sulla base di schemi psicologici connessi alla vita concreta del presente” (sforzo verso il significato), apre la strada verso gli aspetti SOCIALI del ricordare. L'atto psichico del ricordare infatti non può essere inteso separandolo dal contesto del mondo vitale e delle pratiche comunicative ovvero dal contesto sociale e culturale. È questo il punto di incontro tra gli studi psicologici della memoria e gli studi storico-sociali.

Su questo punto di incontro è importante citare il contributo di un altro importante studioso: **Maurice Halbwachs**, seguace di Durkheim. L'idea centrale del suo lavoro è l'applicazione del campo della memoria al concetto di “rappresentazione collettiva” di Durkheim intesa come una categoria di pensiero che precede l'elaborazione individuale e che è radicata nelle istituzioni e nelle pratiche sociali. Proprio per questo motivo, secondo H. l'atto individuale del ricordare è possibile solo sulla base di “quadri sociali” che sono logicamente antecedenti a qualsiasi singolo ricordo. Tali quadri producono i ricordi. I quadri sociali non sono semplici strutture cognitive ma hanno invece un forte contenuto di senso, una sostanzialità che corrisponde a quella del gruppo sociale cui si riferiscono. Infatti secondo H. “Ricordare per un individuo corrisponde a rendere attuale la memoria di un gruppo sociale cui egli appartiene o è appartenuto in passato”. Quindi la memoria di gruppo è molto più reale di quella individuale.

Quindi H., diversamente dalla linea cognitivista, è interessato alle funzioni sociali della memoria:

- La memoria è un aspetto delle pratiche sociali e non un loro prerequisito
- La memoria esprime solidarietà fra l'individuo e il gruppo sociale cui egli appartiene
- Il ricordare è una pratica performativa e non puramente rappresentativa, la cui logica si intreccia con quella delle altre pratiche sociali
- La *memoria interna*, ovvero i meccanismi psichici del ricordare, non possono essere studiati separatamente dalla *memoria esterna*, ovvero i meccanismi attraverso cui la società incorpora la memoria del passato in oggetti, luoghi, pratiche ecc.

La costruzione linguistica del ricordo: Attraverso l'analisi del discorso, la pratica quotidiana di interazione fra le persone si può considerare come l'unica realtà sociologica che si può descrivere in modo oggettivo. I costrutti e le astrazioni teoriche di cui ci serviamo normalmente nella vita quotidiana, infatti, sono il prodotto di quelle interazioni. Mentre per Bartlett, la memoria è un modo di concepire il passato a seconda degli schemi culturali che si possiedono, secondo l'analisi del discorso non sono presenti questi processi mentali ma la memoria viene fuori da pratiche comunicative di tutti i giorni. A prescindere dall'esistenza dei ricordi che provengono lo stesso dalle pratiche discorsive: Quindi sono il prodotto del nostro parlare al passato. L'analisi del discorso intesa come LINGUAGGIO è uno strumento di gestione, di creazione e di mantenimento delle relazioni sociali, prima ancora di essere una forma di rappresentazione del mondo. Il significato delle parole consiste nel loro uso. Ciò può essere strano dal momento che siamo abituati ad usare il linguaggio proprio per rappresentare le cose; ma questo accade solo dove sono presenti relazioni sociali già costituite dai modi di parlare e dove queste parole sono già usate (“Viviamo all'interno di mondi costituiti dalle nostre ordinarie pratiche linguistiche e relazionali”). Quanto più è profonda questa costituzione, tanto più difficilmente riusciamo ad uscirne e a coglierla come oggetto di descrizione sociologica. Il costruzionismo sociale richiede quindi uno sforzo di estraniamento.

L'analisi del discorso non consiste nella scarsa attenzione al livello soggettivo del ricordare, ma ad un'integrazione del livello individuale e di quello sociale. Sul piano epistemologico, vediamo che il costruzionismo radicale si scontra con il problema della verità. Infatti, se ogni resoconto del passato è una costruzione plasmata rispetto alle esigenze del presente e guidata da criteri non di esattezza rappresentativa ma di efficacia pragmatica; dov'è la verità fattuale e oggettiva del ricordo? Per questo motivo bisogna mantenere separato il piano della verità oggettiva da quello dell'utilità o funzionalità di certi eventi o dal consenso comune su di essa. È proprio su questa separazione che si basa la storia in quanto conoscenza scientificamente fondata sul passato. Questo problema emerge soprattutto in quella particolare forma di memoria che è la testimonianza. Infatti, come si può testimoniare le violenze e le ingiustizie oppure denunciare il male, se il nostro racconto del passato non è altro che una costruzione retorica? L'analisi del discorso ci mostra come sia la rappresentazione che la pragmatica sono mischiate all'interno del

discorso quotidiano e come l'appello alla "verità oggettiva" sia proprio una delle strategie retoriche principali impiegate per far prevalere una versione sull'altra.

Un esempio è il lavoro di Middleton ed Edwards dedicato all'analisi linguistica e relazionale della pratica domestica del guardare gli album fotografici di famiglia. Siamo abituati a pensare a quest'attività come un'attività che fa riemergere ricordi già presenti in maniera stabile nella memoria individuale dei membri della famiglia, con le foto che svolgono la funzione di "richiami" o "esche" di questi ricordi immagazzinati. Ma questi autori, sulla base dell'analisi etnografica, mostrano in maniera convincente come al contrario ci sia in gioco la costruzione cooperativa (e a volte conflittuale e negoziata) dei ricordi e come soprattutto i bambini, in queste situazioni, imparino a ricordare e ad acquisire le regole del gioco linguistico e delle reazioni emotive associate al "ricordare insieme" e alla rappresentazione del passato comune. Quest'analisi serve a mettere in luce le strategie retoriche attraverso le quali si interpretano le fonti (foto, souvenir ecc.) per sostenere particolari versioni del racconto del passato. Infatti la concezione delle fonti orali e della testimonianza muta fortemente qualora si assume il punto di vista dell'etnografia della conversazione. Quindi è bene dire che le fonti orali richiedono un trattamento critico molto complesso e rinviano a molteplici interpretazioni, quando vengono assunte come documenti per la conoscenza storica ed etnografica.

Oggetti, luoghi e riti commemorativi: è importante dire che per fissarsi nella memoria di un gruppo, una verità deve presentarsi sotto la forma concreta di un avvenimento, di una figura personale o di un luogo. Per gli antropologi, abituati a lavorare in una società senza scrittura, l'incorporazione della memoria in luoghi e oggetti è abbastanza familiare.

Secondo Strauss c'è questo bisogno di integrare la storia all'interno di un ordine spaziale, di ricomprendere la diacronia all'interno della sincronia. Un ulteriore esempio di questa modalità di trattamento del tempo e della storia è rappresentato dai *Churinga* ovvero degli oggetti rituali australiani che rappresentano il corpo fisico di un antenato. Questi oggetti generalmente nascosti e usati solo nelle cerimonie, sono tenuti dalla persona vivente che è ritenuta la reincarnazione di quell'antenato. I *Churinga* sono una manifestazione diretta e materiale del passato all'interno del presente. Strauss mette a confronto i *Churinga* con i moderni Archivi, non tanto per la loro materialità, ma per la loro natura in quanto oggetti che ci mettono direttamente a contatto con la pura storicità. Secondo Strauss se gli archivi andassero distrutti dopo che le fonti fossero state pubblicate, noi non perderemmo alcuna conoscenza ma il passato resterebbe privo del suo "sapore diacronico" ovvero sarebbe pensabile ma non fisicamente testimoniabile.

Quindi sia i *Churinga* che gli Archivi incorporano la memoria di un gruppo sociale, ne sono i materiali portatori e questo fa di essi degli oggetti sacri da maneggiare con cura e con modalità rituali.

L'accostamento tra *Churinga* e Archivi, trova tuttavia un limite nella distinzione che Strauss fa tra le società calde, come quella occidentale moderna, che interiorizzano la storia per farne il loro motore di sviluppo; e le società fredde che cercano di annullare l'effetto che i fattori storici potrebbero avere sul loro equilibrio e sulla loro continuità. Attraverso questa contrapposizione, gli studi sociali hanno cercato di spiegare la trasformazione della memoria sociale dalla tradizione alla modernità. Nel primo caso la memoria è depositata in riti o narrazioni mitologiche che si tramandano secondo il principio della ripetizione; nel secondo caso si può parlare di una coerenza testuale che apre lo spazio all'interpretazione.

Vediamo come al giorno d'oggi tutte le scienze sociali tendono ad essere molto scettiche nei confronti di tutte quelle categorie che accentuano la distanza tra modernità e tradizione in quanto questo senso di discontinuità con il passato pone un grande problema di ricostruzione della memoria tramite istituzioni e pratiche sociali specifiche. Al contrario, il concetto di "luogo di memoria" si è dimostrato molto fecondo per aprire nuovi scenari di comprensione della struttura simbolica, degli spazi sociali e delle pratiche celebrative e collaborative. Negli ultimi anni c'è stato un vero e proprio Boom della Memoria: Maggiore interesse sullo studio di monumenti, musei, denominazioni di luoghi e strade, raduni, cortei, tradizioni, film ecc. Il tema della memoria è così diventato il concetto centrale attorno al quale si organizzano gli studi storici e ciò vale anche per l'antropologia, la sociologia e la psicologia sociale, discipline in cui la memoria è spesso il motivo strutturante della stessa ricerca empirica e non solo un tema di rilievo.

Memoria ufficiale e Vernacolare – Nazionalismo e Oltre: Assman propone una distinzione tra memoria comunicativa e memoria culturale intese come delle modalità che coesistono. La prima è basata principalmente sulla comunicazione orale quotidiana e su un ambito relazionale relativamente ristretto (famiglia, comunità locale, gruppi associativi), ha un basso grado di istituzionalizzazione e gerarchizzazione ovvero non vi sono membri del gruppo che per principio hanno maggiori diritti interpretativi. Invece la seconda è fortemente istituzionalizzata, legata alle forme di potere e gestita da specialisti o professionisti, la memoria culturale è caratterizzata dal patrimonio dei ricordi istituzionalizzati di una comunità. A questo punto dobbiamo distinguere una memoria istituzionale e formalizzata da una memoria popolare o quotidiana: Utilizziamo i concetti di MEMORIA UFFICIALE e MEMORIA VERNACOLARE. La memoria pubblica emerge dall'intersezione fra espressioni culturali ufficiali e vernacolari.

Memoria ufficiale: Deriva dagli interessi di leader o autorità culturali oppure che occupano una posizione importante in piccole città, comunità etniche ecc. Questa si fonda su una riaffermazione della realtà in termini ideali, evitando la complessità e l'ambiguità: Presenta il passato su basi astratte, sacrali e senza tempo.

Memoria vernacolare: Rappresenta una gamma di interessi particolari, che affonda le radici nell'insieme sociale. I difensori di tali culture sono numerosi e mirano a proteggere valori e a riaffermare visioni della realtà che derivano dall'esperienza diretta in piccole comunità piuttosto che in "comunità immaginate" di una vasta nazione. La memoria vernacolare trasmette quindi il senso di come la realtà sociale è avvertita e non come dovrebbe essere. La sua esistenza è una minaccia per la natura sacra e temporale della memoria ufficiale.

"Il boom della memoria" di cui parlavamo prima, si è concentrato prevalentemente sulle strategie della memoria utilizzate dagli Stati Nazione in età contemporanea per costruire il consenso e il senso di identità e appartenenza alla massa. Su questo piano l'interesse del concetto di memoria si è saldato con gli studi sulla nazionalizzazione. Il modello di memoria culturale che oggi ci è più familiare, infatti, nasce con le grandi rivoluzioni moderne ovvero quella americana e quella francese. Grazie alle rivoluzioni, al loro culto del "nuovo inizio" e al loro senso di rottura verso il passato, sono emerse espressioni di memoria in grado di coinvolgere la totalità dei cittadini. Tutto ciò che le rivoluzioni comportano ovvero monumenti, parate militari e civili, raduni di massa, comizi, bandiere, inni nazionali ecc. sono gli strumenti che consentono a persone lontane, che non si sono mai viste né sentite, di sentirsi legate da un medesimo passato e da una memoria comune. Questo processo raggiungerà il suo apice con le guerre mondiali e con le celebrazioni di vittoria e lutto che ne seguiranno. Oltre che alla plasmazione nazionalista della memoria ovviamente c'è anche una *condivisione dell'oblio*. L'Oblio riguarda "certi aspetti scomodi del passato" infatti vediamo come le minoranze etniche, le classi lavoratrici e le donne entrano raramente a far parte delle memorie ufficiali di una nazione e non sono nemmeno oggetto di pratiche di commemorazione. In particolar modo è da sottolineare l'assenza delle donne alle quali in età moderna non si erigono monumenti e il cui ruolo è a volte solamente allegorico (come nelle immagini della Libertà e della Repubblica).

Quindi le Politiche Celebrative Nazionaliste esaltano la memoria pubblica istituzionale, lasciando in secondo piano le memorie private e vernacolari. Questo però cambia verso il XX secolo: Una serie di fattori politici e culturali cominciano ad indebolire il ruolo dello Stato Nazione. Anche la globalizzazione comincia ad aprire nuove possibilità per la costruzione di memorie e identità trasversali, etniche, particolaristiche. La memoria culturale diventa molto più complessa della descrizione di Assman: Non è più controllata da professionisti, non si concentra in luoghi e spazi ben delimitati ma si presenta come "più democratica".

Contemporaneamente la polverizzazione e desacralizzazione della vita pubblica, insieme all'etica individualista della società tardo-moderna, conducono ad una personalizzazione delle pratiche della memoria. Cominciano a comparire le prime memorie autobiografiche, i diari, la celebrazione dei compleanni e anniversari, raccolta periodica di fotografie, conservazione di archivi personali ecc. e tutto ciò diventa un fenomeno di massa. Tutto ciò avvenne grazie anche allo sviluppo della tecnologia per la registrazione e l'archiviazione delle informazioni. Perciò alla narrazione del passato, come origine del significato della storia, si sostituisce una grandissima moltitudine di narrazioni autobiografiche, che possono essere accessibili a tutti. Quindi avviene un'integrazione fra le pratiche vernacolari e quotidiane di gestione del ricordo, due livelli che è molto difficile tenere distinti al giorno d'oggi.

È come se con l'indebolirsi delle forme pubbliche e istituzionali della memoria culturale, gli individui cominciasse a ricordare di più e a sentirsi obbligati a registrare, collezionare e salvare quanto più possibile i ricordi della loro caducità. Nell'incertezza su cosa sia più importante ricordare, si può registrare e mettere da parte tutto e ci sentiamo in dovere di farlo come se non facendolo le nostre esperienze perdessero autenticità! Si vive in funzione di quella che è chiamata la futura memoria ovvero si cercano certe esperienze per poterle poi rievocare e ricordare.

Memoria e storia - Gli usi pubblici del ricordo: Gli storici e antropologi sono accomunati dal difficile compito di costruzione della memoria pubblica e del patrimonio culturale, restando consapevoli dei complessi meccanismi che li costituiscono retoricamente e politicamente nel presente. Infatti, è molto difficile per gli storici e gli antropologi lavorare in un ambiente di fonti sovrabbondanti e di archivi che non potranno mai essere controllati in modo integrale: Ci troviamo di fronte ad un "eccesso della memoria" a causa della moltitudine di fonti autobiografiche, oggetti, luoghi e discorsi della memoria. Gli storici e gli antropologi svolgono un ruolo fondamentale nei confronti di quella memoria culturale che oggi è il loro oggetto di studio; vengono coinvolti come arbitri o periti in caso di conflitti nella memoria o di memoria divisa. Essi sono chiamati a testimoniare la semplice e assoluta verità, la verità oggettiva e molto spesso si trovano a competere con altre figure portatrici di memoria: La figura del testimone. La prospettiva soggettiva e autobiografica del testimone, infatti, può rappresentare una fonte per lo storico, il quale tuttavia deve trascenderla per considerare i fatti da un punto di vista generale. La sofferenza che emerge dai racconti della Shoah oppure dai testimoni del processo di Eichmann, può essere considerata come autentica e vera narrazione del passato; ma anche come un muro di fronte al quale il metodo storiografico si infrange. Un ulteriore dilemma che storici e antropologi devono affrontare è quello del tema dell'identità in quanto memoria ed identità sono strettamente legate. Infatti come è evidente, quella che un gruppo sociale percepisce come propria identità, si concretizza nelle produzioni (discorsive, monumentali, rituali) della sua memoria collettiva. Ma bisogna dire che l'identità, in quanto proprietà sostantiva dei gruppi sociali, si è fatta strumento di politiche di esclusione ed inclusione e quindi bisogna essere consapevoli dei suoi ambigui usi politici.

Capitolo 11: Il dono fra economia e antropologia

Ci sono due principi basilari che spingono gli esseri umani a scambiarsi i beni. Il primo è un principio utilitarista ovvero lo scambio o meglio il comportamento economico sono motivati dalla ricerca del maggior utile possibile per sé o per il proprio gruppo sociale. Il secondo principio è che le forme dello scambio possono essere descritte attraverso modelli di validità universale come ad esempio la legge del rapporto domanda/offerta. Gli antropologi hanno difficoltà a tener fermi questi due principi poiché mettono in discussione l'esistenza di una dimensione economica autonoma e separata dalle altre sfere della vita sociale e l'esistenza di un soggetto come "agente economico" puro.

Esiste un concetto che va contro la razionalità economica, stiamo parlando del concetto di DONO.

Marcel Mauss ha scritto il "*Saggio sul Dono*" dove il tema principale sono le varie forme di scambio di beni di prestigio che lui chiama prestazioni sociali totali e che rintraccia nelle società arcaiche. Queste sono:

- Delle forme di scambio non legate alla logica del mercato o del baratto
- La transazione è una pratica pubblica che avviene tramite riti e cerimonie
- Non ci sono accordi di tipo contrattuale; le transazioni avvengono in tre momenti: dare, ricevere, ricambiare in quanto poiché la catena non si interrompe è necessario che ciascun dono sia accettato e successivamente ricambiato
 - Queste prestazioni sono di tipo agonistico ovvero le parti in gioco gareggiano per dare e non per ottenere di più
 - Sono pratiche sociali totali in quanto sono sia pratiche economiche ma anche pratiche in cui si intrecciano altre dimensioni come quella giuridica, morale, politica e religiosa.

In questo saggio Mauss analizza in particolar modo due casi etnografici, il primo è quello del Kula delle isole Trobriand già studiato da Malinowski. In questo arcipelago, lo scambio di oggetti preziosi (collane di conchiglie rosse e braccialetti di conchiglie bianche) è un'attività molto importante che comporta lunghe navigazioni tra le isole. Ogni gioiello è famoso per la sua storia e porta su di sé il ricordo delle persone

importanti che lo hanno posseduto. Lo scambio di gioielli durante i viaggi Kula ha una particolarità ovvero implica lo "spirito del dono" cioè chi riceve un oggetto cerca di ricambiare con uno ancora più prezioso.

Un secondo caso etnografico di cui parla Mauss è il Potlach tra gli indiani e altri gruppi nativi del Nord America. Si tratta di cerimonie rituali nel corso delle quali le famiglie più ricche distribuiscono e talvolta distruggono grandi quantità di beni di prestigio. Qui la componente agonistica è esplicita: Acquisisce un rango più alto non chi trattiene di più ma chi sperpera di più. Ci sono state varie interpretazioni del Potlach, alcuni pensavano fosse una forma di protezione dell'equilibrio del sistema economico indigeno contro le pressioni esercitate dal mercato capitalistico, altri saranno interessati alla *distruttività* e ad una visione antiutilitarista: Al centro dei più profondi desideri umani c'è il dispendio e non il possesso o profitto.

Al contrario, Mauss era interessato al fatto che sia nei Kula che nei Potlach, lo scambio dei beni era posto al servizio della costruzione di relazioni sociali al contrario di quanto avviene nella moderna logica del mercato che tenta invece di usare le relazioni sociali per acquisire più beni. Ma visto che il dono è libero, ci deve essere qualcosa che in assenza di norme contrattuali obbliga l'altro a ricambiare. Mauss nel suo saggio trova la risposta proponendo un ulteriore caso etnografico: I Maori della Nuova Zelanda. Qui si attribuisce ai *Taonga*, oggetti cerimoniali, un'essenza spirituale che obbliga colui che ha ricevuto il dono a ricambiare, se non dovesse farlo la pena sarà la sua distruzione. Stiamo parlando dello *Hau* o "spirito della cosa donata" che vuole tornare da dove è partito, incarnandosi nel contro-dono.

Mauss è interessato in particolar modo al legame tra le persone e le cose cui lo Hau allude: Ciò che obbliga l'altro a ricambiare è che la cosa donata non è inerte, anche se il donatore l'ha abbandonata rimane pur sempre qualcosa di lui e quindi questo obbliga il beneficiario a ricambiare. L'obbligo di ricambiare fonda quindi il legame sociale. Infatti mentre il donatore rende altrui qualcosa che in realtà è una particella della sua natura e della sua sostanza; il beneficiario accetta questo qualcosa dal donatore e ciò equivale ad accettare una parte della sua anima e della sua essenza spirituale.

Inoltre Mauss osserva che sia il Kula, che il Potlach, che lo Hau, contribuiscono, ciascuno con un loro tratto specifico, a comporre un modello di dono che non esiste nella realtà. In più, definendo "dono" queste prestazioni, Mauss le compara a ciò che noi oggi intendiamo con questo termine ovvero un regalo cerimoniale o uno scambio gratuito che avvengono fuori dal mercato.

Mauss proietta anche il rapporto tra dono e mercato su scala storica. Prevalentemente nelle società arcaiche, il dono sarebbe stato soffocato nella modernità dallo sviluppo del mercato in cui le forme di scambio sono subordinate al principio dell'equivalenza del valore. Nel mercato lo Hau scompare: Le cose non incorporano più una parte di anima di chi le ha date, ma un valore astratto calcolabile in termini monetari e universalmente fruibile. Nel mercato quindi non è necessario un legame sociale fra il donatore e il beneficiario. Inoltre Mauss ritiene che le nascenti forme di assistenza statale e gli istituti previdenziali dei suoi tempi, rappresentino una rinascita moderna del dono. L'intervento statale e quindi pubblico riporta nell'economia quell'elemento morale che era stato cancellato dal mercato (Ad es. impiegare parte del reddito di impresa per sostenere la classe operaia e i ceti più poveri).

Reciprocità: Malinowski ritiene che il classico modello utilitarista dell'Homo economicus non basti a comprendere pratiche come il Kula. Infatti secondo lui e secondo altri autori, non è soddisfacente il fatto che Mauss sia ricorso ad una singola credenza religiosa di una particolare cultura per spiegare un principio così generale come l'obbligo di ricambiare. Lo scambio secondo loro non poggia su una serie di singoli atti di dono, concatenati dalla paura superstiziosa per lo hau, ma su una vera e propria logica di organizzazione di questi scambi che tiene in equilibrio l'intero sistema economico delle società primitive, in assenza di istituzioni di governo. Stiamo parlando della reciprocità: logica che regola il corpo sociale.

"Malinowski si rende conto dell'importanza della reciprocità ovvero del dare e ricevere: Il dono costringe a ricambiare e da qui si mantengono le relazioni sociali, la reciprocità quindi promuove la solidarietà sociale."

Nel 900 vediamo come la reciprocità sia il tema principale di molti dibattiti antropologici. Per Polanyi è una delle tre principali forme di integrazione dell'economico nel sociale insieme alla redistribuzione e al mercato; e come Mauss anche egli la caratterizza come uno scambio in cui la costruzione dei legami sociali è più importante dei beni che circolano. Per Strauss invece c'è una concezione diversa in quanto egli pone la

reciprocità al centro della sua teoria delle strutture elementari della parentela e individua due errori nello Hau: il primo è che non si può ricorrere ad una credenza locale per spiegare un fenomeno generale; soprattutto prendendolo alla lettera e non comprendendo la realtà che c'è al di sotto di quella credenza. Il secondo è che per Strauss la struttura dello scambio o della reciprocità, preesiste ai singoli atti separati di dare, ricevere e ricambiare. Questo perché è lo scambio che costituisce il fenomeno primitivo e non i singoli atti in cui Mauss scompone la vita sociale e che generano un tutto attraverso lo Hau che è l'elemento di coesione. Quindi Strauss pone in ombra ciò che per Mauss era decisivo ovvero gli aspetti etici dello scambio, la partecipazione fra persone e cose e la condivisione di un principio spirituale che lo scambio implica. La reciprocità di Strauss non ha nulla di etico tanto che gli attori sociali non ne sono neppure consapevoli.

Negli anni 50 e 70 del 900 vediamo però che cominciano ad emergere delle posizioni favorevoli allo Hau. In particolar modo, Marshall Sahlins (figura importante dell'antropologia americana), accosta lo Hau ai concetti Marxiani di alienazione e di feticismo delle merci. In entrambi i casi, sia per Mauss che per Marx, non si tratta solo di *animismo* ovvero di attribuzione di una qualità personale alle cose, ma anche di vedere nelle transazioni di dono e di mercato una particolare forma di alienazione ovvero l'alienazione mistica del donatore nella reciprocità primitiva e l'alienazione del lavoro umano sociale nella produzione delle merci. Quindi Sahlins evidenzia come sfugge che nelle prestazioni totali "Le cose sono correlate in qualche misura come persone, e le persone in qualche misura come cose" e come la moderna antropologia economica eviti l'animismo e ritenga che la reciprocità sia una sorta di contratto secolarizzato guidato dal calcolo e dall'interesse utilitaristico.

Il movimento antiutilitarista: Il dono fra stato e mercato

A partire dagli anni 80 del 900 il tema sul dono non è più un interesse solamente antropologico ma anche etico - politico. I principali protagonisti di questo percorso sono un gruppo di intellettuali francesi che nel 1981 fondano il MAUSS ovvero il Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali (Dal nome dell'autore). All'interno di questo movimento, lo studioso più vicino ad un approccio sociale empirico è sicuramente Godbout che scrisse "Lo Spirito del Dono", un volume che rielabora l'opera di Mauss.

Godbout parte esattamente da dove Mauss conclude la sua opera e dove Mauss afferma che *"La modernità si è allontanata dal principio del dono, ma non interamente in quanto questo principio è sopravvissuto in maniera sotterranea e annuncia un suo ritorno in grande stile attraverso la mutualità e la legislazione di sicurezza sociale, che comportano un ritorno ad una morale di gruppi"*.

Invece qui Godbout si distanzia da Mauss utilizzando un modello Weberiano, per lui la razionalità dello Stato e il mercato sono degli ingredienti fondamentali. Lo Stato e il mercato sono dei meccanismi anti-dono. In essi, i beni devono circolare fra soggettività astratte e a prescindere dalle concrete relazioni personali ed evitando per quanto possibile di crearne. Solamente in qualità di astratto possessore di denaro posso comprare un bene in un negozio ed è in qualità di astratto cittadino che posso accedere all'assistenza pubblica. Queste sfere di accesso ai beni e ai servizi sono del tutto separate dalla sfera dei legami personali. Ma allo stesso tempo, Godbout nota che lo Stato e il mercato non riescono mai completamente ad esaurire i rapporti personali, i quali continuano a scorrere in maniera sotterranea seguendo una logica che è diversa da quella economico-giuridica. Tale logica, che G. identifica nello "spirito del dono" si infila nella rete Stato-mercato. E quindi si può affermare in realtà che il dono, nella modernità, si trova dappertutto. *"È come se il cittadino-utente praticasse una resistenza indiretta agli eventi e continuasse, in quanto persona, ad agire e stabilire legami sociali: Continua a comunicare con gli altri membri della società senza passare attraverso i sistemi previsti per questo fine. Sono loro i principali protagonisti, loro e i luoghi in cui le cose continuano ad avere un'anima e vivere al servizio dei legami sociali."* - Afferma Godbout.

Quindi mentre l'accoppiata Stato - mercato mira a distruggere i legami sociali, il dono si pone come uno strumento attraverso cui ci si può difendere dalla minaccia della modernità capitalista e attraverso il dono vengono protetti e coltivati i legami sociali. Ma perché la razionalizzazione operata dall'accoppiata Stato - mercato dovrebbe distruggere i legami sociali? Stato e mercato presuppongono l'esistenza di soggetti e

relazioni astratte in quanto per muoversi nella sfera economica, giuridica e amministrativa bisogna *astrarsi* dalle legami sociali, dalle relazioni e dai vincoli. Ma bisogna dire che l'astrazione non è la distruzione poiché i soggetti umani riescono ad astrarre alcune loro specifiche caratteristiche senza perdere lo stesso la capacità di costruire relazioni e legami. Del resto, proprio la teoria degli antiutilitaristi secondo i quali "il dono è ovunque" dimostra che la distruzione non è affatto avvenuta!

Il dono è ovunque: Dai lavori di Godbout e del MAUSS emerge una grande quantità di pratiche di dono presenti proprio in quella modernità che dovrebbe averle eliminate. Possiamo dividerle in categorie:

- **I DONI CERIMONIALI:** ovvero doni di nozze, di Natale, di compleanno, di amici o di colleghi offerti in occasioni particolari ecc. Sono doni finalizzati a costruire i legami sociali e basati sulla reciprocità. Sono acquistati sul mercato e quindi nascono come merci per poi trasformarsi in doni. Il valore monetario è un parametro importante per la scelta del dono dopodiché i doni si incartano, cancellando il prezzo per sottrarli al circuito commerciale.
- **I DONI IN FAMIGLIA:** sono di solito sottoposti a calcolo ed equivalenza. I membri della famiglia insistono per "dare di più", per sottrarre agli altri i compiti più difficili o per dividere il budget domestico. Questo tipo di relazione si esaurisce quando si cominciano a fare calcoli su chi ha ricevuto e dato di più. Comunque questo tipo di economia prescinde dalla logica di mercato.
- **IL VOLONTARIATO e I SETTORI NO-PROFIT DELL'ASSISTENZA e DELL'ECONOMIA:** questi forniscono servizi che né il mercato né lo stato riuscirebbero a garantire da soli. Per funzionare non hanno bisogno solo della generosità dei partecipanti ma anche di risorse finanziarie, una precisa organizzazione burocratica ecc. Proprio per questo motivo c'è una tensione in questa pratica: più funzionano e più si ampliano e più rischiano di passare dallo spirito del dono a quello dello Stato e del mercato.
- **IL COMMERCIO EQUO SOLIDALE, IL CONSUMO CRITICO, LA CONDIVISIONE DEI BENI AL DI FUORI DEI CIRCUITI MERCANTILI:** Sono scambi basati sulla reciprocità e sull'attenzione verso le relazioni umane che vanno oltre l'interesse per il valore astratto. Un esempio fondamentale è Internet: la rete è ricca di esperienze di condivisione e di cooperazione difficilmente riconducibili alle logiche di mercato. Basta pensare a Wikipedia dove dei volontari anonimi si impegnano a fondo e senza ritorno per rendere comune un patrimonio di conoscenze.
- **DONAZIONE DEL SANGUE, DEGLI ORGANI e DELLE ALTRE PARTI DEL CORPO:** è una donazione volontaria, gratuita e anonima basata sulla convinzione che fuori dal mercato è possibile garantire una circolazione più sicura ed efficace. È molto importante che secondo Titmuss, questi scambi modificano la catena del dare, ricevere, ricambiare in quanto il beneficiario non può conoscere il donatore e quindi viene meno la reciprocità. Tuttavia la solidarietà verso gli estranei è la forma caratteristica di dono delle moderne società di massa in quanto i vincoli in questo modo non sono privati ma comunitari con lo Stato che svolge la funzione di intermediario. Il mercato preme su questo settore, ma le istituzioni e il mondo del volontariato tendono a proteggerne la moralità.

È bene osservare che tutte queste pratiche del dono interagiscono continuamente con lo Stato e con il mercato e molto spesso raggiungono i loro obiettivi proprio grazie a questa interazione. Infatti nel caso della donazione del sangue, nasce sicuramente da una spinta solidale ed altruistica, ma se il sangue donato non fosse preso in carico, trattato, gestito e distribuito dalle istituzioni sanitarie (e quindi dallo Stato), quel dono non servirebbe a nulla, sarebbe inutilizzabile e perfino dannoso. Allo stesso modo anche il volontariato assistenziale riesce ad essere efficace solo se collabora e integra con le risorse provenienti sia dalla sfera privata che da quella pubblica.

Ma inversamente potremmo anche affermare che è il dono che si intrufola costantemente nelle relazioni gestite da Stato e mercato: Vediamo infatti come si scambiano doni per mantenere solide le relazioni d'affari, oppure come a fine anno si fanno dei regali alle maestre e non ce ne sarebbe neanche bisogno visto che le maestre sono pagate per insegnare e gli alunni hanno il diritto di usufruire di quel servizio. Ma è proprio per questo motivo che il dono è importante: Esso segnala che in quelle relazioni c'è qualcosa di più da quanto previsto dal contratto di lavoro ovvero c'è una **RELAZIONE UMANA** che va al di là dei diritti e doveri. È quindi vero che lo Stato e il mercato sono le grandi cornici che definiscono la nostra vita sociale,

ma siamo noi che all'interno di questa cornice creiamo le nostre relazioni sociali e lo facciamo utilizzando costantemente la logica del dono per creare dei *legami di anime*.

Capitolo 12: Culture globali e locali

Ci sono numerose definizioni del termine Globalizzazione. Per Globalizzazione intendiamo "il flusso crescente di commercio, finanza, cultura, idee e persone, consentito dallo sviluppo della tecnologia di comunicazione e di trasporto, nonché dalla diffusione mondiale del neo-capitalismo liberale" ma anche al tempo stesso "gli adattamenti a questi flussi o le resistenze operate contro di essi". Tuttavia parliamo di Globalizzazione vera e propria quando i flussi assumono una dimensione tale da indebolire le istituzioni classiche della modernità e in particolar modo lo Stato. La Globalizzazione è un processo complesso di cui possiamo distinguere 5 grandi filoni di studi:

1. Gli studi sulla Globalizzazione economica quindi il piano di produzione, di consumo e degli scambi
2. La Globalizzazione politica ovvero la nascita e sviluppo di nuove istituzioni internaz. e governance
3. Gli studi sui nuovi flussi migratori
4. La Globalizzazione della cultura e dei flussi comunicativi consentita dallo sviluppo della tecnologia
5. Gli studi sulle nuove gerarchie sociali e sui rapporti di potere e disuguaglianza

Le più note teorie sulla Globalizzazione sono di sicuro quelle che privilegiano la dimensione economica. Prima ancora che si parlasse di Globalizzazione il sociologo Wallerstein aveva coniato il concetto di sistema-mondo e aveva affermato che il capitalismo non può essere studiato a partire da unità ristrette come quelle regionali e nazionali in quanto i rapporti di potere che esso definisce sono sempre di scala mondiale. Wallerstein vede la globalizzazione come una crisi irreversibile che potrebbe far implodere l'intero sistema mondo verso il XXI secolo. Secondo altri economisti (essi seguono l'analisi Marxiana del capitalismo) invece la globalizzazione aprirebbe la strada a nuove forme di totalitarismo: Essi evidenziano la formazione di un'élite globale che gestisca le principali sfere di governo attraverso funzionari o tecnici che agiscono in nome di un capitale o di un potere sempre più impersonali. La spersonalizzazione del potere e il suo allontanamento dai contesti concreti della vita sociale, è una minaccia contro la democrazia. I cittadini elettori si trovano in una situazione di "opacità politica" in quanto non possono scorgere con chiarezza da chi e dove sono prese le decisioni importanti. Alcuni autori interpretano questa idea utilizzando il concetto di biopotere di Foucault: Individuano nell' Impero la potenza plasmante che penetra in profondità su tutti i livelli dell'ordine sociale, anche sulla soggettività. L'impero non amministra solo un territorio e una popolazione ma vuole creare il mondo reale in cui abita, non si limita a regolare le relazioni umane ma vuole dominare direttamente la natura umana; quindi l'oggetto del suo potere è la totalità della vita sociale. *Quindi, secondo teorie di orientamento Marxista, la Globalizzazione è una fase estrema di sviluppo del capitalismo caratterizzata da aspetti totalizzanti, da una logica di sfruttamento e da una mancanza di equa distribuzione sociale.*

Altre teorie sostengono che lo sviluppo tecnologico sia il motore, e non la conseguenza, della globalizzazione. Infatti secondo Manuel Castells è la tecnologia informatica a creare un nuovo modello di sviluppo basato sulla produzione e sullo scambio di beni sempre più immateriali. La nuova economia secondo questo approccio è basata sull'informazione, sui saperi e sull'innovazione ed è caratterizzata da estrema flessibilità e dalla tendenza ad ignorare confini geografici e politici. Internet ne è un particolare esempio in cui sono i segni a diventare merce e ciò che conta è la possibilità di avere accesso al loro contenuto informativo.

Trans nazionalismo: Oltre che da flussi economici e finanziari, la Globalizzazione è costituita anche da flussi di persone, merci e comunicazioni. Se prendiamo in considerazione la dimensione demografica, emerge che ci sono grandi movimenti migratori dalle aree più povere del mondo verso quelle che rappresentano maggiori opportunità lavorative e un tenore di vita più alto. Questo fenomeno non è di certo una novità ma con la Globalizzazione assistiamo ad un passaggio da un modello *internazionale* ad un *trans nazionale* di migrazione. Con il termine Trans nazionale si intende la costruzione di legami stabili e comunitari che attraversano i confini nazionali. Infatti attraverso lo sviluppo della tecnologia e dei trasporti, i migranti

riescono a mantenere rapporti significativi con i paesi e le reti sociali di provenienza. Quindi sono i media a garantire un aggancio stabile con la cultura di provenienza. Stiamo parlando dei cosiddetti fenomeni "diasporici" ma il Trans nazionalismo rappresenta un passo ulteriore. Gli spazi trans nazionali non sono da intendersi semplicemente come spazi dove si preserva la cultura di origine; ma come spazi terzi, nuovi e completamente diversi sia dalla cultura di origine che da quella di arrivo. Le comunità trans nazionali abitano spazi sociali e culturali nuovi e ibridi, dove viene meno sia il concetto di "mescolazione degli ingredienti delle differenti culture" sia le pratiche di assimilazione che tendono ad assorbire le caratteristiche dei gruppi migratori cancellandole e omologandoli alla cultura di destinazione. Infatti, gli spazi trans nazionali non sono costituiti solo dai più classici flussi migratori (come lavoratori con basso livello di specializzazione, prevalentemente maschi ecc.) ma anche dai più alti livelli della scala sociale come manager, operatori finanziari, scienziati, intellettuali ecc.

Un altro esempio è quello del turismo dove ci sono spostamenti occasionali e periodici. Grazie all'introduzione dei voli low cost, la distanza spaziale nella programmazione delle mete turistiche diventa sempre meno importante. Anche il turismo produce spazi trans nazionali di grande rilievo: Si pensi ai villaggi turistici o alle grandi navi da crociera dove si raccolgono persone provenienti da moltissimi paesi diversi, questi rappresentano dei luoghi artificiali creati appositamente per il mercato del tempo libero. Ma anche i luoghi reali cambiano con l'introduzione di figure come guide turistiche, albergatori, venditori di souvenir, ristoratori ecc. che mediano la cultura locale con quella degli ospiti.

Inoltre studi più recenti sui flussi demografici trans nazionali hanno evidenziato altri fenomeni: I campi profughi dove le persone sperimentano una vita sociale de-territorializzata senza nessuna forma di cittadinanza oppure i richiedenti asilo che fuggono dalle aree di conflitto. Oppure ancora altri studi riguardano le forme "specializzate" di movimenti migratori come quelli femminili legate ai lavori domestici o all'assistenza: Esse riescono a mantenere vive le relazioni familiari e sociali originarie e a divenire parte integrante per le famiglie con le quali lavorano.

Post - modernità: Ma è bene chiedersi come riescono i flussi globali di risorse culturali a mutare l'esperienza quotidiana e le più profonde strutture antropologiche; i modi di vivere il tempo, lo spazio, le relazioni sociali e i rapporti di potere. Il discorso sulla Globalizzazione qua coincide in parte con quello sulla Post- modernità. Con il termine post-moderno ci riferiamo principalmente a cambiamenti nei modi di intendere la storia e il progresso. Il pensiero post-moderno accetta la frammentazione e la molteplicità dell'esperienza e quindi implica l'abbandono delle ideologie e delle aspirazioni di avanguardia.

Alcune teorie sulla Globalizzazione si soffermano sul fenomeno della de-differenziazione dell'agire sociale. Infatti, se la Globalizzazione consiste nella "perdita dei confini", ciò sembra riguardare anche i confini tra le sfere dell'agire sociale. La facilità di produzione e diffusione delle informazioni, ad esempio, rende più difficile separare la sfera pubblica da quella privata. I dettagli della vita privata emergono più facilmente e non c'è più una differenza tra stage e backstage. Allo stesso modo risulta molto evidente anche la confusione dei confini tra le sfere "alte" e "basse" della cultura ovvero la grande arte, la scienza e la politica da un lato e dall'altro l'intrattenimento, le forme commerciali, la pubblicità ecc. Sembra quasi che l'autorevolezza del più grande scienziato e quella del meno esperto dei giornalisti è più o meno la stessa. Questo carattere cosiddetto "orizzontale" appare evidente in Internet in cui tutto scorre sullo stesso piano. Un altro esempio è sicuramente l'Università in quanto istituzione del sapere scientifico vero e serio; la sua attuale crisi sta nella difficoltà del trovare un equilibrio fra il suo modello classico (che non sembra più svolgere alcuna funzione sociale) e un rinnovamento che la porterebbe a inglobare stili e linguaggi avvertiti come estranei. Questa confusione dei confini è rappresentata da alcuni atenei che ricorrono a sponsorizzazioni, insegnamenti di discipline "pop", figure di testimonial del mondo dello spettacolo ecc.

Un altro tratto del modello Weberiano di modernità che sembra invertirsi con la Globalizzazione è quello del "disincanto del mondo". Weber indicava nel processo di secolarizzazione la separazione della fede e della politica, da finalità pratiche e da dimensioni magiche e miracolistiche. Al giorno d'oggi invece, l'irrazionale si fa sempre più esplicitamente presente nella sfera pubblica, dopo una fase in cui sembrava destinato ad essere bandito. Vediamo infatti come nelle grandi religioni si sono fatte di nuovo strada istanze mistiche e miracolistiche (Apparizioni della madonna di Medjugorje, culto di Padre Pio ecc.). Ritornano i movimenti carismatici all'interno del Cristianesimo, malattia e peccato, guarigione e salvezza tornano a

toccarsi. In molti paesi africani invece troviamo la stregoneria che si pone come una chiave di lettura della stessa post-modernità sia per i ceti popolari che quelli dirigenti. Si tratta di fenomeni che non sono necessariamente connessi alla Globalizzazione ma sicuramente provengono dall'indebolimento dei confini, della sfera normativa e della razionalizzazione della modernità.

Omologazione e Ibridazione: la Globalizzazione da un lato viene considerata come un processo di *omologazione* ovvero un processo di acculturazione che comporta un'imposizione dall'esterno di una cultura che cancella quella dominante. Questo processo può essere ben riassunto nell'espressione "McDonaldizzazione della società" (Anche dal titolo del lavoro del sociologo Ritzer). Il riferimento alla famosa catena americana di fast-food è da intendersi in due sensi: Prima di tutto, la McDonald's esporta in tutto il mondo, con migliaia di ristoranti, sia un modello industriale e organizzativo, sia una cultura alimentare standardizzata, che si impone in ogni angolo del mondo sradicando le peculiarità locali. È una pratica che investe tutti gli ambiti del mercato e secondo Ritzer la sua caratteristica fondamentale è la "prevedibilità" in quanto i consumatori sanno già in ogni minimo dettaglio cosa aspettarsi dalla qualità del cibo e dal personale. Più che di globalizzazione si dovrebbe parlare di americanizzazione in quanto è il sistema industriale statunitense che detta le regole.

All'omologazione si contrappongono le teorie *dell'eterogeneità o ibridazione*. L'interesse qui si sposa nel modo in cui queste pratiche interagiscono con i contesti locali, modificandoli ma venendo anche a loro volta modificati e assumendo una grande varietà di forme e significati. Alcuni studiosi parlando del cosiddetto "effetto karaoke" con una base standard da cui possono poi scaturire diverse interpretazioni. Sono soprattutto i prodotti occidentali a circolare (o meglio americani) ma diffondendosi anche essi vengono "indigenizzati" ovvero riletti su uno specifico sfondo culturale. Ritornando all'esempio del cibo, la diffusione del McDonald's in tutto il mondo, non ha cancellato i modi locali di mangiare e cucinare. Spesso è accaduto infatti che di fronte a questa invasione dei fast-food, si sono ripresi e valorizzati i cibi e le pratiche culinarie tradizionali. Nei paesi più ricchi, vediamo che la diffusione di cibi ha prodotto da una parte una difesa verso la tradizione, dall'altra si sono create pratiche ibride, mescolazioni e combinazioni di vario tipo. Non stiamo parlando né del puro "BigMac", né della pura tradizione, ma di qualcosa di nuovo!

Dal Globale al Locale: Quindi come abbiamo detto fin'ora, non bisogna considerare la Globalizzazione come quel "grande nulla" che distrugge la realtà e la cultura autentica là dove la tocca; piuttosto per l'Antropologia è molto importante studiare il modo in cui i processi di globalizzazione influiscono sui contesti locali producendo mutamento e ibridazione. Bisogna dire che l'analisi antropologica ed etnografica è sempre riferita a qualche unità di luogo in quanto le risorse possono circolare in modo globale ma sono consumate e acquistano significato in mondi locali: Infatti, il perfetto cosmopolita ovvero il cittadino che si trova dappertutto ugualmente "a casa", non esiste. Prendiamo l'esempio di internet e della comunicazione on line. Questo tipo di comunicazione annulla ogni ostacolo spazio-temporale e sociale in quanto possiamo comunicare con ogni altro individuo del mondo, che sia il nostro vicino di casa o uno sconosciuto dall'altra parte del pianeta. Ma bisogna comunque dire che la comunicazione di rete come ad es. Facebook vanno di fatto a rafforzare la rete di rapporti locali. William Blake afferma: "*La vocazione dell'antropologia è quella di vedere il mondo dentro un granello di sabbia*" questo vuol dire che se vogliamo cogliere le forze della Globalizzazione, dobbiamo partire dal modo in cui queste si manifestano all'interno di universi locali. Prendiamo altri due esempi nell'ambito della cultura globale di massa: Le serie televisive e il gioco del calcio. Prendiamo serie televisive come *Dallas* o *Beautiful* e vediamo che siamo di fronte a dei prodotti fortemente standardizzati, con contenuti narrativi elementari, stili di vita alti e valori occidentali dominanti. È molto importante sottolineare il vedere queste *soap operas* in paesi diversi o fra gruppi sociali diversi in quanto fa differenza vederle in salotti borghesi o nelle braccopoli sudamericane, stando in silenzio oppure facendo lavori domestici poiché i prodotti standard svolgono funzioni e assumono significati culturali molto diversi a secondo delle pratiche d'uso locali. Prendendo anche il gioco del calcio vediamo che esso acquisisce significati diversi nelle varie parti del mondo: Il culto argentino per Maradona, la natura multirazziale del calcio in Brasile, il rapporto tra calcio e stregoneria in Tanzania e così via. Quindi vediamo che in entrambi questi esempi da un lato emerge la Globalizzazione (Per cui nessun contesto è mai chiuso a se stesso) ma dall'altro la grandissima varietà di significati simbolici che possono assumere in situazioni

locali. In definitiva possiamo dire che le culture peculiari e distintive che gli antropologi hanno sempre cercato, possiamo trovarle nelle forme di "indigenizzazione" della cultura di massa.

Capitolo 13: Spazio, Luogo, Città

L'antropologia culturale ha sempre incentrato le sue ricerche all'interno di contesti locali che generalmente corrispondono a territori specifici. Negli studi antropologici, la descrizione dell'ambiente può avvenire in forma soggettiva ad esempio quando l'etnografo arriva sul campo e riporta le sue prime impressioni che esprimono il suo senso di stupore e di interesse verso la novità; oppure in maniera oggettiva facendo delle citazioni sul clima, la flora, la fauna ecc. Bisogna però andare a vedere come si intreccia la differenza tra l'ambiente fisico e quella delle società umane che lo abitano. In geografia spesso si utilizza la differenza tra *elementi naturali* ovvero quelli che esistono indipendentemente dall'uomo come il clima, la vegetazione, i corsi d'acqua; e gli *elementi antropici* ovvero tutte le trasformazioni che ha effettuato l'uomo sull'ambiente a scopi produttivi attraverso l'uso dell'economia e della tecnologia come fabbriche, centri abitati, vie di comunicazione ecc. In poche parole quindi un *ambiente naturale puro* non esiste se non per poche zone disabitate e deserte; e non esiste neanche un *determinismo ambientale* che modelli il comportamento umano in base alle specificità climatiche e fisiche del territorio. Infatti è lo spazio che viene modellato in maniera quasi radicale dall'attività umana! Tuttavia bisogna sottolineare che in antropologia le caratteristiche fisiche di un certo territorio, pur non essendo l'argomento centrale, sono lo sfondo e la premessa della ricerca; in quanto l'approccio etnografico non può prescindere dalle particolarità di un certo spazio che siano esse l'ambiente naturale, la casa o il villaggio. In antropologia l'oggetto fondamentale sono i gruppi di persone in relazione diretta fra loro.

Spazio e Cultura: Un'altra caratteristica fondamentale degli studi antropologici sta nella lettura del tema dello spazio dal punto di vista del "nativo" (persona appartenente ad un territorio diverso da quello dell'etnografo). Infatti mentre il ricercatore è abituato a descrivere il territorio attraverso ciò che lo colpisce quando arriva sul campo, le impressioni degli abitanti del posto sul loro ambiente potrebbero essere diverse. Vediamo infatti come al giorno d'oggi avviene una "minuziosa costruzione sociale degli spazi umani differenziati e regolati" vale a dire che vengono tracciati dei confini, precisati degli spazi, disegnati dei percorsi e tutto ciò deriva dalla precisa tradizione culturale di quell'ambiente. Questo influenza la nostra conoscenza sui luoghi. Ad esempio vediamo come, attraverso l'influenza delle nostre convenzioni cartografiche, per noi il Nord si trova "sopra" e l'Ovest si trova "a sinistra"; oppure vediamo come molto spesso vengono tracciati dei confini formali ed informali nella nostra vita quotidiana che provengono da un preciso status sociale. Flaubert, approposito di questo, mostrò come alcuni palazzi cittadini (nell'epoca precedente all'introduzione degli ascensori) avevano una stratificazione sociale interna che dipendeva dal numero di scale che si era costretti a salire; così che *"al piano nobile, ovvero quello con pochi gradini da fare, non si parlava come al quarto piano"*. Il termine confine riguarda quindi l'individuazione di uno spazio propriamente nostro, una parte di territorio dove un gruppo umano accampa determinati diritti. Proprio per questo motivo, per gli antropologi è molto difficile maneggiare i diversi criteri che regolano il rapporto tra territorio e gruppi umani.

È importante però non pensare ai confini come a qualcosa che racchiuda necessariamente porzioni ben delimitate di territorio in quanto il tema dello spazio "è ovunque e in nessun posto". Basti pensare all'esempio degli Aranda dell'Australia ovvero dei gruppi familiari nomadi che fanno riferimento ad un centro, che non è tale per la sua posizione, ma perché è sede degli spiriti degli antenati. Quindi gli spazi qualitativi dei popoli studiati hanno poco a che fare con il carattere geometrico e misurabile che siamo abituati ad associare alla parola spazio. Ma non bisogna nemmeno dimenticare quanti spazi sacri, solenni e minacciosi oppure riconducibili ad una certa idea del "noi", siano presenti nelle nostre città e campagne.

Spazi e Luoghi: Il tema dello spazio è diventato nell'antropologia più recente il principale oggetto di attenzione. Infatti non si osserva più come un determinato sistema culturale impatta e modella un ambiente, ma si considera lo spazio come una delle dimensioni fondamentali della cultura. Heidegger ha fatto una riflessione sui temi di spazio e luogo e si è interessato in particolar modo alla dicotomia tra spazio naturale e oggettivo – percezione soggettiva di questo spazio. Secondo Heidegger noi *"soggiorniamo presso le cose"* ovvero siamo umani in quanto abbiamo dei luoghi concreti all'interno dei quali pensiamo e costruiamo. È solo da qui che posso ordinare e pensare ad uno spazio astratto e geometrico in quanto *"Gli spazi ricevono la loro essenza dai luoghi e non dallo spazio!"*. Al di là di queste riflessioni filosofiche, con la nozione di luogo ci riferiamo quindi a qualcosa che attribuisce grande importanza alle dinamiche della vita quotidiana. Secondo Marc Augé se i luoghi sono riconoscibili per i fenomeni di appartenenza, le relazioni

sociali e la memoria locale; allora la modernità crea non-luoghi ai quali nessuno può appartenere. Esempi di non-luoghi sono l'autostrada, la stazione, l'aeroporto, il centro commerciale ecc. ovvero tutti luoghi dove non è possibile essere altro che un utente o un uomo medio. Ma soprattutto bisognerebbe chiedersi se i non-luoghi siano non-luoghi per tutti. In altre parole la contrapposizione tra luoghi e non-luoghi è da interpretare dall'esterno e bisogna distinguere gli uni dagli altri in base al loro uso "normale" e a quelli che sono i principi sociali ed economici della civiltà contemporanea. Per Michel De Certeau bisogna immergersi nei luoghi per capire se ciò che essi rappresentano per coloro che vi abitano, corrisponde a come essi risultano dall'esterno. De Certeau nella sua opera "*L'invenzione del Quotidiano*" parte da un'idea della società contemporanea come razionalistica, oppressiva, disincantata e tecnocratica: Qui i soggetti potenti si appropriano dei luoghi e li organizzano e razionalizzano a seconda dei loro scopi utilizzando delle cosiddette *strategie*. Agli altri quindi non resta altro che giocare all'interno delle regole che sono state stabilite e usare delle *tattiche* quali la flessibilità e l'improvvisazione, per sfruttarle a proprio vantaggio. Quindi egli da una parte critica gli esperti che immobilizzano e ordinano i contesti sociali per teorizzare come una città deve essere, dall'altra pone l'attenzione sulla creatività ovvero la capacità quotidiana di rigiocare le abitudini acquisite e la memoria locale. Senso del luogo: Espressione che sta ad indicare i processi e le pratiche culturali attraverso cui i luoghi assumono i loro significati. Quindi se esiste qualcosa che possiamo chiamare "cultura" la possiamo trovare in maniera concreta e completa nei luoghi piuttosto che nelle menti o nei segni.

La grande città (e il villaggio): Al contrario dei villaggi, dei piccoli centri rurali o meglio del cosiddetto "Terzo Mondo", le metropoli occidentali non sembrano essere un posto da antropologi ma piuttosto da sociologi e urbanisti. La cosa è molto strana se si considerano tutti gli studi antropologici che sono stati portati a termine nelle città oppure il fatto che il mondo contemporaneo è sempre più chiaramente urbanizzato e quindi è difficile praticare un'analisi lontano dalle città. Tutto ciò proviene dal significato che le città hanno assunto nella nostra cultura: Infatti attorno ai termini di campagna e città si concentrano molti stereotipi in quanto mentre la campagna è quella che rimane fedele alla tradizione, la città è quella che tende verso il futuro avendo caratteristiche positive come libertà e sviluppo ma anche negative come caos, alienazione ecc. Inoltre la parola città può essere applicabile a molte cose e può trarre in inganno. Noi ci riferiamo alla città che emerge dalla rivoluzione industriale, dalla tecnologia, dal capitalismo e dal rimescolamento dei ceti. Quindi il punto non è proprio la città ma la modernità che a sua volta produce un ambiente umano specifico ovvero la grande città! Per Ferdinand Tonnies infatti esiste una distinzione fondamentale tra *società e comunità*: Borghi e città antiche sono la comunità, la società invece domina indisturbata nella grande metropoli moderna. Secondo George Simmel, l'esperienza urbana è la forma più pura della vita moderna il cui carattere intellettualistico si contrappone alla ripetizione di abitudini delle città di provincia. In un contesto dominato dall'economia monetaria, il singolo diventa più individualizzato che mai e si difende assumendo un atteggiamento scettico e distaccato.

La Scuola di Chicago è una corrente di pensiero che si colloca entro ambedue le tradizioni disciplinari della sociologia e dell'antropologia. Bisogna sottolineare tre aspetti dei lavori profondamente contraddittori di questa scuola: Il primo è l'utilizzo del cosiddetto *approccio ecologico* secondo il quale diversi gruppi umani si creano una nicchia propria nel territorio urbano. Questo è stato criticato per il parallelo con l'ecologia vegetale che appare poco convincente in quanto finisce per sottovalutare la mobilità degli abitanti. Il secondo è l'*approccio etnografico* in quanto la Scuola di Chicago utilizza tantissime metodologie come l'osservazione, l'intervista, l'uso di lettere e diari e anche l'esperienza diretta del ricercatore. Utilizzano questa metodologia in maniera eclettica in quanto a volte sono più interessanti all'urgenza delle informazioni che al rigore metodologico. Il terzo punto è *la ricerca di migliori politiche urbane* in quanto la scuola fu coinvolta in progetti di intervento sui problemi sociali della città, o "malattie sociali" come ad esempio i vagabondi, gli immigrati, le bande giovanili, le ballerine a pagamento, i luoghi di vizio ecc. che appaiono inquietanti e sconosciuti rispetto alla vita urbana normale. Gli etnografi della Scuola di Chicago quindi in un certo senso possono apparire come dei reporter inviati nel sottosuolo umano delle città. Possiamo concludere quindi dicendo che se si accetta una linea del genere, le città possono essere, come gli habitat umani, dei posti adatti agli antropologi e al loro metodo di ricerca dal "basso verso l'alto" che analizza i contesti dal punto di vista di coloro che li vivono. La città quindi, potrà anche assomigliare ad un gigantesco meccanismo, ma può funzionare solo dal momento in cui non pretende di controllare la vita

sociale che si svolge al suo interno perciò l'individuo non deve necessariamente sganciarsi dai rapporti umani, né sviluppare una personalità distaccata e calcolatrice.

Flussi, Reti, Mappe: Al giorno d'oggi assistiamo ad un cambiamento nella visione della città e della campagna e infatti la scelta di lavorare nelle cosiddette società complesse è diventata normalità. (Sembrirebbe strano se l'antropologo pensasse ancora a se stesso come uno specialista dei villaggi). Secondo una vecchia distinzione però, in questi casi ci troviamo di fronte a studi realizzati NELLA città e quindi non necessariamente stiamo parlando di un'antropologia DELLA città. Non a caso nemmeno gli stessi studiosi sanno definire in cosa consiste quell'urbano che dovrebbe identificare l'antropologia urbana come filone autonomo. Una delle caratteristiche più evidenti è sicuramente che nello studio delle città l'antropologo non è il principale esperto ma ci sono altri specialisti come sociologi, geografi, studiosi di economia ecc. Inoltre, nella città, il luogo e la comunità appaiono meno evidenti ed entra in crisi il nesso tra etnologia ed etnografia che ha caratterizzato l'antropologia classica. Quindi, questo ha portato ad un ripensamento delle strategie di indagine e degli stessi oggetti di essa. Uno dei tentativi più importanti nel padroneggiare questa nuova "disciplina" è stato quello del gruppo di studi di Max Gluckmann nel 1900: Il loro lavoro sulle città centro-africane in rapidissima espansione è considerato decisivo per la costruzione di un'antropologia capace di confrontarsi con le società complesse. In questi lavori viene analizzato il resoconto di un singolo abitante sul modo in cui passa le sue giornate e sui suoi incontri; quello che ne emerge è che la costruzione delle relazioni sociali non può funzionare come nei villaggi di provenienza ma necessita di essere rielaborata in maniera nuova. In definitiva possiamo dire che gli antropologi hanno sempre rimproverato all'urbanistica di utilizzare un approccio "dall'alto" ovvero la tendenza a progettare le città senza preoccuparsi del significato che hanno i luoghi per i cittadini, producendo ristrutturazioni e controllando la vita sociale. Per l'antropologo invece bisogna comprendere per CHI quello spazio è significativo e per quale motivo lo è: Bisogna che uno si percepisca come abitante della zona o che venga percepito come tale dall'esterno e che in generale quel luogo risulti riconoscibile anche per chi non ne fa parte. Nel complesso possiamo dire che esiste una grande varietà di interpretazioni dei luoghi.

Capitolo 14: Guerra, Violenza, Genocidio

Fin'ora abbiamo studiato come l'antropologia culturale sia lo strumento per la comprensione della società e della storia contemporanea. Il problema della violenza invece merita una trattazione a sé e ripropone l'interrogativo di Primo Levi "Se questo è un uomo" che è anche il cruciale problema antropologico. Però bisogna dire che l'antropologia culturale si è tenuta a distanza da questo problema per un lungo periodo, la violenza è scarsamente citata, difficilmente i libri degli antropologi fanno riferimento a guerre o conflitti anche quando queste colpiscono il loro principale oggetto di studi ovvero le popolazioni indigene extraoccidentali. Questo disinteresse verso la violenza continuerà fino al 1900, gli antropologi anche studiando il colonialismo non si interessarono né dei conflitti con i dominatori né di quelli "intertribali". È come se la guerra fosse un elemento estraneo alla struttura sociale che si vuole descrivere nella sua integrità, è un fattore di disturbo che occorre tenere da parte per cogliere la normalità antropologica.

In questa fase classica della disciplina antropologica possiamo distinguere due punti di vista:

1) Secondo questo primo punto di vista che possiamo definire "Hobbesiano", la natura umana è aggressiva e violenta e quindi la società per funzionare ha bisogno di istituzioni che la tengano sotto controllo e che neutralizzino queste pulsioni aggressive. Questa è una visione presente in tutto il pensiero occidentale da Aristotele a Hobbes e in antropologia è stata adottata dal filone funzionalista che ha individuato nelle istituzioni rituali delle forme di controllo del conflitto o valvole di sfogo dell'aggressività. Ma anche in molti altri casi come i riti di iniziazione fino ad arrivare allo sport nella cultura moderna. È come se la cultura, consapevole di questi istinti violenti degli individui, creasse degli spazi appositi dove la violenza può manifestarsi senza compromettere le relazioni sociali. A detta di un sociologo, è avvenuto un *processo di civilizzazione* che ha eliminato dalla sfera pubblica tutte le forme di aggressività e violenza e ciò sarebbe stato possibile dall'affermazione di poteri statali che assumono il monopolio della violenza e impediscono agli individui di esercitarla (poliziotto, soldato, boia). Quindi è come se dominasse l'idea di una violenza naturale che caratterizza gli individui, quest'idea è stata esplorata a lungo dall'antropologia e dalla sociologia ma è anche alla base delle teorizzazioni psicoanalitiche sulla violenza e sulla guerra.

2) Un secondo punto di vista è quello che considera la società e il potere come fonti di violenza; o meglio sull'idea che la civiltà è fondata su un atto originario di violenza che rappresenta il significato nascosto del potere. Ad esempio: La messa a morte di un capro espiatorio da parte di un'intera comunità, è il modo in cui la comunità stessa cerca di evitare la propagazione al suo interno di una violenza essenziale.

Le nuove guerre e la rappresentazione etnografica della violenza: Solamente verso l'ultimo decennio del 900 cominciarono diffondersi produzioni su ricerche effettuate in contesti di conflitto e violenza; il cui slogan fu "Il campo etnografico come campo di battaglia". I protagonisti di queste nuove produzioni sono un gruppo di antropologi che si sono formati in un clima accademico in cui il rigore della ricerca doveva coniugarsi con l'impegno etico - politico. Da qui la svolta degli studi, il superamento dei modelli classici di rappresentazione culturale, e il porre al centro dell'attenzione temi come la violenza, il conflitto e la memoria traumatica. Inoltre, bisogna considerare che anche il campo stesso di studio è cambiato in quegli stessi anni. Ci troviamo infatti sempre più spesso immersi in quelle che chiamiamo le "nuove guerre" ovvero guerre combattute tra forze ribelli e governative all'interno dello stesso Stato, la cui caratteristica più importante è quella di coinvolgere la popolazione civile. Infatti mentre con la Prima Guerra Mondiale il 90% di morti erano stati militari e la popolazione civile non era stata coinvolta; vediamo che già con la Seconda Guerra Mondiale la metà dei morti è stata civile, basti pensare alle vittime dei bombardamenti, della Shoah o dei campi di concentramento. Infine nei conflitti di fine secolo il 90% dei morti sono sempre civili. Ci troviamo dunque in un contesto in cui l'obiettivo delle strategie belliche e dei combattimenti è proprio quello di terrorizzare la popolazione in una sorta di prospettiva di "pulizia etnica" e la guerra si infila sempre di più nella vita quotidiana.

I nuovi modelli etnografici hanno quindi l'obiettivo di ricostruire un ordine culturale, l'ethos di una società e la coerenza di un modo di vita. Obiettivo molto difficile in quanto la violenza mira a disintegrare proprio quest'ordine e a colpire la popolazione civile soprattutto nella distruzione delle sue più basilari strutture antropologiche. In questa prospettiva, è come se l'etnografo, abituato a cercare di seguire sempre la via che porta al significato, debba percorrere questa via a ritroso. La stessa nozione di "ragione etnografica" viene messa in discussione in quanto il tentativo di capire le ragioni della violenza e della guerra si avvicina pericolosamente al rendere la guerra ragionevole! Inoltre, ci si chiede anche se la trasparenza etnografica sia un atteggiamento moralmente legittimo di fronte alla sofferenza. Questo perché molto spesso la vicinanza con la violenza porta, a maggior ragione in un contesto comunicativo dominato dai mass media, allo sfruttamento delle immagini di violenza e all'infiltrazione morbosa nell'intimità emotiva ai fini di audience e successo commerciale. Dunque sarebbe più corretto e rispettoso tacere? Naturalmente no, in quanto tacere non serve a testimoniare, né a chiedere giustizia per le vittime.

Le testimonianze e la memoria traumatica: è difficile trovare un equilibrio tra uno sguardo troppo distante e uno troppo ravvicinato verso la violenza. Una possibile soluzione può essere quella di concentrare l'etnografia attorno alle voci dirette dei testimoni. L'antropologo deve diventare uno scriba che documenta fedelmente ciò che la gente narra. Tuttavia però, qui sorgono nuove difficoltà soprattutto nel momento in cui i testimoni non sono le vittime, bensì coloro che hanno messo in atto la violenza e quindi la posizione morale del ricercatore si fa ancora più complessa. Ad esempio: *"Cosa succede quando per studiare la memoria della guerra in Argentina, si deve cordialmente parlare con gli ex torturatori?"*. È ovvio che eticamente è più facile sostenere un progetto etnografico che si metta a servizio delle vittime per dare loro voce. Ma bisogna anche dire che la voce delle vittime non rappresenta in sé la verità, è una fonte importante ma come tutte le altre fonti deve essere sottoposta ad un'analisi critica. Prendiamo l'esempio della Shoah: Proprio per la sua posizione di protagonista degli eventi, il testimone non può parlare in maniera oggettiva, critica ed equilibrata come fa la storia. Infatti mentre la testimonianza fa appello al cuore, al coinvolgimento emotivo e all'empatia; la storia è rivolta alla ragione e alla ricerca della verità. Quando i testimoni raccontano devono fare i conti con un lacerante trauma esistenziale che li ha colpiti nel corpo, negli affetti più cari e nei principi base della socialità. In questo modo quindi il problema dell'antropologia della violenza finisce per coincidere in gran parte con quello della memoria traumatica. Inoltre è importante evidenziare un'altra caratteristica che prende il nome di "Figli della Shoah": Secondo una psicoanalista a causa della "radioattività" le esperienze traumatiche si insidiano nella psiche degli individui, continuando ad agire anche dopo molto tempo che si sono concluse e tramandandosi così alle generazioni successive. Quindi lo studio della memoria traumatica tocca due punti: Da un lato è un

tentativo di comunicare con le soggettività ferite e dall'altro invece ci porta verso le *forme pubbliche di elaborazione del lutto* (Commemorazioni, celebrazione degli eventi drammatici, monumenti, musei, luoghi di memoria ecc). L'elaborazione del lutto inoltre si intreccia spesso con il *raggiungimento della giustizia*: ovvero l'accertarsi della punizione dei colpevoli attraverso interventi istituzionali e giuridici. Si può dire che il raggiungimento della giustizia è una delle condizioni necessarie per il superamento del trauma. Ma la giustizia non può essere praticata come un compromesso; infatti molto spesso le società che escono dalla violenza sono sempre divise in due parti: Quelli che non vogliono ricordare e quelli che non possono dimenticare. La memoria è destinata così ad essere divisa e a rimanere un terreno di manifestazione dei conflitti rispetto ai quali la giustizia deve cercare mediazioni.

Mito e realtà nel conflitto etnico: Il tratto specifico di queste nuove guerre è che si caratterizzano come movimenti che partono dall'identità razziale, etnica o religiosa, per rivendicare a sé il potere dello Stato. Nel linguaggio giornalistico e nell'opinione pubblica occidentale, infatti, si pensa che le cause dei conflitti siano da ricondurre ad un odio ancestrale tra gruppi etnici, che cova sotto la cenere per emergere poi in modo esplosivo. Gli antropologi invece sono intervenuti per smontare questo "mito del conflitto etnico globale" in quanto, come ha scritto Ugo Fabietti, quando gli uomini entrano in conflitto non lo fanno perché hanno costumi o culture diverse, ma per conquistare il potere, ed evidentemente quando seguono schieramenti etnici per ottenere questo potere vuol dire che era il mezzo più efficace per raggiungerlo". Quindi l'identità non è la causa dei conflitti, al massimo ne è la conseguenza. Tuttavia, ci sono ancora dei problemi aperti: Bisogna dire che ci troviamo di fronte a casi di violenza di massa che si indirizzano verso nemici percepiti come etnici, penetrano nella società civile e assumono forme particolarmente atroci. Tutto ciò non si può assolutamente spiegare solo in termini di razionalità economico-politica della guerra, né come effetto delle propagande nazionaliste. Questo è qualcosa di più profondo: è un elemento che si consolida storicamente, che si immerge nella profondità dei corpi e nella vita quotidiana. Un fattore che può aver contribuito all'atrocità dei conflitti etnici può essere la Globalizzazione e il suo conseguente indebolimento dei confini. Secondo un antropologo indiano, infatti, la furia della violenza etnica può essere legata alle incertezze che il mondo contemporaneo comporta a proposito delle nostre identità e di quelle degli altri. Le cornici identitarie nazionali si indeboliscono e diventano confuse di fronte alla circolazione globale di persone, merci e idee. Quindi la violenza può essere considerata come un mezzo per raggiungere la certezza, per liberarsi da una situazione di angosciosa incertezza e per dare forzatamente un ordine a quella realtà dove l'anomalia è diventata una regola. In questo preciso punto l'analisi storica e antropologica si saldano: Gli storici invocano gli antropologi per spiegare la quantità e qualità di una violenza che un'analisi in chiave di razionalità politica non è in grado di spiegare.

Un Continuum Genocida: A questo punto ci chiediamo: Come sono stati possibili avvenimenti come la Shoah, le guerre mondiali, regimi totalitari e simili tragedie in un secolo dominato dall'emancipazione femminile, dalla decolonizzazione, dalla cultura della pace e della tolleranza? Inoltre questa domanda si scinde in due parti: Da un lato ci chiediamo quali siano state le condizioni sociali, economiche, politiche che hanno permesso non solo le guerre in sé ma anche la creazione di progetti genocidi e luoghi come lager e gulag; dall'altro ci chiediamo come i persecutori siano stati in grado di compiere atti così atroci, non solo senza rifiutarsi ma anche in modo zelante e come allo stesso tempo grandi masse di persone hanno assistito a tutto questo senza reagire minimamente. *"A quali condizioni saremmo disposti a infliggere fortissime scosse elettriche ad un innocente sconosciuto?"* Secondo alcuni studi di psicologia sociale la compassione umana non è sufficiente a sottrarsi al volere dell'autorità. In questi casi gli individui si trovano in uno stato di Eteronomia ovvero obbedendo all'autorità, essi delegano ad altri la responsabilità dei loro comportamenti e quindi anche la loro coscienza morale. Un'altra interpretazione dei genocidi novecenteschi è quella che chiamiamo con il nome "Banalità del male" che è un'espressione che è stata coniata come commento alla figura di Adolf Eichmann, criminale di guerra nazista responsabile della deportazione degli ebrei nei campi di sterminio. Eichmann durante il processo si difese presentando se stesso come un normale burocrate, che non aveva fatto direttamente del male a nessuno ma che si era limitato solo al suo lavoro organizzativo. Queste affermazioni di Eichmann dimostrano come il suo fosse un male anonimo, astratto, che non ha bisogno di "mostruosità" per manifestarsi ma si esercita attraverso gli ordinali canali dell'amministrazione. È quindi BANALE.

Al giorno d'oggi possiamo usare l'espressione "Continuum Genocidio" ovvero un genocidio continuo per indicare come questi atti di violenza ancora non siano completamente spariti ma si praticano nella vita quotidiana in maniera nascosta e molto spesso autorizzata come: la violenza nelle scuole pubbliche, nelle cliniche, nei pronto soccorso, nelle case di cura, negli ospedali, nei tribunali, nelle prigioni ecc. Questo atteggiamento è caratterizzato dalla capacità umana di ridurre gli altri allo status di non – persone, di mostri o di cose attraverso l'utilizzo di forme di esclusione sociale, spersonalizzazione, disumanizzazione