

Questione di sopravvivenza. Un ripensamento epistemologico per l'antropologia culturale

Francesco Remotti

Abstract

C'è un futuro per l'antropologia culturale (specialmente in Italia)? Le considerazioni critiche da cui parte l'autore riguardano a) la guerra in atto contro le scienze umane e umanistiche e la loro delegittimazione sul piano scientifico, b) le scelte di ordine epistemologico compiute negli ultimi decenni dall'antropologia culturale e che hanno decisamente indebolito le sue posizioni. Le proposte dell'autore consistono nel rivedere tali scelte al fine di ricostruire la dignità scientifica dell'antropologia culturale. Si tratta, in particolare, di riattivare il sapere di tipo etnologico accumulato nella sua storia e di elaborare in maniera consapevole e programmatica teorie specificamente antropologiche. Soprattutto, l'autore invita a non appiattire il sapere antropologico sulla contemporaneità e a concepire ancora una volta l'antropologia come un "giro lungo" che non teme di addentrarsi nell'inattualità. Soltanto come sapere "inattuale" l'antropologia sarà in grado di fornire i suoi contributi più preziosi e vantare un ruolo del tutto peculiare nell'affrontare i problemi della contemporaneità.

1. *Un futuro molto incerto* – Sarà bene chiarire subito che in questo scritto uso l'espressione "antropologia culturale" come la categoria più ampia, comprensiva di tutti gli altri saperi di tipo demo-etno-antropologico (quelli che rientrano nel settore scientifico-disciplinare M-DEA/01), e come categoria che meglio si presta a differenziare questo insieme di saperi da altre antropologie, tra cui soprattutto la bio-antropologia. Entrando in argomento, espongo subito la considerazione che mi sta maggiormente a cuore. Provo un sentimento di apprensione e persino di timore per il futuro dell'antropologia culturale: di quella italiana in primo luogo, ma anche di quella internazionale. Mi pongo cioè la domanda se l'antropologia culturale sia in grado di sopravvivere nei prossimi anni, quanto meno in ambito accademico.

Poiché quando sarà pubblicato questo scritto, sarò già in pensione, è molto probabile che alcuni scorgano in questi miei sentimenti l'incapacità, tipica di coloro che si avviano verso il termine del loro percorso, di scorgere e apprezzare i segni di vitalità, dovuti alle trasformazioni in atto. Dico subito che sono disposto ad ammettere questa possibilità, e anzi aggiungo che sarei davvero molto contento, se mi si dimostrasse che la visione fosca del futuro sia dovuta soltanto ai miei limiti personali e di età. Il fatto è, però, che non sono soltanto i vecchi a vedere buio nel futuro, ma sono anche e soprattutto i giovani. Nella lettera aperta che i giovani antropologi, per lo più "non strutturati", hanno presentato il 25 gennaio 2013, si parla in maniera del tutto esplicita del «rischio concreto della scomparsa della disciplina dentro e fuori le mura accademiche».

Del resto, a partire dalla data di quella lettera, i segni che suscitano timore e apprensione per la sopravvivenza dell'antropologia non hanno fatto altro che aumentare: e questi segni non sono sentimenti o impressioni soggettive; sono fatti, dotati di una loro indiscutibile oggettività. È sufficiente pensare alla crisi istituzionale che ha investito in questi anni i nostri dottorati e i nostri corsi di laurea, molti dei quali sono stati cancellati, e al rischio fortissimo che il nostro stesso settore scientifico-disciplinare perda la sua autonomia concorsuale. Dottorati, corsi di laurea, autonomia del settore: si tratta, come è ovvio, dei canali preposti alla sopravvivenza di un sapere accademico. La realtà dunque è che noi stiamo assistendo quanto meno a un processo di smantellamento: la questione è se questo processo andrà avanti fino alla fine o se invece si avranno forza, mezzi, opportunità per contrastarlo e arrestarlo (e anche, chissà, per invertire la tendenza).

2. *Lotta tra saperi* – La seconda considerazione ha un carattere più generale e riguarda una specie di lotta di "classe" – se così posso esprimermi – tra i saperi accademici: una lotta per la sopravvivenza, determinata probabilmente da una progressiva mancanza di risorse, la quale vede le scienze umanistiche ed umane (quelle che lo storicismo tedesco chiamava scienze dello spirito o della cultura) subire azioni di marginalizzazione, se non addirittura divenire oggetto di discredito.

L'antropologia culturale fa ovviamente parte delle scienze umane e si trova a condividere con altri saperi umanistici una condizione di precarietà, la quale pone a rischio la sua sopravvivenza. Se questa considerazione ha un qualche fondamento, sarebbe importante per l'antropologia culturale partecipare attivamente e consapevolmente all'elaborazione di una strategia che coinvolga un po' tutta la "classe" delle scienze umane e umanistiche.

3. *Debolezza interna* – Con questa considerazione di ordine generale non si può tuttavia eludere una domanda più particolare, quella che attiene alle condizioni interne dell'antropologia culturale, ovvero le scelte di natura epistemologica che essa ha compiuto negli ultimi decenni, valutandone l'efficacia in termini di sopravvivenza. In altre parole, il fatto che si stia assistendo a una prevaricazione aggressiva da parte di altre

forme di sapere non deve indurci a esaminare soltanto l'aggressione degli altri, tralasciando di chiederci se disponiamo di valide armi di difesa o se invece le scelte compiute abbiano per caso reso poco difendibili le nostre posizioni. Ritengo che porsi questa domanda sia un passo fondamentale e un presupposto ineludibile per procedere a ciò che i giovani ricercatori hanno suggerito nella loro lettera: «*rivedere criticamente traiettorie e strategie*».

Questo ripensamento dovrà riguardare anche le scelte compiute dall'antropologia culturale in ambito internazionale, se – come sottolinea Francesco Faeta nella sua risposta alla lettera dei giovani antropologi – «non è [...] vero [...] che l'antropologia fuori d'Italia viva una situazione tranquilla»: essa – prosegue Faeta a seguito di esperienze presso diverse Università straniere – offre «un quadro di disorientamento complessivo», oltre che «di restringimento e ridimensionamento degli insegnamenti, di annacquamento della specificità antropologica dei dipartimenti, di riduzione dei finanziamenti». Anche Faeta pone in luce la politica di aggressione di cui l'antropologia rimane vittima, come quando afferma che «la crisi dell'antropologia si colloca [...] dentro il contesto globale della liquidazione dei saperi che hanno a che fare con la memoria sociale e con l'anamnesi critica del presente». Ma non si esime per nulla – come del resto aveva già fatto in un suo testo recente (Faeta 2005) – a chiedersi se in tutto ciò non abbiano svolto un ruolo decisivo alcuni «nostri errori». Tra questi – egli sostiene – vi è l'«abbandono assai evidente delle tematiche in grado di produrre modelli» teorici: «poca teoria», insomma, e al suo posto, un grande darsi da fare per conquistare spazi di interventi, «in concorrenza con lo psicologo, con l'assistente sociale e con il sociologo», nelle Asl, nelle scuole, nei centri di accoglienza degli immigrati, in tal modo «rinunciando alla propria specificità».

Faeta è ben consapevole che occorre chiedersi «quale tipo di antropologia» si intende proporre «nella società del terzo millennio». Ma fa capire anche quale sia la specificità del sapere antropologico, che sarebbe bene salvaguardare: essa coincide con la capacità di «produrre modelli» teorici, «utili a porre in discussione le visioni acquisite della realtà», costruendo «il più cospicuo e sofisticato apparato di riserva concettuale delle scienze sociali».

Ammetto di avere tagliato e ricucito a mio uso alcune frasi di Faeta, ma spero di non avere tradito il suo pensiero, che dichiaro di condividere nella maggior parte delle sue argomentazioni, anche là dove, proprio accogliendo le sfide della società in cui viviamo, auspica un «lavoro futuro di *restauro*» del nostro sapere.

4. *Impegno per il riconoscimento* – Interpreto il restauro che invoca Faeta come la ricostruzione di un territorio e la messa in opera di espedienti o il ripristino di strutture che ne consentano la difesa. Anche in base alle considerazioni svolte nei paragrafi precedenti, non ho esitazione ad affermare che siamo in guerra e che dunque occorre adottare un comportamento quanto meno difensivo. Ma, guerra per che cosa? Quali sono i contenuti

e i motivi di questa guerra? E che cosa occorre difendere? Darei questa risposta: guerra per il riconoscimento e difesa della dignità scientifica dell'antropologia culturale, sempre che, beninteso, coloro che vi appartengono e vi si riconoscono, e soprattutto coloro che da essa traggono mezzi per il proprio sostentamento, ammettano che ne valga la pena, ovvero che l'operazione sia credibile e necessaria.

Non so in effetti fino a che punto si sia mai preso in considerazione questo argomento: a pensarci bene, un argomento fondamentale e che forse spiega bene le circostanze in cui versa oggi l'antropologia, soprattutto l'antropologia italiana. Voglio dire che l'antropologia culturale – sempre nel senso ampio chiarito all'inizio di questo scritto – ha dato da vivere, in senso letterale, a tutti coloro che, specialmente in ambito accademico, hanno insegnato qualcosa o hanno condotto ricerche su qualcosa, sfruttando questa insegna. Credo di non sbagliare se dico che la maggior parte di coloro che hanno fruito di questa copertura non si sono dati da fare quel granché per spiegare a sé e agli altri la motivazione profonda di questo tipo di sapere, la sua plausibilità scientifica: ai loro occhi, era sufficiente appiccicare l'etichetta "antropologo" a se stessi, alla loro posizione, ai propri insegnamenti e alle proprie ricerche.

Spesso, o quasi sempre, come Georg W. F. Hegel aveva chiarito molto bene, il riconoscimento è una faccenda di conflitti. Siamo in guerra, e si tratta, tra le altre cose, di una guerra di riconoscimento della dignità scientifica dei vari saperi che affollano ciò che un tempo si chiamava (con Kant e l'illuminismo) la repubblica delle scienze e delle lettere, e che invece oggi è un terreno di scontri, di occupazioni, di esclusioni. Essendo in guerra, non è più possibile, oggi, accontentarsi di appiccicare etichette: specialmente coloro, che traggono i propri mezzi di sostentamento dall'antropologia culturale, devono rendersi conto che occorre affrontare a viso aperto il problema della sua "dignità" scientifica. Ha senso, oggi, rivendicare nei confronti della società in cui viviamo e nei confronti delle altre scienze, la specificità e il valore intrinseco di questo sapere? Se sì, sarà bene correre ai ripari e difendere il territorio che finora ci ha dato da vivere: un territorio su cui vorrebbero legittimamente e stabilmente collocarsi molti giovani a cui l'antropologia è stata insegnata come prospettiva credibile e per la quale si sono impegnati e hanno profuso tempo, energie, risorse.

5. *Il territorio "cultura"* – L'antropologia culturale ha un suo territorio, il quale, come tutti i territori che si rispettino, gode persino di un nome: molto semplicemente, esso si chiama "cultura". Ebbene, si provi a pensare come ci si è comportati nei confronti di questa nozione. Anziché difendere il territorio che essa designa, anziché aggiornare e, se del caso, ulteriormente articolare e approfondire questo concetto, molti di noi – anche nell'antropologia italiana – si sono divertiti a screditarlo, provando a sostituirlo con nozioni ovviamente meno obsolete, à la page: "discorso", "habitus" e così via. Si è così venuta a creare una strana e preoccupante convergenza, tra quelli che possiamo chiamare i

“nemici della cultura”: i nemici interni (gli antropologi a cui ho alluso ora) e i nemici esterni, ovvero coloro che, collocati su altri territori, specialmente di natura biologica, pensano di potere spiegare il comportamento culturale con principi extra-culturali.

Questi ultimi avvertono di solito un’allergia nei confronti della cultura, poiché la diversità culturale ha molto spesso il potere di scombinare le loro ipotesi: si comprende allora il loro atteggiamento prevalentemente riduzionistico. Ma che dire dei nemici interni della cultura, ossia gli stessi antropologi culturali, quando attaccano il concetto fondamentale del loro sapere? Essi non praticano certamente il riduzionismo biologico tipico dei nemici esterni; il loro spauracchio è il positivismo e qualunque forma possa oggi assumere. La loro vuole essere, al contrario, un’epistemologia molto smalzata, consapevolizzata, a tal punto da aborrire tutto ciò che può apparire come, non dico progresso, ma persino cumulatività del sapere.

Ai loro occhi, la cultura è un concetto troppo “positivista” e “scientista”, che occorre ovviamente “decostruire”. L’epistemologia di questi antropologi è talmente sofisticata e rarefatta da trasformarsi in una procedura auto-distruttiva: troppo spesso gli antropologi di questa risma hanno dato l’impressione di essere come coloro che, in nome della auto-riflessività, segano il ramo su cui sono appollaiati. Altro che difendere il territorio che i nostri predecessori ci hanno consegnato e che noi, a nostra volta, dovremmo consegnare alle nuove generazioni!

6. *Un’assenza sintomatica* – Negli anni ‘60 del secolo scorso, Clifford Geertz aveva scritto un paio di saggi sull’incidenza della cultura nella concezione biologica, neurologica ed evolutiva dell’essere umano, saggi poi ricomparsi nella prima parte del suo *The Interpretation of Culture* del 1973 (Geertz 1987). Uno di questi saggi, *The Growth of Culture and the Evolution of Mind*, era stato pubblicato in un libro collettivo dedicato ai modi di concepire la mente (Geertz 1962); l’altro, *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, era stato invece pubblicato in un libro collettivo in cui si discutevano nuovi modi di concepire la natura umana (Geertz 1966). Se ora prendiamo in mano un libro uscito pochi mesi fa, *Arguing About Human Nature. Contemporary Debates* (Downes e Machery 2013), si rimane colpiti dall’assenza pressoché totale dell’antropologia culturale. Nella quarta di copertina si legge che il libro si riferisce ai dibattiti sorti di recente nei seguenti ambiti disciplinari: «biologia, filosofia, psicologia e antropologia fisica»: non antropologia *tout court*, ma antropologia fisica. E se volessimo sincerarci di questa scelta, è sufficiente aprire il libro: l’Introduzione dei curatori e l’elenco dei contributi ne sono una lampante conferma.

Non si tratta però della riproposizione di teorie socio-biologiche stile anni ‘70: il libro accoglie invece diversi contributi che non disdegnano affatto la diversità culturale, contributi che si collocano invece – come si legge nell’Introduzione – in una genetica, così come in una psicologia e in una antropologia, connotate esplicitamente e

programmaticamente come *cross-cultural* (Downes e Machery 2013: xi). Ma non sono gli antropologi culturali gli specialisti delle diversità culturali? Se negli anni '60 si chiedeva a Geertz di dire la sua sulla natura umana, perché mai oggi nessun antropologo culturale è chiamato a intervenire in questo dibattito? Si noti: si tratta di un libro di 600 pagine, pubblicato da Routledge. Colpa degli "altri", della loro ignoranza, della loro propensione a rubare e fare propri – come spesso si usa dire nell'antropologia culturale italiana – argomenti che invece sono "nostri"? Oppure c'è *qualcosa che non va* nell'antropologia culturale contemporanea?

7. *Un fronte sguarnito* – Con i due saggi degli anni '60 Clifford Geertz, dopo le sue esperienze etnografiche in Indonesia, va ad "affrontare" le questioni della natura umana e della cultura su un "fronte" inter-disciplinare, dove incontra dati, concetti, teorie, autori che provengono dalla biologia, dalla genetica, dalla neurologia, dalla paleoantropologia di allora. Occorre subito dire che Geertz, dimostrando il carattere assolutamente imprescindibile della cultura nella stessa organizzazione biologica dell'uomo, conduce un'ottima battaglia e con risultati incoraggianti e promettenti.

Rassicurati dall'esito di questa battaglia, è come se gli antropologi culturali avessero poi sguarnito il fronte che ci pone a contatto con i saperi biologici: chi è più andato con autorevolezza a continuare il dibattito su quel fronte? Perché di questo si tratta: non semplicemente ribadire certe tesi, ma aggiornare e rivedere gli argomenti mediante cui dialogare con i nostri interlocutori, scendere sul loro terreno, capire le loro strategie, conoscere i loro risultati.

Di recente, Marshall Sahlins (2010), riesumando la sua polemica anti-sociobiologica, ha scritto un pamphlet critico sulla natura umana, tema – com'è evidente – tornato in auge. Ma Sahlins (con cui, beninteso, mi sento di condividere buona parte delle argomentazioni) non è andato al "fronte": la sua è un'operazione di smontaggio critico della nozione di natura umana considerata nei suoi risvolti ideologici, operazione che certamente l'antropologia culturale è titolata a fare, ben diversa però dall'affrontare sul loro stesso terreno gli psicologi evolutivi e le loro prospettive *cross-cultural*.

8. *Perlustrazione dei fronti* – Più in generale, ritengo che si possa affermare che in questi decenni, trascorsi all'insegna dell'auto-riflessività e del ripiegamento su se stessi (non solo sulle proprie idee, ma persino sulle proprie persone, sulle proprie esistenze, sulle proprie esperienze, sulle proprie emozioni: insomma, una buona dose di "noi"-centrismo, se non addirittura di "ego"-centrismo), gli antropologi si sono riuniti verso le zone più centrali e protette del loro territorio, là dove si creano facilmente conformismi e mode, intesi come criteri di reciproco riconoscimento. Il risultato è stato quello di sguarnire non solo il fronte biologico, ma tutta una serie di fronti. Se conformismi e mode hanno

prodotto l'effetto di incrementare la riconoscibilità interna, il contraccolpo di questa operazione è stata una perdita notevole di visibilità e di credibilità all'esterno, un appannamento dell'immagine dell'antropologia culturale sia in campo scientifico, sia in campo sociale.

Avere in gran parte abbandonato i fronti inter-disciplinari ha fatto sì che per una molteplicità di tematiche gli antropologi non siano più stati in grado di offrire contributi specificamente antropologici. Questa è in effetti la questione, che – a mio modo di vedere – le associazioni nazionali, sia quelle storiche, sia quelle più recenti, dovranno affrontare. Proverei a sollecitare le associazioni a compiere in maniera collaborativa le seguenti operazioni: a) una perlustrazione dei fronti abbandonati e dei fronti attivati; b) un dibattito sull'opportunità o meno di abbandonare certi fronti e di impegnarsi eventualmente su altri; c) un approfondimento di ciò che si ritiene debba essere il contributo specificamente antropologico che gli antropologi ritengono di poter fornire in relazione a questa o quella tematica.

9. *Invasioni* – È una legge molto intuitiva quella secondo cui, se i fronti non risultano presidati (per ignavia, per cecità, per impotenza pratica e teorica, o per qualsiasi altro motivo), i relativi territori vengono invasi da altri che operano ai confini. Anche le forme di sapere perseguono politiche di espansione, oltre che di mero riconoscimento. Sguarnire un fronte è praticamente un invito, a chi abita territori attigui, a spingersi là dove il presidio è inesistente o la resistenza è meno organizzata.

Alle operazioni elencate nel paragrafo precedente non sarebbe male allora aggiungere questi compiti ulteriori: d) osservare quali territori – o quali parti del territorio antropologico (la cultura e le diversità culturali) – siano stati occupati da altre forme di sapere; e) soppesare la significatività dei risultati ottenuti da queste occupazioni, valutando i margini di reinserimento di un approccio tipicamente antropologico.

10. *Conflitti o alleanze* – Vorrei chiarire meglio la faccenda dei territori, dei confini, del presidio delle frontiere, delle occupazioni e delle resistenze. Non intendo affatto proporre un discorso puramente rivendicativo: una forma di patriottismo o, peggio, di sciovinismo antropologico. In campo scientifico – se Dio vuole – le frontiere sono aperte e devono essere mantenute aperte. Gli stessi antropologi culturali, del resto, in quanti territori si sono addentrati, proponendo di studiare in modo innovativo e con uno sguardo diverso fenomeni religiosi, politici, economici, giuridici, psichiatrici e così via?

Una volta ribadito il principio sacrosanto della libertà di accesso, sarà bene allora precisare che i territori disciplinari coincidono non con spazi fisici esclusivi, bensì con prospettive di indagine: gli stessi fenomeni possono dunque appartenere a territori diversi, in quanto possono essere studiati con prospettive diverse. Quando si pone

dunque la questione dell'opportunità o meno di presidiare certi fronti, occorre chiedersi quali prospettive gli antropologi culturali siano in grado di mettere in campo per indagare certi fenomeni. Le prospettive, a loro volta, possono entrare in competizione e combattersi, così come possono combinarsi e integrarsi tra loro, dando luogo a forme di alleanza e di collaborazione.

Che per presidiare un confine si adotti la strategia del conflitto oppure la strategia dell'alleanza, è bene tuttavia rendersi conto che il problema principale e irrinunciabile è la specificità da un lato e la consistenza dall'altro della prospettiva che si mette in campo, rivendicandola come approccio tipicamente antropologico. Ancora un volta, è del tutto inutile assumere un atteggiamento per un verso rivendicatorio e per l'altro lamentoso: la questione è di vedere se le prospettive adottate – ovvero le nostre armi (per continuare nella metafora militare) – funzionano e quanto siano efficaci, sia per rivaleggiare, sia per cooperare.

11. *Autarchia o collaborazione* – In un'ottica dinamica, storica, non bloccata su questioni di mera rivendicazione, occorre in effetti approfondire il punto e), ovvero la significatività dei risultati ottenuti da occupazioni altrui e la valutazione dei margini di reinserimento dell'approccio antropologico. Questo punto in effetti prelude o allude a forme di cooperazione e di convergenza. Di solito, siamo portati a plaudire a queste soluzioni. Ma qui si annida un problema particolarmente insidioso per l'antropologia culturale, problema che, ancora una volta, pone in questione certi aspetti della sua sopravvivenza. Il mondo – si dice – si è complicato e globalizzato e la nostra stessa rappresentazione del mondo non è certamente più quella che presiedeva alle origini dell'antropologia culturale: la modernità da una parte e le società pre-moderne dall'altra; la prima indagata dalla molteplicità delle scienze umane e sociali più forti e accreditate (dal diritto all'economia, dalla psicologia alla sociologia), mentre le seconde erano considerate territorio tipico, ancorché non esclusivo, degli antropologi. Oggi, appunto, le cose non sono più così ordinate e classificabili: tutto è molto più mescolato. Nel nostro mondo confuso, quale specificità può essere rivendicata all'approccio antropologico? Si tenga conto oltre tutto del fatto che gli antropologi hanno in gran parte smantellato certe loro specializzazioni – antropologia giuridica, antropologia economica, antropologia politica, antropologia della parentela e così via – ritenute troppo legate a ripartizioni tipiche della cultura occidentale.

Qual è allora il risultato di tutto ciò? È che occorre quanto meno chiedersi se a organizzare una prospettiva intitolata, per esempio, all'antropologia giuridica convenga per uno studioso partire dai territori dell'antropologia o piuttosto iniziare dal diritto. È più credibile un'antropologia giuridica fatta da antropologi che si avvicinano al diritto oppure fatta da giuristi che fanno propri temi, concetti e metodi dell'antropologia? Probabilmente si tratta di valutare la consistenza e il peso del sapere tecnico portato dal giurista e quelli dell'antropologo. Su questo punto, penso di non dire una corbelleria, se sostengo che

l'antropologia culturale si è sempre meno interessata a impadronirsi di tecniche, votandosi sempre più alla retorica.

In un'ottica di gestione responsabile del sapere antropologico, è doveroso chiedersi quale di queste due strategie abbia maggiori *chances* di successo: cercare di correre ai ripari, tornando a presidiare i diversi fronti che col tempo sono stati sguarniti, sobbarcandosi un lavoro di recupero non indifferente, oppure favorire, collaborando, forme di sapere ibrido – quali sono appunto le antropologie nominate prima – a partire dai terreni disciplinari contigui (il diritto, l'economia e così via). La prima strategia è quella dell'autonomia o addirittura dell'autarchia disciplinare (“facciamo tutto noi”), ma sulla sua fattibilità è legittimo nutrire seri dubbi: un'impresa titanica, praticamente impossibile da sostenere. La seconda strategia è di tipo collaborativo, nel senso che l'antropologia apporta una dimensione essenziale, ovvero dati e prospettive originariamente estranei ai saperi più collaudati. È, se si vuole, una strategia più modesta, meno ambiziosa, e però più fattibile e realizzabile, forse anche ipotizzabile attraverso incontri e lavori tra associazioni appartenenti a territori diversi: una strategia più modesta, e che tuttavia presenta qualche *chances* in più di sopravvivenza. Pur di sopravvivere si collabora e persino, in qualche modo, ci si mette a servizio. Ma anche qui c'è un “ma”: sia pure in un'ottica più sopportabile e meno impegnativa di collaborazione, qual è la specificità dell'apporto antropologico?

12. *Esperti di che?* – Qui veniamo al punto centrale e decisivo del “ripensamento epistemologico”. Si è soliti dire che l'etnografia è il cuore del fare antropologico, ovvero che l'antropologia è in primo luogo e sostanzialmente etnografia. La tesi che Geertz aveva esposto nel 1973 nel suo *The Interpretation of Cultures* è diventata l'insegna dell'antropologia dei decenni successivi. Nei miei scritti relativi all'epistemologia antropologica mi sono chiesto se questa tesi, interpretata unilateralmente, non costituisca una fonte di guai per l'antropologia. Ho cercato in effetti di dimostrare che fondare l'antropologia soltanto sull'etnografia significa correre rischi molto elevati. Se l'antropologia ha senso, questo va senza dubbio cercato nelle sue capacità di generalizzazione. Presa da sola, l'etnografia – come del resto diversi antropologi avevano visto molto bene – erode il sapere e il potere generalizzante dell'antropologia.

Sotto questo profilo, mi sono sempre chiesto se il mio fare etnografia tra i Banande del Congo mi dia titolo di antropologo o se non piuttosto mi trasformi forse in un “banandologo”. E se io sono banandologo, così come altri sono nuerologi, trobriandologi e così via, che cos'è l'antropologia: la somma provvisoria di etnografie? Null'altro che un mucchio di etnografie? Se l'etnografia è il nostro sapere primario, di che cosa, per la verità, possiamo dirci esperti? Ben che vada, potrei forse essere considerato esperto di questioni nande. Ma in concreto di quali questioni: demografiche, economiche, psicologiche, religiose? Senza dubbio, il mio sapere si riduce drasticamente, se sono

costretto ad affrontare questioni bila, mbuba, mbuti (tanto per evocare alcuni gruppi confinanti con i Banande).

E allora quale tipo di sapere impartiamo ai nostri studenti di antropologia? Spesso si sente dire: “il metodo”, pensando che la metodologia (quella della ricerca sul campo soprattutto) sia il nostro rifugio e la nostra rivendicazione. Come negare l’importanza di tutto ciò? Ma è inevitabile chiedersi: è solo con questo tipo di sapere che pretendiamo che i laureati si presentino, sul mercato del lavoro e nell’arena delle competenze, come “esperti di ...”? Di che cosa sono, appunto, esperti i nostri laureati?

13. Esperti di contemporaneità – Proseguo nella critica di quell’epistemologia tanto debole e un po’ evanescente, che fa coincidere in gran parte l’antropologia con l’etnografia, e che, oltre tutto, riduce l’etnografia alla (propria) ricerca sul campo. Poiché la ricerca sul campo, ovunque sia condotta (in un quartiere di Napoli o per le strade polverose di Butembo), avviene sempre nel presente, abbiamo assistito a una concezione dell’antropologia come sapere privilegiato della contemporaneità. “Antropologia della contemporaneità” è un’espressione che ricorre in diverse istituzioni (dipartimenti, insegnamenti, dottorati), a tal punto da apparire come il destino stesso dell’antropologia. In un suo recente manuale, Fabio Dei compie una scelta molto significativa: come si legge nella presentazione del libro, l’autore esclude «sia un approccio di storia degli studi, sia una tradizionale sistematica etnologica», per concentrarsi invece «sui nodi problematici e le categorie interpretative che rendono l’antropologia uno strumento di riflessione fondamentale per la comprensione del mondo contemporaneo» (Dei 2012).

Gli antropologi, dunque, esperti della contemporaneità: una bella sfida, visto che dobbiamo vedercela con economisti, giuristi, politologi, demografi, geografi, storici, filosofi (e chissà quanti altri), i quali si concentrano tutti sui vari problemi del mondo contemporaneo. Ce la facciamo a sostenere la concorrenza? Ce la facciamo a dimostrare l’importanza e l’imprescindibilità del nostro sapere da “contemporaneisti”? Che cosa siamo in grado di rivendicare di “più specifico” rispetto agli altri tipi di sapere? Visto che siamo tutti diventati contemporaneisti in conseguenza delle nostre ricerche sul campo, v’è da aspettarsi che, ancora una volta, gli antropologi rivendichino un “approccio” che ha a che fare con il contatto personale ed esistenziale, con l’esperienza vissuta. All’astrattezza delle statistiche e dei metodi quantitativi opponiamo ciò che si può cogliere soltanto nel vissuto di esperienze condivise e partecipate. Come negare l’importanza di questo “metodo”?

14. *Le mani bucate degli antropologi* – In un paio di testi recenti, ho provato a sottoporre a critica ciò che si può chiamare il “paradigma contemporaneista” in antropologia (Remotti 2012; 2013a). Qui mi limito a ribadire che esso rischia di configurarsi come una

sorta di “buco nero” dell’antropologia culturale. Fondata com’è sull’esperienza vissuta del ricercatore, l’antropologia della contemporaneità appare come un sapere molto personale, quasi irripetibile, scarsamente comunicabile, assai poco cumulativo. Abbiamo criticato – come tutti ricordano – la finzione del “presente etnografico” (quello di Malinowski, di Evans-Pritchard e compagnia), e abbiamo finito per rifugiarci nell’effimero dell’esperienza vissuta, in quanto la contemporaneità degli antropologi – a differenza di quella dei colleghi di storia contemporanea – è una categoria “ego-centrata” e un contenitore letteralmente “senza fondo”, che non trattiene nulla. Nella contemporaneità degli antropologi le situazioni e, con esse, gli studi fuggono via con grande rapidità, cadendo inesorabilmente in qualcosa di vetusto e desueto. O stabilizziamo miticamente la contemporaneità – una sorta di parola magica, usata acriticamente, ovvero una sorta di riedizione (guarda un po’) del presente etnografico – oppure occorre riconoscere che l’antropologia culturale, così legata all’attualità, è divenuta un sapere che dissipa letteralmente i propri patrimoni. Credo che sia difficile trovare, tra le scienze umane e sociali, un’organizzazione del sapere tanto votata allo sperpero, alla dissipazione: un sapere dilapidatore delle proprie sostanze, un sapere – si potrebbe dire – dalle mani rovinosamente bucate. Un sapere dunque che in maniera del tutto irresponsabile si svuota dall’interno.

15. *Il trucco dell’etichetta* – Ho anche l’impressione che, per rimediare al senso di vuoto dovuto alla dilapidazione, si faccia sempre più ricorso alla moda e all’uso di etichette, come i marchi di fabbrica sui nostri abiti. Auto-referenzialità, gergalismi, uso disinvolto delle etichette, a cominciare dall’etichetta “antropologo”, senza aggettivi. Fa impressione dover affrontare, soprattutto per i giovani, il problema della “professione antropologo” in un contesto epistemologico – quello dell’antropologia culturale, per l’appunto – in cui si è assistito a uno sperpero così vistoso di ciò che a lungo (per un secolo almeno) ha rappresentato un patrimonio di nozioni, di idee, di concetti, di teorie: il tutto sacrificato all’idolo della contemporaneità, anzi, dell’attualità.

L’antropologia culturale rischia così di diventare un guscio vuoto, a cui ci si illude di porre rimedio con una buona dose di retorica affabulatoria, priva di un’autentica ed efficace presa sul reale. Rischia anche di dare luogo a una sorta di trucco: quello di anteporre l’etichetta antropologica all’esperienza, illudendosi che essa si trasformi *ipso facto* in un’esperienza antropologica. Ovvero, mi chiamo “antropologo”, e quindi qualunque cosa io studi, faccia o dica ha inevitabilmente una rilevanza antropologica. Il trucco c’è e un po’ si vede. Forse è per questo che – come i giovani lamentano nella loro lettera – si registra un «mancato riconoscimento del nostro sapere disciplinare», tale da determinare «una grave situazione di marginalizzazione lavorativa»; forse è per questo che «l’antropologia socio-culturale non ha nessuna rilevanza al di fuori delle università».

16. *Presidiare il territorio antropologico con teorie antropologiche* – Come si sa, esistono i vicoli ciechi nella vita quotidiana, così come nelle faccende politiche: anche nella scienza (faccenda molto umana e culturale), si rischia di infilarsi in un qualche vicolo cieco. Il teorico dei paradigmi scientifici, Thomas Kuhn, ci aveva fatto capire che un po' tutti i paradigmi albergano in sé questo rischio. A mio modo di vedere, il paradigma contemporaneista in antropologia presenta questo rischio in sommo grado.

Possiamo uscirne? Certamente sì, purché si sia disposti a riflettere sulle potenzialità, irresponsabilmente messe da parte, dell'antropologia culturale. La *pars construens* del mio discorso inizia riprendendo una notazione di Francesco Faeta nella sua risposta ai giovani antropologi, là dove egli afferma che c'è «poca teoria» e là dove invoca «la specificità dell'approccio» antropologico. Proprio di questo si nota la mancanza: un teorizzare che sia propriamente e specificamente antropologico. Mi spingo persino ad affermare che occorrerebbe farsi venire di nuovo la voglia, la convinzione, il coraggio, la capacità di costruire teorie, nonostante i fallimenti che hanno segnato la storia del pensiero antropologico. Più in particolare, si tratta – a mio modo di vedere – di *elaborare teorie in proprio*, fatte da noi antropologi, nel territorio o nei territori da noi presidiati.

Presidiare un territorio dal punto di vista scientifico non ha il significato di un “possesso” esclusivo, difendendolo dalle invasioni o dagli interessi altrui. Per presidiare un territorio non è sufficiente, ancora una volta, usare etichette: ovvero erigere un cartello con la scritta “Antropologia culturale – Divieto di accesso agli estranei”: sarebbe un gesto stupido e del tutto inefficace. Presidiare un territorio significa che lì i responsabili del territorio non solo scavano i loro terreni, alla ricerca dei fenomeni di loro interesse e di loro pertinenza, ma lì costruiscono pure le loro teorie: non qualcosa di implicito e meramente applicativo, ma costruzioni fatte alla luce del sole, ovvero teorie che – queste sì – portano ben impresso il marchio dell'antropologia. Dovrebbero essere, insomma, *teorie visibili anche da lontano*, da altri territori, costruite con consapevolezza epistemologica, e anche per questo in grado di competere con le teorie altrui.

17. *Esperti delle diversità culturali* – Facciamo qualche esempio. Di questi tempi si avverte da più parti l'esigenza di riprovare a costruire teorie nel campo della parentela. Allo stesso modo, non sarebbe male tentare di proporre una teoria antropologica della democrazia, tale da far “vedere” (in greco *theorein*) le molteplici e raffinate forme di convivenza e di organizzazione democratica nelle società – storicamente trascurabili dal punto di vista occidentale – di cui a lungo gli antropologi si sono occupati. Per quanto mi riguarda, sfruttando il tema dell'antropo-poiesi, ho provato con alcuni miei collaboratori a costruire una teoria che avesse non solo il marchio antropologico, ma anche una certa visibilità e un certo impatto inter-disciplinare (Remotti 2013b).

Chiediamoci allora, a questo punto, in che cosa consista la specificità del nostro territorio e delle teorie che lì si dovrebbero costruire. Credo che non ci voglia molto a rispondere

che la specificità del territorio che dovremmo presiedere è data dalle diversità culturali. Come sostiene Ulf Hannerz (2001), la diversità culturale è il nostro mestiere. Noi siamo, o dovremmo essere, gli esperti delle diversità culturali, ossia coloro che per professione si addentrano in questa immane foresta, cercando di non smarrirvisi, di non perdere l'orientamento, proponendo al contrario percorsi tematici in grado di attraversarla.

Abbiamo ormai alle spalle i tentativi di attraversamento della foresta da un capo all'altro: il mito scientifico di un dominio completo e totale della diversità culturale. Tra questi tentativi totalitari e inevitabilmente fallimentari da un lato e nessun tentativo dall'altro si distende – mi pare – un'apprezzabile serie di possibilità, che sarebbe delittuoso per gli antropologi trascurare.

Mi rendo conto che ciò che si chiede agli antropologi – vecchi o giovani che siano – è uno sforzo non indifferente: niente di meno che rinunciare al rassicurante senso di protezione che la ricerca sul campo è in grado di offrire. Sia chiaro: non si tratta di rinunciare alla ricerca sul campo, bensì di rinunciare alla funzione di rifugio epistemologico che illusoriamente essa fornisce. Per essere ancora più esplicito, la ricerca sul campo è irrinunciabile, ma altrettanto irrinunciabile è la teoria che attraversa le diversità culturali e le stesse etnografie. Quale sia, o debba essere, il dosaggio tra le due componenti, questo è esattamente ciò che contrassegna i programmi di ricerca che si sviluppano nel territorio degli antropologi culturali.

18. *Attraversamenti interculturali* – Le convinzioni che vado esponendo sono state da me illustrate più di vent'anni fa (Remotti 1990). Per quello che ho potuto intuire, gli sviluppi attuali dell'antropologia – finire nel vicolo cieco oppure saltare fuori da esso – mi hanno confermato nella tesi che avevo esposto allora, ossia che il sapere dell'antropologia culturale può essere adeguatamente concepito come una *rete di connessioni interculturali*, una rete che “attraversa” un certo numero di diversità culturali, ponendo in evidenza e tematizzando teoricamente sia le differenze sia le somiglianze. Tutte le teorie antropologiche hanno da essere inter-culturali e sarebbe veramente un guaio se lasciassimo ad altri – agli psicologi evolutivi, per esempio – questa enorme e preziosissima potenzialità epistemologica: cioè appunto l'attraversamento *cross-cultural*.

Sarebbe ridicolo e molto improduttivo, se gli antropologi si limitassero a bacchettare i colleghi del versante psicologico o biologico nei loro tentativi più o meno accorti di inoltrarsi nella foresta delle diversità culturali: tocca a noi – maestri delle diversità culturali – far vedere come si fa ad attraversare quella foresta, con quali mezzi, con quali regole, con quali metodi, con quali cautele, con quali opportunità. Noi dobbiamo dimostrare di essere esperti non soltanto del “metodo” (o via) che ci conduce a incontrare l'umanità faccia a faccia (come giustamente sosteneva Geertz), ma anche del “metodo” (o via) che ci consente di attraversare e di connettere tra loro le diversità culturali, ossia i vari, diversissimi modi in cui l'umanità si manifesta e prende forma.

19. *Incompletezza* – Vorrei ora precisare meglio alcune caratteristiche e modalità degli attraversamenti interculturali. In primo luogo, c'è un presupposto teorico che sostiene tutta l'impresa degli attraversamenti, presupposto che di questi tempi viene assai poco esplicitato, mentre era a fondamento di molte prospettive antropologiche nella prima metà del Novecento e che nello strutturalismo ha avuto una sua consacrazione. Il presupposto è che, sotto il profilo epistemologico, nessuna cultura – come del resto nessuna lingua (Edward Sapir) – basta a se stessa: ovvero per capire una lingua o una cultura abbiamo bisogno di conoscere altre lingue e culture, abbiamo cioè bisogno di inoltrarci, almeno un po', nella foresta delle diversità, culturali o linguistiche che siano. Il principio dell'incompletezza culturale spinge a praticare gli attraversamenti *cross-cultural*.

20. *Grado di inter-culturalità* – Le teorie antropologiche sono tutte – come si è già detto – inter-culturali e, a guardar bene, inter-culturale è, alla radice, la stessa etnografia. Il grado della loro inter-culturalità è tuttavia variabile, in quanto dipende dal respiro e dalla portata di ogni proposta teorica, così come dagli obiettivi, dagli interessi, dalle competenze di coloro che formulano le teorie. Sotto questo profilo, è lecito attendersi che gli studi areali presentino un grado di inter-culturalità meno elevato di quelle prospettive che invece attraversano e connettono non solo culture, ma anche aree culturali diverse, lontane tra loro, come potrebbero essere Africa e Melanesia.

In un libro dedicato all'antropologia della persona in contesti melanesiani e in contesti africani del 1998, Michael Lambek e Andrew Strathern sono molto consapevoli di operare controcorrente, essendo la comparazione interculturale su larga scala decisamente «fuori moda». In particolare, Andrew Strathern e Pamela Stewart concludono il capitolo sui Melpa e sui Nuer con uno squillante e convinto *Vive la comparaison* (Strathern e Stewart 1998: 251).

Pur condividendo molte idee espresse da questi autori, penso sia preferibile parlare di «connessioni» interculturali, piuttosto che di «comparazione». Penso infatti che la rete di connessioni, in cui consiste – a mio modo di vedere – l'antropologia culturale, sia costruita soprattutto mediante un lavoro di *intreccio tematico*, più che di accostamento formale, ossia mediante una serie di relazioni che attraversano in vari modi forme e categorie, così come attraversano le etnografie. Da questo punto di vista, mi sembra importante segnalare una rivista come *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, il cui intento è quello di stimolare una teorizzazione che sappia far parlare le etnografie: sfruttando la loro capacità di comprendere forme di vita e di umanità diverse, si tratta esplicitamente di far riassumere all'antropologia l'«audacia teorica», la cui «perdita» è stata anche qui lamentata.

21. *Divisione del lavoro* – Vorrei fosse chiara la mia posizione. Non sto dicendo che, d'ora in avanti tutti gli antropologi devono dedicarsi alla teorizzazione allo stesso modo e in eguale misura, tanto meno alla teorizzazione inter-culturale o alla teorizzazione più spinta. Penso infatti che sia un atteggiamento realistico, saggio, equilibrato e produttivo tenere conto di preferenze, propensioni, attitudini, limiti e capacità personali, fasi di vita e di lavoro, che possono indurre maggiormente gli uni verso la teoria e gli altri verso la ricerca empirica e gli altri ancora verso l'impasto di teoria e di etnografia, come quello sollecitato dalla rivista *Hau*.

Direi che c'è e ci deve essere posto per tutti in un territorio così ampio e articolato, quale è quello dell'antropologia. L'importante è però che il *theoretical nerve*, invocato da *Hau*, ci sia e si faccia vedere, ovvero che il nostro territorio sia solcato in lungo e in largo da audaci e riconoscibili teorie interculturali, in modo tale che anche chi predilige la ricerca etnograficamente più locale e mirata sappia e possa avvalersene. Insomma, sarà bene pensare a una sorta di divisione del lavoro, e dunque di compiti e di ruoli, anche all'interno della nostra comunità.

22. *A favore dell'inattualità* – Se le teorie antropologiche sono immaginabili come reti di connessioni, è lecito chiedersi fin dove esse possano estendersi. A me pare che la concezione ego-centrata del lavoro antropologico, quella che riduce il sapere antropologico alla "contemporaneità" dell'etnografia e quest'ultima all'attualità (*all'hic et nunc*) del ricercatore, sia una auto-limitazione dannosa e assurda. Sull'altare dell'"attualità", il sapere antropologico si auto-mutila, andando incontro a una scomparsa assai più rapida di quella provocata dalla competizione inter-disciplinare. Gli antropologi sciuponi e modaioli si dimenticano troppo spesso che il loro sapere contiene dei magazzini, dove sono depositati i tesori delle ricerche etnografiche ed etnologiche di un tempo: catturati dalla auto-riflessività e affascinati dall'attualità, gli antropologi disdegnano di recarsi in questi depositi ormai sempre più polverosi.

Per quanto mi riguarda, non solo ho criticato il paradigma della contemporaneità, ma mi sono pure dichiarato a favore di una antropologia "inattuale", nel senso delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche (Remotti 2012; 2013a). Ritornando alle reti di connessioni, esse hanno da svolgersi – a mio parere – non soltanto nel presente: esse debbono inoltrarsi negli strati dimenticati del nostro sapere, anche se i Trobriandesi di allora non sono più i Trobriandesi di oggi. Anzi, è proprio questo scarto temporale ciò che dovrebbe indurre gli antropologi a rendere scientificamente vivo questo "mondo di ieri", quel mondo che i nostri predecessori hanno conosciuto e che in maniera del tutto irresponsabile tendiamo a dimenticare.

Aggiungo – ben consapevole di andare del tutto controcorrente – che i nostri predecessori hanno fatto molto bene a non descriverci i Trobriandesi o i Nuer nella loro effettiva condizione di contemporaneità rispetto al ricercatore, ma a cercare di mettere da

parte le trasformazioni, le occidentalizzazioni, le modernizzazioni, al fine di ricostruire le istituzioni e i costumi di prima. Infatuati dal mito della contemporaneità, noi li abbiamo duramente rimproverati per avere relegato nel capitolo finale delle loro monografie, se non del tutto omessi, gli effetti del cambiamento. Ma poniamo questa domanda: se non avessero fatto così, se non avessero operato questa selezione, quanta “ricchezza” culturale sarebbe andata irrimediabilmente perduta?

23. *Il caso Diamond* – È importante soffermarsi ancora un po’ su questo punto, perché questo ci consente di svolgere alcune riflessioni su un caso molto istruttivo. Mi riferisco all’ultimo libro di Jared Diamond (2013). Come altri libri di Diamond, anche questo ha avuto molto successo da parte del pubblico, e ha però suscitato una reazione – a mio avviso un po’ scomposta – da parte degli antropologi culturali. Mi riferisco in particolare alla recensione che Vincenzo Matera gli ha dedicato su *Il Manifesto* del 18 settembre 2013. Matera, da tempo sensibile a un’antropologia molto auto-riflessiva, bolla il libro di Diamond come una «spericolata trattazione della società umana», tutta impregnata di «una ideologia evolucionista che nessun antropologo oggi ritiene più valida», e precisa subito che «non si tratta di un libro di antropologia».

In effetti, Diamond si guarda bene dall’usare per sé questo titolo, anche se – a mio parere – questo e altri suoi libri offrono contributi nettamente antropologici. Ma qui non intendo discutere del valore e dei limiti del libro di Diamond. Voglio soltanto sostenere che Diamond ha compiuto un’operazione che, colpevolmente, gli antropologi oggi trascurano di fare: quella cioè di andare nei propri magazzini e rivitalizzare quel sapere etnologico in essi depositato. Forse è per questa colpa segreta che gli antropologi si sono irritati: Diamond ha dimostrato loro non soltanto la fattibilità di questa operazione, ma anche la sua plausibilità e opportunità sociale e politica. Diamond sostiene esplicitamente che “noi possiamo imparare” qualcosa da queste “società tradizionali” e per questo si inoltra nei magazzini dell’antropologia, dove sono depositati studi e testimonianze di un mondo in gran parte tramontato, il mondo di “ieri”.

Concedo a Matera che Diamond usa improvvidamente l’espressione “fino a ieri” (*The World until Yesterday* è il titolo del suo libro), facendo intendere quindi che le società di “ieri”, proprio perché “tradizionali”, sarebbero rappresentative anche delle società precedenti. Ma sostenere – come fa Ma tera – che l’antropologia contemporanea ha del tutto abbandonato la distinzione tra società tradizionali e società moderne e che, dunque, «le società tradizionali, almeno per quanto ci riguarda, non esistono», significa, a mio parere, buttare via il bambino insieme all’acqua sporca. Non solo, ma affermare che «in antropologia vale il principio per cui “siamo tutti contemporanei”» quale significato può assumere se non ritenere che, per esempio, non ci sarebbe distinzione meritevole di attenzione tra i Banande quali ho conosciuto negli anni ‘70 del Novecento e i Banande di oggi, tra i Banande di oggi e quelli dell’epoca coloniale e quelli dell’epoca pre-coloniale?

24. *Quali strumenti per orientarsi nella foresta delle differenze?* – Ammettiamolo: Diamond è incappato in qualche trappola di tipo evoluzionistico, tanto più che, per orientarsi nel suo viaggio tra le società di “ieri”, si è avvalso della tipologia che il neo-evoluzionista Elmann Service aveva proposto agli inizi degli anni ‘60. Si tratta di una tipologia che, con la sua serie stadiale (banda, tribù, *chiefdom*, stato), sa senz’altro di vecchio: si tratta di una classificazione «ormai superata», dice Matera, troppo semplice o semplicistica, rispetto alla complessità delle diversità culturali. Ebbene, proprio qui sta il problema: se contestiamo a Diamond che la tipologia di cui si serve è obsoleta, ciò significa forse che gli antropologi si sono inventati qualcosa d’altro?

Gli antropologi sono – o si presume che siano – i “maestri” delle diversità culturali: sono loro che maggiormente conoscono la foresta delle somiglianze e delle differenze culturali; sono loro dunque che dispongono – o dovrebbero disporre – degli strumenti più adatti e aggiornati per orientarsi in questo intrico. Se la tipologia di Service nella sua rozza «semplicità» non va più bene, quali strumenti possiamo consigliare a Diamond, come a chiunque altro desideri inoltrarsi in questa foresta? Dire che «siamo tutti contemporanei» non è una bella risposta: è un po’ come la notte in cui tutti i gatti sono neri (direbbe Hegel); è – mi pare – un evidente auto-goal antropologico, una dichiarazione implicita di fallimento, cioè significa che in mano non abbiamo alcuno strumento che possa servirci da guida e da orientamento. Più che colpa di Diamond, il quale si guarda bene dal mettersi l’etichetta “antropologo”, è colpa degli antropologi che, di fronte alla diversità culturale, hanno in gran parte perso il loro *nerve* teoretico, manifestando la loro attuale impotenza.

25. *Il giro lungo* – Vorrei evitare che si pensasse a un restauro puramente etnologico dell’antropologia culturale. Ricostruire e attivare un motore più potente, in grado di produrre reti di connessioni inter-culturali, è senza dubbio un’operazione molto impegnativa, la quale dovrebbe però consentire di spingere le reti anche al di là del classico e tradizionale perimetro etnologico, quello delle società di “ieri”, studiate dai nostri predecessori. Torniamo all’immagine del territorio. La tesi che vorrei proporre è che una ricostruzione teorica, perseguita mediante la rivitalizzazione dei nostri depositi etnologici, dovrebbe permetterci non solo di difendere meglio il nostro territorio, ma persino di uscire dai suoi confini tradizionali e di addentrarsi in territori altrui.

Con tutte le precauzioni del caso, è legittimo pensare che teorie antropologiche possano spingersi, con le loro reti e le loro ramificazioni, nell’esplorazione di civiltà antiche, mediterranee e orientali, tanto quanto inoltrarsi nelle manifestazioni più strane e inquietanti dell’iper-modernità. Che cosa ci ha insegnato, per esempio, Jack Goody da alcuni decenni a questa parte? Ci ha insegnato, tra le altre cose, che un etnologo dell’Africa occidentale, passo dopo passo, può annodare reti di connessione che lo

portano ad addentrarsi in universi culturali, da cui di solito gli antropologi si tengono alla larga, e a dialogare con specialisti di civiltà, che di norma non rientrano nel perimetro etnologico (qualche esempio tratto dalla sua produzione più recente: Goody 1999; 2000; 2002; 2005; 2008). E che cosa ci suggerisce Antonio Marazzi, con il suo libro sulle costruzioni dell'uomo artificiale (Marazzi 2012), se non che, per esempio, la teoria antropo-poietica può essere adattata a studiare non solo i "vecchi" rituali di iniziazione, ma anche gli ultra-moderni progetti di invenzione dell'umanità (Remotti 2013b: 56-58)?

Ritornare nei nostri magazzini non ha il significato di rinchiudersi in un mondo che non esiste più. Al contrario, ristudiando proprio ciò che non esiste più, o quasi più, avendo cioè il coraggio di praticare un'antropologia esplicitamente e orgogliosamente "inattuale", possiamo nutrire la speranza, o tentare la scommessa, di una rigenerazione teorica che ci consenta di affrontare alla nostra maniera – cioè alla maniera specificamente antropologica – i temi che ci offre il mondo contemporaneo. Non ho esitazione a proporre questa tesi: *l'antropologia culturale può essere antropologia della contemporaneità solo se ha il coraggio di essere un'antropologia inattuale*. È dall'inattualità – dalle società di ieri e dell'altro ieri – che gli antropologi traggono i *loro* strumenti per affrontare il mondo di oggi.

Come già ho riconosciuto in tante altre occasioni, aveva proprio ragione Clyde Kluckhohn, quando affermava che il «giro più lungo» è spesso «la via più breve per tornare a casa»: un giro lungo non solo nello spazio, ma anche nel tempo. Questo dovrebbe valere almeno per gli antropologi che vogliono rivendicare una loro specificità. Se l'osservazione di Kluckhohn ha un senso, sarebbe stupido pensare che nel giro lungo si perde solo tempo. Lasciamo ad altri la scelta di andare subito al dunque, di affrontare i problemi in modo diretto e immediato. Non è il caso che gli antropologi sgomitino per essere anche loro riconosciuti come esperti dell'immediatezza. I contributi migliori, e insostituibili, i contributi più preziosi e più specificamente antropologici, che gli antropologi possono offrire, tanto sul piano teorico, quanto sul piano pratico, provengono da uno sguardo che si è a lungo e con cura attardato sull'inattualità.

26. *Un ripensamento per la sopravvivenza e oltre* – A seguito delle argomentazioni fin qui svolte, mi sento di proporre all'attenzione delle associazioni nazionali, che per statuto hanno da sorvegliare il territorio degli antropologi culturali, un compito ormai ineludibile: quello di discutere insieme e di formulare, in modo il più possibile collaborativo, una vera e propria *strategia di sopravvivenza*.

In sintesi, questi mi sembrano i punti fondamentali, che sottopongo come mio contributo alla discussione e dunque come *ipotesi* – se si vuole – da discutere, da vagliare e, se del caso, da rifiutare:

- a) poiché siamo in una situazione di guerra inter-disciplinare e più vastamente culturale, occorre attrezzarsi per mantenere le nostre posizioni e il nostro territorio, sempre che – beninteso – si ritenga che un progetto scientifico complessivo, se non unitario, dell'antropologia culturale sia ancora credibile e che valga ancora la pena difenderlo e riproporlo;
- b) per difendere il territorio antropologico occorre che gli antropologi si attrezzino così da costruire in maniera convinta teorie specificamente antropologiche, riutilizzando un sapere – quello etnologico, relativo alle società di “ieri” o “inattuali” – che troppo disinvoltamente e irresponsabilmente è stato messo da parte;
- c) queste teorie dovrebbero assumere la forma di reti di connessioni, le quali hanno la forza non di dominare l'intera gamma delle diversità culturali, ma di inoltrarsi in varie direzioni e persino di spingersi in territori presidiati normalmente da altre scienze;
- d) questo programma potrebbe consentirci di rivendicare un “titolo” che contraddistingue gli antropologi culturali: quello di *esperti di somiglianze e di differenze culturali, attraversatori di differenze, dipanatori di somiglianze, intrecciatori di connessioni*;
- e) è con questo titolo che, forse, si potrà non solo difendere un territorio, ma anche proporre qualcosa che vada “oltre” la mera difesa: avanzare punti di vista innovativi e originali, e così non solo competere con i nostri avversari, ma anche sollecitare alleanze e dunque stabilire fruttuose collaborazioni con rappresentanti di territori adiacenti;
- f) ed è con questo titolo – a cui si arriva attraversando l'inattualità – che si potrà affrontare in maniera più adeguata il problema della “professione antropologo”. Nei vari contesti in cui penserà di proporre i propri interventi operativi, che cosa l'antropologo può fornire se non idee, concezioni e pratiche alternative, quelle che per un verso egli studia nei suoi “altrove” e che per l'altro verso scaturiscono dallo stesso esercizio degli attraversamenti e delle connessioni inter-culturali?
- g) in definitiva, anche sul piano pratico, oltre che su quello teorico, vale ancora l'idea – espressa da tanti nostri predecessori – secondo cui l'antropologia culturale ha il compito di preservare, gestire e rendere “attuale” la “ricchezza” delle soluzioni culturali che essa ha modo di conoscere e di studiare;
- h) in competizione esplicita o implicita con la filosofia, tutta ripiegata sulle tradizioni di pensiero occidentali, si tratta di perseguire una forma di “saggezza”, i cui contenuti consistono – rubando in maniera consapevole e provocatoria l'espressione a Adam Smith – in una vera e propria “ricchezza delle nazioni”: una ricchezza che invece di essere tenuta nascosta e dimenticata nei nostri magazzini, o riservata a pochi studiosi, ha da essere distribuita e fatta conoscere anche, e soprattutto, nei momenti più gravi e difficili del nostro vivere sociale;

i) insomma, non c'è da avere paura dell'“inattualità” di questo programma: soltanto perseguendo e attraversando l'*inattualità culturale*, saremo infatti in grado di dimostrare la particolare e insostituibile *attualità politica* del nostro sapere.

Riferimenti bibliografici

- Dei Fabio 2012: *Antropologia culturale*, Bologna, il Mulino;
- Diamond Jared 2013: *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali?*, Torino, Einaudi (2012: *The World until Yesterday. What Can We Learn from Traditional Societies?*, New York, Viking);
- Downes Stephen M. e Machery Edouard (a cura di) 2013, *Arguing About Human Nature. Contemporary Debates*, New York, Routledge;
- Faeta Francesco 2005: *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati-Boringhieri;
- Geertz Clifford 1962: *The Growth of Culture and the Evolution of Mind*, in Jordan M. Scher (a cura di), *Theories of the Mind*, Glencoe, The Free Press, pp. 713-740;
- Geertz Clifford 1966: *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, in John R. Platt (a cura di), *New Views of the Nature of Man*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 93-118;
- Geertz Clifford 1987: *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino (1973: *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books);
- Goody Jack 1999: *L'Oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, Bologna, il Mulino (1996: *The East in the West*, Cambridge, Cambridge University Press);
- Goody Jack 2000: *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*, Milano, Feltrinelli (1997: *Representations and Contradictions: Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Oxford, Wiley);
- Goody Jack 2002: *Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati Boringhieri (2000: *The Power of the Written Tradition*, Washington, Smithsonian Institution Press);
- Goody Jack 2005: *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*, Milano, Cortina (2004: *Capitalism and Modernity: The Great Debate*, Cambridge, Polity Press);
- Goody Jack 2008: *Il furto della storia*, Milano, Feltrinelli (2006: *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press);
- Hannerz Ulf 2001: *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino (1996: *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge);
- Marazzi Antonio 2012: *Uomini, cyborg e robot umanoidi. Antropologia dell'uomo artificiale*, Roma, Carocci;
- Remotti Francesco 1990: *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri (2009: 2ª ed. accresciuta);
- Remotti Francesco 2012: “Antropologia: un miraggio o un impegno?”, *L'Uomo*, n. 1-2, pp. 51-73;
- Remotti Francesco 2013a: “Autonomia e trasversalità del sapere antropologico”, *L'Uomo*, n. 1-2, pp. 23-44;

Remotti Francesco 2013b: *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari, Laterza;

Sahlins Marshall 2010: *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Milano, Elèuthera
(2008: *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm);

Strathern Andrew e Stewart Pamela J. 1998: "Melpa and Nuer Ideas of Life and Death: The Rebirth of a Comparison", in Michael Lambeck e Andrew Strathern (a cura di), *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 232-251.