

Bernardo Bernardi
Università di Bologna

Premetto che uso il termine « antropologia » nel senso culturale per cui è incluso quanto nella tradizione italiana ed europeo-continentale viene indicato anche con il termine « etnologia ».

In questo saggio non intendo affermare che l'antropologia è in crisi. Il ripeterlo mi sembra ormai trito e banale. Intendo, invece, dimostrare che l'antropologia trae vitalità e chiarezza proprio dalle sue crisi. In realtà le crisi dell'antropologia sono ricorrenti e si sono avvurate assai prima che il rilevarlo diventasse un motivo monotono e, in parte, assurdo di analisi. Ogni volta che nella storia dell'antropologia si è operato il passaggio da una problematica ad un'altra, ed anche da un tipo di metodo a un altro, vi è stata crisi. Nel periodo della mia formazione antropologica ho vissuto il passaggio, non certo privo di polemiche acerbe, dalla problematica storico-culturale a quella struttural-funzionalista. Il contrasto che poteva apparire un antagonismo accademico tra la scuola viennese, allora dominante, e l'antropologia sociale britannica, in piena ascesa per opera dei suoi due discepoli, Radcliffe-Brown e Malinowski, era in realtà il superamento definitivo della problematica che aveva animato tutta l'antropologia dei « padri fondatori », evoluzionisti e storici-culturali, la problematica, cioè, delle origini della cultura. Di fronte all'approssimazione delle informazioni etnografiche, sulle quali nonostante le loro insufficienze si erano tentate le grosse costruzioni degli schemi evolutivi della cultura o dei cicli-culturali, si sentiva la necessità di un approfondimento che desse la conoscenza esatta della struttura e del funzionamento di sistemi troppo sommariamente considerati tipici di un'umanità non ancora civile. È da questa esigenza che si impose il metodo dell'osservazione partecipante e della ricerca intensa di ristrette, ma totali, unità sociali, metodo e ricerca che porteranno all'aurea stagione delle monografie della scuola antropologica sociale, parecchie delle quali si importeranno come i nuovi classici dell'antropologia.

È difficile riassumere i motivi per cui si afferma che l'antropologia oggi è in crisi. Mi sembra, però, che vi siano due argomentazioni alle quali ricorrono quanti gridano all'allarme. La prima è di carattere negativo o restrittivo. L'antropologia, si dice, è destinata ad esaurirsi perché si esaurisce il suo oggetto, « i primitivi », e le società « semplici » stanno diventando complesse; anzi, per questa ragione, occorre affrettarsi a registrare tutte le forme culturali e sociali perché non vadano perse. La seconda argomentazione è

più cruda e, mentre accetta che l'antropologia si estenda allo studio delle società complesse, afferma che non è in grado di farlo perché le manca una teoria dottrinale propria e un metodo adeguato. È ovvio che la formulazione di questi due tipi di argomentazione è riduttiva e semplicistica, ma, quasi sempre, l'analisi dei richiami alla crisi rivela una conformità a dei modelli di ragionamento dove i riferimenti causali, apparentemente originali, sono in effetti vietati. In ogni caso, l'uno o l'altro tipo di dimostrazione elude la vera natura dell'antropologia come disciplina scientifica per basarsi solo su aspetti marginali, direi episodici, del suo sviluppo storico.

Se un risultato appare evidente dal periodo, ormai non più breve, della prima incubazione « a tavolino » dell'antropologia evoluzionistica e storico-culturale e della successiva, intensa dedizione alla ricerca diretta sul terreno, esso mi sembra la chiarificazione della natura e del metodo dell'antropologia. Oggi appare chiaro che essa può e deve operare in tutte le società con lo scopo di cogliere e di analizzare i fenomeni culturali e sociali nel loro processo dinamico, cioè non necessariamente legati a documenti scritti ma alla realtà esistenziale del vivere umano. Da questa esigenza si specifica il metodo della ricerca antropologica che resta, fondamentalmente, l'osservazione partecipante dalla quale si trae il materiale di analisi.

Tale chiarificazione è maturata attraverso tutta una serie di sviluppi e di discussioni che hanno segnato la storia recente dell'antropologia. Nei paragrafi che seguono mi propongo di inquadrare (I) il mutamento generale che caratterizza il nostro tempo e nel quale si inserisce l'antropologia come disciplina necessaria; (II) il significato dello studio antropologico « urgente » e dei « ripensamenti »; (III) il valore dell'esotismo al confronto dello studio antropologico « domestico »; (IV) il maturare « etico » della professione antropologica; infine, (V) il significato contestuale, ma dinamico, dell'antropologia come disciplina scientifica.

I

Di tutte le discipline appartenenti alle scienze dell'uomo l'antropologia è, forse, quella che riflette maggiormente la situazione comune della condizione umana. Lo straordinario sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa ha acuito in tutti gli uomini il senso di appartenenza ad una umanità accomunata in una stessa condizione e avviata ad uno stesso destino. Mai ci si è sentiti tanto vicini gli uni agli altri: la guerra del Vietnam si è riflessa sul comportamento dei giovani di tutti i continenti; la guerra del Kippur ha dissestato l'economia dell'occidente e ha posto altri popoli, un tempo soggetti, in una posizione forte di controparte. Al di là della cronaca, qual'è il senso vero di un tale fenomeno? Vi è nelle cose che viviamo una specie di costrizione che ci forza a mutare le nostre prospettive. Oggi la visione del mondo, che si prospetta ad ogni uomo, ha dimensioni universali, etniche e

cosmiche, quali nessuna età, prima della nostra, mai ebbe. Per rispondere all'inquietante interrogativo mi sembra utile proporre un'analogia tra la situazione odierna e il grande mutamento che segnò il sorgere dell'epoca moderna. Della situazione odierna è stato detto e scritto che siamo di fronte ad un « mutamento antropologico », allora si disse che il mutamento, anzi il « rinascimento » era « umanistico ». La tautologia tra umanesimo e antropologia (intesa come visione del mondo) non è solo etimologica, bensì culturale. La concezione umanistica non trovava i suoi presupposti soltanto nella riscoperta degli antichi classici e nell'interpretazione « pagana » della vita, suggerita dalle loro opere, ma traeva motivo anche dall'ampliamento degli orizzonti umani e dall'acquisizione alla conoscenza di altre terre e altre genti. Le nuove dimensioni sconvolgevano molti presupposti, religiosi, scientifici e politici, della struttura culturale e istituzionale del mondo occidentale antico. Le conseguenze ideologiche delle nuove prospettive, se esplosero in maniera vivace all'impatto dei dati concreti della nuova realtà, richiesero tempo e maturazione perché penetrassero a fondo nel pensiero e nel costume informandone il contenuto e le espressioni. (Campa 1974: 9-16).

Qualcosa di analogo sta avvenendo nel nostro tempo. Tra le realizzazioni più vistose e fondamentali vi è, come già accennato, lo straordinario sviluppo delle comunicazioni di massa, mentre tra i fatti politici segnano il crollo degli imperi coloniali e il sorgere di paesi nuovi. Ma più che l'aspetto politico di questi fatti, certamente significativo in quanto tale, mi sembra importante l'aver annoverato alla partecipazione umana, culturale e sociale, genti nuove. Troppo superficialmente esse erano state considerate non-gente. Al tempo della loro scoperta non si era ripetuta la ingenua e maliziosa domanda se avessero l'anima, come era avvenuto per gli indiani di Colombo, ma si era messo in dubbio la validità dei loro sistemi di pensiero e di organizzazione sociale e politica. Soltanto alcuni decenni fa, pochi utopisti potevano pensare che gli asiatici, o addirittura gli africani, si sarebbero mai seduti al tavolo di un incontro internazionale, politico o culturale. Eppure tutto è avvenuto. Il valore « culturale » di queste genti e la loro « presenza » politica rappresentano forse la scoperta e la conquista più importanti del nostro secolo; al loro riconoscimento umano ha contribuito essenzialmente l'antropologia.

Eppure, nonostante tutto, non è facile accettare le conseguenze ideologiche, culturali e sociali, di una tale acquisizione. A parte il valore politico della segregazione razziale attuata nei programmi dell'apartheid sudafricano, sono moltissimi quelli che stentano o anche rifiutano di adeguare il modo di pensare e di comportarsi alla vicinanza di popoli che si ritenevano lontani o comunque a noi estranei e di considerare paritetico il loro diritto di partecipazione agli affari del mondo. I nostri parametri di conoscenza e di giudizio restano sconvolti; le nostre categorie etniche sono intaccate; le certezze religiose messe in discussione; scosso è l'equilibrio dei nostri rapporti sociali; condizionate le conquiste tecniche ed economiche; e gli asse-

stamenti politici delle nostre nazioni risultano precari. I giovani assumono modelli di comportamento attinti non più alla fondazione della comunità di origine, ma desunti da un complesso di segni alieni e spesso alienanti.

Tutto è in mutamento. Ma non come un semplice trascorrere di acque limpide, bensì come l'accavallarsi di onde tumultuose e travolgenti. La percezione di trovarsi di fronte a un fenomeno di proporzioni inusitate è diffusa ed è causa di disorientamento perché si avverte anche l'insufficienza dei mezzi di conoscenza e di valutazione abituali: la tradizione della propria cultura, per quanto nobile, si rivela inefficace. Ci si appella così all'antropologia. Si dice che il mutamento è antropologico, senza sapere il senso esatto della affermazione. Si tratta di un appello piuttosto emotivo, come se l'antropologia fosse un mezzo ancora ignoto ma che viene da lontano, con un potere segreto, che dinanzi all'incertezza sconcertante della situazione mutante, sia in grado di offrirne la soluzione. (Bernardi 1974b: 101-5).

In realtà, lasciata da parte ogni emotività, l'antropologia si presenta come un metodo di studio che non dissocia mai l'oggetto di analisi dal suo aspetto e dal suo valore umano. È totalizzante, perché raccorda sempre ogni fenomeno con l'uomo. Essa rivela la diversità degli uomini, anzi fa dell'alterità il suo centro d'interesse, sia vista nel singolo individuo considerato come radice capillare di cultura, sia colta come motivo di identità esclusiva dei gruppi sociali nel confronto di altri gruppi. Nella prospettiva dell'alterità l'antropologia ha affrontato i temi che apparivano bizzarri, « barbari » o « primitivi », ed è riuscita a scoprire che nei valori e nelle istituzioni diverse vi è una struttura interna sistematica, dimostrandone il significato storico e funzionale.

L'antropologia è nata come superamento della semplice curiosità esotica per tramutarla in curiosità scientifica. La prospettiva dell'alterità fu il colpo di genio che dettò a Montesquieu le *Lettres Persanes* e poi l'*Esprit des Lois* e ispirò le opere di tutto l'illuminismo liberale. Superata la fase delle intuizioni geniali, l'antropologia si compone in disciplina scientifica tentando un ordinamento sistematico e logico della documentazione etnografica, fino allora raccolta nei « gabinetti di curiosità ». Questo primo tentativo avvenne nell'ottica tipica di tutto l'ottocento, fissa sul problema delle origini della civiltà. La ricerca delle origini divenne un'ossessione, mentre le ipotesi sovraccaricate davano la documentazione. Gli uomini « selvaggi » già visti nel loro contatto puro della natura, che avevano entusiasmato la fantasia degli illuministi, vennero degradati a « primitivi », relitti di un'umanità decadente, e vanamente nobilitati ad « archivi » dell'antica umanità. La ricerca sul campo, che inizia alla fine del sec. XIX e diventa un'esigenza sempre più viva per la raccolta diretta delle informazioni, parte con molti pregiudizi ma ha il pregio di stabilire il contatto personale con gli uomini. Lentamente l'antropologia si libera dai pregiudizi etnocentrici. Il ricercatore avverte l'assurdità di accostarsi a uomini viventi considerandoli archivi del passato, senza cogliere il dramma della loro vita attuale nel suo vero valore umano e sociale.

Muta, in tal modo, la prospettiva dell'indagine, mutano gli interessi e si esorcizza l'ossessione delle origini.

È un po' di moda, oggi, vedere nei ricercatori antropologi della prima metà del nostro secolo dei favoriti, se non dei servi, dell'imperialismo. Non nego che si tratti di una chiave utile per fare emergere certi condizionamenti non consciamente recepiti in quell'epoca, ma ritengo che si tratti di un aspetto secondario. Lascio da parte le riserve e le qualificazioni che riterrei necessarie se dovesse approfondire l'argomento; ciò che più mi interessa in questo momento è che, proprio in quell'epoca, l'antropologia compie fondamentali scoperte. Scopre che i « primitivi » non sono tali, bensì uomini né più né meno come tutti noi; scopre che il loro pensiero, come il nostro, è logico e, come il nostro, può essere anche « pre-logico ». I loro modi di vita si rivelano « sistemi » di pensiero, di parentela, di divisione del lavoro, di organizzazione politica. L'antropologia rende evidente che vi possono essere modelli culturali e sociali pienamente efficienti e funzionali, e pur diversi da quello occidentale. Si scopre, in tal modo, che la problematica esistenziale, che affronta e accomuna l'umanità, può avere soluzioni diverse, non univoche. Finalmente la curiosità scientifica non gioca più a ricostruzioni storiche, più o meno soggettive, ma porta all'interpretazione e alla comprensione delle più diverse culture e società. È significativo che ciò avvenga a contatto diretto con gli uomini nella ricerca sul campo. Lo stesso Paul Schebesta, che appartiene alla scuola storico-culturale di Vienna, nel perseguire il movimento dei Pigmei nell'interno delle foreste dell'Ituri e nella Malaysia coglie tutto il loro valore umano e, in un certo modo, contribuisce dall'interno allo sgretolamento dei presupposti della scuola viennese. Effettivamente, lo schema storico-culturale si addiziona alle sue analisi come un'appendice pleonastica dalla quale è facile astrarre per una corretta lettura del materiale etnografico. (Schebesta 1948: 546-50).

Le monografie che derivano dalla ricerca intensa sul campo non saranno più onnicompreensive dell'universo della vita di un popolo, ma affronteranno temi e problemi particolari dei quali approfondiscono il significato e il funzionamento in rapporto alla globalità degli altri elementi culturali e sociali. La chiarezza etnografica derivata, appunto, dalla ricerca diretta consente lucidità analitica e permette di valorizzare la documentazione etnografica per la discussione dei problemi teorici generali. Il valore delle analisi basate sulla ricerca diretta sul campo, e pubblicate nella serie di monografie alle quali si è già accennato, si riflette sul valore stesso e la credibilità dell'antropologia. Non solo si stabilisce come indispensabile il metodo dell'osservazione partecipante, ma la problematica assume connotazioni più specifiche. Avviene, pertanto, che il contributo dell'antropologia, attraverso l'analisi dei sistemi culturali e sociali di genti fino allora ignote, venga riconosciuto come pienamente valido e sia anzi ricercato come indispensabile per la formulazione della teoria generale della cultura e della società umana. (Fortes

e Evans - Pritchard 1940; Radcliffe-Brown e Forde 1950; Fortes e Dieterlen 1965).

Una critica relativamente recente alle ricerche monografiche dell'antropologia sociale rimprovera una certa staticità di visione nell'analisi delle società in esame. La critica non mi sembra né pertinente né obiettiva. Ciò che si rimprovera è, assai spesso, che gli antropologi, pur trovandosi ad operare in regime coloniale, raramente registrarono le resistenze e le aspirazioni politiche dei popoli soggetti. Un'accusa del genere, se fatta in maniera generale, non ha senso e spesso non corrisponde alla realtà. In effetti, l'opera di studio degli antropologi e le loro pubblicazioni hanno servito a sostanziare il valore umano e la presenza culturale dei popoli coloniali e hanno spianato la strada alle lotte per l'indipendenza politica e al superamento dello stesso colonialismo. Se è vero che B. Malinowski si è adoperato per un tipo di governo coloniale più informato, è anche vero che attorno alla sua scuola di Londra gravitavano giovani studiosi africani e non africani che da lui apprendevano a valorizzare il significato autonomo della cultura e della società tradizionale alla quale appartenevano e che avrebbero poi portato, con la lotta politica, verso la rivalutazione e il rinnovamento. Basti ricordare il caso di Jomo Kenyatta. Malinowski (1938) scrive un'attenta prefazione, non priva di critica anche se ispirata a simpatia, alla monografia di Kenyatta (1938) *Facing Mount Kenya*, divenuta poi, popolare e così diffusa quando Kenyatta dalla prigione e il confino passò alla residenza del governatore del Kenya come capo del nuovo stato. È chiaro che la lotta politica ebbe radici e canali assai più complessi, ma non può essere negato né sottovalutato il significato, sia pur indiretto, dell'apporto antropologico. In ogni caso, l'accusa di staticità resta superficiale. Va rilevato, infatti, che proprio nel periodo struttural-funzionalista inizia la tematica dinamica con gli studi sui cambiamenti culturali e le discussioni teoretiche sull'antropologia applicata. Non mi pare esatto valutare l'apporto di allora alla luce di certe applicazioni aberranti avvenute negli anni più vicini a noi quando l'imperialismo assunse forme più subdole di reazione all'indipendenza dei paesi nuovi. Nella tematica dinamica di indirizzo malinowskiano, oltre all'opera stessa del maestro, pubblicata postuma, figurano contributi ormai classici. (Malinowski 1945; Hunter 1936; Richards 1939; Schapera 1947; ecc.). Ma negli stessi scritti di Evans-Pritchard e Meyer Fortes limitarsi a notare una presunta staticità delle loro analisi, significa non saper cogliere la singolarità e l'originalità dei sistemi sociali e politici acefali e segmentari. La tematica dei conflitti, perseguita in seguito da M. Gluckman (1956), è già in nuce nell'analisi delle istituzioni politiche dei Nuer e nei rapporti rituali e politici dei lignaggi tallensi.

Su una linea di continuità e di approfondimento della tematica dinamica si collocano, a mio avviso, le indagini di antropologia urbana sviluppate, dapprima attorno al Rhodes-Livingstone Institute e poi nella cosiddetta Scuola di Manchester. Ritengo, peraltro, che questa scuola non possa considerarsi come « punto terminale dell'antropologia sociale britannica » (Arrighi 1976:

33) se non in senso relativamente cronologico e come ramificazione di una tematica specifica. In realtà l'antropologia sociale britannica, negli ultimi due decenni, si apre a nuove problematiche, le quali costituiscono un'estensione a situazioni domestiche della problematica emersa tra genti esotiche. Si pensi, per un esempio indicativo, alle indagini dirette da Raymond Firth sulla famiglia e la parentela nella città di Londra (Firth 1956 e 1969).

Non è solo l'antropologia sociale britannica che si trova impegnata in tale estensione del campo d'indagine. Effettivamente non si può nemmeno dire che si tratti di una novità, perché già dapprima, negli anni trenta, se ne affermava l'esigenza non solo in termini teorici. Tuttavia è vero che, solo varcata la metà del secolo, il momento fu più favorevole per indagini di questo tipo. Quando parlo di momento favorevole non mi riferisco tanto alla mutata situazione politica dei paesi esotici, già coloniali, parecchi dei quali hanno dimostrato avversione (ma si valuti bene il quando e in quali circostanze) alla ricerca antropologica, quanto piuttosto alla maturazione della teoria e del metodo specifico dell'antropologia. In società, come quelle domestiche, dove gli interessi della ricerca e le discipline scientifiche sono altamente specializzate, era necessario, al confronto di altre discipline, che l'antropologia si presentasse definendo con certezza il suo campo di ricerca, il suo metodo e la sua problematica. È precisamente ciò che voglio sottolineare: grazie alle indagini condotte in un campo totalmente negletto dalle altre discipline, come quello dei cosiddetti « primitivi », l'antropologia ha scoperto che la dinamica dei fatti culturali e sociali si attua attraverso fattori e vie che è necessario verificare e confrontare presso tutte le culture e le società senza distinzione alcuna.

II

Tra gli argomenti con cui si denuncia la gravità della crisi dell'antropologia vi è, come già detto, l'esaurimento di quello che era considerato il suo oggetto di studio, ossia i primitivi. In questa linea si colloca il « movimento dell'antropologia urgente », anche se nell'intenzione dei suoi iniziatori i suoi scopi erano del tutto positivi. Il movimento risale al 1952, quando, in occasione del 4º Congresso Internazionale delle Scienze Antropologiche ed Etnologiche di Vienna, Robert Heine-Geldern lanciò un appello per lo studio urgente di popolazioni esposte al pericolo dell'estinzione o dell'alterazione totale della propria cultura. (Hohenwart-Gerlachstein 1969: 376). Heine-Geldern era un eminente etnologo-storico e il tipo di diffusionismo da lui perseguito si basava su un cauto comparativismo, tanto che i suoi scritti sono considerati un modello del genere. (Grottanelli 1969: 375). Il suo appello fu subito accolto nel significato genuino di accumulare, prima che scomparisse, ogni possibile documentazione etnografica utile per la comparazione etnologica.

Nel 1956, al 5º Congresso Internazionale di Philadelphia, si costituì un « Gruppo di Lavoro » per l'antropologia urgente e, grazie all'adesione dell'UNESCO, si iniziò la pubblicazione di un bollettino di informazione.

Nella problematica dell'urgenza c'era, peraltro, un equivoco di fondo che esplose in maniera drammatica quando il problema si volle definire in termini di priorità offrendolo alla discussione e al parere di tutti gli antropologi. Per questo scopo la rivista *Current Anthropology* era stata scelta come foro di discussione. Nel numero di Ottobre 1969, la rivista pubblicava il rapporto che il Gruppo di Lavoro aveva presentato all'8º Congresso Internazionale delle Scienze Antropologiche ed Etnologiche tenutosi a Tokyo. Nella discussione congressuale erano emerse forti divergenze d'opinione. Il direttore della rivista, secondo il costume, in una delle sue lettere agli abbonati rivolse l'invito a tutti di esprimere un giudizio sull'antropologia urgente. Nel numero di Aprile 1971 furono pubblicate 108 risposte nei loro passi essenziali e, stranamente, cioè non secondo l'abitudine della rivista, in maniera anonima. Nel complesso gli antropologi si schieravano in due campi opposti e il direttore della rivista riassumeva le posizioni nel modo seguente: vi sono « 1) antropologi che vedono sfuggire dalle nostre mani dati che potrebbero costituire un contributo permanente e insostituibile per la teoria antropologica; 2) antropologi interessati ai problemi dello sviluppo e del cambiamento la cui urgenza sembra loro non meno importante sia socialmente sia per la teoria ».

La pubblicazione delle risposte degli antropologi su *Current Anthropology* proseguì nel numero di Giugno 1973 con 12 lettere che, tra le 66 pervenute nel frattempo, erano sembrate rilevanti al direttore. La prevalenza delle opinioni era decisamente critica e negativa. Un fatto impressionante, sottolineato da uno degli scriventi, era il tono negativo con cui l'argomento era visto dai « giovani antropologi »: *they don't really conceive of urgency*. (Leeds 1973: 331).

Qual'è, dunque, il significato di una discussione che Sol Tax, il direttore di *Current Anthropology* dell'epoca, temeva *disastrously divisive?* (1971: 243). Evidentemente si era creato un grosso equivoco e il senso dell'urgenza sembrava maledettamente identificato con il senso della fine dell'antropologia. È da questa confusione che si spiega l'emotività con cui molti antropologi rifiutarono di considerare il problema urgente. L'urgenza, parecchi affermano, è dell'antropologia stessa (alcuni dicono della « nuova antropologia »).

Nella foga del discutere, all'urgenza era stato attribuito un valore assoluto, esclusivo e prioritario che, in ogni caso, non sarebbe stato praticamente possibile perseguire nella sua totalità. È evidente che l'urgenza di studio, anche se reale, ha sempre un valore relativo. Né d'altra parte si trattava di un problema nuovo. Decenni prima dell'appello di Heine-Geldern, proprio da Vienna erano partite missioni di studio per la ricerca su popolazioni marginali, gravemente esposte all'estinzione, come i Fueghini dell'Argentina me-

ridionali e del Cile e i Pigmei delle foreste equatoriali. E lo stesso assillo non era assente dall'ispirazione dell'*International Institute of African Languages and Cultures*, fondato a Londra nel 1926; solo in seguito nell'attività di questa istituzione (divenuta International African Institute) prevarrà l'interesse per i fenomeni dinamici del mutamento e dell'antropologia applicata.

Una conclusione emerge evidente da questa vivace e non inutile discussione ed è che l'antropologia non si trova certo alla fine, anzi dimostra una vitalità piena di sviluppo con una pluralità di prospettive comparative aderenti alla complessità della condizione umana. In realtà, in quegli stessi anni stava emergendo tutta una nuova problematica e il bisogno di un ripensamento della problematica di fondo e del metodo.

Nel 1960, Lévi-Strauss tesseva l'elogio dell'antropologia asserendo, tra l'altro: « l'antropologia sociale oggi è una ricerca fervida e inquieta, che stimola l'indagatore con interrogativi morali oltre che scientifici » (Lévi-Strauss 1960: 81). Si tratta di un modo diverso di interrogarsi non più solo scientifico ma anche morale ed è questa diversità di modi che costituisce l'essenza della crisi dell'antropologia e ne manifesta, lo ripetiamo, la vitalità. L'aspetto etico e morale rappresenta un'esigenza nuova che va attentamente esaminata. Il senso di responsabilità verso i popoli della ricerca antropologica (al quale si richiamano diversi antropologi nella discussione sul problema dell'urgenza) non era certo mancato ai primi antropologi e ai loro immediati epigoni, ma aveva assunto atteggiamenti paternalistici legati all'idea compiacente e umanitaria della missione civilizzatrice dell'occidente cristiano, espressa dapprima nella lotta per l'abolizione della schiavitù e poi nella conquista coloniale con l'imposizione, più o meno violenta, delle varie paci, « britannica », « gallica » e simili. La novità sta invece in un ripensamento sul comportamento dell'antropologo in rapporto alle lotte sociali e politiche dei popoli che studia e, in particolare, sulla formulazione di un codice etico come norma di condotta professionale sulla quale è necessario ritornare.

Gli interrogativi scientifici sono dettati dalle nuove ricerche e soprattutto da una rivalutazione della documentazione etnografica. Ne sorgono problematiche nuove che causano rotture effettive, anche se non subito apparenti, con le problematiche antecedenti. È in questa prospettiva che si colloca lo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss. La ricerca sul campo, anche se breve, le impressioni e le descrizioni etnografiche dei suoi primi lavori non distaccano la posizione di Lévi-Strauss dal tipo normale dell'indagine antropologica. Egli si inserisce dichiaratamente nella tradizione filosofica e sociologica dei grandi maestri francesi, Émile Durkheim e Marcel Mauss. Ma nelle opere e nei saggi successivi si distingue nettamente da questi maestri, senza peraltro dissociarsene mai, e si pone in una prospettiva nuova nella quale il termine struttura assume un significato profondamente diverso da quello di Radcliffe-Brown e dei suoi seguaci. Non riandremo, qui, alla polemica accesa su questo argomento tra i due maestri, ma dobbiamo prendere atto

che la professione ideologica e metodologica di Lévi-Strauss segna un'imprescindibile novità nella storia della teoria antropologica.

Lévi-Strauss pone la linguistica, un tempo considerata semplice disciplina « ausiliare », alla base stessa dello studio antropologico: « Intendiamo l'antropologia come l'occupante in buona fede di quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio; e in attesa che, almeno per certi settori di questo campo, non si costituiscano scienze speciali all'interno dell'antropologia ». (Lévi-Strauss 1960/1967: 56).

L'intuizione semiologica sulla quale si basa lo strutturalismo lévi-saussiano è stata ricca di sviluppi che lo stesso Lévi-Strauss ha determinato con l'ampiezza e la varietà delle sue analisi. Ma vi era nello strutturalismo l'ambizione di ripensare tutta la fenomenologia antropologica per scoprire le cause intime dei fenomeni. Secondo l'interpretazione strutturalistica i sistemi semantici che informano i modi di pensiero, i miti e le istituzioni costituiscono gli accorgimenti con cui l'uomo punta al mantenimento dell'ordine e al superamento delle contraddizioni.

Il riflesso teoretico dello strutturalismo nell'antropologia fu relativamente repentino e penetrante, ma altrettanto repentino, si deve dire, è stato il suo tramonto (*the demise of structuralism*, dirà Rodney Needham 1973: 785-86). La vicenda degli influssi del pensiero lévi-saussiano sull'antropologia in genere, e su quella sociale britannica in particolare, è tutta da scrivere. Ma è fuori dubbio che la serie dei ripensamenti presentati come ineluttabili vie per uscire dalla crisi incombente dell'antropologia debbano attribuirsi in gran parte alla suggestione degli scritti di Lévi-Strauss. Sir Edmund Leach, nella sua pubblicazione che avvia la serie dei *rethinking*, attribuisce apertamente il suo proposito di revisione alla « pronunziata influenza del professor Lévi-Strauss ». (Leach 1961: vi-vii). (Vedi anche Needham 1971; Bohannan 1973).

III

Oltre all'analisi, lungo prospettive nuove, dei temi tradizionali, quali la parentela e la mitologia, il ripensamento si volge all'esame dell'apporto antropologico nello studio delle società complesse.

L'interesse dell'antropologia per questo genere di studio viene presentato da molti come la grande novità del nostro tempo e segnalato come l'esodo definitivo dell'antropologia dal campo chiuso dei primitivi. Non si può non rilevare una certa misura di approssimazione non disgiunta da emotività in questi atteggiamenti. Ma ancor più deludenti e inconclusivi appaiono gli sforzi, soprattutto nelle discussioni teoriche, di definire modelli e principi analitici per colmare l'asserita insufficienza dottrinale dell'antropologia di fronte ai nuovi compiti.

In un articolo sulla teoria antropologica, apparso in *Current Anthropology*

nel Febbraio 1968, Leo A. Deprés si propose di contribuire al superamento della crisi dell'antropologia, suscitando una vivace discussione quale *Current Anthropology* ha il merito di ospitare e favorire. (Deprés 1968). Egli si rifece a un testo di Lévi-Strauss per affermare che l'antropologia, per uscire dalla crisi, doveva « concedersi di morire per rinascere sotto nuova forma ». (Deprés 1968: 3). Evidentemente, il luogo della rinascita dell'antropologia avrebbero dovuto essere le società complesse. In questo nuovo campo, tra le varie problematiche da analizzare, egli proponeva il pluralismo culturale.

Secondo l'autore, l'angolatura con cui ci si deve porre di fronte alle difficoltà proprie delle società complesse non è tanto quella di adattare l'antropologia alle diverse esigenze metodologiche di tali società, bensì di chiedersi, innanzitutto, quale tipo di ricerca possa tornare utile alla teoria antropologica, e poi correggere le deformazioni metodologiche, derivate dalle ricerche che l'antropologia ha finora condotto esclusivamente presso i primitivi; ma una volta chiarito il tipo di ricerca la correzione metodologica è compito facile.

Per lo studio delle società complesse Deprés propone come sempre valido il concetto di cultura. Tuttavia perché esso serva da paradigma utile per l'analisi delle società complesse, l'oggetto di studio comparativo non devono essere le « culture storiche » bensì i « modelli analitici ». Per spiegare che cosa intende per modello analitico, Deprés esamina il concetto di « pluralismo culturale ». Si tratta di un concetto legato a quello di « società plurale », che viene distinto da « società eterogenea ». Società plurale è, secondo l'esempio di Deprés, l'Uganda, dove i molti gruppi etnici sono localmente integrati con istituzioni proprie, operanti per mantenere e conservare la loro identità culturale nettamente distinta da quella di altri gruppi. Società eterogenea è, invece, quella degli Stati Uniti dove i gruppi etnici non sono integrati localmente e non hanno istituzioni per mantenere intatta e distinta a livello nazionale la loro identità culturale. Le società plurali si contraddistinguono dalle società unitarie e, analogamente, si distinguono i modelli analitici relativi, quello unitario e quello plurale. Il modello analitico unitario, detto anche « modello reticolato », presenta una struttura di base sulla quale si innesta la cultura, mentre il modello analitico plurale è costituito da culture locali con valori e attività propri e da istituzioni di raccordo con la cultura e le attività sociali nazionali più vaste. Mentre il modello analitico unitario è utile per lo studio struttural-funzionalista delle società primitive, il modello plurale si presta meglio per l'analisi dell'unità e delle diversità proprie delle società complesse in relazione al processo del cambiamento culturale.

Dall'esposizione di Deprés e dalla discussione che n'è seguita emergono alcuni punti importanti: 1) il cambiamento culturale viene indicato come il problema di fondo per la ricerca antropologica nelle società complesse; 2) l'antropologo non deve più essere considerato l'esperto che sa tutto sulla società della sua ricerca. Vale la pena di notare subito che il problema del cambiamento culturale non costituisce una novità nella problematica antro-

pologica. Esso nacque quando ci si rese conto, come avvenne per l'Africa, che le società semplici, se mai furono tali, stavano diventando complesse al contatto con la cultura e l'industria coloniale. Non si può considerare lo studio del cambiamento una novità. Analogamente, che l'antropologo non fosse più da considerare l'esperto onnisciente divenne esigenza esplicita quando si passò, nella ricerca sul campo, dalle indagini generali e generiche a problemi più specifici e precisi. Infine si deve rilevare il pregiudizio che inficia tutto il discorso di Deprés, la distinzione così netta tra società complessa e società primitiva o semplice.

Una certa delusione, non molto dissimile, si trae dalla lettura delle impostazioni metodologiche di recenti studi su società europee. Mi riferisco a una raccolta di saggi che hanno per tema « il processo sociale in Europa: oltre la comunità ». (Boissevain e Friedl 1975). Boissevain osserva che l'Europa « è, antropologicamente parlando, un terreno inesplorato ». Per questa ragione e per altre (« gli antropologi non sono più così benvenuti in molte regioni »; « i fondi per le ricerche sono diventati scarsi »), ma soprattutto per « una maggior consapevolezza che l'antropologia è lo studio di tutta l'umanità, non solo dell'uomo primitivo, tropicale e non-occidentale », gli antropologi si dedicano di più allo studio delle società europee. (Boissevain 1975: 11). Nella nuova bisogna le tecniche di ricerca tradizionale dell'osservazione partecipante non sarebbero più sufficienti, nuovi concetti e nuovi metodi sono richiesti. Né va ripetuto l'errore degli antropologi che per primi studiarono le società europee, i quali « tribalizzarono » l'Europa alla ricerca dei « primitivi » europei, ossia dei gruppi marginali e dei villaggi. La tematica dei saggi presentati da Boissevain va « oltre la comunità »: *they are asking new questions*.

Tutto questo è molto interessante e promettente. Ma l'attesa resta delusa, quando la problematica nuova risulta essere il cambiamento e le forze che lo causano: *As these contributions clearly show, anthropologists now seek to explain the events of change, to chart the forces influencing the people they study*. (Boissevain 1975: 15). Problema nuovo non è certo il cambiamento, né nuovo è il metodo di catalogare e analizzare le forze che contribuiscono a produrlo. Boissevain ripete la critica di staticità allo struttural-funzionalismo perché essendo l'interesse di tale indirizzo di studio prevalentemente rivolto sull'ordine sociale sarebbe stato incapace di arrivare alla previsione degli eventi o di spiegarne il ritmo incalzante. Egli aggiunge che gli autori dei saggi hanno avuto in comune, nello studio di società europee, l'intento di perseguire spiegazioni « non teleologiche ». Per questa ragione essi avrebbero dovuto varcare il confine di campi affini, come la storia: *All have had to become historians*. Lo hanno fatto, si osserva, esponendosi ad essere *scientific trespassers*, incuranti degli ammonimenti che erano stati espressi da Devons e da Gluckman sul pericolo di essere coinvolti in campi non propri. (Boissevain 1975: 15). Sono osservazioni e spiegazioni che non ci sembra colgano nel segno. Non è una novità che gli antropologi abbiano

sentito il bisogno di farsi storici, né di varcare la soglia di campi affini. Se un senso aveva l'ammonimento di Gluckman, e di altri maestri prima di lui, era soprattutto come invito a non procedere con improntitudine in terreno altrui senza adeguata preparazione. Già Evans-Pritchard, proprio traendo spunto dalla severità critica della storia, aveva rivolto gravi parole a tutta l'antropologia, le quali ritengono ancora la loro validità nel contesto attuale. L'antropologia, scriveva Evans-Pritchard, non potrà mai giungere a un livello soddisfacente di scientificità finché non sentirà l'esigenza di una valutazione critica delle fonti che ne accerti l'accuratezza e il significato prima di farne uso comparativo e analitico. (Evans-Pritchard 1971: 174). Ma ciò che delude nella presentazione della metodologia nuova non è tanto la necessità per l'antropologo che s'accosta allo studio delle società europee di farsi storico, economista, politologo, ecc., bensì nel non percepire (o nel non notare) la peculiarità con cui l'antropologo si accosta ai fenomeni culturali e sociali anche europei. Nella lettura delle fonti storiche, scritte e orali, l'antropologo porta un interesse e una prospettiva del tutto sue, che lo distinguono. Mentre dallo storico mutua la severità della critica, dalla problematica propria trae l'orientamento per la ricerca sul processo dinamico del cambiamento, sia nell'analisi dei singoli fattori che determinano tale processo, sia nella valutazione dei sistemi culturali e sociali nel loro valore sistematico e globale. È questa peculiarità che lo storico si aspetta dall'antropologo e che fa sì che l'incursione dell'antropologo in un campo che gli è solo affine, non sia un'invasione indebita bensì una collaborazione legittima e propria. La stessa considerazione si applica alle altre materie affini. (Bernardi 1976).

È noto che nella storia degli studi antropologici le ricerche sulle società letterate e complesse, sia in Europa sia in altri continenti, non rappresentano una novità degli ultimi decenni. La novità, invece, mi sembra riscontrarsi nel carattere antropologico che gli studi del folklore hanno assunto o vanno assumendo. Il fatto che va segnalato, per quanto non sia agevole accertarlo in questa fase in tutta la sua estensione e portata, costituisce un primo superamento delle divisioni nominalistiche per cui in Europa le denominazioni si confondono tra loro con i termini etnologia, etnografia, folklife research, folklore, tradizioni popolari, ecc.

In un raffronto tra l'antropologia statunitense e l'antropologia scandinava Åke Hultkrantz auspicava una maggiore « ricerca antropologica » e una « collaborazione interdisciplinare antropologica ». (Hultkrantz 1968: 296). In questo senso anche la situazione che si è venuta sviluppando in Italia mi sembra singolarmente significativa. La tradizione folklorica in Italia è notevole, sia per la sua storia ormai ultracentenaria, sia per la validità scientifica delle opere attuate. Fino a pochi decenni fa si trattava di una tradizione prettamente filologica, attenta quasi esclusivamente agli aspetti storici, letterari e dialettali o linguistici. Negli ultimi decenni essa ha assunto e sta seguendo una tendenza tipicamente antropologica. L'opera di De Martino,

anche se egli non proveniva dalla tradizione accademica del folklore, si innesta in questo rinnovamento e ne è in gran parte promotrice. Tra i viventi, la tendenza si avverte particolarmente nelle opere di Alberto M. Cirese, di A. Rigoli, di C. Gallini, di A. Di Nola. Negli scritti di questi autori gli aspetti storici e filologici dell'esame dei testi, orali e scritti, permane costante, ma l'interesse prevalente – tipicamente antropologico – si volge a cogliere il rapporto esistenziale che lega la condizione umana, espressa dai testi, alla situazione ecologica (ambientale ed economica) e a quella sociale e politica, e si propone di misurare il peso che le reazioni individuali hanno sui modelli culturali e sociali tradizionali fino a imporne le modificazioni.

Del tutto indipendenti da questi sviluppi devono ritenersi le ricerche di antropologi stranieri su regioni e paesi italiani. Essi appartengono alla schiera degli antropologi europeisti, almeno i più recenti, cui fa riferimento Boissevain nello scritto citato. (1975). Gli apporti di questi studi sono già notevoli, anche se spesso si affidano a chiavi interpretative univoche e parziali quali, per esempio, il familialismo amorale e il clientelismo. Il campo di studio è ancora apertissimo sia sui rapporti tra individui e gruppi, sia sulla formazione dei gruppi sociali, sulla divisione del lavoro e i mezzi di produzione e sui conflitti. Si tratta di un filone di ricerca che si apre all'interesse di tutti gli antropologi.

Non è infrequente sentire contrapporre, anche da addetti ai lavori, lo studio antropologico « domestico » allo studio « esotico », come più utile e urgente. Si tratta di una contrapposizione per certi aspetti irrazionale e emotiva, con conseguenze analoghe a quelle segnalate in rapporto al movimento dell'antropologia urgente, intesa come priorità assoluta al confronto di altri tipi di ricerca antropologica. L'irrazionalità con cui il problema si pone e si associa allo slogan della crisi dell'antropologia richiede alcune chiarificazioni.

Una prima chiarificazione riguarda l'ambito dell'antropologia. In quanto scienza, per essa non ha senso la divisione tra domestico ed esotico: tutto è umano e, proprio perché umano, rientra nel suo interesse di studio. La ricerca dell'esotico e lo studio delle società primitive, anche nel periodo in cui furono prevalenti, non costituiva l'intento fondamentale dell'antropologia nonostante che agli occhi dei superficiali potesse così apparire. L'intento proprio era lo studio del fenomeno umano. È vero che nella fase antica, gli antropologi si rivolsero quasi esclusivamente (ma mai del tutto) all'esotico, ma con lo sviluppo degli studi divenne sempre più chiaro ed esplicito che non tanto l'esotico importava quanto la dinamica del processo culturale e sociale proprio di tutta l'umanità. Tale processo si esprime nella molteplicità delle forme ideologiche e istituzionali secondo le situazioni sociali e lo svolgimento storico in continuità di successione. La diversità delle forme culturali emerge come un dato problematico fondamentale. Ma è attraverso l'esotico e i primitivi che abbiamo scoperto il valore della diversità e della alterità. L'alterità assume i suoi connotati significanti attraverso gli individui e i gruppi in una gradazione relativa di rapporti. Vi sono gradi di vicinanza e lontananza, di

partecipazione e di esclusività, di identificazione e contrapposizione. Ognuno si confronta all'altro. Attraverso l'altro scopro me stesso e attraverso me scopro l'altro: il rapporto vicendevole non è scindibile. Le genti che gli antropologi vanno ad investigare si rivelano, nella loro situazione ambientale e storica, nostri maestri, siano essi i Pigmei delle foreste o gli Eschimesi delle terre glaciali. Non vale contrapporre « i nostri contadini » ai « primitivi esotici ». In realtà lo studio dei contadini esotici, già da tempo condotto da illustri antropologi (Firth 1946), si è rivelato opportuno e utile per lo studio comparato delle nostre società.

Nell'analisi comparativa delle forme culturali e sociali si scopre l'alterità complessa dell'uomo. Solo accettando la prospettiva dell'alterità abbiamo scoperto nei primitivi la loro qualità umana, si sono misurati i nessi logici del loro pensiero, si è valutato il funzionamento dei loro sistemi e si è potuto ricostruirne, talora, anche la storia. Tutto un campo umano d'indagine rimasto estraneo agli interessi di studio stabiliti si è rivelato ricco di problematica « altra ». Grazie a questa esperienza ci si è reso conto che anche nell'interno delle nostre culture e società vi erano campi inesplorati di alterità. È da questa percezione, e non perché viene meno il suo soggetto di studio, che l'antropologia estende il suo interesse a tutte le società.

Gli antropologi più coscienti hanno sempre incluso nel loro ambito comparativo, sia pure a livello solo ideologico, tutte le società senza distinzione. Ed è da questa valutazione che hanno tratto ispirazione, più o meno cosciente, gli studi antropologici delle società complesse e gli sviluppi antropologici del folklore e delle tradizioni popolari.

La valutazione dell'alterità è solo un mezzo tecnico per scoprire la natura e la complessità del processo culturale attraverso il quale si esprime l'uomo. Di conseguenza, più si studia ciò che ci appare diverso e più aumenta la probabilità di scoprire i lati nascosti della condizione umana. La storia della antropologia ce ne dà ampia conferma.

Lo studio esotico permane essenziale se non altro per due ragioni: una riguarda l'opportunità di allargare (senza il panico dell'urgenza) le nostre conoscenze sulla molteplicità delle forme che l'alterità umana assume nella storia e nello spazio, sia per soddisfare la necessità — tutta umana — di nuovi rapporti sociali; l'altra è di carattere prettamente metodologico sia per quanto attiene agli aspetti tecnici della metodologia, escogitati al confronto di culture altre e dallo stesso confronto rinnovabili, sia con riguardo alle esigenze comparative che permettono all'antropologia di porre a profitto le proprie scoperte o conoscenze. Vi è infine un'altra ragione non del tutto marginale. La ricerca esotica è utile per prevenire e curare la malattia etnocentrica. Forse nessun male sociale è così sottile come l'etnocentrismo. La contrapposizione nominalistica e superficiale fra ricerca « esotica » e ricerca « domestica » è sempre frutto di etnocentrismo. Il contatto continuato e il confronto aperto con forme altre di cultura consentono di correggere la ri-

strettezza delle nostre prospettive e aprirci alla comprensione delle soluzioni altre non foss'altro che con la disponibilità mentale verso la possibilità di forme culturali e sociali diverse dalla nostra.

IV

A dare il senso dell'esistenza di una crisi dell'antropologia molto ha contribuito, tra le altre cause, l'esigenza di una precisazione normativa specifica dell'etica professionale degli antropologi. Non c'è dubbio che l'antropologo, in quanto studioso, debba attenersi all'ideale che guida ogni studioso nella ricerca oggettiva della realtà per accrescere il grado e la qualità della nostra conoscenza, con uno sforzo costante di ridurre le possibili alterazioni di giudizio oggettivo derivanti dalle prospettive ideologiche individuali. Ma al di là di queste norme basilari e generiche vi sono situazioni particolari nelle quali l'antropologo, in quanto tale, avverte una problematica di fondo di rapporto umano, espressa da casi esistenziali che gli tocca affrontare con scelte immediate e ineluttabili. In tali situazioni la sicurezza dei principi generici sfuma e lo studioso si trova a dover concordare la necessità di una scelta immediata con norme di etica generale. Negli ultimi due decenni si sono avverati alcuni casi che hanno scosso il mondo degli antropologi e hanno suscitato un vivace dibattito sull'etica professionale.

Il problema non è semplice. Esso presenta aspetti organizzativi e metodologici. Gli uni e gli altri sono intimamente connessi con la natura propria dell'antropologia e il suo campo specifico di ricerca. Si è già rilevato che l'antropologia studia essenzialmente l'alterità. In questo senso la distinzione tra ricerca esotica e ricerca domestica ha un valore del tutto relativo. In ogni caso l'antropologo si pone nella prospettiva dell'alterità, per cui egli si presenta come un altro, quasi un « estraneo », nei confronti della cultura e della società che vuole studiare. Se è vero che la antropologia è scienza internazionale (Beals 1967: 470) perché reclama il diritto di studio di tutte le culture e società, è vero anche che essa è tale perché nello studio della propria cultura e società introduce una prospettiva comparativa e propone di mettere in luce i fattori radicali dell'alterità da cui hanno origine i processi del cambiamento. Si tratta di processi comuni a tutte le società, ma prima di poter arrivare alla conclusione di caratteristiche e qualità comuni, l'antropologo si trova a dover accentuare le diversità che distinguono tra loro e gli individui e le società umane. Per questa ragione l'antropologo diventa l'esperto dell'alterità, ed attraverso la strada dell'alterità egli giunge a riaffermare l'uguaglianza fondamentale degli uomini. Il presupposto essenziale che guida l'antropologo nella ricerca è la libertà e l'autonomia della ricerca scientifica. A livello teorico non v'è chi non affermi la validità di questo presupposto. A livello pratico esistenziale vi si contrappongono le riserve e le qualificazioni più contraddittorie, talora in palese trasgressione dei diritti

fondamentali dell'uomo. È da queste contraddizioni che nasce la crisi etica dell'antropologia e i dibattiti che l'hanno evidenziata. (Beals 1967; Jarvie 1969; Kloos 1969; Fabian 1971; Jorgensen 1971; Adams 1971).

Gli aspetti organizzativi della crisi sono peculiari di alcuni paesi occidentali dove il numero degli antropologi si è straordinariamente moltiplicato. Tra il 1946 e il 1962 l'Associazione degli Antropologi Sociali del Commonwealth britannico (A.S.A.) vide i suoi membri da meno che venti salire a oltre centocinquanta. (Gluckman & Eggan 1965: xii). Non posseggo cifre più recenti, ma resta vera l'osservazione di Meyer Fortes a chi scrive: *We were a band, we are now a profession.* I dati dell'American Anthropological Association sono ancora più significativi: al 31 Gennaio 1976 annoverava 2.543 Fellows, 252 Foreign Fellows, 1.550 Membri votanti, 5.536 Membri corrispondenti, 2.912 Membri Istituzionali. (AAA Annual Report 1975: 58). Di questa imponente schiera « una maggioranza ampia e in aumento è costituita da antropologi culturali » (Goldschmidt 1976: 3).

Nel quadro di questa espansione professionale si colloca la discussione, non prettamente accademica, se l'antropologia debba considerarsi una « vocazione » o una « merce ». (Willner 1973). Secondo il concetto weberiano la scienza è una « vocazione » perché persegue la conoscenza come fine a se stessa. Il massimo contributo che la scienza può dare è la chiarezza, ottenuta per mezzo dei concetti, della sperimentazione e delle regole della logica e del metodo. Questa concezione è in netta contraddizione con quanti considerano l'antropologia una merce – *a commodity* – che si vende al miglior offrente. « Lo sviluppo dell'antropologia in professione favorisce il trapasso dell'antropologia da scienza a merce ». (Willner 1973: 553). In realtà, nonostante l'apparente contraddizione, il dilemma non è necessariamente antitetico, né richiede una risposta assoluta o risolutiva.

Certamente l'antropologia, attraverso l'analisi e la comparazione della documentazione etnografica, persegue fini di pretta conoscenza delle strutture e dei meccanismi dinamici della cultura e della società. Da sempre, tuttavia, vi sono stati antropologi che hanno preteso di andar oltre questi limiti per giungere alla scoperta di leggi che permettessero la misurazione e la previsione delle linee di sviluppo della cultura e della società. Nonostante non si sia mai pervenuti a una metà del genere, le conoscenze antropologiche si sono rivelate utili e per certi versi indispensabili per programmare lo sviluppo culturale e sociale delle comunità umane. Da queste considerazioni e presunzioni è nata l'antropologia applicata. Ed è proprio dalla discussione sul genere di applicazione che è sorta la crisi etica dell'antropologia. Fino a che punto è consentito offrirsi come merce e mettersi alla dipendenza del potere politico? E di quale politica?

Nel periodo degli imperi coloniali l'antropologia applicata sorse e si affermò in un momento, tra le due guerre mondiali, quando i governi coloniali tentavano di dare alla propria azione un contenuto democratico mettendo al primo posto, almeno nelle dichiarazioni di intenti, gli interessi dei popoli

dominati. La presenza di antropologi nel servizio governativo risponde a questa esigenza. In realtà il contributo che essi hanno dato al governo coloniale risulta assai più positivo di quanto non si affermi piuttosto superficialmente ai nostri giorni. Per questa stessa ragione non è possibile accogliere senza qualificazione e riserve le accuse di servilismo rivolte all'antropologia dell'epoca coloniale. La degenerazione di una tale prestazione si tramutò in un pericolo reale e moralmente discutibile, quando non riprovevole, nella fase del neo-colonialismo e dell'imperialismo dei blocchi. La penetrazione di dominio, in tale fase, si fece subdola e l'apporto dell'antropologia venne richiesto per discernere le vie capillari della penetrazione e cogliere i punti deboli da colpire. Il progetto Camelot è il caso più significativo in questo senso, ma non l'unico. (Laternari 1974: 349-410).

La discussione vivace, che vide impegnati gli antropologi applicati soprattutto d'America, portò alla formulazione di un codice di deontologia professionale, pubblicato sulla rivista *Human Organisation* (1963, 22: 237). Forse non è inutile riprodurne il testo per il lettore italiano:

1. « Un antropologo applicato non deve intraprendere un'attività professionale, remunerata o non, in qualsiasi situazione se non può far fronte a tutte le responsabilità che derivano dalla sua attività nel limite degli effetti prevedibili. Se tali responsabilità risultano in conflitto, deve ottenere una revisione dei termini del suo impiego. Se il conflitto non è risolvibile, o se ha buone ragioni per ritenere che i risultati del suo lavoro saranno usati in maniera nociva per gli interessi degli altri uomini e della scienza, deve rinunciare a prestare ulteriormente i suoi servizi. *Verso la scienza* egli è tenuto ad evitare ogni azione o raccomandazione che impedisca il progresso della conoscenza scientifica. Nel corso dei suoi studi deve proporsi di lasciare un clima di ospitalità per indagini future. Tenuto conto di ogni altra responsabilità, deve preoccuparsi di rendere disponibili, per scopi scientifici, i suoi dati e ritrovati. Non deve presentare ipotesi e opinioni personali come principi scientificamente validi.

2. *Verso gli altri uomini* deve rispetto alla loro dignità e benessere. Non deve raccomandare, a nome e per interesse del suo cliente, alcuna azione se la vita, il benessere, la dignità, il rispetto degli altri possono esserne negativamente intaccati senza provvedere adeguatamente da una parte che l'effetto negativo sia minimo e dall'altra che il risultato netto sia alla lunga più benefico che non l'omissione di ogni azione. Deve dedicare ogni attenzione per proteggere i suoi informatori, specialmente per gli aspetti confidenziali che essi non sono in grado di definire da sé.

3. *Verso i suoi clienti* non deve fare alcuna promessa, né incoraggiare alcuna attesa che non possa sperare di adempiere con responsabilità. Deve dare loro il meglio del suo sapere scientifico e della sua capacità. Deve considerare i loro scopi specifici alla luce del loro interesse e benessere generale. Deve chiarire al suo cliente la natura delle proprie responsabilità verso lo stesso cliente, la scienza e gli altri uomini ».

Ci si può chiedere che significato può avere la lettera scritta di un codice deontologico. Non c'è dubbio che esso costituisca una dichiarazione d'intenti utile per la strutturazione di un albo professionale, ma come tutti i codici non annulla le possibilità di prevaricazioni. Il problema di fondo resta intatto. Mi pare, invece, abbia colto nel segno V. Lanternari nella conclusione del suo saggio *Antropologia e Imperialismo*, dove scrive: « Le scienze antropologiche non si sono sufficientemente fermate finora sullo studio, né sul piano storico né sul piano delle strutture dinamiche e in una prospettiva comparativa, dei processi che noi dunque denomineremo di *axiopoiesi* o nascita dei valori. Tale carenza è l'indice, da un lato, dei limiti e delle contraddizioni di queste scienze che specialmente oggi si presentano vanitosamente proprio come le scienze dei valori per antonomasia, d'altro lato essa può indicare un'utile strada per superare tali contraddizioni e limiti, a condizione di far sì che proprio l'analisi di tali processi axiopoietici divenga centro e fuoco del massimo interesse di queste discipline ». (Lanternari 1974: 399-400). Nello studio axiopoietico Lanternari vede la possibilità di un riscatto e di una « piattaforma logico-scientifica » per le scelte decisive della storia umana. In effetti emerge ancora una volta la prospettiva di un'antropologia volta allo studio dinamico dei processi culturali, che non può non essere olistico ma di cui l'aspetto axiopoietico rappresenta uno dei lati più importanti, forse il più impegnativo.

I riflessi metodologici della crisi etica dell'antropologia derivano da un'analisi del valore e delle implicazioni umane dell'osservazione partecipante. Alcuni studiosi, esaminando il loro ruolo di ricercatori, hanno dato un significato esasperatamente problematico e moralistico all'ossimoro indicativo del metodo antropologico. Essi rilevano la contradditorietà dell'essere « osservatore », e cioè in un certo modo estraneo alla comunità d'indagine, e nello stesso tempo « partecipante ». Peter Kloos individua tre riferimenti ai quali l'antropologo deve mantenere la sua lealtà: 1. il gruppo ospitante che egli si propone di indagare; 2. la cultura e la società di origine dell'antropologo; 3. il gruppo scientifico. (Kloos 1969: 509).

Si può comprendere che il rispetto simultaneo di questi riferimenti possa portare a situazioni momentanee di incertezza o di imbarazzo, ma non si può accettare che la casistica venga spinta fino al grottesco e all'assurdo. Ciò conferma l'insufficienza dello studio axiopoietico denunciata da Lanternari sott'altro aspetto. Chiunque ha esperienza diretta di lavoro sul campo in società sia esotiche sia domestiche, sa che è essenziale conservare la propria identità o, in altri termini, la propria alterità. Si tratta di un'esigenza fondamentale di tutti i rapporti umani. Ma il valore essenziale e irrinunciabile di tali rapporti, a qualunque livello e in qualsiasi circostanza, è il rispetto per l'uomo e la sua vita. Dal rispetto per l'uomo e insieme dalla chiarezza dell'essere io un altro con propria individualità si rende possibile la partecipazione, che non è necessariamente identificazione. Gran parte della problematica suscitata da questo dibattito metodologico presenta una forzatura

moralistica e pseudo-scientifica tutta da rifiutare. Non c'è dubbio che il rispetto per la vita umana è il principio fondamentale di ogni comportamento antropologico, anche se l'attenervisi può ritardare l'acquisizione di una maggiore conoscenza.

Le implicazioni umane del metodo antropologico dell'osservazione partecipante accentuano la singolarità dell'antropologo come esperto dell'alterità. Per mezzo del suo studio l'antropologo mette in rilievo il significato dei diversi sistemi culturali e sociali che l'uomo ha realizzato nella storia, analizza le loro strutture, il funzionamento, i conflitti, i mutamenti; li pone a confronto per conoscere appieno i processi dinamici di tutti questi fenomeni. Nel condurre queste sue indagini egli non può mai astrarre dal contatto umano, individuale e comunitario, dei quali appunto osserva la diversità e l'autonomia che propone al rispetto e all'accettazione degli altri e prima di tutti di se stesso. Rifiuta l'etnocentrismo per individuare i valori di ogni cultura, si accompagna, uomo fra gli altri uomini, al loro cammino, anche solo per qualche tratto, per rendere possibile la comprensione e la cooperazione nel rispetto della diversità. La prospettiva antropologica si propone, pertanto, non come semplice studio bensì come ideale di vita. L'essere ad un tempo conoscenza e ideale attribuisce all'antropologia forza di rinnovamento e la caratterizza come disciplina di rinascente attualità.

V

Che i ripensamenti e le crisi siano spinte vitali per lo sviluppo dell'antropologia non pare dubbio. Tra le chiarificazioni più significative derivate dalla esperienza degli ultimi decenni va considerata la precisazione dell'oggetto specifico di studio dell'antropologia. Fu un errore considerare i « primitivi » o, comunque, le società esotiche come campo esclusivo dell'antropologia. Caduto lo stesso concetto evoluzionistico di « primitivi », l'esaurimento e la fine delle loro condizioni di isolamento avrebbe fatalmente indotto l'estinzione dell'antropologia nonostante fosse da poco nata in quanto disciplina scientifica. Se l'interesse delle cose curiose fu la prima spinta per una conoscenza sistematica dell'esotico, l'esotico ci ha portato a scoprire l'alterità come un aspetto costante dei rapporti umani e forza motrice dei processi dinamici della cultura. L'alterità e i processi dinamici della cultura si definiscono, di conseguenza, come l'oggetto proprio della ricerca antropologica senza confine e limite di livelli sociali, di spazi territoriali e di riferimenti cronologici.

In una concezione del genere, l'antropologia si delinea disciplina di massimo impegno. La diversità delle forme culturali, nelle quali l'alterità si esprime, costituisce una realtà dirompente di fronte alla quale le teorie e le analisi antropologiche devono costantemente confrontarsi e che rarissimamente consente loro di cristallizzarsi in concezioni definitive e immodificabili.

In tal senso l'antropologia è destinata a passare attraverso tempi e momenti di crisi. Non ritengo questo un segno negativo della sua vitalità, perché, come mostra l'esperienza, proprio da queste crisi si possono trarre più chiare prospettive sia metodologiche sia problematiche e determinare lo sviluppo innanzi della disciplina.

L'analisi dei motivi di crisi ha riguardato esclusivamente l'antropologia culturale. Il discorso analitico potrebbe proficuamente estendersi alle altre discipline antropologiche, anche se i segni di crisi nel loro interno non sono così allarmanti e il loro oggetto di studio sia sempre stato più chiaro e specifico. In un recente appello presidenziale all'American Anthropological Association W. Goldschmidt presentava l'antropologia come « contesto ». « Intellettualmente », osservava, « l'antropologia è il contesto per diverse specializzazioni ». (Goldschmidt 1976: 519). Si tratta, in definitiva, del rapporto interdisciplinare che nell'antropologia ambirebbe a inquadrare tutte le scienze dell'uomo. Ma se un'esigenza interdisciplinare risponde ad una necessità di visione globale del problema uomo, solo nella chiarezza delle competenze proprie di ogni disciplina il rapporto interdisciplinare può essere utile e fruttifero. Tra i tanti motivi di crisi ai quali non si è accennato nella analisi precedente avrebbe potuto esserci l'esame del distacco storico tra antropologia fisica e antropologia culturale (etnologia). Mentre agli inizi degli studi sistematici le due discipline erano strettamente associate, la loro distinzione e separazione è divenuta sempre più totale per il rifiuto degli antropologi culturali di legare le manifestazioni culturali agli aspetti razziali e biologici. Il problema, negli anni soprattutto del nazismo, raggiunse una impostazione irrazionale aperta allo sfruttamento politico più spudorato e vergognoso. Man mano che ci distacchiamo da quei tempi tragici, forse è possibile un qualche ripensamento. Ma nella chiarezza dei propri limiti.

Mi sembra che l'analisi del processo dinamico dei fatti culturali possa offrire il campo a ricerche interdisciplinari. A mio avviso sono quattro i fattori fondamentali di tale processo: l'*anthropos*, l'*ethnos*, l'*oikos* e il *chronos*. (Bernardi 1974: 49-82). Ognuno di questi fattori, indicati con una terminologia prettamente essenziale, si presta ad approfondimenti che vanno oltre alla loro portata culturale e toccano problemi riguardanti altre discipline. È un terreno dove occorre muoversi con circospezione. L'antropologia culturale proponendo l'analisi dei quattro fattori del processo culturale risponde alla sua natura olistica per cui tenta di cogliere il fenomeno della cultura in tutti i suoi aspetti e nelle sue componenti. Tuttavia è chiaro che l'aspetto culturale dell'attività dell'uomo è esso stesso una componente del fenomeno umano assai più complesso. L'antropologia culturale, nonostante le sue ambizioni, non può ritenere di possedere la risposta definitiva ai quesiti sulla natura dell'uomo come soggetto di cultura. Occorre effettivamente una prospettiva « contestuale » per valutare, se mai sarà possibile, il fenomeno umano. Una tale esigenza pone in risalto l'opportunità dell'interdisciplinarità ma nulla toglie alla necessità di specializzazioni approfondite. La specializzazione

dovrebbe garantire una maggior certezza e comprensione dei dati fenomenici. Non è possibile costruire una conoscenza certa su dati approssimativi. Fu questa la condizione, e in un certo senso l'errore, della prima antropologia comparativa evoluzionistica e storico-culturale. Il richiamo alla natura contestuale dell'antropologia è certamente puntuale ma per dare agli studiosi il senso del limite e insieme della indispensabilità delle ricerche specializzate, non per indurre a facili collusioni che porterebbero a inutili crisi fortemente negative.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AAA (American Anthropological Association) *Annual Report 1975*. Washington.
- ADAMS, R.N. 1971. Responsibilities of the foreign scholar to the local scholarly community. *Current Anthropology* 12, 3: 335-39.
- ARRIGHI, G. e L. PASSERINI (ed.) 1976. *La politica della parentela*. Milano: Feltrinelli.
- BEALS, R. 1967. International research problems in anthropology. *Current Anthropology* 8,5: 470-75.
- BERNARDI, B. 1974. *Uomo, cultura, società*. Milano: F. Angeli.
- 1974 b. Cultura antropologica e cultura umanistica. *Nuova Antologia* 109, 522, 2085: 101-105.
- 1976. Antropologia culturale e sociologia. Appunti per una chiarificazione. *Sociologia* (Roma) X,2: 3-15.
- BOHANNAN, P. 1973. Rethinking culture: a project for current anthropologists. *Current Anthropology* 14,4: 357-72.
- BOISSEVAIN, J. e J. FRIEDL (ed.) 1975. *Beyond the community: Social process in Europe*. L'Aia: Department of Educational Science of the Netherlands.
- BOISSEVAIN, J. 1975. «Introduction: towards a social anthropology of Europe» in Boissevain e Friedl 1975: 9-17.
- CAMPARI, R. 1973. *Conoscenza scientifica occidentale e processo politico latino americano*. Milano: ISEDI. pp. 9-71.
- DESPRES, L.A. 1968. Anthropological theory, cultural pluralism, and the study of complex societies. *Current Anthropology* 9,1: 3-26.
- EVANS-Pritchard, E.E. 1971. Sources with particular reference to the Southern Sudan.
- Cahiers d'Etudes Africaines*, XI, 41.
- FABIAN, J. 1971. On professional ethics and epistemological foundations. *Current Anthropology* 12,2: 230-32.
- FIRTH, R. 1946. *Malay fishermen, Their peasant economy*. Londra.
- 1956. *Two studies of Kinship in London*. Londra: L.S.E.
- FIRTH, R., J. HUBERT e A. FORGE. 1969. *Families and their relatives. Kinship in a middle-class sector of London. An anthropological study*. Londra.
- FORTES, M. e G. DIETERLEN. (Eds.) 1965. *African systems of thought*. Londra: I.A.I.
- FORTES, M. e E.E. EVANS-Pritchard. 1940. *African political systems*. Londra: I.A.I.
- GLUCKMAN, M. 1956. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- GLUCKMAN, M. e F. EGGAN. 1965. «Introduction» in M. BANTON (ed.) *The relevance of models for social anthropology*. Londra: A.S.A. pp. ix-xl.
- GOLDSCHMIDT, W. 1976. Anthropology as context. *American Anthropologist* 78,3: 519-20.
- GROTTANELLI, V. 1969. Robert Heine-Geldern's contribution to historical ethnology. *Current Anthropology* 10,4: 374-76.
- HOHENWART-GERLACHSTEIN, A. 1969. The International Committee on urgent anthropology and ethnological research. *Current Anthropology* 10,4: 376-77.
- HULTKRANTZ, Å. 1968. The aims of anthropology: a Scandinavian point of view. *Current Anthropology* 9,4: 289-310.
- HUNTER, M. 1936. *Reaction to conquest*. Londra: I.A.I.
- JARVIE, I.C. 1969. The problem of ethical

- integrity in participant observation. *Current Anthropology* 10,5: 505-23.
- JORGENSEN, J.G. 1971. On ethics and anthropology. *Current Anthropology* 12,3: 321-56.
- KENYATTA, J. 1938. *Facing Mount Kenya*. Londra: Secker & Warburg.
- KLOOS, P. 1969. Role conflicts in social field-work. *Current Anthropology* 10,5: 509-23.
- LEACH, E. 1961. *Rethinking social anthropology*. Londra: Athlone Press.
- 1973. *Nuove vie dell'antropologia*. Milano: Il Saggiatore.
- LANTERNARI, V. 1974. *Antropologia e imperialismo*. Torino: Einaudi.
- LEEDS, A. 1973. Further comment on urgent problems. *Current Anthropology* 14,3: 331.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1960. « Elogio dell'antropologia » in P. Caruso (ed.) *Razza e storia e altri studi di antropologia*. Torino: Einaudi. pp. 49-82.
- MALINOWSKI, B. 1938. « Introduction » in KENYATTA, J. *Facing Mount Kenya*. Londra: Secker & Warburg. pp. vii-xiv.
- 1945. *The dynamics of culture change*. Londra.
- NEEDHAM, R. 1971. *Rethinking kinship and marriage*. Londra: A.S.A.
- 1973. « Prospects and Impediments » in The state of anthropology. *Times Literary Supplement* 6 July, n. 3722: 785-86.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. e D. FORDE. (Eds.) 1950. *African systems of kinship and marriage*. Londra: I.A.I.
- RICHARDS, A.I. 1939. *Land, labour and diet in Northern Rhodesia*. Londra: I.A.I.
- SCHAPERA, I. 1947. *Migrant labour and tribal life: a study of conditions in Bechuanaland Protectorate*. Londra: Oxford University Press.
- SCHEBESTA, P. 1938-1948-1950. *Die Bambuti vom Ituri*. 3 voll. Bruxelles.
- TAX, S. 1971. Urgent Anthropology. Associates' views on the definition of « urgency ». *Current Anthropology* 12,2: 243.
- WILLNER, D. 1973. Anthropology: vocation or commodity? *Current Anthropology* 14,5: 547-55.

ABSTRACT

Anthropology is here taken as cultural anthropology, or ethnology according to European continental tradition. Crisis are not a sign of the end of anthropology but of its vitality. Whenever the problematic or methodological approach tends to be modified a crisis is apt to be diagnosed. During the first period of anthropology, as a scientific discipline, the origin of culture was seen as the main problem and the « primitives » were approached as the archives of human history. Personal contact in field-research, that became the established rule in the second period, dissolved the illusion of the archives and made the discovery that those who had been erroneously thought to be out of history were indeed true men with full cultural and social life. The human phenomenon in all its diversity of cultural forms emerged as the real aim of anthropology irrespective of societies complex or simplex (if such ever existed). In this perspective the appeal for urgent anthropology sounded equivocal and proved « disastrously divisive ». New problems and new methods were pursued in an effort of « rethinking » all anthropological issues and in the expansion of field-research. Consistently diverseness (*alterità* in Italian) in its different forms and cultural change in its dynamic process came to the fore as the true object of anthropology. No real difference is to be seen between « exotic » and « domestic » types of field-research.

A further critical issue has been the ethics of anthropology. There are two facets in this problem: one structural, regarding the establishment of anthropology as a profession which brought about a formulation of norms of professional ethics; the other methodological, regarding the apparent opposed roles implied in being at one time « observer » and « participant ».

Finally anthropology, as the study of different cultural systems and of the dynamic process of change, is to be regarded as one specialisation in the « context » of anthropology as the general study of man.