

L'EVOLUZIONE DEL PENSIERO DI MARVIN HARRIS. NOTE SUL MATERIALISMO CULTURALE

Piero Vereni

Mondo, sii, e buono;
esisti buonamente,
fa' che, cerca di, tendi a, dimmi tutto,
ed ecco che io ribaltavo eludevo
e ogni inclusione era fattiva
non meno che ogni esclusione;
su bravo, esisti,
non accartocciarti in te stesso in me stesso

Io pensavo che il mondo così concepito
con questo super-cadere super-morire
il mondo così fatturato
fosse soltanto un io male sbizzolito
fossi io indigesto male fantasticante
male fantasticato mal pagato
e non tu, bello, non tu "santo" e "santificato"
un po' più in là, da lato, da lato

Fa' di (ex-de-ob etc.)-sistere
e oltre tutte le preposizioni note e ignote,
abbi qualche chance,
fa' buonamente un po';
il congegno abbia gioco.
su, bello, su.

Su, münchhausen
(Andrea Zanzotto, *Al mondo*).

Introduzione

Non sono sicuro che Marvin Harris condividerebbe l'afflato emotivo di questo esergo, l'uso "vocativo" dei verbi imperativi,

ma di certo ne apprezzerrebbe l'urgenza oggettivante. Il mondo, per il materialismo culturale, è un po' più in là, da lato. E lo è in maniera decisa, argomentata con rigore passionale, se non proprio (almeno: non sempre) con profondità epistemologica: tenere a mente questo aspetto "passionale" (e perché no: appassionante) del materialismo culturale può forse contribuire a comprenderne meglio i limiti e i meriti.

In un suo breve lavoro Clemente (1990) propone un abbozzo (del tutto parentetico nell'economia del suo scritto) di tipologia degli studi recenti di antropologia: da un lato i seguaci della ragione forte "oggettivizzante", all'opposto i fautori delle ragioni deboli "soggettivanti" e, al centro, il paradigma positivista basato su inferenza e generalizzazione. Le ali estreme dello schieramento starebbero, in questa fase, occupando lo spazio della contesa antropologica esasperando, se possibile, le divergenze. Così gli amici della ragione forte cavalcherebbero la tigre formalizzante della creazione di linguaggi atti a descrivere dar conto di fenomeni via via più complessi; mentre i legittimi dubbi del pensiero debole starebbero traghettando quest'antropologia verso la letteratura. E il centro? Che ne è di quel paradigma scientifico forte che pretendeva di ricavare, per il comportamento umano, leggi universali sostanzialmente simili a quelle della fisica? Per quanto lo spazio si sia oggettivamente ridotto, è altrettanto evidente che l'idea di rendere l'antropologia una scienza "dura" non è morta e sembra destinata a lottare almeno finché vivrà il suo prode paladino: Marvin Harris. Sebbene siano evidenti a tutti le divergenze tra l'ala formalizzante e quella interpretativa degli studi antropologici, altrettanto chiaro appare il legame che unisce queste due impostazioni *versus* il materialismo culturale: da un lato infatti si è lasciata cadere la discussione sulla "spiegazione" antropologica, o meglio, la si è risolta puntando l'attenzione, rispettivamente, sulla descrizione o sulla comprensione; dall'altro lato invece, quello del materialismo culturale appunto, il nesso che lega spiegazione e teoria è ancora fondamentale e irrinunciabile.

Quindi, diversamente da quella che è un'abitudine inveterata dell'antropologia («Siamo ridotti ad insinuare delle teorie perché ci manca la forza di affermarle» [Geertz 1987: 63]). Le membra sparse o "insinuate" della teoria del

materialismo culturale sono state metodicamente raccolte in un volume (Harris 1984) Nel testo in questione l'Autore delinea, nella prima parte, l'epistemologia del materialismo culturale, i principi teorici su cui si fonda e la "portata" esplicativa delle teorie da esso elaborate. Nella seconda parte del volume confronta le strategie materialiste con le alternative, con quelle insomma che non teme di indicare come strategie "rivali". La diffidenza è però d'obbligo, dato che nulla ci costringe a prendere per buone le affermazioni che Harris fa su se stesso, sul suo metodo e sugli antecedenti della sua impostazione teorica.

A questa visione sincronica, si oppone quella dell'opera più complessa e vasta di Harris (1971), tesa a dimostrare che tutta la storia dell'antropologia può essere letta come uno scontro, aspro e senza soste, per far emergere dai meandri idealisti la gemma materialista. Personalmente, ho seri dubbi in proposito, e mi limito ad osservare che è perlomeno curioso che emerga una così forte concezione "filosofica" della storia (antropologica) negli scritti di un Autore che considera Hegel niente più che «la scimmia sulla spalla di Marx».

Da una parte tenendo conto di come l'autore imposta la sua storia evolutiva (Harris 1971) e dall'altra seguendo i segnali lasciati a bella posta (Harris 1984), cercherò comunque di non trascurare eventuali tracce, indizi di possibili deviazioni dalla pista segnata, proponendo in fine una rilettura del materialismo culturale che credo più vicina alla realtà storica e più proficua per ulteriori sviluppi.

Il determinismo infrastrutturale

E' un punto essenziale, non tanto perché sia fondante sul piano epistemologico, ma perché dovrebbe rivelare a prima vista la particolarità e la specificità del materialismo culturale come "strategia di ricerca". E' insomma utilizzato prima di tutto come strumento euristico ed è così formulato:

I modi di produzione e di riproduzione comportamentali determinano probabilisticamente l'economia domestica e politica

comportamentale etica, che a sua volta determina probabilisticamente le sovrastrutture comportamentali e mentali emiche (Harris 1984: 64).

Tornerò più avanti su emica/etica e mentale/comportamentale e, per ora, faccio notare che quel «in maniera probabilistica» dovrebbe permettere ad Harris di salvarsi, sul piano teorico, dalle accuse di meccanicismo e, su quello metodologico-strategico, dovrebbe garantirgli la possibilità di non trascurare la retroazione che sovrastruttura e struttura possono giocare.

Non ho ancora però chiarito cosa intenda Harris per infrastruttura-struttura-sovrastruttura. Harris attribuisce a Marx la prima formulazione di questo principio, avendo cura però di far notare quel che distingue la sua impostazione da quella marxiana (1). Per Harris l'infrastruttura comprende i modi fondamentali etici di produzione e riproduzione di un gruppo socio-culturale. Cioè a dire: tecnologia di sussistenza, dimensione ecologica ma anche tassi demografici (natalità, mortalità, fertilità), modelli di matrimonio e tecniche di controllo demografico (aborto, infanticidio, contraccezione). Nell'infrastruttura trova insomma posto anche "la famiglia", che nell'*Ideologia tedesca* (Marx & Engels 1967) aveva trovato una collocazione assai dubbia (cfr. Cirese 1979) e la demografia, che era stata respinta da Marx, nella sua polemica con Malthus, dai fattori determinanti. Ma Harris si preoccupa di far notare come rispetto all'infrastruttura marxista nell'infrastruttura del materialismo culturale vi sia anche qualche cosa "in meno". La proprietà dei mezzi di produzione, che per Marx stava infatti di diritto nell'infrastruttura, per Harris è una componente strutturale che riguarderà l'economia domestica o politica, a seconda che il gruppo socio-culturale indagato sia o meno evoluto al di là del livello di banda. La componente strutturale riguarda insomma tutto quel che concerne l'organizzazione delle tecniche di produzione e riproduzione: classi, caste, divisione del lavoro, ruoli sessuali, gerarchie, controllo politico-militare.

Infine la sovrastruttura contiene tutte quelle componenti che hanno a che fare con gli aspetti "ideologici": «Simboli, miti, canoni estetici e filosofie, epistemologie, ideologie, magia, religione, tabu» (Harris 1984: 62).

All'infrastruttura fanno capo dunque tre grandi aree di riferimento: i modi di produzione, i modi di riproduzione e l'ambiente in cui essi si esercitano. La struttura riguarda quel che nella terminologia classica degli studi antropologici si potrebbe indicare come struttura sociale e la sovrastruttura "contiene" gli aspetti simbolici e ideologici di una cultura. Il problema di fondo che questa tripartizione solleva è quello della reciproca influenza tra i singoli componenti, il significato cioè che si deve attribuire a quel «determinano probabilisticamente». Harris risolve l'ossimoro tra determinismo e probabilità introducendo il concetto di retroazione (*feedback*). Mentre le modificazioni a livello infrastrutturale possono essere amplificate (retroazione positiva), oppure ostacolate (retroazione negativa) dalla struttura e dalla sovrastruttura, modificazioni a livello superiore di quello infrastrutturale sono di regola assoggettate ad una retroazione negativa: il che equivale a dire che mutamenti nell'organizzazione di una cultura sono assai più probabili se intaccano la componente infrastrutturale e che il compito principale della struttura e della sovrastruttura è duplice: da un lato conservativo, favorendo con la retroazione negativa la conservazione del sistema; da un altro è accelerativo, favorendo il mutamento da un sistema all'altro quando mutamenti nell'infrastruttura non siano più assorbibili dagli ammortizzatori strutturali e sovrastrutturali:

Il materialismo culturale sostiene che difficilmente le innovazioni possono essere propagate e amplificate se funzionalmente incompatibili con i modi di produzione e di riproduzione esistenti - più difficilmente che nella situazione opposta (cioè quando c'è una resistenza politica e ideologica iniziale, ma non nei modi di produzione e riproduzione). E' questo che i materialisti culturali intendono quando dicono che, a lungo termine e nella maggioranza dei casi, l'infrastruttura comportamentale etica determina la natura della struttura e della sovrastruttura (Harris 1984: 81).

Il modello, ora già più articolato dai meccanismi di azione e retroazione, si complica ulteriormente perché ad ognuno dei componenti del sistema è possibile guardare da un punto di vista "emico" o da un punto di vista "etico".

La doppia opposizione

Sebbene Harris non sia molto tenero con gli strutturalisti («ben pasciuti idealisti») li chiama almeno in un'occasione [Harris 1984: 196]) non per questo trascura, nel suo apparato metodologico, di armarsi di un bel paio di opposizioni. La distinzione tra mentale e comportamentale viene posta nei seguenti termini:

Da una parte ci sono le attività che costituiscono il flusso comportamentale umano: tutti i movimenti corporei e gli effetti ambientali prodotti da tali movimenti (...) Dall'altra parte ci sono tutti i pensieri e i sentimenti di cui noi esseri umani facciamo esperienza nella nostra mente (...) Per descrivere l'universo delle esperienze mentali umane, bisogna impiegare operazioni in grado di scoprire che cosa pensano le persone. Ma per descrivere i movimenti corporei e gli effetti esterni prodotti dai movimenti corporei, non è necessario scoprire quanto avviene nella testa della gente; almeno non lo è qualora si adotti l'atteggiamento epistemologico del materialismo culturale (Harris 1984: 40).

Non intendo commentare questa affermazione utilizzando il solito argomento che non è possibile parlare dei comportamenti dell'uomo se non si fanno ipotesi sul loro significato. Sono disposto a concedere ad Harris il diritto di affermare che si possa descrivere il comportamento umano senza far riferimento al significato dell'agente. E' per me più importante per ora un altro aspetto, più legato alla retorica di Harris che alla sua epistemologia. Il fatto che ci si disinteressi del "pensiero" osservando i "comportamenti" non esime l'osservatore dalla necessità di "impiegare operazioni", solo che queste devono essere utilizzate per scoprire quanto avviene nei comportamenti. Negando la necessità di indagare il significato di un'azione, Harris cerca surrettiziamente di far passare l'idea che gli enunciati osservazionali non abbiano un loro statuto epistemologico, che quindi ci sia un lavoro teorico per indagare il significato e il pensiero, mentre questo lavoro non sarebbe necessario nel caso ci si "limiti" ad osservare comportamenti. Questa concezione semplificatrice dello statuto delle

osservazioni gli deriva dal suo innegabile retroterra comportamentista e a prima vista non sembra nemmeno sfiorarlo il dubbio che possa essere magari un po' complessa l'osservazione dei comportamenti. Per Harris il mondo è un po' più in là, di lato - appunto - e basta puntargli gli occhi contro per ricavarne informazioni precise. Spiegare i perché di questo comportamento è tutt'altra cosa, ed è poi il progetto del materialismo culturale, ma non si può costruire una teoria articolata, com'è nel progetto di Harris, se alla base si pongono elementi inarticolati o non problematizzati a sufficienza.

Altrettanto spinosa è la natura dei problemi sollevati dall'altra coppia oppositiva: emico/etico. Kenneth Pike (1954) propose di estendere una opposizione di carattere linguistico (fonemica/fonetica) allo studio delle culture. Anche Harris accetta questa dicotomia, nella seguente forma:

Le operazioni emiche hanno come loro tratto distintivo l'elevazione dell'informatore indigeno alla condizione di giudice ultimo dell'adeguatezza delle descrizioni e delle analisi dell'osservatore. La prova dell'adeguatezza delle analisi emiche sta nella loro capacità di generare asserzioni che l'indigeno accetta come vere, significative o appropriate. (...) Le operazioni etiche hanno come loro tratto distintivo l'elevazione degli osservatori alla condizione di giudici ultimi delle categorie e dei concetti usati nelle descrizioni e nelle analisi. La prova dell'adeguatezza delle relazioni etiche sta semplicemente nella loro capacità di generare teorie scientifiche produttive circa le cause delle differenze e delle somiglianze socioculturali. Invece di adottare concetti che siano necessariamente veri, significativi e appropriati dal punto di vista dell'indigeno, l'osservatore è libero di usare altre categorie e regole, derivate dal linguaggio dei dati scientifici (Harris 1984: 41).

Può essere subito interessante confrontare queste definizioni con quelle fornite undici anni prima:

Le proposizioni emiche si riferiscono a sistemi logico-empirici le cui distinzioni fenomeniche o "cose" sono fatte di contrasti e discriminazioni significativi, comprensibili, reali, esatti o comunque considerati adeguati dagli attori stessi. Una proposizione emica si può dimostrare falsa se è possibile dimostrare che contraddice il

calcolo conoscitivo mediante il quale gli attori pertinenti giudicano (...) Le proposizioni etiche dipendono da distinzioni fenomeniche considerate adeguate dalla generalità degli osservatori scientifici (...) Si ha conferma o verifica di proposizioni etiche quando osservatori indipendenti che ricorrono a operazioni simili concordino nell'affermare che si è determinato un dato evento (Harris 1971: 773).

Come si può notare, ci sono maggiori differenze tra le due definizioni di cosa sia l'etica, che non l'emica. Tralasciando il fatto che per entrambe c'è uno slittamento da "proposizioni" a "operazioni", nella nuova (Harris 1984) definizione di etica quelli che erano la «generalità degli osservatori scientifici» si sono ridotti a semplici «osservatori», sottraendo dunque alla comunità scientifica il diritto di arrogarsi l'etica. Dopo undici anni Harris ammette che lo sguardo etico non è peculiarità di un gruppo, neppure della tribù degli scienziati, ma facendo questo sta implicitamente svuotando quello sguardo della forza di cui lo aveva caricato: in qualche modo possiamo dire che, una volta sottratto alla proprietà privata degli "osservatori scientifici" quello sguardo si opacizza, divenendo non più un modo per osservare il mondo, ma un elemento (tra i tanti) di quel mondo che presupponeva di osservare (cfr. Tullio-Altan 1971: XIX). La cosa è ancor più chiara se si presta attenzione a come si è modificato il criterio di adeguatezza della prospettiva etica. Nella nuova definizione questo criterio è del tutto idiosincratico, a dispetto della sua apparenza: dato che non si dice nulla su chi debbano essere gli osservatori, nulla implica che una descrizione per essere etica debba essere in grado di produrre teorie scientifiche. Se ad applicare la prospettiva etica sono gli Yanomamo e se l'oggetto è Napoleon Chagnon, allora qualsiasi lettura di Chagnon da parte degli Yanomamo secondo le loro categorie sarà etica, ma credo che nessuno si azzarderebbe a sostenere che questa lettura sarebbe in grado di produrre teorie scientifiche. Del resto - potrebbe dire Harris - io applico la "mia" etica, nella quale è prevista la possibilità di produrre tali teorie. Benissimo, ma allora ritorna il problema di decidere che utilità abbia un concetto come quello di etica, dato che indica semplicemente l'emica dell'osservatore. L'ostinazione con cui Harris difende l'opposizione si può spiegare solo se si

riconsidera il criterio di validazione dell'etica nella definizione del 1968. Lì infatti una proposizione etica era verificata se e in quanto garantiva una base epistemologica ai criteri dell'osservazione intersoggettiva: un gruppo di osservatori indipendenti potevano accordarsi sul fatto che un evento «si è determinato». Il tutto ha l'apparenza di uno scherzo atroce: nel 1968 la distinzione emica/etica garantiva al materialismo culturale una base epistemologica per lo statuto conoscitivo dei dati osservazionali, garantendo l'intersoggettività; nel 1979 l'insostenibilità della vecchia definizione di etica e la sua riproposizione come "emica dell'osservatore" fa crollare quelle basi epistemologiche. Invece di affrontare la questione, Harris fa due cose:

- 1) è costretto ad introdurre la distinzione tra mentale e comportamentale per far passare l'idea (in modo del tutto subliminale, polemizzando con i cognitivisti e gli interpretativisti) che gli enunciati descrittivi riguardanti i comportamenti non necessitano di una base epistemologica;
- 2) si trascina dietro (vera e propria coperta di Linus) la distinzione tra emica ed etica anche quando potrebbe benissimo farne a meno, dato che gli procura ulteriori guai sul piano strettamente teorico (2).

Non mi fermo ulteriormente sulla definizione dell'emica e dell'etica e mi limito a far notare *en passant*, che in linguistica fon-etico vuol dire proprio quel che Harris finge di non voler ammettere nella sua definizione più recente: vuol dire intersoggettivo, misurabile, quantificabile (cfr. Canepari 1983). Cerco invece ora di valutare in che misura la doppia opposizione mentale/comportamentale ed emica/etica interagiscono nella teoria harrisiana. Su suggerimento di Brian Ferguson (Harris 1984: 47) Harris è costretto ad ammettere che le due opposizioni, se non si sovrappongono, dando luogo ad una ridondanza che andrebbe eliminata, devono essere poste a sistema (deve essere stata un'esperienza dolorosa, per un antistrutturalista viscerale). Col che si ottengono quattro settori («settori oggettivi operazionalmente definibili», li chiama Harris) tutti degni di considerazione:

- I emico-comportamentale
- II etico-comportamentale

III emico-mentale

IV etico-mentale.

Sebbene l'Autore adduca un esempio molto elegante per dimostrare che il materialismo culturale può trattare bene ognuno dei quattro campi, è chiaro che verranno privilegiati i settori II e III e, a quel che ne so dei lavori di Harris, non conosco casi in cui i settori I e IV siano mai più stati ripresi o descritti. L'assenza dei settori I e IV dagli studi del materialismo culturale non è un caso e dipende dal fatto che le contraddizioni evidenziate nelle rispettive definizioni di comportamentale e etica tendono ad annullarsi quando sono compresenti (settore II) e ovviamente non si manifestano quando nessuno dei due concetti è in gioco (settore III) ma esplodono non appena interagiscono con il mentale o con l'emica (settori I e IV). Harris infatti arriva a farsi la domanda giusta. "In quale dimensione della realtà" si collocano le proposizioni etico-mentali e emico-comportamentali? Qual è il loro statuto ontologico? A questo punto, dopo essersi posto il quesito, la risposta si farà attendere invano. La ragione del silenzio sta nel fatto che non vi è modo, nell'epistemologia del materialismo culturale, di distinguere tra mentale ed emico, dato che l'emica è una "operazione" o "proposizione" e non può dunque riguardare altro che il mondo dei significati cioè, nell'ottica di Harris, il mondo mentale. Per quanti sforzi egli faccia sul piano logico per tener distinte le due cose (sforzo che è costretto a compiere dopo aver raddoppiato i problemi dell'emica/etica introducendo la distinzione mentale/comportamentale), di fatto la sovrapposizione si dà sempre. Il problema grave, la conseguenza inevitabile, è che così l'etico coincide col comportamentale e questa eredità behaviorista vuol dire tarpare le ali a qualunque sviluppo armonico dell'antropologia. La mancanza di qualsiasi volontà di teorizzare su quel particolare prodotto della natura che è la "mente umana" (mentre è ben disposto a produrre teorie interessanti sulla natura intesa come dimensione ecologica) e l'"empirismo ingenuo" in cui cade quando si tratta di analizzare lo statuto dei dati osservativi sono i piedi di argilla della concezione di Harris, sui quali è assai rischioso tentare di costruire colossi metodologici.

Se si guarda infatti a quello che è il progetto del materialismo culturale («comprendere le cause delle differenze e delle somiglianze tra società e società e tra cultura e cultura» [Harris 1984: 9]; «Lo scopo del materialismo culturale è, in particolare, quello di spiegare l'origine, il perdurare e il mutare delle differenze e delle somiglianze socioculturali nel loro complesso» [Harris 1984: 36]) non si può non rimanere colpiti dall'ambizione che lo sostiene, tanto più se il progetto si pone tra i suoi obiettivi anche l'impegno che spiegazioni di tipo locale siano in grado di interconnettersi in un *corpus* sistematico, al fine di eliminare la ridondanza, la contraddizione e - cosa che Harris aborre - l'eclettismo. Una volta elaborata una spiegazione per un determinato fenomeno questa, per essere accettata dal materialismo culturale deve essere "esportabile": qualora si presentino situazioni infrastrutturali simili è legittimo e auspicabile riproporre la stessa spiegazione. Quanto alla natura della spiegazione, Harris non ha tentennamenti: per lui una spiegazione è un insieme causalmente interconnesso di enunciati che collegano un evento (preventivamente descritto) ad un insieme di leggi generali. La forza di questa concezione sta nel fatto che, così posta, la spiegazione è logicamente identica alla previsione, variando solamente il fatto che si abbia un evento (e se ne enuncino le cause) o un insieme di leggi (e si preveda l'evento cui le cause conducono). Sebbene siano evidenti i limiti di una tale concezione della spiegazione antropologica, devo ammettere di subirne il fascino, soprattutto in questo momento di "crisi dell'antropologia". Non c'è dubbio che Harris, col suo tetragono rigore, è tutto fuorché in crisi e sa benissimo (crede di sapere...) cosa l'antropologia deve fare.

Materialismo e comportamentismo

Dopo aver esposto le linee portanti del materialismo culturale vorrei ora giungere ad alcune considerazioni di carattere più generale, che permettano una revisione del materialismo culturale al fine di una sua riformulazione integrata. Per far questo cercherò in questo paragrafo di sottrarre la posizione harrisiana al giogo comportamentista,

mentre nel prossimo cercherò di riconsiderare il rapporto con il marxismo.

Da un certo punto di vista il materialismo propugnato da Harris e il comportamentismo che abbiamo individuato nella sua predilezione per i dati osservazionali (etico-comportamentali) sono in netta contraddizione. Se si prescinde infatti dalle connotazioni più o meno ideologiche che il termine "materialismo" implica, e si fa stretto riferimento alla definizione che ne dà la filosofia della scienza, la contraddizione si palesa:

Chiameremo "comportamentismo" la dottrina secondo cui per la conoscenza completa di un sistema è "sufficiente" la conoscenza di tutte le correlazioni fra possibili *inputs* (o sottoinsiemi comunque formati di *inputs*) e i corrispondenti *outputs*, cioè i corrispondenti comportamenti del sistema, più la conoscenza della modalità (deterministica o probabilistica) di tali correlazioni. Chiameremo invece "materialismo" la dottrina secondo cui perché si abbia una conoscenza siffatta è "necessaria" una conoscenza più o meno completa della struttura materiale interna del sistema e della dinamica di questa struttura (Verdino 1989: 1).

In questa prospettiva diventa comprensibile la critica di Chomsky (1979: 227) al comportamentismo: «La posizione comportamentista non è discutibile; non è altro che l'espressione di una mancanza di interesse per la teoria e la spiegazione», in quanto un comportamentismo fedele a se stesso dovrebbe limitarsi ad osservare variabili e calcolarne l'indice di correlazione. Il materialismo invece si pone il compito di fornire connessioni causali. Ora, se è vero che non esiste differenza di forma logica tra correlazioni e connessioni causali (entrambe sono enunciati di tipo implicazionale "se p allora q ") resta comunque il fatto che varia il contenuto delle proposizioni p e q a seconda che si adotti una strategia materialista o comportamentista. Per il comportamentista infatti l'enunciato "se p allora q " è l'obiettivo da raggiungere, mentre per il materialista la connessione logica ($p \& q$) è il punto di partenza per elaborare la sua teoria T , per cui il suo enunciato finale sarà "se ($p \& q$) allora T ". I due enunciati, logicamente equivalenti, si differenziano quanto al contenuto. Non è questa la sede per

stabilire se sia preferibile una strategia materialista o comportamentista. Mi interessa invece far notare che Marvin Harris oscilla tra le due posizioni, a seconda che il campo di indagine (lo spazio etico-comportamentale) riguardi l'interazione tecno-ambientale o invece coinvolga più da vicino le strutture cognitive. Infatti è disposto ad ampie ed ardite teorizzazioni quando deve spiegare in che misura l'ambiente e la tecnologia determinino la struttura sociale di una cultura, agendo quindi in un'ottica materialista, ma non è disposto a fare lo stesso tipo di passo teorico quando si tratterebbe di giustificare le connessioni causali che collegano l'infrastruttura e la struttura con la sovrastruttura simbolico/ideologica: si limita invece a correlazioni vaghe e asistematiche. C'è dell'altro: la mancanza di interesse per le strutture cognitive e per il ruolo che il dispositivo simbolico può giocare, entro ogni singola cultura, nello stabilire che cosa sia emicamente «significativo, comprensibile, reale, esatto...» (Harris 1971: 767) gli fa necessariamente sottostimare il ruolo della retroazione positiva della sovrastruttura sui componenti di livello inferiore, fornendo così il fianco alle critiche di riduzionismo e meccanicismo. Il fatto che la naturale predisposizione simbolica renda l'uomo in grado di considerare "reale" praticamente tutto, gioca un ruolo fondamentale nella genesi, nello sviluppo e nella mutazione delle culture umane e non fornirsi degli adeguati strumenti teorici per tenerne conto non è un buon indice di materialismo: è invece un retaggio del peggior comportamentismo antiteorico. In qualche modo la posizione di Harris è simmetrica (nei suoi aspetti paradossali) a quella del suo maestro Leslie White. Come questi infatti cercava di accordare il suo materialismo evolucionista (per cui la cultura è determinata dalla tecnologia) con la "culturologia" (per cui la cultura si deve spiegare in ragione di se stessa) negando valore a qualsiasi influenza dell'ambiente, così Marvin Harris cerca di accordare esigenze teoriche materialiste e comportamentismo negando il ruolo della dimensione simbolica nella costruzione delle culture umane, o relegando questo ruolo alla retroazione negativa, valvola di compensazione del sistema. Il suo maestro rischiava di far decollare la cultura verso l'iperuranio, e Harris, per ricondurla a livello del suolo, rischia di seppellirla. Il paradosso di entrambe le posizioni sta nel fatto che, per sfuggire ad

un'aporia del proprio sistema concettuale, se ne genera un'altra che lo mina alle fondamenta (3).

Per tutt'altre strade (e in forme solo apparentemente diverse) molti hanno sollevato al materialismo culturale la stessa critica, di aver cioè sottovalutato il ruolo della sovrastruttura:

Il fatto che Marx analizzi, nel libro I del *Capitale*, la merce e ne disveli la natura di prodotto derivante da una cristallizzazione dei rapporti sociali di produzione all'interno del sistema capitalistico, "non" gli fa dire che il modo in cui la merce è "intesa correntemente" nel mondo capitalista è qualcosa di insignificante per la vita della società o per la stessa comprensione di quest'ultima; al contrario, la rappresentazione della merce come di qualcosa di "dato" o di "naturale" (e non di "sociale"), convince sia il capitalista che l'operaio della sua "eternità storica" (Fabietti 1991: 283).

Ma questa citazione ci porta per forza di cose a far i conti con l'eredità marxista del materialismo culturale.

Marxismo ed ecologia

Questo lavoro è stato suscitato, almeno in parte, da una domanda: come mai in Italia l'orientamento di studi noto come materialismo culturale non ha sollevato un interesse positivo in grado di sviluppare studi ad esso conformi, lasciando altresì ben poco spazio anche al dibattito critico? Mi sono chiesto dunque come mai una corrente di studi per sua costituzione molto "ingombrante" sembra essere volata sull'antropologia italiana con la levità (e la effimera vacuità) di una farfalla.

Tra i vari motivi che hanno condotto a questo sostanziale silenzio, uno mi sembra aver giocato un ruolo centrale. Credo infatti sia possibile attribuire il poco interesse per il materialismo culturale dimostrato dagli studi italiani al particolare settore nel quale esso viene normalmente catalogato: come un caso particolare (patologico) dell'antropologia marxista. In questo campo gli studi italiani hanno una tradizione consolidata, che ha fatto senza dubbio guardare con sospetto al modo perlomeno spregiudicato con cui Harris legge Marx.

Premetto che non è assolutamente rilevante (dalla prospettiva in cui mi pongo) stabilire se Harris «...si situi piuttosto al di qua che al di là di Marx» (Tullio-Altan 1971: XVII) o verificare se l'interpretazione che Harris dà del pensiero di Marx sia condivisibile o non sia altro che un insieme di «...suggerzioni provenienti da una visione molto particolare, quando non del tutto personale...» (Fabietti 1991: 282). A me interessa fornire lo spazio per una lettura alternativa del materialismo culturale, che invece di dibattere sull'ortodossia marxista si propone di fornirne una chiave del tutto diversa.

Indipendentemente da quel che dice Harris quando ricostruisce l'albero genealogico della sua impostazione teorica, indipendentemente quindi da quelli che egli considera i suoi padri, è un dato di fatto che i fratelli e i figli di Harris si sono sempre tenuti alla larga da qualsiasi disputa teorica sul marxismo. Gli antropologi cioè che Harris considera aderenti alla strategia del materialismo culturale (cfr. Harner 1977, Rappaport 1980, Ross 1978, per citare solo alcuni tra i suoi "preferiti") se anche hanno rapporti con il pensiero marxista, ne fanno comunque una questione privata, che non emerge dai loro lavori. Quel che invece emerge è la tradizione di studi nota come "ecologia culturale" o "antropologia ecologica", tradizione aperta da Julian Steward e che gode negli USA di piena dignità e alto prestigio. In questo orientamento di studi è essenziale il ruolo che gioca la disponibilità energetica per individuare i «livelli di integrazione socioculturale» (Steward 1977: 11-12).

Anche White (1969: 333), elaborando il suo pensiero material-evoluzionista ha formulato una concezione in chiave energetica della cultura:

Altri fattori rimanendo costanti, la cultura si evolve coll'aumentare della quantità di energia catturata e sfruttata *pro capite* per anno, o coll'aumentare dell'efficienza dei mezzi strumentali adibiti nell'impiego dell'energia.

Ora, sono noti i contatti che White ebbe con l'Unione Sovietica e sono note anche le disavventure giudiziarie nelle quali fu trascinato da Morris Opler per il suo "cripto-comunismo". Meno noto, o forse meno degno di interesse è apparso il modo in cui White ha giustificato le sue posizioni

teoriche sulla concezione energetica, non citando mai Marx o Engels (e questo sarebbe anche comprensibile, visto il clima in cui era costretto a lavorare) e citando invece lavori di economia energetica che ben poco avevano a che fare con la tradizione del pensiero marxista (particolarmente i lavori di Wilhelm Ostwald 1909). A prima vista la questione potrebbe apparire oziosa, ma credo che contenga invece un nucleo teorico rilevante, del tutto trascurato da Harris e da coloro che con lui si sono confrontati. Anche ammettendo che White abbia iniziato a citare gli economisti energetici per ragioni essenzialmente "politiche", ci sono almeno tre fatti da considerare.

1) I lavori più importanti citati da Harris come applicazione dei principi del materialismo culturale sono stati composti, come abbiamo già visto, al di fuori della prospettiva marxista senza che questo ne diminuisse il valore agli occhi di Harris.

2) Quand'anche si volesse considerare lo sforzo di White nel cercarsi "padri nobili" al di fuori del marxismo come un espediente per evitare problemi personali, non bisognerebbe comunque sottovalutare l'entusiasmo e la passione con cui questo sforzo venne perseguito. Nella seconda edizione della *Scienza della cultura* (1969) egli fece un'aggiunta in corso di stampa per annunciare la scoperta di alcuni scritti di Ostwald (1915a, 1915b) che egli riteneva fondamentali e nei quali trovava enunciati i principi di quella "culturologia" che era essenziale nel suo progetto antropologico. Si può quindi ipotizzare un White costretto a mascherare il suo marxismo, ma non si può sottovalutare il peso che, alla fine, ebbero i "padri putativi" che era andato a cercarsi.

3) Il legame che dovrebbe condurre a Marx passando attraverso il *detour* energetico è tutt'altro che dimostrabile, e ci sono invece buone ragioni storiche ed epistemologiche per sostenere che la strategia dell'ecologia culturale è sostanzialmente diversa da quella del marxismo (più o meno ortodosso) se non addirittura in antitesi. Nel 1971 Tullio-Altan, nel presentare il manuale di Harris aveva già indicato l'incompatibilità tra marxismo e approccio di White:

...tali circostanze [i sospetti di attività anti-americane] non mi sembrano sufficienti per giustificare un nesso così diretto tra White e Marx, come sembra ad Harris, bensì piuttosto una certa affinità della

posizione di White con la corrente economicista del marxismo di fine secolo, posizione certo lontana da Marx e vivacemente criticata da Lenin (Tullio-Altan 1971: XXII-XXIII).

Studi recenti (Martinez-Alier 1991) hanno messo in luce la sostanziale indipendenza, almeno per la genesi, dell'economia energetica dal marxismo ed hanno invece messo in luce il contrasto di fondo tra impostazione marxista ed ecologista:

... è un fatto che Marx ed Engels ebbero l'opportunità di leggere uno dei primi tentativi di marxismo ecologico e non ne ricavarono alcun profitto (...) Toccava ai loro seguaci trasformare il marxismo alla luce della critica ecologica all'economia, ma contro questa impresa si levarono ostacoli epistemologici (*l'uso di categorie dell'economia politica*) e ideologici... (Martinez-Alier 1991: 303, corsivo mio).

Il contrasto di fondo tra marxismo e teoria ecologica verte infatti tutto sul significato diverso attribuito a concetti come produzione, investimento, capitale. Mentre infatti l'economia politica classica, e quindi anche il marxismo, non vede alcun limite alla quantità di energia che l'uomo può controllare con il suo lavoro, la traduzione in termini fisici dei rendiconti energetici, e la consapevolezza dei limiti naturali all'uso dell'energia costringe a ribaltare il significato che si dà a questi concetti:

...quando i fatti vengono tradotti nel linguaggio della fisica (*ins Physikalische übersetzen*, come scriveva Engels), quello che nel linguaggio economico è chiamato "maggiore produttività" diventa "minore produttività" (Martinez-Alier 1991: 302).

Quindi vi è un contrasto basilare tra economia marxista (che vede nello "sviluppo delle forze produttive" un aumento della produzione) ed economia ecologica (che vede nello sviluppo delle forze produttive un aumento dell'entropia, una dissipazione energetica e quindi un calo della produzione netta, calcolata in termini di resa energetica). Il guaio per Harris è che non sembra consapevole di questo fatto e sembra il più delle volte giocare con l'ambiguità che è insita nei termini

"produzione" o "rapporto costi/benefici". E' evidente infatti che Harris confonde nelle sue considerazioni di tipo economico l'aspetto "crematistico" con quello "energetico" della questione. Quando parla di "rapporto costi/benefici" dimentica sistematicamente di distinguere tra costi/benefici secondo la definizione dell'economia classica e invece costi/benefici secondo il modello dell'economia ecologica. L'ambiguità (di cui non so fino a che punto Harris sia consapevole) gli permette di giocare sul sicuro: quando si tratta di descrivere la vita dell'uomo primitivo il suo discorso è energetico, ma quando, per esempio, deve spiegare le ragioni delle abitudini alimentari è ben disposto a fare concessioni al versante "crematistico":

Bisogna poi tener presente che i costi e i benefici in termini nutritivi e ambientali non sempre coincidono con costi e benefici in termini monetari. In un'economia di mercato come può essere quella degli Stati Uniti, "buono da mangiare" può in realtà significare "buono da vendere", ossia "buono" *indipendentemente* da ciò che vale sul piano strettamente nutritivo (Harris 1990: 6, corsivo mio).

Convinto probabilmente di essere aggrappato sempre alla stessa scialuppa metodologica per il semplice fatto di continuare ad usare il nesso (puramente linguistico) "rapporto costi/benefici", Harris non si accorge che quell'avverbio che mi sono premurato di evidenziare mina alle radici il determinismo infrastrutturale, dato che implica che l'economia di mercato (non etica, ma squisitamente emica, nel lessico di Harris) si trova ad essere alla base di un elemento infrastrutturale come l'approvvigionamento del cibo.

Conclusioni

E' difficile dare un giudizio globale sul materialismo culturale proprio per il fatto che esso suscita nel lettore (almeno in quel particolare tipo di lettore nel quale mi identifico) sentimenti contrastanti. Se è condivisibile il richiamo ad un'antropologia che senta ancora su di sé la responsabilità di essere qualcosa di più che una forma di letteratura

(un'antropologia che tenga presente insomma «la prospettiva generalizzante» [Fabietti 1991: 274]) risultano altresì evidenti i limiti di un'impostazione come quella harrisiana, così fortemente condizionata dalle pastoie del comportamentismo e dall'inquinamento di polemiche che sembrano più attinenti alla filosofia politica che non all'antropologia.

Per migliorare come strategia di ricerca credo che il materialismo culturale abbia bisogno di alcune rettifiche:

1) Riformulare l'opposizione mentale/comportamentale su basi epistemologiche più salde di quelle che finora Harris è stato in grado di fornirgli.

2) Riconsiderare l'opposizione emica/etica tenendo presente che ogni etica è l'emica di qualcuno e che quindi non si può prescindere, nello studio della cultura, dai problemi connessi con il "significato del significato".

3) La riflessione sul significato deve per forza di cose essere collegata con la questione del determinismo infrastrutturale: o si concede al sistema una maggiore capacità di retroazione positiva a tutti i livelli o si è costretti a cadere in continue contraddizioni. In questa prospettiva sembra auspicabile una rilettura (e una riscrittura) dei rapporti tra i componenti dei sistemi socioculturali in termini di teoria dei sistemi, certo più adatta a tener conto del gioco complesso delle retroazioni, ma insieme in grado di tener fermo il principio della spiegazione in termini di rapporti di causa/effetto.

4) Va chiarito il ruolo che gioca l'economia energetica nella teoria del materialismo culturale: i saldi energetici non sono i saldi monetari e qualsiasi discorso in termini di rapporto costi/benefici che non tenga chiara la distinzione genera solo confusione e ambiguità.

Non sono sicuro del senso finale che possa avere un'operazione di "pronto soccorso epistemologico" come quella che ho tentato, ma credo che possa acquistare un suo qualche valore se inserita nel gioco complessivo dell'antropologia. Da quando esiste, questa nostra "disciplina molle" si è sempre dibattuta tra due atteggiamenti di fondo. Da un lato quella che mi piace chiamare antropologia "dell'ascolto", in cui è forte un sentimento di religioso rispetto: il mondo parla e io ne prendo atto, noto e notifico, redigo il verbale del mondo, ascolto la sua confessione. Questo atteggiamento sembra essere oggi

dominante, nel panorama dei nostri studi. Ma dall'altra parte sopravvive l'antropologia "della visione" in cui si intravede una vocazione alla febbrile attività dello stregone: il mondo è muto e io lo faccio parlare, gli do senso per farlo muovere in certe direzioni, lo carico di senso come si carica un giocattolo a molla, per vederlo zampettare, per vedere quel che combina, quel che combino.

Sospeso anch'io tra questa perenne alternativa, e forse un po' timoroso nel vedere come molti sono oggi rivolti solo ad "ascoltare", mi piace pensare che valga ancora la pena di lottare, se non proprio "per una scienza della cultura", almeno "perché il congegno abbia gioco".

Note

1. Sul problema del rapporto storico tra la formulazione harrisiana e la concezione marxiana del primato delle infrastrutture ritornerò diffusamente più avanti. Per non complicare a questo punto i livelli di lettura, do quindi per ora come buona la lettura che Harris fa dell'impostazione di Marx.

2. Solo di sfuggita, voglio dissipare un equivoco che queste mie critiche possono aver suscitato: non ho alcuna intenzione di negare l'importanza della distinzione tra emica ed etica in antropologia. Semplicemente mi importa che la distinzione, comunque venga formulata e intesa, tra "vedere le cose dal punto di vista dei nativi" e vederle con "uno sguardo da lontano" venga problematizzata in misura adeguata alla sua importanza, dato che è probabilmente su questa distinzione che si gioca "il sapere degli antropologi". Ancora per inciso, e ancora per evitare fraintendimenti, posso liberamente affermare che, se non mi soddisfa la proposta di Harris, ancor meno sono attratto dalla distinzione tra concetti "vicini all'esperienza" e concetti "distanti dall'esperienza" proposta da Geertz (1988: 73), almeno fino a quando non mi verrà spiegato in maniera adeguata perché "amore" e "religione" sono concetti lontani e "casta" e "nirvana" invece sarebbero vicini all'esperienza.

3. Sui paradossi dell'antropologia di White si può vedere Barrett (1989).

Bibliografia

- Barrett, R.A. 1989. The paradoxical anthropology of Leslie White. *American Anthropologist* 91: 986-999.
- Canepari, L. 1983. *Phonetic notation/La notazione fonetica*. Venezia: Cafoscarina.

- Chomsky, A.N. 1979. "Aspetti della teoria della sintassi", in *Saggi linguistici. 2. la grammatica generativa trasformazionale*, pp. 41-258. Torino: Boringhieri (ed.or. 1965. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge Mass.: The M.I.T. Press).
- Cirese, A.M. 1979. Note provvisorie su segnicità fabrilità procreazione, e primato delle infrastrutture. *Problemi del socialismo* 15: 93-126.
- Clemente, P. 1990. "Premessa", in F. Dei & A. Simonicca, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*. Milano: Franco Angeli.
- Dei, F. & A. Simonicca (a cura di) 1990. *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*. Milano: Franco Angeli.
- Fabietti, U. 1991. *Storia dell'antropologia*. Milano: Zanichelli.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: il Mulino (ed. or. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books)
- -- 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino (ed. or. 1983. *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books).
- Harner, M. 1977. The ecological basis for Aztec sacrifice. *American Ethnologist* 4: 117-135.
- Harris, M. 1971. *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*. Bologna: Il Mulino (ed. or. 1968. *The rise of anthropological theory*, New York: T.Y. Crowell).
- -- 1984. *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1979. *Cultural materialism. The struggle for a science of the culture*. New York: Random House).
- -- 1990. *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*. Einaudi: Torino (ed. or. 1985. *Good to eat. Riddles of food and culture*. New York: Simon and Schuster).
- Martinez-Alier, J. 1991. *Economia ecologica. Energia, ambiente, società*. Milano: Garzanti (ed. or. 1987. *Ecological economics. Energy, environment and society*. Oxford: Basil Blackwell).
- Marx, K. & F. Engels 1967. *L'Ideologia tedesca*. Roma: Editori Riuniti (ed. or. 1845-1846).

- Ostwald, W. 1909. *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*. Leipzig: Alfred Kröner.
- -- 1915a. The system of the science. *Rice institute pamphlet* II, 3.
- -- 1915b. Principles of the theory of education. *Rice institute pamphlet* II, 3.
- Pike, K. L. 1954. *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Glendale: Sumner Institute of Linguistics, vol. I.
- Rappaport, R. 1980. *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Milano: Franco Angeli (ed. or. 1967. *Pigs for the ancestors*. New Haven: Yale University Press).
- Ross, E. 1978. Food taboos, diet and hunting strategy: the adaptation to animals on Amazon cultural ecology. *Current Anthropology* 19: 1-36.
- Steward, J. 1977. *Teoria del mutamento culturale*. Torino: Boringhieri (ed. or. 1955. *Theory of cultural change*. Urbana: University of Illinois Press).
- Tullio-Altan, C. 1971. "Il materialismo culturale come reazione all'antropologia tradizionale", in M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, pp. I-XXVII. Bologna: Il Mulino.
- Verdino, A. 1989. *Materialismo e comportamentismo. Appunti per una epistemologia della scatola nera*. Roma: Università "La Sapienza", dispensa dell'anno accademico 1989/90.
- White, L. 1969. *La scienza della cultura. Uno studio sull'uomo e la civiltà*. Firenze: Sansoni (ed. or. 1969² [prima ed. 1949]. *The science of culture*. New York: Farrar Strauss & Giroux).

Sommario

In questo lavoro l'A. propone una rilettura critica di alcuni principi fondamentali del materialismo culturale ed anche un'ipotesi che giustifichi lo scarso interesse dimostrato in Italia. Mentre in Usa la teoria di Harris poteva essere felicemente raccordata con quella dell'ecologia culturale, in Italia la particolare condizione degli studi ha fornito come griglia interpretativa solo l'impianto teoretico e metodologico fornito

dal pensiero marxista. Di conseguenza era inevitabile che ad un primo impatto favorevole seguisse prima la replica polemica verso quello che era considerato un marxismo "volgare" e poi il disinteresse. E' forse ora il caso di riconsiderare la posizione harrisiana e di rileggere il materialismo culturale non più come una forma svilita del marxismo, ma come una forma equivoca del pensiero ecologico basato sugli studi energetici.

Summary

In this paper the A. sets a critical reading of some fundamental principles of cultural materialism and also an assumption to explain the short interest Italian anthropology showed towards cultural materialism. While in America Harris' theory could be easily connected with cultural ecology, in Italy the only available interpretative grid was the marxist one. Therefore, after the first favourable reception, there was a polemical answer against that so called "vulgar marxism" and then an almost total lack of interest. The A. suggests that there is the possibility to consider again the harrisian theory. Instead of seeing cultural materialism like a "poor" marxism could be usefull to see it like an "ambiguous" ecology, based on energetical studies.