

Antropologia: un miraggio o un impegno?

Francesco Remotti
Università degli Studi di Torino

Evidentemente è ora di bilanci, anche sotto il profilo personale: il prossimo anno (2013) il mio percorso accademico si conclude, e anche se la speranza è quella di continuare – persino più libero da fastidiosi impegni – le mie ricerche in campo antropologico, non v'è dubbio che la prossima scadenza ha una sua precisa definitività. La rivista *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* intende approfittare di ciò per chiedermi una “testimonianza”: non una ricostruzione storica (di eventi, fasi, progetti, risultati), ma una costruzione in cui sia messa in evidenza l'esperienza personale, il significato delle proprie scelte. Ho sempre un po' cercato di resistere a questo tipo di proposte: vengo, infatti, da una scuola e da una cultura in cui ci insegnavano a non esprimerci in prima persona (io ho fatto, io ho scritto... – semmai sono gli altri, se vorranno, a valutare quanto uno ha fatto), e questo non per sottrarci alle nostre rispettive responsabilità, ma perché convinti che quello che si fa e si esprime sia frutto di una partecipazione, di una collaborazione collettiva anche se non esplicita, di eredità spesso non dichiarate e inconsapevoli. Ancora adesso provo un certo fastidio nel leggere pagine intere di antropologia in cui l'antropologo parla di se stesso, come se l'esperienza antropologica ruotasse quasi esclusivamente sulla sua figura personale, come se l'antropologo non si rendesse conto che, anziché essere un “io”, è – lui più di altri, forse – un “noi”. Della manciata di lettori che forse leggeranno questo scritto la maggior parte dirà che mi è rimasto addosso un certo vetusto scientismo, che in nome del perseguimento dell'oggettività ti induce a tralasciare ciò che invece sarebbe la base e la garanzia della validità delle nostre esperienze scientifiche, cioè esattamente l'esibizione e la messa in chiaro dell'ineludibile dimensione personale. Non entro per ora in questo dibattito, salvo riprendere la que-

stione in altre parti di questo scritto. Dichiaro invece di accettare, con curiosità, interesse e riconoscenza, il “gioco” che Alberto Sobrero mi ha proposto, sottoponendomi alle sue regole: vediamo cosa ne viene fuori. Qualcosa di utile – si spera – per riflettere sull’antropologia, sulla nostra comunità scientifica e per sciogliere l’enigma di cui nel titolo: ovvero se l’antropologia è null’altro che un miraggio oppure se è un obiettivo per il quale vale la pena impegnarsi.

Dalla filosofia all’antropologia

Quando mi sono laureato all’Università degli Studi di Torino nel lontano 1967, non c’era alcun insegnamento di antropologia culturale (tanto meno di etnologia o di storia delle tradizioni popolari). Comparve l’insegnamento di sociologia di Luciano Gallino negli ultimi anni del mio percorso didattico: insieme ad Alberto Guaraldo fui tra i primi studenti ad assistere alle sue lezioni (Émile Durkheim e Talcott Parsons furono gli autori per noi più formativi). L’antropologia culturale era però nell’aria. Ce ne parlava Nicola Abbagnano, del cui insegnamento mi piace ricordare le seguenti cose: in primo luogo, la chiarezza (faceva ed esigeva dai suoi studenti discorsi chiari, perché soltanto la chiarezza consente di capire se quanto si dice è davvero importante o no) e in secondo luogo la consapevolezza che la filosofia aveva in buona parte perduto la sua centralità e la sua autonomia (non però la sua funzione). Noi studenti sapevamo che le strade filosofiche erano le seguenti: o ci si dava alla storia della filosofia oppure si faceva filosofia “di”, ovvero si andava ai confini della filosofia, là dove il discorso filosofico si apriva ad altre forme di sapere. Poi spettava a noi rimanere su un terreno filosofico o, invece, saltare il confine e tentare un’avventura intellettuale in territori non più filosofici. Molti dei miei compagni di allora divennero psicologi, sociologi, economisti (ovviamente di un certo tipo). A me piacque tentare la strada dell’antropologia. Se ora ripenso a quegli anni e a quelle scelte, provo un profondo senso di gratitudine per tutti i miei insegnanti di filosofia, i quali mi incoraggiarono e mi aiutarono con grande generosità nel mio cammino verso l’antropologia. Ricordo perfettamente un colloquio con Abbagnano, quando mi disse: «oggi le più belle pagine di filosofia non le scrivono i filosofi; le scrivono i fisici, i biologi e gli antropologi». Fu per me una sorta di viatico. A me titubante di fronte a un bivio (rimanere tra i filosofi o provare a camminare in un altrove disciplinare), fu un grande aiuto sapere che c’era anche un altro modo – molto diverso, persino radicalmente diverso – di fare filosofia, come, del resto, avevo già appreso da Claude Lévi-Strauss, su cui avevo fatto la mia tesi di laurea. Fu un grande aiuto rendermi conto che ciò che avevo studiato in filosofia non andava perduto, ma poteva accompagnarci nello studio,

per esempio, dei sistemi di parentela verso cui lo strutturalismo di Lévi-Strauss inevitabilmente ci portava. Pietro Chiodi, il professore con cui mi ero laureato, ci faceva capire nelle sue lezioni e nei suoi seminari che l'antropologia finiva con lo spodestare la filosofia della storia e che Lévi-Strauss nella sua polemica con Sartre aveva delle frecce al suo arco, le quali provenivano dallo studio delle società extra-europee e da una visione (quella tipica dello strutturalismo) non più euro-centrica. Reduce dai seminari di Chiodi, dove si confrontavano strutturalismo e marxismo, pensai molto nella scelta del mio argomento di tesi: dopo una perlustrazione di diversi autori e tematiche per lo più di area marxista, proposi alla fine temerariamente Lévi-Strauss, perché avvertivo che valeva la pena rischiare di veder cadere infrante diverse visioni della storia, tra cui il marxismo stesso. Mi laureai l'11 novembre del 1967 e pochi mesi dopo partii per il militare. Nel frattempo, a Torino i miei compagni di studi si erano buttati nell'avventura del Sessantotto: occupazioni delle Facoltà, interruzioni dei corsi, seminari autogestiti, letture collettive di testi del marxismo perlopiù eterodosso, finanche cinese. Quando nel 1969 mi riaffacciai, ci furono alcuni "compagni" che mi dissero chiaro e tondo che non era più tempo di studiare lo strutturalismo, ma di fare la rivoluzione. Pietro Chiodi, ex partigiano, ci aveva insegnato la passione politica quando si discuteva di grandi alternative teoriche, ma ci aveva anche insegnato a prestare molta attenzione ai bivi che ci si prospettavano davanti. Con dolore e sgomento mi pareva di vedere che molti miei compagni avevano abbandonato il senso critico, accecati da un dogmatismo dilagante. Mi rendevo conto che la mia scelta per l'antropologia mi spingeva, sul piano teorico, verso prospettive che poco avevano a che fare con il "libretto rosso" e, sul piano empirico, verso società di cui nessuno di quei tempi riteneva opportuno occuparsi (cominciamo col dire, come poi si vedrà in seguito: società molto "inattuali"). Chiodi morì prematuramente nel settembre del 1970. Nel frattempo divenni assistente di filosofia di Pietro Rossi, il quale inaugurò e ricoprì per alcuni anni l'insegnamento di antropologia culturale nella Facoltà di Magistero. A pensarci bene, è abbastanza curioso che in quei primi anni Settanta un assistente di filosofia frequentasse i campi sosta dei Sinti piemontesi: fu così, infatti, che cominciai la mia pratica di ricerca sul campo. Ero diventato amico di una famiglia influente del campo di Pinerolo. L'antropologia per me cominciava a configurarsi come un arco che collegava le più raffinate questioni teoriche – quelle per intenderci affrontate dagli strutturalisti – con le "campine" dei Sinti, dove entravo con le mie scorte di pane, formaggio e bottiglione di vino. Perché ricordo queste lontane esperienze, fatte di molte ingenuità e di molti errori? Perché la combinazione di "teoria" (anche la più sofisticata e rarefatta) e di "campo" (che associo quasi sempre alla sensazione del fango, dove ci si

sporca, si scivola e si affonda), di “pulito” per un verso e di “sporco” per l’altro (se posso esprimermi con queste categorie), è rimasta per me da allora la formula fondamentale dell’antropologia: se vogliamo, una sorta di filosofia che si infanga e che rischia continuamente di perdersi, ma anche esperienze in cui ci si imbratta e che tuttavia contengono temi che possono avere un notevole valore teorico, persino filosofico.

C’è sempre un bel po’ di solitudine nell’impresa antropologica¹. Per me, allora, la solitudine si misurava nei rapporti con gli ex compagni di studi che avevano intrapreso strade politiche che non seguivo e, all’interno dell’università, con i colleghi di sociologia, i quali non esitavano a disapprovare pubblicamente il mio insegnamento e le mie ricerche, fatti di teorie della cultura, di sistemi di parentela, di aborigeni australiani con le loro elaborate classi matrimoniali e di Sinti piemontesi. Cosa c’entrava tutto ciò con i problemi reali della società in cui vivevamo? Anche i Sinti (geograficamente più vicini a noi degli aborigeni australiani), non erano forse una frangia del tutto marginale e ininfluenza, una sorta di fastidiosa deviazione rispetto alle questioni della “classe” operaia? Fin dall’adolescenza mi ero sempre considerato di sinistra: mi dava quindi molto fastidio l’accusa di non essere con la classe operaia o addirittura di favorire una cultura – borghese, aristocratica, in ogni caso elitaria – che alla fin fine risultava andare contro gli interessi del proletariato. Già da tempo mi ero però convinto che, nei confronti degli operai che lavoravano in fabbrica, la mia, come quella di altri, era senza dubbio una condizione di privilegio (venivo addirittura pagato per studiare antropologia). Occorreva dunque capire se l’antropologia in quanto tale fosse intrinsecamente un campo di ricerca “sbagliato” oppure se contenesse validi motivi, tali da giustificare, almeno ai miei occhi, tale privilegio. Discutendo animatamente con i miei ex compagni di studio, mi stavo convincendo che l’antropologia mi costringeva o mi induceva a fare giri più larghi, solo in apparenza oziosi, per acquisire punti di vista che né la filosofia, chiusa nelle sue biblioteche e china sui suoi testi classici, né la sociologia, appiattita sulla nostra società, né il marxismo, con il suo evidente eurocentrismo, potevano offrire. È vero: non partecipavo al “soccorso rosso” e nemmeno sbandieravo nelle assemblee le certezze di chi, entrando attivamente nei movimenti e mischiando un po’ di marxismo, di maoismo, di economicismo e di sociologia, sapeva dove stava andando la storia (evidentemente la cosa che contava di più). Mi sentivo in un angolo: ero e avvertivo di essere ai margini, amante di “periferie” intellettuali (come avrebbe detto Marshall Sahlins), dove non vi erano certezze ma temi e prospettive che, a mio giudizio, valeva la pena studiare non solo e non tanto per un proprio gusto personale, ma anche perché avrebbero contribuito a sdogmatizzare una cultura che rischiava di chiudersi su se stessa. A me sembrava che il privilegio di cui stavo godendo

richiedesse di essere ricompensato non già negando il campo di studi a cui corrispondeva, ma al contrario sviluppando le sue peculiarità, ovvero ciò che più nettamente contraddistingueva l'antropologia. Se c'era un contributo da chiedere all'antropologia – un contributo che poteva andare a favore della cultura in generale, anche quella di sinistra, anche quella che guardava con particolare attenzione alla classe operaia –, questo doveva provenire proprio dagli aspetti che maggiormente differenziavano questo sapere dalle altre scienze sociali e umane. Se poi l'antropologia con le sue ricerche avesse messo in crisi questo o quello schema, questo o quel principio (del marxismo o di altro), ciò avrebbe significato soltanto la vitalità di una prospettiva di ricerca che andava difesa e praticata.

Da via Festa del Perdono (Milano) al Bunande (Nord Kivu – Zaire)²

A chi mi chiede di ripercorre il mio cammino accademico sono solito dire di avere avuto molta fortuna. Non elenco – se non altro per un senso di pudore – tutte le occasioni “fortunate”. Mi limito a dire che, come sono stato fortunato a trovare negli ambienti della filosofia torinese persone che mi hanno incoraggiato nelle mie scelte un po' eterodosse, così un altro filosofo, questa volta milanese che promosse con particolare convinzione l'istituzione di una cattedra di Antropologia culturale all'Università Statale di Milano. Il filosofo era Remo Cantoni, l'autore de *Il pensiero dei primitivi*, la cui prima edizione è dello stesso anno (1941) di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* di Ernesto de Martino. Cantoni e de Martino, figure in qualche modo parallele (esistono un carteggio e degli scambi di recensione tra i due, di cui mi sono in parte occupato (Remotti 1993a) ed entrambe importanti nell'antropologia italiana, anche se non c'è dubbio che l'influenza di de Martino sia stata notevolmente più incisiva, se non altro a seguito delle sue ricerche meridionalistiche. Ma per un giovane che proveniva da una scuola filosofica di stampo neo-illuminista (quella di Abbagnano) non era di poco conto avvertire convergenze significative e per così dire una sorta di aria di famiglia con docenti che furono allievi di Antonio Banfi, e in particolare con Remo Cantoni e con Enzo Paci. Del resto erano proprio gli allievi di Paci (animatori della rivista “Aut Aut”) coloro che con maggiore successo avevano introdotto molti libri di Claude Lévi-Strauss in Italia: Paolo Caruso e Andrea Bonomi. L'apertura a Lévi-Strauss, il dibattito sullo strutturalismo e in generale sulle scienze umane – oltre tutto in un contesto dove la problematica dell'epistemologia era centrale, secondo l'insegnamento prima di Ludovico Geymonat e poi di Giulio Giorello – caratterizzavano un ambiente propizio all'inserimento di un'antropologia culturale, che tuttavia fosse sufficientemente agguerrita per fare fronte a temi e problemi di ordine filosofico. Il rischio di dare luogo a un'antropo-

logia teorica, abbastanza simile a un'antropologia filosofica di cui Cantoni era studioso e interprete, era ben presente agli occhi di un cattedratico di primo pelo, il quale sentiva di avere una duplice responsabilità: nei confronti di una Facoltà che per la prima volta nella sua storia intendeva istituire un insegnamento di Antropologia culturale (non filosofica) e nei confronti di coloro che, in una commissione di concorso, avevano ritenuto di poter valorizzare un giovane candidato. È con una punta di commozione che ricordo le mie conversazioni con Remo Cantoni sul modo di intendere e organizzare l'antropologia culturale all'Università degli Studi di Milano e, dopo il concorso, i miei incontri con Ernesta Cerulli. Cerulli, allieva di Vinigi L. Grottanelli, era rappresentante di quella che allora non amava affatto chiamarsi antropologia culturale, bensì etnologia. Essendo stato beneficiario di un atto di fiducia su entrambi i fronti, mi sembrò di dover rafforzare e consolidare quell'arco che unisce teoria e campo e che sempre più chiaramente mi si presentava come la caratteristica del tutto peculiare dell'antropologia culturale.

Il 1976 fu l'anno della mia chiamata alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Statale di Milano e fu l'anno della mia prima ricerca in Africa, tra i Banande del Nord Kivu, in quello che si chiamava Zaire, e solo in seguito Repubblica Democratica del Congo. Con l'inizio delle mie missioni in Africa fu difficile proseguire le mie ricerche sui Sinti piemontesi: i Banande, assai poco studiati, cominciarono ad assorbire le mie energie, e così anno dopo anno accumulai una serie di soggiorni che si è prolungata fino a oggi (l'ultimo soggiorno è stato nell'agosto del 2011). Costretto a riflettere su questa mia esperienza ormai più che trentennale, sono molti gli spunti che vorrei sviluppare. Ma prima di iniziare questa parte riflessiva, vorrei ricordare tre persone che furono di aiuto e di incoraggiamento in quella ulteriore svolta della mia vita professionale: padre Gianni Losito, giovane missionario, che era stato mio allievo a Torino e che mi invitò a Lukanga per conoscere i Banande; Vinigi L. Grottanelli, di cui ricordo alcune nostre conversazioni nel suo studio presso l'Istituto di Etnologia dell'Università La Sapienza e che si dimostrò subito interessato alle mie incipienti ricerche nel Nord Kivu; Valeria Fiorani Piacentini, la quale mi prospettò la possibilità di istituire presso il Ministero degli Affari Esteri una Missione Etnologica Italiana in Zaire. Così nel 1979 prese inizio la Missione che negli anni accolse e vide avvicinarsi molti giovani studiosi (studenti, laureati, dottorandi), gran parte dei quali sono poi divenuti valenti africanisti. La Missione è stata un'impresa prettamente scientifica che, pur con alcune interruzioni e trasformazioni, è proseguita fino a oggi. Oggi si chiama Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale; non si occupa più soltanto di Congo (anzi è prevalentemente centrata sull'Uganda e sull'Africa orientale) e dal 2005 è diretta da Cecilia Pennacini. Visto

che non devo fare una cronistoria, ma riflettere sulle mie esperienze, la domanda che ho da rivolgermi è: che cosa ha significato la mia esperienza tra i Banande? Che cosa ha significato per me, ma anche, forse, quali sono stati i significati di quella mia esperienza più generalizzabili, oltre che ovviamente discutibili? Forse conviene partire non dall'inizio ma dalla fine, o comunque dai soggiorni più recenti. Per essere più precisi, potrei individuare una data: il soggiorno del 1988. Dal 1976 fino ad allora, la sensazione era quella di un progresso: avevo cominciato a studiare parentela e matrimoni, poi il sistema politico tradizionale, infine l'organizzazione dello spazio (mentre nel frattempo cercavo di imparare la lingua), insomma si trattava di una sorta di conquista progressiva della cultura nande. Ricordo ancora, come se fosse adesso, un mio lento e faticoso salire su una collina nel 1988 e, insieme alla fatica fisica, il senso di impotenza, di solitudine, di sprovvedutezza. Anziché provare la sensazione di aggiungere conoscenza a conoscenza, anziché pensare alla cultura nande come a uno spazio diviso in settori e alla mia ricerca come un tentativo di completamento, di saturazione dello spazio dato, da quel momento in poi la sensazione fu opposta: quanto più proseguivo nella ricerca, quanto più mi addentravo in quella cultura, tanto più essa mi appariva enorme, ramificata, complessa. Quanto più conoscevo i Banande, o quanto più acquisivo una certa intimità con la loro cultura, tanto più aumentava in me la consapevolezza di non sapere, il senso acuto di una sproporzione tra quanto avevo appreso e potevo ancora acquisire e quanto invece sfuggiva ai miei tentativi di conoscenza. Con i suoi momenti di solitudine e persino talvolta di disperazione, la ricerca sul campo obbliga l'etnografo a riflettere non solo sugli altri, sui propri interlocutori, ma anche su se stesso. Uno dei temi più insistenti delle mie riflessioni riguardava il rapporto tra due tipi di sapere che sul campo si vengono a congiungere: il sapere antropologico, con cui l'etnografo arriva sul campo, e il sapere etnografico che si costruisce lì. Ebbene, in base alla mia esperienza, credo di poter dire che, se all'inizio – e inevitabilmente – il sapere antropologico sovrasta il sapere etnografico, a mano a mano che la ricerca prosegue il sapere etnografico erode, almeno in parte, il sapere antropologico. Le certezze con cui si arriva sul campo poco per volta svaniscono: le categorie, i concetti e le teorie ficcate nelle nostre valigie mentali si incrinano o addirittura si frantumano. E questo – sia chiaro – è bene, ed è salutare. Quante volte ho detto ai miei studenti: se tornate dal campo con il vostro sapere antropologico intatto, vuol dire che la ricerca non è riuscita, è stata inutile. Che senso ha andare nel Kivu, se al ritorno le nostre teorie sono esattamente come prima? Tanto valeva starsene a casa propria. Ma le mie riflessioni – a partire dal 1988 – andavano oltre. Non si trattava di vedere diminuire la sicurezza del sapere antropologico e aumentare la corposità del sapere etnografico. In modo inquietante, lo

stesso sapere etnografico si presentava eterogeneo, fluido, frammentato, tutto sommato inafferrabile. Su quelle colline del Bunande mi sono chiesto tante volte: che ci faccio qui, visto che il mio sapere antropologico va in crisi e il sapere etnografico diviene sempre più problematico?

L'arrabattamento antropologico

Ho sempre diffidato di coloro che sbandierano certezze. Il mio approdo all'antropologia è avvenuto dietro la spinta di una filosofia come sapere critico, e anzi, fin dall'inizio, ho considerato l'antropologia come un'intensificazione e una più compiuta realizzazione di questo tipo di atteggiamento. Discutendo nei seminari di Chioldi, apprendevamo da Lévi-Strauss (in polemica con Sartre) che l'antropologia può estendere la sua critica culturale alla stessa filosofia. Ora, sulle colline del Bunande era a sua volta l'antropologia che perdeva forza e mi lasciava solo, senza che del resto mi sentissi più fortificato sul piano etnografico. Solo, in mezzo al guado, con una sponda alle mie spalle che franava in diversi punti e l'altra sponda che sembrava allontanarsi sempre più. Due anni dopo rispetto al 1988, in un libro molto teorico che nel mio percorso ha rappresentato una tappa significativa (*Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, pubblicato nel 1990), ho parlato esplicitamente di "sprovvedutezza" dell'antropologia (Remotti 2009: 167-74). L'idea che in antropologia si fa "quel poco che si può" mi ha sempre accompagnato in questi anni e si è persino accentuata. Sia chiaro: il mio non è un indulgere al pressapochismo. Al contrario, è prendere coscienza delle difficoltà in cui il lavoro dell'antropologo si imbatte, sia sul piano teorico, sia sul piano pratico, e nel contempo assumere l'impegno di fare al meglio quello che si può fare, nella consapevolezza che il "meglio" è sempre infinitamente "poco" rispetto alla complessità del reale, nonché all'estensione di orizzonti teorici e all'intrico di ramificazioni tematiche, che vanno sotto il nome di antropologia. Che mi trovassi, all'inizio, tra le "campine" dei Sinti piemontesi o, in seguito, in mezzo ai bananeti del Nord Kivu, la domanda "che ci faccio qui?" ha sempre avuto per me un significato che trascendeva la mera vicenda personale: essa corrispondeva all'esigenza di capire la strana connessione tra l'arrabattarsi penoso e spesso inconcludente in mezzo al fango (reale e metaforico) e il nome della disciplina (antropologia culturale) che dovrebbe legittimare e dare senso al nostro lavoro. Occorre ammettere che vi è una sproporzione eclatante tra quanto si riesce a fare sul campo (sia pure da parte del migliore etnografo) e l'ambizione teorica racchiusa nel nome di antropologia. Anche per questo motivo, sul campo (tra i Sinti come tra i Banande) non mi sono mai presentato come "antropologo". Quante volte ti trovi a incespicare (è, anzi, un continuo incespicare nelle parole, nei concetti,

nelle categorie), a sbattere il naso nelle incomprensioni reciproche, a scivolare nel fango persino delle cose che destano vergogna: tutto ciò – ben che vada – fa ridere la gente; e pensa quanto più farebbe ridere la stessa gente se ti presentassi come “antropologo”. Sul campo non sei antropologo, anche se hai un bel dottorato in antropologia o addirittura una cattedra di antropologia culturale in un’importante università europea o americana. Tu lì non sei altro che un poveraccio, che si arrabatta per cercare di capire come stanno le cose da quelle parti. Sei disonesto se non ti presenti come tale? (Fu questo il rimprovero che una mia collaboratrice mi rivolse molti anni fa in un seminario particolarmente vivace). Non credo, anche perché provo tuttora un lieve imbarazzo quando vengo presentato in sedi ufficiali come “antropologo”: preferisco “docente di antropologia” (e beninteso: di antropologia culturale, non di antropologia *tout court*). Meglio sarebbe dire, forse: “aspirante antropologo”, e questo titolo dovrebbe valere, a mio modo di vedere, tanto per lo studente dei nostri corsi di laurea e dei nostri dottorati, quanto per i professori più illustri o per chi – come me – vede approssimarsi la fine della sua carriera accademica. *Io dunque non sono “antropologo”, sono “aspirante antropologo”*. Con ciò non voglio affatto svilire la nostra disciplina, insinuando che essa sia un’impresa impossibile (un miraggio). Voglio soltanto dire le seguenti cose: *a*) ci siamo scelti un nome molto ambizioso (antropologia); *b*) quasi per un assurdo contrasto o paradosso, abbiamo pensato che la strada per l’antropologia passi attraverso gli arrabattamenti della ricerca sul campo, oltre tutto in angoli di mondo di solito assai poco significativi sul piano di una storia generale; *c*) non possiamo perciò sfuggire al compito di dare un senso a tutto ciò, ossia capire e motivare su un piano epistemologico la sproporzione tra il resoconto della vita di un villaggio e un *logos* (discorso, sapere) sull’uomo, ovvero provare a tendere un arco tra gli aspetti più umili e minuti del nostro “esperimento di esperienza vissuta”, come dice Leonardo Piasere (2002: 33), e le generalizzazioni antropologiche, a cui non possiamo certo sottrarci se vogliamo continuare a chiamarci “antropologi” (o anche solo “aspiranti antropologi”). Non so se le altre discipline (la psicologia, la sociologia, l’economia, per esempio) stiano tanto meglio di noi: quello che so, è che noi ci siamo scelti l’obiettivo più ambizioso e il metodo più scivoloso e infido. Quello che so – o intuisco – è anche che, se allentassimo la tensione dell’arco di cui sopra, crollerebbe tutto. La tentazione di dire sono antropologo, in quanto studio una società con i metodi dell’etnografia, è molto elevata, specialmente da quando Clifford Geertz ci ha assicurati che l’antropologia è etnografia e che gli antropologi sociali o culturali non fanno altro che descrivere società o culture, sia pure con una descrizione “densa” (Geertz 1987: 41-2). Nell’introduzione che scrissi per la prima edizione italiana di *The Interpretation*

of Cultures, e che poi l'editore pensò bene di eliminare, intravedevo il pericolo che il messaggio di Geertz alla fine venisse recepito come una sorta di avallo a questo calo di tensione teorica. Quando mi rivolgo ai miei studenti nei corsi introduttivi non mi stanco di ripetere che gli antropologi dovrebbero chiedersi se per loro sia sufficiente essere – ben che vada – dei buoni nuerologi, trobriandologi o banandologi. Come alcuni della mia generazione ricorderanno, vi furono antropologi (come Rodney Needham) che preconizzavano la fine dell'antropologia come sapere generale, soppiantata da una serie di saperi regionali. In effetti, con l'aumento di specializzazione negli studi areali che coltiviamo come introduzione, contorno o sbocco delle nostre più o meno minuscole ricerche sul campo, come fa oggi l'africanista dell'Africa interlacustre a tenere conto dei risultati dei suoi colleghi in Oceania o nel Sud-Est asiatico? Una soluzione potrebbe essere quella di abbandonare l'obiettivo delle generalizzazioni antropologiche e usare "antropologo" come una semplice etichetta, una sorta di *passpartout* valido per ogni situazione o contesto di ricerca, trasformando così l'antropologia in un mero contenitore che si riempie dei materiali più eterogenei. A pensarci bene, non è proprio questa la situazione dell'antropologia contemporanea, se non fosse per le mode che periodicamente si vengono a imporre e tendono a uniformare temi, lessici e concetti? La domanda che ci assilla riguarda allora la tenuta del guscio, in definitiva la credibilità o, come si usa anche dire, la spendibilità dell'etichetta. Di che cosa è competente l'antropologo, se il suo sapere è fondamentalmente un sapere etnografico? Se hai studiato i Marocchini di Casablanca, sia pure con una ricerca multi-situata (là e qui), con quale giustificazione il tuo sapere può essere speso per affrontare problemi di ordine più generale, per i quali – come molto spesso ci diciamo – pretendiamo che gli antropologi vengano interpellati? È da diversi decenni, grosso modo dalla fine dello strutturalismo, che gli antropologi diffidano delle grandi teorie, e si sono liberati dall'impegno gravoso e rischioso della generalizzazione, perché qualcuno (Clifford Geertz in persona, tra gli altri) ci ha assicurati che per essere antropologi è sufficiente essere dei buoni etnografi, lasciando ad altre scienze sociali l'incombenza di formulare teorie generali (su questo mi ero permesso di muovere alcune critiche a Geertz nell'Introduzione citata (Remotti 1987). Personalmente, concordo con l'idea di Tim Ingold (2008), quando afferma a chiare lettere: «Anthropology is *Not* Ethnography», anche se forse è preferibile affermare che l'antropologia *non è soltanto* etnografia. L'antropologia consiste, a mio modo di vedere, esattamente in quell'arco in tensione tra l'esperienza del campo e i tentativi di generalizzazione. L'antropologo in effetti si arrabatta non soltanto sul terreno: vi è anche un arrabattarsi sul piano teorico. Ma tutto ciò è umano, molto umano. Tra il nitore illusorio di certe teorie,

a cui aspirava lo strutturalismo, e la rinuncia alla grande teoria, a cui buona parte dell'antropologia contemporanea sembra essersi accomodata, c'è lo spazio giusto per il darsi da fare teorico da parte dell'antropologo, ovvero per i suoi tentativi di connettere il qui e l'altrove e i vari angoli di mondo che lui e i suoi colleghi amano frequentare. Tentativi, aspirazioni: se non fosse così timido e incerto, l'"aspirante antropologo" forse potrebbe persino insegnare qualcosa sul piano epistemologico ai colleghi delle altre discipline. Con tutta la sua "sprovedutezza" (i suoi dubbi, le sue lacune, i suoi insuccessi) l'antropologia potrebbe, a sua volta, essere uno specchio per le altre scienze. Intendo dire che la sprovedutezza antropologica potrebbe essere stimolo di riflessione per altre sprovedutezze scientifiche, inducendo in tal modo a pensare che molte certezze e molte arroganze sono forse il frutto di illusioni e di auto-rassicurazioni, più che non conquiste vere e proprie. Per essere ancora più espliciti, forse gli antropologi non sono i soli a doversi arrabattare nei loro campi e nelle loro teorie; altri scienziati, però, non lo danno tanto a vedere e manifestano notevoli sicurezze nel dirci come stanno le cose e come va il mondo. Gli antropologi, specialisti dell'arrabattamento, potrebbero allora guadagnare qualche punto nel prendere in considerazione quello che fanno i nostri colleghi, per esempio sul versante economico o sul versante genetico. Ma per fare questo – ancora una volta – non è sufficiente rivendicare una qualche strana e misteriosa capacità di penetrazione legata al nostro nome (come se l'antropologo, per il solo fatto di chiamarsi così e di utilizzare il gergo che la moda del momento gli mette a disposizione, ne sapesse di più in fatto di flussi migratori rispetto ai sociologi o ai demografi). Cosa bisogna fare allora? Se vogliamo guadagnare spazio e meriti in campo epistemologico, occorre addentrarci nei problemi affrontati da altri scienziati, capire il loro linguaggio e, nello stesso tempo, dotarci di prospettive teoriche e di strumenti che ci consentano di far vedere presupposti, senso e limiti delle loro scelte. In diverse occasioni ho pensato che l'antropologia possieda potenzialità euristiche di notevole interesse sul piano epistemologico, ovvero che abbia la possibilità di dar luogo anche a un'antropologia della scienza (Remotti 1993b): ma allora tu, aspirante antropologo della scienza, devi saperne almeno un po' di quella scienza (la medicina, per esempio) e nello stesso tempo avere la forza teorica di scandagliare e fare emergere i presupposti, inevitabilmente culturali, mediante cui quella scienza procede. Nel suo ultimo libro, Stefano Allovio è stato capace di smontare sicurezze e pretese scientifiche di un'autorità della genetica mondiale, Luigi Luca Cavalli-Sforza, nell'applicazione dei suoi metodi ai Pigmei dell'Africa equatoriale. Per Allovio non si è trattato semplicemente di denunciare gli atteggiamenti alquanto scorretti di Cavalli-Sforza e della sua équipe nei confronti di Aka e di Bambuti; si è trattato, invece, di

affrontare metodiche e ragionamenti sul piano stesso della genetica (Allovio 2010: 98), adottando quello che a me piace chiamare “sguardo a ritroso” per definire il posizionamento dell’antropologo soprattutto quando studia sul campo (Remotti 1993b). E non importa se il campo siano i Banande, con la loro cultura da *abakondi* (abbattitori di alberi), o i rappresentanti autorevoli della genetica moderna e occidentale.

Uno sguardo a ritroso

Agli studenti che hanno intenzione di fare ricerca sul campo non mi stanco mai di sottolineare l’importanza dell’amicizia con la gente. Nel mio caso personale, il fatto di essere tornato più volte ha determinato legami che si sono rivelati decisivi per ottenere un grado di fiducia indispensabile al fine di avviare e proseguire la ricerca, nonché una sufficiente condivisione di obiettivi e di metodi. Come ho detto prima, non è il caso di presentarsi come antropologi, ma la condivisione/partecipazione alla ricerca è una tappa importantissima, che per me ha assunto nei momenti migliori l’aspetto del ribaltamento, facendo diventare i miei amici – specialmente nei primi tempi – indagatori incuriositi delle “nostre stranezze”: dalla nostra strana terminologia di parentela, per quanto riguarda per esempio la nozione di “zio”, all’ancor più strano modo di amministrare la terra (dividerla in parcelle di proprietà, che si possono vendere e acquistare). Amicizia, fiducia, condivisione, partecipazione, scambio e intercambiabilità del ruolo di indagatore, tutto ciò contribuisce molto a creare sul campo legami che possono rivelarsi utilissimi in una molteplicità di circostanze, anche di ordine personale. Eppure, l’idea che mi sono fatto a partire dalla mia esperienza sul campo è quella di una radicale, insopprimibile, inevitabile “solitudine” dell’etnografo, anche se parzialmente attenuata dai fattori evocati prima.

Mi rendo conto che le mie riflessioni rischiano di andare “contro corrente” rispetto al modo con cui in questi ultimi decenni si è proposto di interpretare il ruolo dell’etnografo. Da noi, in Italia, Leonardo Piasere è forse l’antropologo che con maggiore profondità ha indagato la figura dell’etnografo e il tipo di esperienza che egli conduce sul campo (Piasere 2002). Piasere fa propria l’idea di «risonanza» con cui Unni Wikan traduce il concetto balinese di *keneh*, simile a «simpatia» e a «empatia», così da sentire di «essere insieme nel mondo» e capirsi a vicenda (Wikan 1992: 477; Piasere 2002: 146-8). Piasere considera del tutto appropriato il concetto di “empatia” e fa sua la metafora della “impregnazione” che gli proviene da Jean-Pierre Olivier de Sardan, a tal punto da proporre una versione veneta particolarmente efficace: l’etnografo, “immergendosi” nell’esperienza del campo, dovrà esserne *imbombegà*, intriso come una

spugna (Piasere 2002: 160). In effetti, ciò che Piasere ci propone è la figura dell'*etnografo-sugna* (2002: 158) e il suo *imbombamento* è diventato una sorta di paradigma metodologico specialmente per coloro che, occupandosi di emozioni, concepiscono la ricerca sul campo inevitabilmente in termini di empatia, di vivere e sentire “insieme” (Pussetti 2005). In questa prospettiva, verrebbe da dire che la solitudine si supera con la simpatia e che la solitudine sarebbe dovuta soltanto a una non ben riuscita esperienza di impregnazione: lasciati “imbombegare” dalla cultura altrui e vedrai che la solitudine passa.

Di questi tempi, approfittando anche di un mio corso di insegnamento dedicato all’*“Etnografia e ai suoi metodi”*, sono tornato a riflettere ulteriormente su questi aspetti e ho finito per riprendere in mano una mia vecchia idea, nata dal mio modo di vivere e interpretare la ricerca sul campo: l’idea è quella, a cui ho già accennato, dello “sguardo a ritroso”, un posizionamento da cui nasce inevitabilmente quel grado insopprimibile di solitudine. Che cosa intendo e come mi è venuta questa idea? Mi è venuta da un errore commesso sul campo durante i primi anni Ottanta: un semplice errore di intonazione nei miei tentativi maldestri di costruire qualche frase in kinande. Di fronte a un gruppo di interlocutori, io pronunciavo *ekihanda* (come qualsiasi italiano pronuncerebbe questa parola), senza tener conto dei toni a cui questa parola in kinande è obbligatoriamente sottoposta. Pronunciavo (all’italiana) *ekihanda*, volendo significare “famiglia”. I miei interlocutori non capivano e io ero sempre più sgomento: non avevo forse trattato di “famiglia” e di “parentela” in diversi nostri incontri? A tirarmi fuori dall’imbarazzo fu – anche in quell’occasione – Kaytenga Kawenzegere, mio coetaneo, amico e collaboratore di grande intelligenza e generosità. Mi spiegò infatti che io avrei dovuto dire *ekihanda*, con il tono alto sulla *í*, per significare “famiglia”, mentre invece pronunciare *ekihánda* (tono alto sulla prima *á*) aveva l’effetto di significare “radice” e più in particolare il ceppo del banano, quello che rimane conficcato nella terra, una volta che il banano ha prodotto i suoi frutti e il tronco viene tagliato. Come ho argomentato in un mio scritto, è vero che io avevo fatto una bella confusione, ma i miei interlocutori non vedevano altro che distinzione tra “famiglia” e “radice” (Remotti 1994: 15). Non mi sono dato per vinto e non ho accettato che tra *ekihanda* (famiglia) e *ekihánda* (radice o ceppo) non vi fosse altro che distinzione: siamo infatti in presenza di parole aventi lo stesso radicale (*-hand-*), lo stesso prefisso (*eki-*), la stessa desinenza (*-a*). Si tratta di una mera convergenza fonetica, di un prodotto casuale di mutazioni linguistiche (Remotti 1994: 17)? “Contro” l’opinione di quei miei interlocutori di allora, ho pensato che la mia innegabile e deplorabile confusione forse mi stava mettendo sulla pista di una connessione profonda tra “famiglia” e “radice” o “ceppo”. Certo, famiglia e radice non sono la

stessa cosa (e il mutamento di tono ce lo fa capire) ed è anche probabile che tutti noi utilizziamo più facilmente e più normalmente le distinzioni, come mezzi per orientarci nel mondo e per non essere equivocati nell'uso delle nostre idee e nella manifestazione delle nostre intenzioni: ovvero, se voglio parlare di “famiglia” è sbagliato che io usi un termine che invece sta a significare “radice”. Ma se avessi accettato semplicemente la distinzione, mi sarei comportato come un qualsiasi munande nell'uso ordinario del suo linguaggio. Trasformando la confusione in connessione (ovvero correggendo la confusione con la distinzione), mi sono aperto una strada che si è poi rivelata feconda: quella secondo cui i Banande vedono la famiglia un po' come un bananeto e il bananeto un po' come una famiglia (del resto, cosa c'è nel bananeto se non gli antenati della nostra famiglia?). Partendo da questo caso, e da molti altri analoghi, ho pensato di generalizzare in questo modo:

È indubbio che un etnografo, in qualunque parte del mondo egli lavori, deve trasformarsi almeno un po' (e lo può fare soltanto per un po') negli altri, nella loro cultura: per comunicare deve poter condividere le distinzioni/conessioni [...] di quella cultura. Ma l'etnografo non condivide tutto della cultura che studia, né quello che condivide lo condivide totalmente: ci sono sempre margini – all'inizio amplissimi e pressoché globali – di non-condivisione: egli è in bilico, tiene un piede sul versante da cui è partito e cerca di appoggiare l'altro sul terreno [...] che ha voluto indagare (Remotti 1994: 16).

La condivisione parziale è ciò che rende l'etnografo un etnografo “imperfetto” (Piasere 2002), ma mentre per Piasere l'impossibilità di una condivisione perfetta è un limite, per me era ed è una “virtù”: è la «forza» dell'etnografo, la ragione di una certa sua “perspicacia” (Remotti 1994: 16). Ragionando con i miei studenti in questi giorni (marzo 2012), ho messo in luce come le metafore dell'impregnazione e della spugna trasmettono l'idea di una sorta di passività dell'etnografo di fronte alla cultura che si prefigge di capire, come se l'etnografo non dovesse fare altro che abbattere in sé le differenze per lasciare che la cultura che studia penetri nella sua mente e nel suo corpo, così da renderlo “esperto” di quella cultura. Ho provato anche a rivedere il concetto di risonanza, facendo rilevare che essa funziona soltanto se le diversità – e non soltanto ciò che ci accomuna – vengono appunto fatte “risuonare”: non superate e abolite, ma esplicitate e persino esaltate. L'immagine che ho voluto trasmettere e che tuttora a me sembra difendibile e proponibile è quella di un etnografo-antropologo che, lungi dal lasciarsi imbibire come una spugna, entra in un rapporto di tensione con la società che intende studiare. La società che egli studia adotta visioni del mondo e della storia, sistemi di categorie e di distinzioni e soprattutto, quasi inevitabilmente, essa cerca di affrontare

la realtà e il futuro secondo certi schemi concettuali che l'etnografo ha il compito di esaminare, di studiare, di analizzare, non di adottare acriticamente. L'antropologo-etnografo si è (almeno in parte) sganciato dagli schemi della sua società non al fine di adottare gli schemi di un'altra: non si esce da una prigione o da una caverna per andare a mettersi in un'altra, ma per raffrontarle e per studiarne le peculiarità. E per studiare questi schemi, per capirne il significato antropologico, in parte li adotti e li provi sulla tua pelle, nella tua mente o nel tuo cuore, ma soprattutto ne indaghi i presupposti, cioè quelle parti che normalmente sfuggono alla consapevolezza degli attori. Scrivevo nel 1994:

Sia per parlare, sia per pensare, sia per agire (o, più in generale, per vivere) abbiamo sempre bisogno di presupposti, e questi sono tali, ovvero operano come presupposti e funzionano come puntelli, solo nella misura in cui sono resi impliciti, non consapevolizzati (Remotti 1994: 21).

Solo in parte l'etnografo-antropologo deve vedere il mondo come lo vedono i suoi amici: in effetti, «egli deve provare a *capire il mondo* come lo capiscono i suoi interlocutori», per lo più con la mentalità degli *abakondi*, se si tratta dei Banande tradizionali. Ma il suo obiettivo non è forse quello di «capire il modo con cui gli altri capiscono il mondo», cioè per l'appunto quello di coglierne i presupposti (Remotti 1994: 24)? Per fare questo, occorre adottare, a mio modo di vedere, uno “sguardo a ritroso”, assumere un atteggiamento “opposto” a quello con cui la gente che studia vede il mondo e organizza la sua vita: proprio in quanto «ambisce a risalire verso i presupposti» l'etnografo-antropologo va perciò «contro corrente» o, se si vuole, contro mano (Remotti 1994: 20, 25). In questo sta, per intero, la sua solitudine e, nello stesso tempo, il senso del suo lavoro.

Critica della contemporaneità

Ma le cose cambiano, e i Banande non sono stati lì ad aspettare che arrivasse un etnografo-antropologo con l'ambizione di studiare schemi e presupposti della loro cultura. Quando sono arrivato tra i Banande (1976), si erano già verificati molti cambiamenti rispetto a come erano prima: colonizzazione, evangelizzazione, statalizzazione avevano prodotto effetti di notevole peso. Ricordo perfettamente qual è stata la mia scelta fin da subito: ricercare personaggi, tracce, indizi, letteralmente “sopravvivenze” (parola tabu per gli antropologi) che mi consentissero di ricostruire una cultura di cui il presente mi faceva conoscere solo frammenti. Non ho esitazione a riconoscere che la mia è stata una scelta conservativa e passatista: anche in questo senso si trattava di adottare uno sguardo a ritroso, di muoversi contro corrente, di contrastare il flusso della storia. Facendo

ciò, il più delle volte ho finito per mettere tra parentesi le evidenze e i dati del presente: o meglio, prendevo spunto dal presente per cercare di inoltrarmi nel passato. Ho intervistato la *mumbo* (moglie rituale) di Biundi Inoghoeria II, *mwami* dei Baswagha, e il figlio del *mughula* (oscura e inquietante forma di anticapo) allo scopo di ricostruire il sistema di potere di prima. Ho studiato i bananeti e ho condotto indagini etno-semantiche della lingua dei Banande tenendo conto di ciò che mi era parso essere il carattere distintivo e per così dire costitutivo della loro cultura, cioè il loro essere distruttori di foresta. Ho cercato di ricostruire l'*olusumba*, il rituale di iniziazione dei giovani, anche se nel Bukenye, dove ho lavorato per la maggior parte del mio tempo, ormai non veniva più fatto dagli anni Quaranta del Novecento. Se mi fossi concentrato sulla contemporaneità, se il mio obiettivo fosse stato quello di descrivere ciò che oggi fanno i Banande, il loro sistema o stile di vita attuale, di *olusumba* non avrei dovuto parlare per niente e non avrebbe avuto senso faticare per scovare sulle colline di Iremera, in villaggi decisamente fuori mano rispetto ai flussi della cosiddetta modernità, figure ormai sbiadite e immalinconite come la *mumbo* e il *mughula*. So di andare contro corrente e, questa volta, contro la corrente decisamente maggioritaria degli antropologi contemporaneisti, cioè degli antropologi che erigono la contemporaneità a paradigma disciplinare³. Per questo mi sono definito passatista. Ma voglio approfittare di queste pagine per dire da un lato quali sono stati i motivi della mia scelta e per esprimere dall'altro le mie forti preoccupazioni per un'antropologia che si ancori in modo prioritario, se non addirittura esclusivo, alla contemporaneità. Guardando indietro nel passato della società nande, non solo avevo l'impressione di cogliere temi e atteggiamenti che non trovavano più un riscontro nel presente, ma mi pareva anche che tali temi avessero una profondità o una densità che la cultura attuale non conosceva: il tema dei capi e la voluta indeterminatezza delle modalità di accesso al potere; la lotta contro la foresta e nello stesso tempo la perplessità o addirittura il rimorso per la sua distruzione; il senso di orgoglio di essere *abakondi* e, tuttavia, il dubbio che serpeggia e anzi si manifesta nell'*olusumba* in relazione alla forma di umanità così spesso sbandierata. Potrei continuare a lungo, ma uno dei grandi temi che la mia indagine "a ritroso" mi faceva intravedere era quello di una società che in diversi momenti rifletteva criticamente su stessa: una società tutta tesa alla conquista del suo mondo (*eritwa ekibugo*), orgogliosa di se stessa, e che però sviluppava una sorta di metacultura meditativa, una forma di "sospensione" culturale (Remotti 2011: cap. VIII). Forse è stata cecità da parte mia, ma nel presente non trovavo, e meno che mai oggi trovo, altrettanta cura nel dar luogo a forme di spirito critico e riflessivo. Oggi l'*olusumba* non c'è più: la "scuola in foresta" è stata sostituita dalle scuole pubbliche e dalla circoncisione dei

bambini nei dispensari. È il progresso, è lo sviluppo (*maendeleo* in swahili), tanto invocato sulle colline del Bunande sia dagli autoctoni sia dai loro maestri europei (religiosi o laici che siano). Si può forse dire che la consapevolezza antropo-poietica, così ben evidente nell'*olusumba*, trovi un suo analogo nelle scuole della modernità? Mi sono concentrato sul passato, ma non ho chiuso gli occhi di fronte alla contemporaneità. Mi sono soltanto convinto che se avessi studiato il presente e lasciato andare il passato, tanti fattori e temi estremamente significativi della cultura nande sarebbero andati perduti per sempre. È un'enorme ricchezza culturale che si dilegua, e a me pare che compito dell'antropologo sia esattamente quello di coglierne almeno alcuni scampoli prima che si eclissi totalmente sotto le rovine della modernità.

Lo so: questa è roba da *Tristi Tropici*, rispetto a cui Marshall Sahlins (2000) ci invita a metterci in guardia e a cui ci sollecita a dire *goodbye* (addio o arrivederci?); e qui da noi, in Italia, nel mio stesso dipartimento, Adriano Favole (2010), oceanista anche lui come Sahlins, mi stimola di continuo ad aprire gli occhi sui processi della creatività culturale. Del resto, persino Lévi-Strauss sosteneva che occorre attrezzarsi per ascoltare il grano che cresce, essendo l'umanità dotata di potenzialità imprevedute (1967: 143). Provo, dunque, ad ammettere che anche sulle colline del Bunande e non solo nelle isole dell'Oceania, scaturiscono forme culturali inedite che l'antropologo farebbe assai male a ignorare. Sono disposto a non insistere troppo sull'idea di un impoverimento culturale generalizzato, imputabile a un dilagante capitalismo, e a favorire o incoraggiare ricerche "creative" persino là dove il mio pessimismo non vedrebbe altro che rovine della modernità. Ma – a parte il fatto che chi dopo di me ha studiato i Banande abbia messo in luce come la violenza sia l'unica risorsa per i giovani che crescono in una società devastata da un capitalismo di rapina (Jourdan 2010) – un'eventuale fioritura culturale del presente non autorizza affatto a buttare via il passato. Ricco o povero che sia il presente sotto il profilo culturale, chi se non l'antropologo deve prendersi cura di ciò che una società ha prodotto culturalmente in epoche precedenti, specialmente se quella società non sviluppa un proprio sapere storico, visto che le hanno insegnato – come è il caso di molte società africane – a disprezzare il proprio passato? L'etnologia d'urgenza – correre a studiare sul posto una società prima che scompaia o si trasformi irrimediabilmente in qualcosa d'altro – è vecchia di un secolo almeno. È ancora proponibile e praticabile? Mi sento di rispondere di sì, a prescindere del tutto dalle condizioni in cui versano le società nel presente. Sono convinto che sarebbe valsa la pena studiare l'*olusumba*, un rituale ormai scomparso, anche se esso fosse stato sostituito nel presente da forme di attività antropo-poietiche altrettanto dense e consapevoli. Quello che chiedo è che non si guardi troppo male

la minoranza costituita da coloro che hanno cercato di ricostruire *mumbo*, *mughula*, *olusumba* e cose analoghe, prima che ne scomparissero del tutto le tracce (nel cuore dell’Africa o da qualsiasi altra parte). Chi aderisce a un paradigma maggioritario manifesta di solito atteggiamenti di sicurezza e di supponenza verso le minoranze. Come ho già detto, il paradigma contemporaneista gode di un consenso molto diffuso. Ma – a parte il fatto che forse non sarebbe male che ci si specializzi un po’, ovvero che vi siano antropologi che preferiscono puntare gli occhi sul presente e altri che rivolgono prevalentemente lo sguardo al passato – forse è giunto il momento di rendersi conto dei rischi che il paradigma contemporaneista fa correre all’antropologia. Da dove nasce questo paradigma? Credo che nasca da due mosse decisive nella storia della nostra disciplina: *a*) l’aver voluto identificare l’antropologia con l’etnografia e *b*) l’aver inteso a sua volta l’etnografia come esperienza vissuta. Con queste due scelte (entrambe riduttive), l’antropologia risulta agganciata alla più stretta contemporaneità, e anzi alla contemporaneità del singolo etnografo. Se l’antropologo deve studiare ciò che gli passa letteralmente tra le mani, sotto il naso o sotto gli occhi, se questa è la materia privilegiata, per non dire esclusiva, della sua ricerca, è inevitabile chiedersi quanta cultura, quanti aspetti del reale (persino del presente) sfuggano inesorabilmente alla sua presa: una quantità enorme, a meno che non si pensi che l’etnografo sia dotato di un potere mistico, che gli consentirebbe di giungere a profondità inaudite, a un sapere autentico e di per sé irripetibile. Devo dire che in queste scelte intravedo molto narcisismo, molta autoreferenzialità, e molta cecità per il futuro della nostra disciplina. Non sono il solo a manifestare una discreta insofferenza per un’antropologia che si riduce a essere testimonianza delle proprie esperienze sul campo: partendo dal presupposto sacrosanto che l’osservatore è parte del sistema di osservazione (o tesi analoghe), si eleva la “propria” personale esperienza con l’”altro” a momento *clou* della ricerca antropologica, identificando l’antropologo con l’antropologia. Altro che “aspirante antropologo” (come tutti noi dovremmo definirci): qui è sufficiente avere una qualche esperienza vissuta di alterità per definirsi tale; assistiamo addirittura alla rivendicazione preliminare o preventiva del ruolo di antropologo per poi definire antropologica quella che sarà la propria esperienza e il resoconto che ne deriva. I risultati di questo narcisismo metodologico sono sotto gli occhi di tutti, o di tutti coloro i quali hanno voglia di vedere. Di che non si occupano o possono occuparsi gli antropologi? Dato che è sufficiente chiamarsi tali per trasformare qualunque esperienza in esperienza antropologica, la conseguenza è l’enorme eterogeneità di argomenti – e di solito, di piccoli argomenti, quelli appunto che sono alla portata delle nostre (piccole) esperienze vissute – che caratterizza in gran parte il sapere antropologico attuale. Piccole esperienze,

aneddoti, episodi: è sufficiente che siano fatte da coloro che si chiamano antropologi perché diventino esperienze antropologiche, e così la tendenza che ne emerge è quella di un'antropologia che io chiamo appunto aneddotica o episodica (contrapponendola a strutturale), un'antropologia che rasenta il giornalismo e che, a mio modo di vedere, rischia molto spesso di dimostrarsi assai meno interessante, valida ed efficace di una buona inchiesta giornalistica. Per esempio, se si tratta di esperienza vissuta, quale ricerca antropologica sui flussi migratori è in grado di competere con resoconti di giornalisti che hanno vissuto direttamente l'esperienza della traversata del Sahara (Gatti 2007)? Eterogeneità, episodicità, irripetibilità delle esperienze vissute: tutto ciò determina un'elevata dose di incomunicabilità, di difficoltà a trasferire risultati da una ricerca all'altra. L'effetto è quello di un pulviscolo disciplinare, a cui si pone rimedio in maniera affatto illusoria con l'adozione delle mode scientifiche, perché anche in campo scientifico esistono mode. All'individualismo e all'irripetibilità delle proprie esperienze fa da contrappeso l'uniformismo dei termini e dei concetti: identità, *agency* (o agentività), discorso (invece che cultura), incorporazione, *habitus*. Data l'enorme difficoltà di trasformare i resoconti di esperienze personali in comunicazioni scientifiche, l'adozione spesso ammiccante di termini comuni dà l'illusione di un'intesa. O meglio, l'intesa c'è: è quella di far parte di una comunità scientifica che produce per lo più un grande pulviscolo di esperienze, un mucchio di resoconti personali che stentano a diventare, a configurarsi e a presentarsi al mondo come un sapere scientifico. Provo a esprimere questa mia posizione critica con le parole di Philip Carl Salzman (1993: 66):

Una questione nota e di tanto in tanto dibattuta è rappresentata dal fatto che il gran numero di conferenze di antropologia, di congressi, di articoli, di monografie e di raccolte, mentre aggiunge fogli alla montagna di carta già esistente (e contribuisce alla distruzione di intere foreste), non riesce a costituire un nucleo di sapere consistente, integrato e coerente che possa fornire una base per l'ulteriore progresso del sapere.

Noi antropologi siamo stati tra i critici più feroci delle concezioni del progresso; ma noi, "aspiranti antropologi", non vogliamo nemmeno che il nostro sapere progredisca in qualcosa, che su argomenti ben determinati si possa dire "ora ne sappiamo di più" rispetto, diciamo, all'antropologia di trent'anni fa? Quando negli anni Ottanta ho condotto le mie ricerche sulle capitali mobili dei regni dell'Africa equatoriale e australe ho avuto la sensazione di avere contribuito a far conoscere, in riferimento a quei regni, aspetti fino a quel punto assai poco studiati, e ho avuto anche l'ambizione e la presunzione di portare un contributo, forse non trascurabile, all'antropologia politica (Remotti 1993c; Remotti 2005). Nelle mie ricerche sulle

capitali mobili l'esperienza vissuta ha avuto ovviamente un ruolo pressoché nullo, dato che ho lavorato in archivi e sulla letteratura storica esistente e dato che si tratta di un fenomeno quasi del tutto scomparso. Se avessi seguito il paradigma della contemporaneità, e soprattutto di una contemporaneità ego-centrata, il fenomeno delle capitali mobili, caratteristico di epoche e di organizzazioni politiche pre-coloniali, sarebbe dovuto uscire dal mio orizzonte di ricerca ancor più dell'*olusumba*. Forse il paradigma della contemporaneità ego-centrata, unitamente a quello dell'esperienza vissuta, offre una bella e rassicurante nicchia all'antropologo-etnografo; ma quanto restringe l'orizzonte dell'antropologia?

**Per un'antropologia tematica, trasversale, cumulativa
e soprattutto "inattuale"**

A me pare che il paradigma contemporaneista restringa a tal punto l'orizzonte dell'antropologia da vanificarla quasi del tutto. Per concludere questa mia testimonianza, intendo tornare al mio modo di intendere il posizionamento dell'etnografo: contro la metafora dell'immersione e dell'impregnazione ho fatto valere l'idea del mantenimento e dell'approfondimento della sua marginalità. L'etnografo è in una posizione di scavalco, ma non semplicemente tra la propria società di provenienza e la società che intende studiare: è a scavalco anche rispetto all'antropologia che ha studiato, di cui ha contribuito a mettere in crisi qualche aspetto e che tuttavia gli offre spazi di teorizzazione in termini comparativi. Nel testo del 1994 già citato scrivevo che «per capire *antropologicamente* un'altra cultura occorre, alla fine, uscire fuori dai suoi confini, saltar fuori dai suoi recinti» (Remotti 1994: 28 – corsivo aggiunto). Voglio dire che la comprensione antropologica ti porta "fuori" tanto dalla società di origine quanto dalla società di studio. E questo portar fuori è consentito non dall'adesione a qualche moda, ma da una teorizzazione che risponda almeno a due criteri: *a*) l'individuazione di *temi* significativi, pesanti, di rilievo (e ovviamente spetta agli antropologi dimostrare che i loro temi hanno un rilievo antropologico, come hanno fatto, per esempio, in rapporto al dono, al matrimonio tra cugini incrociati o alla stregoneria); *b*) l'elaborazione di *percorsi* trasversali, da cultura a cultura, allo scopo di far vedere come i temi prescelti prendano forme e significati differenti a seconda dei contesti considerati. Personalmente, preferisco parlare di connessione interculturale, piuttosto che di comparazione, anche se il movimento in senso orizzontale è lo stesso. Nel mio testo *Noi, primitivi* avevo cercato di illustrare come l'antropologia possa assumere l'aspetto di un sapere trasversale e, più specificamente, di una pluralità di «reti di connessioni», le quali non hanno e non possono avere un valore totale e tanto meno

definitivo (Remotti 2009: 203-12). Qui voglio però riprendere la questione del “progresso” tirata in ballo da Salzman. Non si intende ripristinare, ne anche in campo scientifico, l’idea di un progresso unilineare e indefinito: si tratta invece di “impegnarsi” affinché, *in relazione a determinati “temi” e lungo la traiettoria di determinati “percorsi”, si possa verificare una certa cumulatività di risultati*. Il che non vuol dire necessariamente conferma: può anche voler dire sconfirma, messa in crisi, abbandono o riformulazione di categorie, teorie, prospettive teoriche. Clifford Geertz, il quale ha fatto coincidere l’antropologia con l’etnografia, ha affermato che l’antropologia non è un sapere cumulativo (1987: 64, 69). Dopo qualche decennio in cui si è bellamente trascurato l’impegno della cumulatività, credo che sia giunto il momento di chiedersi se questa non sia stata una scelta “involuntiva” (Remotti 1987). Il paradigma della contemporaneità ego-centrata produce, insieme a un narcisistico senso di sicurezza e di appagamento individuale, una pigrizia intellettuale che mette a repentaglio il significato stesso dell’antropologia: anziché essere un “impegno” per l’antropologia, trasforma l’antropologia in un “miraggio”.

Concludo svolgendo alcune considerazioni sull’aggettivo “inattuale” con cui vorrei designare – insieme agli aggettivi precedenti – l’antropologia. Non è un vezzo; neppure è soltanto una provocazione: è invece una proposta effettiva e meditata, con un riferimento filosofico ben preciso. Tra il 1873 e il 1876 Friedrich Nietzsche pubblicò le sue *Unzeitgemässe Betrachtungen*, che costituiscono una tagliente critica del suo tempo. Nella Prefazione alla Seconda delle *Considerazioni inattuali* egli si presenta come «allievo di epoche passate», frequentatore di altre civiltà (specialmente di quella greca), e questa frequentazione genera in lui, «figlio dell’epoca moderna», «esperienze così inattuali» da poter scorgere «come danno, colpa e difetto» ciò di cui invece la stessa epoca va fiera (Nietzsche 1981: 82). “Inattuale” (inadeguato, non conforme ai tempi) è il filosofo che deve «ben valutare la propria epoca nella sua differenza rispetto alle altre, superando per sé il presente» (ivi, 186). Più in generale, inattuale è l’atteggiamento di colui che si muove «in modo inattuale – ossia *contro* il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo» (ivi, 82 – corsivo mio). È proprio così che mi piace proporre l’idea di un’antropologia “inattuale”. Come si vede, non si tratta di un’Aventino scientifico, di un esotismo inconcludente, di un rifugiarsi in epoche e culture lontane per salvare la propria anima bella; si tratta invece di frequentare epoche e culture per meglio mettere a fuoco le peculiarità del nostro tempo. Sguardo a ritroso, andare contro corrente. Walter Benjamin direbbe, a sua volta, «spazzolare la storia contropelo» (1997: 31). Sono immagini che mi sono sorte nella mia ricerca tra i Banande e che tuttavia si adattano bene a un’antropologia che è critica della contemporaneità, proprio perché “inat-

tuale”. Anzi, mi sembra di poter aggiungere che quanto più accumuliamo un sapere inattuale, tanto più esso potrà sviluppare una critica radicale e autenticamente antropologica della contemporaneità: scorgendone peculiarità e differenze, perché conosciamo possibilità alternative. L’espedito antropologico consiste pur sempre nella capacità di “saltar fuori” dalle culture, nostre e altrui, nel non rimanere imprigionati nelle loro gabbie, nelle loro visioni del mondo. A proposito della modernità, Geertz (1988: 193) ci ricordava che «quasi tutti ne sanno più di noi, confusi come siamo ancora da combattimenti di galli e da pangolini». Visto che anche per Geertz «un’etnografia del pensiero moderno» si configura come un «progetto indispensabile» (ivi, 197-8), tutto sta a vedere se dobbiamo liberarci una volta per tutte di pangolini e di combattimenti di galli, di *olusumba* e di capitali mobili, oppure se la frequentazione di contesti lontani e persino storicamente superati non costituisca per noi quel *fattore di “inattualità”* che conferisce al nostro sapere i più formidabili strumenti di conoscenza critica del mondo contemporaneo. *Occorre dunque aumentare in maniera consapevole, programmatica e cumulativa la nostra “inattualità” per rendere vitale, credibile e praticabile il nostro progetto scientifico.* Questo è ciò che mi sembra di poter ricavare – come convinzione, scommessa o impegno – dalla mia esperienza; e questo, a mio parere, è anche ciò che il mondo contemporaneo ci richiede.

Note

1. Ho ripreso in mano un testo di Philip Carl Salzman (1993), a cui farò ulteriori riferimenti in questo mio scritto, perché fin dal titolo anch’egli sottolinea il carattere per lo più solitario della ricerca antropologica, in particolare della ricerca sul campo. Salzman vede nella solitudine dell’etnografo un elemento che aggiunge criticità allo stile e ai modi di operare degli antropologi. In questo mio testo, la solitudine si abbina invece a un particolare e indispensabile posizionamento dell’etnografo-antropologo (lo “sguardo a ritroso”), solitudine che dovrà poi essere superata nella fase della comunicazione e dell’acquisizione dei risultati. Sulla cumulatività dei risultati esprimo un pieno accordo – come si vedrà più avanti – con le osservazioni di Salzman.

2. Via Festa del Perdono, sede della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università Statale di Milano, era negli anni Settanta assai più famosa di oggi per i fermenti politici e culturali che l’animavano a causa delle varie ondate del movimento studentesco.

3. Come sappiamo, Ugo Fabietti si è occupato di “paradigma della contemporaneità”. Ma il suo modo di intendere la contemporaneità non coincide con la posizione che qui intendo criticare. In particolare, Fabietti distingue accuratamente la contemporaneità dal mondo d’oggi, ovvero dall’«odierno» e l’«attuale» (Fabietti 2011: 33). Ispirandosi ad Alfred Schütz, egli definisce la contemporaneità «una specie di simultaneità di eventi vissuti immaginati piuttosto che un segmento di temporalità storica» (ivi, 32). Ovvero, ogni società ha la propria “contemporaneità”, e così l’antropologo può studiare la “struttura della contemporaneità” di diverse società (ivi, 36), anche di società che non sono più “attuali”, in quanto non appartengono alla contemporaneità nella quale “oggi” viviamo.

Bibliografia

- Allovio, S. 2010. *Pigmei, europei e altri selvaggi*. Roma-Bari: Laterza.
- Benjamin, W. 1997. *Sul concetto di storia*, a cura di Bonola, G. & M. Ranchetti. Torino: Einaudi.
- Fabietti, U. 2011. "L'antropologia e il paradigma della contemporaneità", in *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, a cura di Faldini, L. & E. Pili, pp. 31-8. Roma: CISU.
- Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza.
- Gatti, F. 2007. *Bilal. Viaggiare, lavorare, morire da clandestini*. Milano: Rizzoli.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: il Mulino.
- Geertz, C. 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino.
- Ingold, T. 2008. Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92.
- Jourdan, L. 2010. *Generazione kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*. Roma-Bari: Laterza.
- Lévi-Strauss, C. 1967. *Razza e storia e altri studi di antropologia*. Torino: Einaudi.
- Nietzsche, F. 1981. *Considerazioni inattuali*. Torino: Einaudi.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Pussetti, C. 2005. *Poetica delle emozioni. I Bijagó della Guinea Bissau*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 1987. "Clifford Geertz: i significati delle stranezze. Introduzione", in *Interpretazione di culture*, a cura di C. Geertz, pp. 9-33. Bologna: il Mulino.
- Remotti, F. 1993a. "I primitivi in noi: l'antropologia di Remo Cantoni", in *Remo Cantoni. Filosofia a misura della vita*, a cura di Montaleone, C. & C. Sini, pp. 81-90. Milano: Guerini.
- Remotti, F. 1993b. A ritroso, verso la modernità. *Etnoantropologia*, 1, 1: 13-32.
- Remotti, F. 1993c. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti, F. 1994. *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, F. 2005. *Centri di potere. Capitali e città nell'Africa precoloniale*. Torino: Trauben.
- Remotti, F. 2009. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti, F. 2011. *Cultura: Dalla complessità all'impovertimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Sahlins, M. 2000. "Addio tristi tropi?: l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno", in *L'antropologia culturale oggi*, a cura di R. Borofsky, pp. 457-75. Roma: Meltemi.
- Salzman, P. C. 1993. "Lo straniero solitario nel cuore di tenebra. Fatti e misfatti della vocazione antropologica", in *Il sapere dell'antropologia*, a cura di U. Fabietti, pp. 57-73. Milano: Mursia.
- Wikan, U. 1992. Beyond the Words: The Power of Resonance. *American Ethnologist*, XIX, 3: 460-82.