

Antropologia e istituzioni. Linee teoriche, prospettive metodologiche, paradigmi interpretativi. Una proposta

Enzo V. Alliegro

Abstract

Questo contributo, dopo aver svolto propedeutici chiarimenti concettuali relativi al termine 'istituzione' ed evidenziato l'ambiguità degli usi sociali che sono venuti diffondendosi, esamina alcuni contributi che a partire da Lewis Henry Morgan ed Edward B. Tylor hanno definito nella storia degli studi antropologici un percorso di interessi ben definito di antropologia delle istituzioni che si è arricchito di recente degli approcci di Douglas, Bourdieu, Descola, etc. In termini di sintesi il saggio è indirizzato a mostrare la pertinenza di una definizione estensiva dell'antropologia delle istituzioni, quindi non schiacciata sulle società occidentali moderne, un'antropologia che a partire da concetti importanti quali habitus, schema, codificazioni, modelli, etc. faccia luce sulla codificazione delle azioni, dei pensieri, delle emozioni e dei valori, a cui i processi di istituzionalizzazione (formale e informale) tendono.

The work, after having carried out some conceptual clarifications on the concept of institution and highlighted the ambiguity in the social uses that have become widespread, examines some contributions which, starting from Lewis Henry Morgan and Edward B. Tylor, have defined a path of well-defined studies that have recently been enriched by the approaches of Douglas, Descola, Bourdieu, etc. The essay is aimed at showing the relevance of an extensive definition of the anthropology of institutions, not restricted to modern Western societies, which, starting from important concepts such as habitus, schema, codifications, models, sheds light on the codification of actions, thoughts, emotions and values, towards which institutionalization processes (formal and informal) tend.

Parole chiave: Antropologia delle istituzioni; schemi cognitivi ed emotivi; codificazioni comportamentali.

Keywords: Anthropology of institutions; cognitive and emotional schemas; behavioral coding.

Confini semantici e orizzonti di senso

Il confine semantico che il termine 'istituzione' traccia, appare piuttosto semplice, provvisto per certi versi di un significato ovvio e finanche scontato. Per istituzione, in prima approssimazione, sull'onda lunga della invasiva modernizzazione che le società occidentali hanno impresso all'organizzazione statale, si intende

generalmente qualcosa di connesso agli apparati di governo e della pubblica amministrazione, quindi di stabile, qualcosa di provvisto del crisma dell'ufficialità.

Se si lasciano le sponde rassicuranti dello sguardo etnocentrico e nostrano per approdare ad una visione meno eurocentrica e contemporaneista, potremmo dire maggiormente cosmopolita e metastorica (nel senso positivo del termine), ci si persuade facilmente che in realtà si tratta di un concetto insidioso, dalla estensione semantica sfumata, la cui ambiguità si manifesta già nella sua matrice latina "institutum" (stabilire o far stare), che può indicare sia il movente di un'azione, quindi il suo 'scopo' e il suo 'obiettivo', ma anche la pianificazione del comportamento, ovvero il suo 'disegno' e il suo 'piano', infine il suo carattere eterodiretto, che rinvia in questo caso a qualcosa di 'ordinato' e di 'prescritto'.

Il termine 'istituzione', diversamente declinato nei diversi contesti storico-culturali e nelle molteplici discipline scientifiche che lo adoperano con una certa solerzia, appare dunque suscettibile di una lettura complessa, implicante una postura storicizzante. A complicare ulteriormente questo primo approccio decostruttivista concorrono le definizioni fornite dai dizionari di comune consultazione, secondo i quali nel perimetro di significato abbozzato dal termine sono individuabili almeno tre direttrici:

1. istituzione come organismo o ente, finalizzato a scopi o compiti specifici, con una struttura gerarchica, il cui operato è codificato da rigide norme scritte;
2. istituzione come persona o abitudine emblematica di un certo contesto, gruppo, paese;
3. istituzione come *corpus* di conoscenze, come insieme di elementi fondamentali in una disciplina (*Istituzioni di diritto*).

Nelle pagine che seguono, tenuto conto della molteplicità degli impieghi sociali e della varietà degli itinerari di decodifica ormai diffusi, ci si soffermerà su alcune opzioni interpretative che possono concretamente essere dischiuse facendo leva sui saperi disposti dall'antropologia culturale, lasciandosi guidare da alcuni quesiti:

1. cosa è una istituzione se si adotta una prospettiva analitica specificatamente antropologica?

2. su quali aspetti puntano l'attenzione gli antropologi quando studiano le istituzioni?

3. con quali apparati concettuali e con quali strumenti teorico-metodologici gli studi delle istituzioni vengono condotti?

Ben lungi dal porsi in maniera perentoria, le pagine che seguono devono essere considerate ovviamente soltanto come pista di lettura possibile tra le tante effettivamente esperibili.

Lo sguardo antropologico

La lettura critica del termine 'istituzione' verrà svolta in questo contributo attingendo agli strumenti analitici che sono presenti in una soltanto dei riparti di cui la cassetta degli attrezzi dell'antropologia culturale dispone. Sostenere che quella qui di seguito presentata sia 'l'antropologia delle istituzioni' *tout court*, oppure, per usare ancora un neologismo, la sua forma mainstream, sarebbe infatti del tutto fuorviante. Nel campo degli interessi di studio che si riconoscono oggi come specificatamente antropologici, coesistono in realtà approcci e paradigmi anche controversi, frutto di sedimentazioni che sono venute 'istituzionalizzandosi' nel corso del suo sviluppo (si noti l'uso del termine *istituzionalizzandosi*, il cui impiego virgolettato verrà chiarendosi più avanti).

Sulla scia di un'ampia tradizione di ricerca che in questa sede può essere ovviamente soltanto lasciata sullo sfondo, nelle pagine che seguono si intende fare leva sulla specificità euristica dello sguardo antropologico inteso quale sguardo comparativo che assume come oggetto di analisi società tra loro anche molto diverse sul fronte sia economico che politico e sociale, tanto quelle contemporanee e moderne, quanto quelle di interesse etnografico definite riduttivamente semplici, prive di scrittura, fredde, in contrapposizione a quelle calde, secondo la celebre locuzione di Claude Lévi-Strauss.

Sarà decisivo ai fini conoscitivi qui perseguiti assumere come fondante e del tutto prioritaria la missione critica dell'antropologia là dove essa risulti indirizzata a proporre una decolonizzazione categoriale, che può essere definita in questa sede quale azione di messa in discussione degli strumenti concettuali di cui si servono i saperi moderni per leggere e interpretare il mondo. Si tratta, come si vedrà in seguito, di un'azione di delantentizzazione degli apparati di pensiero,

troppe volte imbevuti di premesse e opzioni alimentate da un etnocentrismo che imprime silenziosamente il suo modo di oggettivizzazione del mondo. In estrema sintesi, a guidarci sarà il proposito di svolgere sul termine qui discusso un processo radicale di denaturalizzazione, deoccidentalizzazione, de-etnicizzazione.

Collettivi umani e imperativi universali

Ogni società, intesa quale “collettivo umano” (si fa qui impiego della terminologia adottata da Philippe Descola (2021) deve garantire la sopravvivenza ai suoi membri, e affrontare alcune sfide centrali che senza tema di smentita possono essere ritenute di carattere perentorio e non negoziabile.

Consapevoli delle insidie che un discorso universalistico, aperto al biologico, incorpora, ma allo stesso tempo convinti della irriducibile natura bio-sociale della vita umana, appare utile procedere con l’indicare la “riproduzione genetica” della specie e la “sopravvivenza psico-fisica” degli individui necessità inderogabili a cui i collettivi devono tendere. Collettivi umani che in prima approssimazione possono essere pensati quali organizzazioni complesse protese a munirsi di *‘dispositivi organizzativi culturalizzati’* in cui converge quell’insieme di risposte attivate per il soddisfacimento di bisogni individuali, collettivi e di specie. Ovviamente l’espressione *‘dispositivi organizzativi culturalizzati’* marca la differenza tra gli umani e altre forme di vita in cui sono sì operativi *‘dispositivi organizzativi’*, ma non culturalizzati (almeno in forme e gradi contenuti), i quali seguono automatismi che lavorano secondo lo schema meccanicista stimolo-risposta, in cui non vi è alcuna mediazione sociale che si insinua, complicandolo, il rapporto tra innato e acquisito, reso sovente con la nota espressione, tanto cara agli antropologi, *‘natura-cultura’*.

Le risposte che ogni collettivo umano fornisce nelle diverse circostanze vitali è in costante mutamento e in perenne tensione, poiché l’organizzazione delle azioni fornite ai bisogni richiede un continuativo maneggiamento, non essendo né automatica e neppure scontata. Punti di frizione e di aperto conflitto possono nascere tra individui, collettivi e specie. E il compito che gli umani si danno è proprio quello di farvi fronte, a partire anzitutto dall’adozione di un sistema concettuale e categoriale indirizzato

alla definizione-identificazione di quello che viene definito di volta in volta prima come “bisogno fondamentale-primario” e poi come suo ‘criterio di soddisfacimento’. Infatti, sebbene il bisogno possa effettivamente assumere i connotati della voce della natura per sembrare il sussulto recondito del biologico innato e profondo (bio.), nel caso degli umani esso è sempre esito di una elaborazione culturale (cult.), di un trattamento che sfocia in costruzioni bio-culturali che certamente sono coinvolte nei modi del suo manifestarsi e del suo agire tanto nel vissuto individuale quanto in quello pubblico. Pertanto, su una base bio. si innesta una elaborazione cult., ed è così che dalla necessità di garantire la riproduzione genetica scaturisce la disciplina dell’accoppiamento, a cui si fa fronte con l’adozione di norme e valori che consentono le unioni e il matrimonio, la costituzione dei nuclei familiari, della parentela e della filiazione, ecc., tutti aspetti a loro volta capaci di generare nuovi bisogni (quelli definiti da Malinowski bisogni indotti o secondari).

Per far fronte alla sopravvivenza psico-fisica sorge la disciplina della produzione, distribuzione e del controllo delle risorse, sia materiali che immateriali, con l’organizzazione del lavoro individuale e di gruppo.

Ogni collettivo sociale è dunque una risposta bio.-cult. (da ritenersi elementi intrecciati e complementari sin dal reciproco costituirsi) alle esigenze primarie e secondarie sia del bio. che del cult.

Affrontati gli imperativi di base che gli umani condividono con qualsiasi altra forma vivente trascinata dalla forza che il vitale imprime al generato, le cose si complicano per i collettivi umani i quali sono costretti a munirsi di dispositivi volti a garantire nel tempo la tenuta delle risposte fornite su questo primo piano di riproduzione e sopravvivenza. Ogni collettivo, sia consentita tale generalizzazione che richiederebbe ben altre argomentazioni, si basa su un grado più o meno spinto di differenziazione tra i suoi membri, che è sempre più accentuata nelle società moderne. Ed ecco farsi preponderante la necessità di dotarsi di sistemi di legittimazione della ripartizione tra gli individui dei vari compiti, con la disciplina della differenziazione sociale e la conseguente accettazione delle disuguaglianze economiche, simboliche, identitarie, di ruolo, genere e di status.

Inoltre, per evitare rischi di disordine e di anarchia, i collettivi

devono occuparsi delle forze disgreganti che inevitabilmente accompagnano ogni 'dispositivo organizzativo culturalizzato', in quanto devono garantire stabilità con la formalizzazione di meccanismi per l'interiorizzazione di valori culturali e la trasmissione delle conoscenze e delle abilità preposti, anche con misure coercitive, al controllo e alla risoluzione dei conflitti. Questa imponente azione di codifica della vita dei singoli è indispensabile perché possa svolgersi quella dei collettivi. Essa si svolge agendo lungo una serie di quattro livelli che è possibile articolare come segue.

Il primo è quello comportamentale. Se non proprio alla standardizzazione, certamente il collettivo è tale se in esso i singoli si riconoscono nel riconoscere una condotta che potremmo definire standard. Si tratta di azioni condivise che sul piano individuale sono abitudini e che su quello collettivo si fanno costumi, e che le scienze sociali definirebbero 'modali', 'di massa', 'diffuse', per non dire 'tipiche', e che si prestano alla ricognizione analitica, anche quantitativa, sotto forma di pratiche e stili di vita.

Un secondo piano concerne i modi del pensare. Un collettivo fatto da menti pensanti non del tutto sintonizzate tra di loro, ispirate a logiche e modalità che riconoscono criteri di formalizzazione e corroborazione, di validazione e di analisi del tutto confliggenti, ha scarse probabilità di tenuta e di successo. Sebbene il pensiero logico-deduttivo, così come il principio di non contraddizione, non siano sempre assecondati nelle condotte che sembrano invece di natura animistica, magica, ecc., indubbiamente nei collettivi moderni essi sono chiamati a presidiare le condotte, quanto meno in termini egemonici di riferimento e di giudizio. Il ché, ovviamente, non impedisce forme sincretiche di coesistenza tra diverse forme del pensiero che sono la norma e non l'eccezione. Un terzo piano riguarda il linguaggio emotivo e un quarto quello delle condotte morali. In questo caso i collettivi umani fronteggiano il rischio del disordine introducendo sistemi formali e informali, interni ed esterni agli individui, per il controllo delle emozioni e per la costituzione di codici morali che disciplinino ulteriormente le condotte, assicurando ad esse un comune orizzonte di senso, nel quadro di direttrici simboliche altamente coinvolgenti.

Istituzioni e istituzionalizzazione

Alla luce di quanto sinora esposto appare plausibile ritenere le istituzioni quali dispositivi socio-culturali indirizzati alla stabilizzazione delle condotte mediante la costruzione sociale di: (1) schemi comportamentali, (2) schemi cognitivi, (3) schemi emotivi, (4) schemi etici.

Si tratta, potremmo dire, di codificazioni codificanti, di cristallizzazioni del vitale orientate al controllo di (1) azioni; (2) pensieri; (3) emozioni e (4) valori.

L'istituzione, in senso antropologico, può essere pensata quale risposta culturalizzata volta alla risoluzione di specifiche problematiche che il vitale impone. Si tratta di guide di cui gli umani si servono per agire e pensare, per sentire e credere, che il filosofo Arnold Ghelen indicherebbe con l'espressione «dispositivi di esonero» (Ghelen, 2010). In momenti sia ordinari che eccezionali e di crisi, i singoli individui possono disporre di 'pacchetti' per la riduzione della complessità, i quali incorporano modelli ampiamente sperimentati per affrontare e risolvere i nodi decisionali che di volta in volta insorgono. Si tratta, pertanto, di un ampio e variegato *bouquet di software* pronti per l'uso.

Per far fronte a compiti specifici di regolamentazione, coordinamento e controllo (dell'azione e del pensiero, delle emozioni e dei sentimenti) alcune società dispongono di appositi apparati pubblici, di specifici regolamenti, finanche di edifici e di personale qualificato e selezionato al bisogno. Altre invece ne sono prive. Queste, sebbene risultino sprovviste di tali istituzioni formali, sono comunque dotate di "dispositivi organizzativi culturalizzati" preposti alla stabilizzazione, che in questo caso saranno informali.

Tra le etnie senza scrittura non vi sono tribunali ecclesiastici aventi la funzione di vigilare sui matrimoni, nondimeno sono presenti sistemi di norme e di valori che regolano il livello comportamentale, agendo direttamente in tale sfera di azione.

Tra le società di cacciatori nomadi sono assenti scuole preposte alla divulgazione del sapere eppure alle nuove generazioni vengono trasmesse le competenze cognitive necessarie per l'impiego del pensiero razionale, funzionale alla decodifica delle orme e quindi alla cattura delle prede.

Nonostante le società contadine del mezzogiorno fossero prive di regolamenti scritti che prescrivessero in maniera rigida le

modalità di estrinsecazione del dolore, esse erano dotate di fomme rituali che al momento del lutto incanalavano le emozioni, facendole defluire nel pianto funebre intriso di stilemi melodici e posture prossemiche altamente codificate. Nei villaggi caucasici non erano diffusi trattati etici che obbligassero le puerpere ad allattare i bambini abbandonati, eppure tra di esse si era affermato un codice morale che 'obbligava' l'accudimento della prole più sfortunata.

Norme e valori non scritti, corpus conoscitivi trasmessi informalmente, pratiche rituali e cerimoniali incorporate simbolicamente, codici morali e apparati etici seguiti informalmente, sono altrettanti elementi costitutivi di quelli che abbiamo definito 'dispositivi organizzativi culturalizzati'. Questi, frutto di elaborazioni sociali, possono assumere modalità operative più o meno formali, che in ogni caso convergono verso la messa in opera di schemi per la guida delle condotte, fondamentali per la sopravvivenza di individui, dei collettivi e delle specie.

L'istituzione, dunque, in senso lato, proprio alla luce di tali considerazioni, è stata pensata nelle scienze sociali e specificatamente antropologiche, come dispositivo organizzato che garantisce ai componenti di una collettività l'esistenza, esercitando su di essi una funzione di orientamento, di coordinamento e di controllo su più piani, mediante la predisposizione di un sistema di regole e di principi (anche non scritti), con l'attivazione di strutture organizzative (anche informali), con l'impiego di specifici addetti (di cui si riconosce la funzione e non necessariamente il ruolo).

Le istituzioni sono codificazioni socio-culturali delle condotte, ovvero risposte fornite a bisogni bio-culturali; sono l'esito di dinamiche cangianti di *istituzionalizzazione* che incessantemente hanno luogo nei collettivi umani. Laddove c'è un'istituzione è dato intravedere un bisogno preso in carico da un processo di *istituzionalizzazione*, e viceversa.

Istituzioni e antropologia

Nella storia dell'antropologia molti sono gli studiosi che si sono occupati del tema qui discusso, disponendo i propri contributi lungo una direttrice analitica che si è articolata lungo almeno due piani ben distinti, non privi di reciproci condizionamenti. Il primo

riguarda i percorsi di chiarimento terminologico e di definizione concettuale dei cosiddetti 'dispositivi organizzativi culturalizzati' e dei celeberrimi 'schemi'; il secondo concerne invece l'analisi empirica, condotta concretamente in specifici collettivi umani, rivolta a comprendere le modalità di funzionamento di questi 'dispositivi-schemi' che le istituzioni sono.

Ben lungi dall'assumere i tratti dell'eshaustività è utile procedere con alcune esemplificazioni dei due approcci.

Per quanto riguarda il primo è certamente il caso di richiamare i contributi di Francesco Remotti e Ugo Fabietti i quali fanno chiaro riferimento agli schemi di pensiero e di azione, intesi come una serie di abitudini o pratiche fondate su principi che manifestano un certo grado di regolarità (Remotti e Fabietti, 1997).

In ambito italiano ad insistere su questi temi è stato sin dagli anni Settanta del Novecento Carlo Tullio Altan, secondo il quale alcuni comportamenti umani possono essere considerati istituzionalizzati in quanto seguono automatismi mentali (Tullio Altan, 1973). Di cosa si tratta? Richiamando vari studiosi, tra cui Kardiner, Mannheim, e lo stesso Lévi-Strauss, Tullio Altan descrive le istituzioni, anche sulla scia della psicoanalisi di Freud che aveva insistito sul concetto di "schemi di coazione a ripetere", in termini di "schemi conduttori d'azione" e di "principi di organizzazione", accentuando l'idea di una vita umana istituzionalizzata nei confini sicuri di programmi socio-psicologici che consentono un importante risparmio di energia psichica.

Sarebbero molteplici i contributi meritevoli di essere qui richiamati. Sarà sufficiente, ai fini esemplificativi che nel presente lavoro si persegue, riferire almeno di quegli approcci accumulati dall'idea che istituzione sia ogni cosa che assuma il valore sul piano individuale di guida prescrittiva dell'azione e, sul piano collettivo, di riduttore di complessità organizzativa. I dispositivi-schemi sono, secondo E. Adamson Hoebel, complessi di modelli di comportamento organizzato intorno ad interessi prevalenti; per Melville J. Herskovits risposte formalizzate per le esigenze della vita; per Mauss regole pubbliche di azione e di pensiero; per Bronislaw Malinowski sistemi organizzati di attività umane volte alla sopravvivenza dei singoli; per Alfred R. Radcliffe Brown sistemi organizzati di attività umane volte

alla sopravvivenza della società; per Talcott Parsons, sistemi di aspettative socialmente modellate per la definizione del comportamento atteso.

Sebbene lo spazio del presente lavoro non consenta una ricostruzione puntuale della letteratura di riferimento è tuttavia d'obbligo richiamare il pensiero di Pierre Bourdieu e il concetto di «habitus» (Bourdieu, 2021). Si tratta di una nozione complessa a cui è possibile riferirsi in termini di “sistema di disposizioni” che funziona come matrice cognitiva per le percezioni, le valutazioni e le azioni. Sistema di disposizioni che sottendono ai meccanismi sensomotori, ai processi di costruzione cognitiva, alla formazione delle categorie di giudizio, sensibilità e condotta. L' “habitus” è per Bourdieu uno schema strutturato e strutturante, un complesso multistratificato di orientamenti. Ricca di spunti critici e di inedite prospettive di ricerca è su questo piano l'elaborazione svolta da Philippe Descola il quale inquadra il tema della condotta umana in una cornice più ampia che interroga il rapporto tra elementi di cui gli umani dispongono alla nascita (bio.) e le elaborazioni socio-culturali (cult.) a cui ciascun collettivo perviene.

Quale punto di partenza nel discorso di Descola vi è l'idea che ogni collettivo umano sia definibile in quanto generatore di cultura, intesa quale forma specifica di oggettivazione del mondo, come insieme di ordini costituiti, come sistema generante modelli e schemi, che servono agli umani per fissare linee di condotta, attitudini condivise, disposizioni tacite che generano, appunto, regolarità, permanenza, automatismi, modelli, schemi. A proposito di quest'ultimi Descola si sofferma su “schemi collettivi” da intendersi quali disposizioni psichiche, senso-motorie ed emozionali, interiorizzate e incorporate con l'esperienza, tendenti a: (1) strutturare la percezione; (2) organizzare l'azione; (3) guidare il pensiero e le emozioni; (4) orientare le interpretazioni.

Gli schemi collettivi possono essere non riflessivi oppure riflessivi. Quelli non riflessivi (specializzati) tessono la trama dell'esistenza per l'organizzazione di azioni e pensieri. Quelli riflessivi (integratori) sono strutture cognitive generatrici di inferenze che rendono compatibili gli schemi specializzati.

Gli schematismi presuppongono l'interiorizzazione di modelli per l'azione e le relazioni sociali, assicurando funzioni decisive di

integrazione, identificazione e relazione. A sorgere dunque sono “dispositivi-schemi” istituzionalizzati nel campo delle facoltà cognitive impegnate nei campi della (1) temporalizzazione; (2) spazializzazione; (3) raffigurazione, (4) mediazione; (5) categorizzazione.

Lo studioso conclude affermando che le differenze superficiale delle diverse forme di vita in realtà nascondono elementi comuni, i cosiddetti schemi universali (universali nel senso che nessuno umano ne è privo, ma differenti tra i diversi collettivi). L'interesse dell'antropologia culturale nei confronti delle condotte umane istituzionalizzate, ovvero dei modi di agire e di pensare cristallizzati in forme stabili indicate con l'espressione “dispositivi-schemi”, ha caratterizzato la disciplina sin dalle sue origini, e costituisce il secondo approccio praticato in antropologia qui considerato. A riguardo è utile richiamare i fondatori dell'antropologia, i “precursori” nobili come Edward B. Tylor, autore nel 1889 di un acuto saggio dal titolo *On a method of investigating the development of institutions; applied to Laws of marriage and descent* (Tylor, 1889), e Lewis Henry Morgan, a cui si deve l'analisi dell'organizzazione politica di varie tribù irochesi, che sebbene prive di codici scritti, riuscirono a creare una federazione politica di tribù (Morgan, 1998), e la disamina dell'istituto della parentela, con la messa a fuoco di un sistema classificatorio che identificava le relazioni secondo norme del tutto diverse rispetto a quelle occidentali.

A seguito delle importanti sollecitazioni dei padri della disciplina e di ulteriori, significativi, contributi, come quelli di W. Lloyd Warner (Baba, 2009), l'interesse verso lo studio delle istituzioni (formali e informali) è proseguito senza sosta, con approcci anche problematici, che alla ricerca qualitativa hanno talvolta preferito quella quantitativa. È questo il caso di Melford E. Spiro che nel 1965 diede alle stampe un corposo studio *A typology of social structure and the patterning of social institutions: a cross-cultural study* (Spiro, 1965). Si tratta di una accurata ricerca condotta in 60 società, con l'attenzione puntata su 8 variabili: (1) il governo; (2) l'economia, (3) il modello di insediamento; (4) la stratificazione sociale; (5) la discendenza; (6) il matrimonio; (7) la famiglia; (8) l'organizzazione domestica. Mediante l'approccio comparativo, lo studioso mise in risalto quanto fosse importante che l'analisi socio-antropologica non si concentrasse su singoli

aspetti ma fosse tesa a cogliere le relazioni tra le diverse componenti, secondo una visione olistica ed integrata dello spazio sociale in cui i collettivi vivono. Ad emergere l'imperativo metodologico assunto da molti antropologi, secondo il quale le istituzioni non devono essere studiate isolatamente ma nelle relazioni di reciproco condizionamento, tenuto conto del contesto politico, economico, sociale e culturale.

È nel 1986 che il campo di studi qui considerato vide la pubblicazione di un volume spartiacque destinato a segnare in certa qual modo il pieno riconoscimento all'antropologia delle istituzioni, *How Institutions Think*, a firma di Mary Douglas (Douglas, 1986). In questo lavoro si avanza l'idea che le istituzioni, pur promuovendo un comportamento standardizzato, in realtà non riescono ad omogeneizzare le condotte degli individui, poiché il controllo non può mai essere assoluto. Inoltre, il quadro interpretativo si complessizza ulteriormente, poiché la condivisione delle condotte non può assicurare quella dei pensieri e dei sentimenti.

Pertanto l'istituzione è l'interfaccia tra l'individuale e il collettivo, e consente agli individui di perseguire i propri obiettivi (razionalismo utilitarista e identitario) e alla collettività i propri. L'istituzione è per la Douglas un dispositivo polifunzionale che sorge a causa della razionalità limitata degli individui, una convenzione sociale chiamata nei diversi contesti a: (1) codificare informazioni; (2) fissare norme, valori e aspettative; (3) controllare l'incertezza e il disordine con la standardizzazione delle azioni; (4) regolare gli interessi contrapposti; (5) ridurre l'entropia; (6) promuove le classificazioni, la memoria e la dimenticanza; (7) forgiare stati d'animo e identità.

Alcuni studi recenti

L'interesse dell'antropologia nei confronti delle istituzioni si è via via venuto meglio precisando, così come alcuni lavori recenti mostrano.

Irene Bellier nel saggio *Anthropology of institutions and discourse analysis*, apparso nel 2005 (Bellier, 2005) lo stesso anno in cui è venuto alla luce a firma di Marc Abélès *Anthropologie de l'Etat* (Abélès, 2005), ha illustrato gli esiti di una ricerca condotta in seno alle Nazioni Unite, assumendo come oggetto di studio la progressiva affermazione di una piena

considerazione politica nei confronti dei popoli indigeni (Bellier 2005). Dopo aver ricostruito il processo di istituzionalizzazione di tale interesse, fatto risalire al 1982 con la nascita del “Gruppo Popoli Indigeni” e la successiva dichiarazione dei diritti del 1995 da parte dell’Assemblea Generale delle Nazioni Unite, l’autrice si è soffermata sui lavori del Forum permanente (dal 2000). Come si è svolto lo studio del processo di istituzionalizzazione? Per rispondere a questo interrogativo la studiosa si è occupata dell’Assemblea Generale delle Nazioni Unite da più prospettive, impiegando metodi analitici piuttosto diversificati e facendo leva su fonti documentarie di diverso genere. Nel quadro di un lavoro molto ampio e accurato risulta utile in questa sede richiamare i diversi piani su cui la ricerca si è collocata:

- a. processo di produzione dei testi, dei documenti, delle leggi e dei regolamenti relativi ai diritti dei popoli, prima, durante e dopo la loro redazione e approvazione;
- b. discorsi informali (dichiarazioni e interviste) che si mescolano ai documenti e agli atti ufficiali e agli atti deliberativi;
- c. luoghi in cui si svolgono le attività e l’organizzazione degli spazi e dei contesti;
- d. modalità di enunciazione dei discorsi e criteri di traduzione dalle lingue indigene.

Sono molti gli aspetti salienti a cui la ricerca è giunta. Tra di essi la consapevolezza di come le istituzioni lavorino per creare intorno a sé una sorta di aurea di autolegittimazione che, tuttavia, ad uno sguardo ravvicinato, non riesce ad occultare il fatto che ogni istituzione sia comunque attraversata da microculture, in cui si affermano sistemi di regole, di valori e pratiche, non pienamente allineati con il discorso ufficiale.

In Italia una esemplificazione concreta e assai convincente dell’antropologia delle istituzioni è stata offerta di recente da un gruppo di studiosi che ha operato a Torino, e i cui maggiori risultati sono confluiti nel libro *Alta tensione. Spazi di confronto tra antropologia e istituzioni* (Basile e Viazzo, 2023).

Nel volume Rita Limongelli espone alcuni risultati della sua ricerca etnografica protrattasi per sei mesi in un ufficio immigrazione della questura, in cui ha osservato le procedure amministrative connesse ai permessi di soggiorno.

Le pratiche di giustizia riparativa e l’operato del Nucleo di

prossimità del Tribunale dei Minori a Torino sono l'oggetto di un secondo contributo di Rita Limongelli con Giulia Maria Bouquié. Nel volume compare inoltre un capitolo di Paola Sacchi e Carlotta Saletti Salza, in cui al centro degli interessi troviamo gli assistenti sociali colti a lavoro con immigrati rom e musulmani. Complessivamente assunti questi contributi mostrano in maniera assai efficace e convincente la specificità dell'approccio antropologico, che in questo caso ha elevato ad oggetto di studio:

1. il processo di burocratizzazione, ma anche di umanizzazione, all'interno delle istituzioni, le relazioni interpersonali e personali, orizzontali e verticali, tra gli impiegati, tra gli utenti, tra impiegati e utenti;
2. le dinamiche di impiego dei documenti cartacei, le connotazioni semiotiche e simboliche di timbri, ricevute, firme, colti nella loro materialità significativa e quali medium interrelazionali, con osservazione dell'uso non burocratico dei documenti per dinamiche della memoria e dell'identità;
3. la diffusione, nelle pratiche burocratiche, di categorie, concetti e linguaggi specifici, di stereotipi e pregiudizi (colti in azione);
4. le concrete modalità di esercizio dei compiti, le codificazioni rituali-cerimoniali, gli apparati simbolici dispiegati tanto dagli impiegati quanto dagli utenti all'interno degli uffici, anche in relazione alle concezioni dello spazio e del tempo.

Da questi e da altri punti di interesse presenti nel volume si evince come l'antropologia punti l'attenzione sull'analisi della conflittualità tra norme e valori, tra formale e informale, tra ufficiale e ufficioso. L'osservazione della *mission* istituzionale lascia affiorare il *gap* tra principi e pratiche, poiché nelle istituzioni hanno luogo concretamente azioni che si discostano dalla norma, imputabili alle intenzionalità degli agenti in bilico tra distacco ed empatia.

Approcci e prospettive

Alla luce di quanto sinora esposto risulta chiaro come l'antropologia delle istituzioni non costituisca un campo autonomo dell'antropologia culturale, un suo filone specialistico appannaggio di un gruppo ristretto di specialistici che operano nei suoi confini, ma piuttosto un aspetto saliente e costitutivo

della stessa disciplina. Fare antropologia delle istituzioni non significa necessariamente occuparsi, come pure è stato proposto, di istituzioni totali, quali prigioni, conventi e ospedali (sulla scia di alcune sollecitazioni di Foucault); fare antropologia delle istituzioni può invece significare occuparsi delle forme che il "controllo" dell'umano assume nei diversi contesti storico-sociali. Ecco perché lo sguardo antropologico va ben al di là dello studio delle istituzioni nelle società complesse: imprese, corporazioni, governo, organizzazioni mediche, istituzioni formative, finanziarie, organizzazioni non governative costituiscono effettivamente campi privilegiati di studio, ma non esclusivi. Secondo una prospettiva estensiva (di temi) ed inclusiva (di problemi) è possibile individuare alcune direttrici teorico-metodologiche intorno alle quali l'antropologia viene tessendo il suo discorso. Tra i diversi paradigmi è utile soffermarsi: a. sull'approccio strutturale-funzionalista, in cui prende corpo una analisi delle istituzioni e delle relazioni tra istituzioni, tra istituzioni e contesto (economico, politico, culturale, ecc.) e organizzazione sociale; b. sullo sguardo fenomenologico-interrelazionale, caratterizzato dall'analisi delle relazioni sociali interne all'istituzione, della costruzione delle gerarchie, delle dinamiche di potere, degli assetti di ruoli e di status, interdipendenti e interconnessi; c. sull'approccio semiotico-simbolico, in cui è importante l'analisi del valore simbolico, quindi delle strategie immaginifiche, degli esiti di rappresentazione, del corpus simbolico per l'interpretazione del sé e dell'altro, ecc.; d. sullo sguardo categoriale-concettuale, con analisi di linguaggi, posture, apparati semiotici e narrativi.

Negli studi antropologici dedicati alle istituzioni si sono venute via via consolidando pratiche di ricerca che hanno beneficiato di un corpus consolidato di teorie e di metodologie che l'indagine antropologica ha messo a punto. Chiarito che l'interesse di studio degli antropologi consiste non soltanto nel capire come le istituzioni pensino ma anche come concretamente operino, l'analisi su questo fronte investigativo si muove esercitando almeno un triplice sguardo: a. dal di dentro; b. da vicino; c. da lontano. A prendere forma è pertanto una postura investigante meticciasca, micro e macro, quantitativa e qualitativa, facente leva su tecniche analitiche e apparati documentari dei più disparati, una postura investigante possibilmente comparativa, che parta

dalla necessità di superare approcci reificanti e mistificanti, a partire da una constatazione ovvia: non esistono le istituzioni, intese in senso generico, senza gli attori sociali che le popolano, senza un sistema di valori a cui si ispirano, senza un insieme di regole che le governano. Agli antropologi interessa capire ciò che le istituzioni producono in termini di decisioni, di potere, di ordine, di controllo, di identità, e come si collochino nello spazio sociale e nel quadro del vissuto e delle esperienze personali. Ed è proprio per questo doppio ordine di ragioni che diventa importante soffermarsi non solo sui processi di istituzionalizzazione e di proliferazione e moltiplicazione istituzionale ma anche sulle dinamiche di deistituzionalizzazione e di crisi delle istituzioni. Le istituzioni occupano sovente spazi intermedi, ponendosi come meccanismi permeabili che rendono possibile lo scambio tra singoli e collettività. In termini conclusivi ancorché provvisori è dato pensare agli apparati istituzionali come codificatori comportamentali, espressione di bisogni bio.-sociali, di carattere tanto individuale quanto collettivo. Istituzioni come fattori regolativi delle condotte dei singoli e dell'organizzazione sociale, ovvero codificazioni codificanti, strutture strutturanti, che dispensano talvolta gli umani dall'atto decisionale, ponendosi quali pacchetti comportamentali, cognitivi, emotivi. L'istituzione media tra individui e società facendosi artefice di mediazione. Con le istituzioni gli individui soddisfano i loro bisogni ed è attraverso le istituzioni che la società governano gli individui. Le istituzioni sono aree di confine in cui si sfiorano singoli e gruppi, nel quadro di valori di riferimento. Gli umani costruiscono le istituzioni che a loro volta costruiscono gli umani, secondo i termini di un rapporto dialettico di co-produzione che segna le modalità del vitale umano.

Bibliografia

Abélès M. (2005). *Anthropologie de l'Etat*. Parigi: Petite Bibliothèque Payot.

Baba M. (2009). «W. Lloyd Warner and the Anthropology of Institutions: An Approach to the Study of Work in Late Capitalism». In: *Anthropology of Work Review*, Vol. XXX, 29-49.

Basile D., Viazzo P.P., a cura di, (2023). *Alta tensione. Spazi di*

confronto tra antropologia e istituzioni. Milano: Unicopli.

Bellier I. (2005). «Anthropology of institutions and discourse analysis: looking into interdisciplinarity». In: Wodak R., Chilton P., a cura di, *A new agenda in (critical) discourse analysis*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 243-267.

Bourdieu P. (2021). *Sistema, habitus, campo. Sociologia generale*. vol. 2, Pizzo C., a cura di, Milano: Mimesis ed.

Descola P. (2021). *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Douglas M. (1986). *How Institutions Think*. Syracuse NY: Syracuse University Press.

Ghelen A. (2010). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Milano: Mimesis.

Morgan L. H. (1998). *La lega degli Ho-de'-no-sau-nee o Irochesi*. Roma: Cisu.

Remotti F., Fabietti U. (1997). *Dizionario di antropologia*. Bologna: Zanichelli.

Spiro M. E. (1965). «A typology of social structure and the patterning of social institutions: a cross-cultural study». *American Anthropologist*, Vol. 67, 1097-1119.

Tylor E. B. (1889), «On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and descent». *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 18, 245-272.

Tullio Altan C. (1973). *Manuale di Antropologia culturale. Storia e metodo*. Milano: Bompiani.

Enzo V. Alliegro è Professore Ordinario di antropologia culturale presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli studi di Napoli "Federico II". Visting researcher e visiting professor in università spagnole e francesi, la sua produzione scientifica è stata insignita di numerosi premi nazionali e internazionali (Premio Costantino Nigra, Premio Scanno, Premio Carlo Levi, ecc.). I suoi interessi di studio, confluiti in oltre cento pubblicazioni edite anche all'estero, vertono sull'antropologia storica, la storia dell'antropologia italiana e nord americana, l'antropologia simbolica e dell'ambiente. Tra le sue pubblicazioni: *L'arpa perduta. Dinamiche dell'identità e dell'appartenenza in una tradizione di musicanti girovaghi*, Lecce, 2007; *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Firenze, 2011; *Il Totem Nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, Roma, 2012; *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin*, Firenze, 2014; *Frank Hamilton Cushing tra gli Zuni del New Mexico*, Roma, 2016; *Lewis Henry Morgan e la ricerca antropologica*, Roma, 2017; *TerraFerma. Saggi di Antropologia storica*, Soveria Mannelli, 2019; *Out of place. Out of control. Antropologia dell'ambiente-in-crisi*, Roma, 2020; *Le dimenticate carte di Ernesto de Martino. Etnografia delle fonti documentarie*, Bari, 2021; *Il filo e la cruna. Saggi di storia dell'antropologia italiana*, Palermo, 2021. Ha in preparazione il manuale *Essere Umani. Temi, problemi e nuove prospettive dell'antropologia culturale*. ealliegro@unina.it