

Autonomia e trasversalità del sapere antropologico

Francesco Remotti
Università degli Studi di Torino

Il paradigma della contemporaneità

Il primo Convegno nazionale ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali), tenutosi a Matera nel maggio 2008, aveva posto al centro dell'attenzione la società contemporanea e la relazione introduttiva, affidata a Ugo Fabietti, aveva come titolo *L'antropologia e il paradigma della contemporaneità* (Fabietti 2011). Anche per questo, è difficile negare che la contemporaneità rappresenti una tematica irrinunciabile dell'antropologia, nazionale e internazionale. In un certo senso, si può dire che la contemporaneità è stata sempre un vincolo per l'antropologia, perlomeno da quando essa ha ancorato le sue ricerche, le sue teorie e le sue generalizzazioni ai "terreni" etnografici, di necessità "contemporanei" al lavoro dell'antropologo e all'antropologia che egli professava. Così facendo, l'antropologo diventava l'esperto di questa o quella società, di questa o quella area culturale, anche se la dimensione, così spesso invocata, del "presente etnografico" creava una sorta di disassamento rispetto alle problematiche della contemporaneità storica. Il presente etnografico – ovvero la convenzione di usare il tempo presente nella descrizione di comunità o gruppi lontani – non corrispondeva a una fotografia istantanea del presente effettivo: era invece una finzione, la quale trasmetteva l'idea di una permanenza di caratteri o istituzioni culturali (per lo più precoloniali), al di là delle trasformazioni che nel frattempo si erano verificate. Se la ricerca sul campo era già un modo concreto di entrare in contatto con un gruppo o una comunità "contemporanei", con individui conosciuti in carne e ossa, forse vestiti all'occidentale e che non praticavano più il rituale di cui però potevano in qualche modo informare l'etnografo, il presente etnografico si configurava come un espediente per evitare di affrontare e cogliere le

mananze, le contraddizioni, le delusioni della situazione contemporanea, per depurare l'immagine dei «nostri primitivi contemporanei» (Murdock 1934) dalle scorie della storicità, per afferrarne insomma una sorta di “essenza” culturale.

Riconosciuto e denunciato il significato di finzione del presente etnografico, gli antropologi si sono trovati a studiare le loro società – esotiche o meno che fossero – nella loro effettiva contemporaneità storica. Svelata l'illusione della permanenza culturale delle società studiate, l'antropologo si è trovato a diventare un “contemporaneista” a pieno titolo, uno studioso specialista di società contemporanee, non importa se europee o africane, sud-americane o nord-asiatiche: uno studioso, oltretutto, che non poteva più nascondersi dietro il mito del “presente etnografico”, in quanto indotto a dichiarare obiettivi, modalità e condizioni della sua presenza e del suo operare. Se funzionale al mito del presente etnografico era il nascondimento della sua presenza, ora la sua presenza diveniva parte integrante e ineludibile del suo lavoro nella contemporaneità. Il paradigma della contemporaneità esige non solo la rinuncia alla finzione del presente etnografico, ma la messa in chiaro delle dinamiche della ricerca e dei ruoli dei suoi protagonisti (antropologi e nativi) in un contesto nemmeno più areale, bensì globale. Il paradigma della contemporaneità fa sì che il ricercatore sul campo non si limiti a osservare quanto avviene sotto i suoi occhi, ma colleghi gli avvenimenti che si verificano in quella determinata società alle correnti e alle forze della globalizzazione. Con la crisi del presente etnografico, cade infatti anche la finzione che la società, su cui ci si è concentrati, sia una unità integra e compatta, refrattaria e impermeabile alle reti di relazioni che, non solo da oggi, percorrono il mondo.

Se le cose stanno più o meno così, possiamo in sintesi enucleare alcune delle motivazioni che spingono l'antropologia a presentarsi come un sapere della contemporaneità e gli antropologi come prevalentemente contemporaneisti. Proviamo a sintetizzare:

- a) crollato il mito del presente etnografico, la ricerca sul campo rimane comunque un imperativo per la formazione dell'antropologo e dunque una condizione irrinunciabile per caratterizzare in maniera peculiare il sapere antropologico;
- b) si può anzi sostenere che la crisi del presente etnografico, con il tramonto delle “essenze” culturali, abbia reso la ricerca sul campo ancora più indispensabile: essendo impossibile ricostruire permanenze culturali e non potendosi fidare di questi quadri etnografici ormai screditati, l'antropologo è tenuto ancor più di prima a verificare e studiare di persona le condizioni attuali e i mutamenti effettivi che nel frattempo sono intervenuti;

c) con questa frequentazione esplicita e ammessa dei contesti della contemporaneità e con la consapevolezza che la contemporaneità, lungi dal concentrarsi in luoghi chiusi, si traduce in reti economiche, politiche, ideologiche, religiose a livello globale, l'antropologo tende a rivendicare competenze per problematiche tipiche delle società contemporanee (dalle istituzioni politiche e amministrative ai processi di patrimonializzazione, dai flussi migratori alle pratiche mediche adottate nelle corsie degli ospedali), abbandonando tematiche divenute ormai obsolete e quasi "arcaiche" (totemismi, rituali di iniziazione, matrimoni tra cugini incrociati);

d) fa parte del paradigma della contemporaneità non soltanto la rivendicazione o la richiesta di riconoscimento delle proprie competenze da contemporaneisti (in collaborazione o in competizione con quelle di sociologi, economisti, psicologi, storici e così via), ma anche una sorta di impegno che darebbe senso alla ricerca antropologica: un impegno etico e deontologico per un'antropologia il cui obiettivo sembra essere quello di "accompagnare" la contemporaneità verso i suoi possibili esiti futuri;

e) se la ricerca sul campo è il vincolo che lega gli antropologi alla contemporaneità, il loro impegno critico-scientifico indirizza la loro attenzione più verso i suoi possibili sbocchi (non importa quanto lontano o vicino sia il futuro di cui si tratta), che non verso il passato, là dove si dovrebbero trovare fattori, condizioni, cause dei fenomeni della contemporaneità;

f) il che significa – come è abbastanza facile riscontrare – una propensione, da parte degli antropologi, ad abbandonare contesti in cui i fenomeni tipici della contemporaneità non risultano del tutto chiari, mischiati come sono con fattori ed elementi eteroclitici, e preferire contesti in cui invece la contemporaneità appare più dispiegata (le città piuttosto che i villaggi, le istituzioni dell'Occidente piuttosto che gli angoli di ciò che avevamo chiamato Terzo o Quarto Mondo). Se infatti la contemporaneità è la categoria che fa da paradigma orientativo per l'antropologia, è del tutto facile prevedere che gli antropologi lascino alle spalle i contesti un tempo definiti esotici, ormai privati oltre tutto dell'originario *appeal* costituito da differenze culturali significative, e si incammino anche loro verso quelle zone in cui i processi della contemporaneità affiorano in maniera prototipica. Insomma, sembra che la contemporaneità sia per gli antropologi un paradigma vincente.

Antropologi contemporaneisti e storici contemporaneisti

Se gli antropologi tendono a diventare contemporaneisti, è inevitabile pensare ad essi come scienziati sociali che si avvicinano sempre di più

agli storici della contemporaneità. Ed è altrettanto importante, allora, soffermarsi su somiglianze e differenze. Se entrambi si occupano di contemporaneità, occorre vedere se, al di là di una superficiale coincidenza, la categoria “contemporaneità” sia la stessa per gli uni e per gli altri. Sotponendo a esame comparativo le due distinte situazioni, è facile rilevare che la categoria della contemporaneità per gli storici:

a) ha una durata assai più estesa, normalmente più di due secoli. Come si legge nella declaratoria del Settore Scientifico-Disciplinare M-STO/04, in vigore presso il Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca della Repubblica Italiana,

il settore comprende le competenze relative agli ultimi due secoli a partire dagli eventi politici tardo settecenteschi che propongono i temi universali dell’autodeterminazione e della cittadinanza (rivoluzione americana e rivoluzione francese);

b) inoltre, essa è segnata dai seguenti confini che la racchiudono: uno fisso, conficcato per convenzione nel passato, e l’altro mobile coincidente con il *nunc* del ricercatore. Il confine fisso è convenzionale, nel senso che scuole, correnti, istituzioni, accademie possono decidere di tracciare il confine in un momento diverso del passato. C’è per esempio chi lo pone in coincidenza con il Congresso di Vienna (1814), chi con la fine della Prima Guerra Mondiale (1918), chi con la fine invece della Seconda Guerra Mondiale (1945). C’è anche chi si ingegna a fissare il confine che pone termine alla storia contemporanea nel 1989, anno della caduta del Muro di Berlino, dimostrando così un’esigenza definitoria che difficilmente troveremo nel caso degli antropologi.

Secondo l’uso che ne fanno gli storici, sembra dunque di poter osservare che, se non si provvede a stabilire – con ulteriore convenzione – anche ciò che pone termine al mondo contemporaneo, la categoria della contemporaneità è destinata ad allungarsi indefinitamente. Gli avvenimenti che accadono sotto i nostri occhi, una volta “accaduti”, entrano di diritto in questo contenitore temporale, costringendo la categoria a dilatarsi sempre più con effetti sorprendenti e un po’ paradossali. Per esempio, pur aumentando inesorabilmente la distanza storica, Garibaldi continua a essere nostro contemporaneo e, se non si provvede a modificare la struttura semantica della categoria, sarà contemporaneo anche dei nostri nipoti e bisnipoti.

Insomma, la categoria storica della contemporaneità è assai problematica. Si comprende infatti l’esigenza di fissare nel passato il termine di inizio, procedendo in maniera simile a quanto si è fatto per le categorie storiche precedenti (antichità, medio evo, modernità): ogni classificazione – e questo è senza dubbio un ottimo esempio di classificazione temporale – ha bisogno di qualche ancoraggio indiscutibile, ancorché

convenzionale (ovvero indiscutibile, finché la convenzione regge). Ma se non si fissa anche il confine che pone termine, la categoria continua ad allungarsi sempre più con effetti assai poco credibili. In particolare, la dilatazione sempre meno accettabile della categoria (Metternich contemporaneo di Hitler? Napoleone contemporaneo di Berlusconi?) potrebbe far esplodere la categoria stessa. Del resto, fissare anche il confine di arrivo, chiudendo in modo definitivo la categoria (per esempio – come è stato proposto – con la data del 1989) avrebbe l'effetto di salvare la categoria come contenitore, cioè come periodo storico avente un inizio e una fine, ma risulterebbe ancor più improponibile la sua definizione concettuale, il suo contenuto semantico. Come si potrebbe, per esempio, collocare nella categoria della contemporaneità Kennedy e Khrushchov e invece non considerare come nostri contemporanei Putin e Obama?

Si potrebbe dire, giustamente, che questo è un problema di pertinenza degli storici; si tratta però di una problematica che inevitabilmente coinvolge ogni tipo di ricercatore (antropologi compresi) che abbia a che fare con la contemporaneità. Quando gli antropologi intitolano i loro dipartimenti, i loro dottorati o i loro insegnamenti con il termine “contemporaneità” (Antropologia della contemporaneità è in effetti un'espressione assai ricorrente, oltre che elegante), che cosa intendono con questa espressione? La contemporaneità di cui si occupano è la stessa degli storici? Se non altro per un problema di comunicazione tra saperi diversi, non sarebbe male giungere a una qualche intesa perlomeno tra storici e antropologi. Forse, una volta tanto, possono essere gli antropologi a lanciare un suggerimento e a far vedere come si potrebbero risolvere le aporie e i dilemmi dell'uso storico di “contemporaneità”. Si potrebbe, per esempio, segmentare la categoria della contemporaneità in più categorie di minore ampiezza, denominandole con un altro termine e riservare l'etichetta di contemporaneità a contesti, situazioni, processi che effettivamente caratterizzano il nostro tempo, il tempo dei contemporanei e dunque dei contemporaneisti. Il che mi sembra essere quello che succede effettivamente nell'uso degli antropologi. Se essi compiono uno studio sulla struttura dei capi attuali di una società africana, non considerano “contemporanei” i capi del periodo coloniale e tanto meno quelli del periodo precoloniale.

Quali sono allora le caratteristiche della contemporaneità per gli antropologi? In parallelo alle caratteristiche della contemporaneità degli storici, potremmo sostenere che:

a) la categoria della contemporaneità degli antropologi in ogni caso non ha una durata secolare (tanto meno plurisecolare). Il tratto temporale coperto da questa categoria è molto breve: addirittura coincide – potremmo dire – con l'esperienza vissuta del ricercatore;

b) a differenza di quella degli storici, la categoria di contemporaneità degli antropologi è aperta da entrambi i lati: non vi è un termine di inizio e non vi è un termine che chiude.

Questa caratteristica esige di essere approfondita. Il fatto di essere aperta su entrambi i lati (il che vuol dire che i lati non esistono o sono molto relativi) ha come conseguenza che i materiali scientifici in entrata – dati, risultati di esperienze e di analisi – non vengono trattiene, ma escono assai velocemente dal contenitore della contemporaneità. Occorre riflettere su questa differenza di impostazione epistemologica tra la contemporaneità degli storici e quella degli antropologi: la prima, essendo dotata di un termine di inizio fisso, consente di trattenere, conservare e accumulare i materiali in entrata (sia pure con il rischio di una eccessiva dilatazione e conseguente, prevedibile esplosione); la seconda, invece, ha una scarsa capacità cumulativa. Come una vasca che si riempie e si svuota di continuo, la categoria della contemporaneità degli antropologi non funziona come un contenitore e così i materiali in entrata vengono assai poco tesaurizzati. In effetti, gli storici, anche gli storici della contemporaneità, hanno inevitabilmente lo sguardo rivolto al passato (a ciò che, a rigore, contemporaneo non è più). Gli antropologi, invece, sono più contemporaneisti degli storici: il loro sguardo è puntato per solito sull'*hic et nunc*, che è esattamente la dimensione della loro specifica e individuale ricerca sul campo, della loro personale e irripetibile esperienza vissuta. Non solo, ma come abbiamo accennato prima, impegno morale e impegno scientifico degli antropologi della contemporaneità li porta a guardare oltre il presente, non verso il passato, ma verso il futuro (per lo più un futuro prossimo).

In sintesi, possiamo ribadire che la categoria della contemporaneità degli antropologi non è ancorata alla storia con dei “termini” conficcati nel tempo: essa non coincide con un periodo temporale da tutti riconosciuto e rispettato, sia pure come convenzione. Un po’ come certe strutture di parentela, tipo il “parentado”, la contemporaneità degli antropologi è “noi-centrata”, se non addirittura “ego-centrata”: fa infatti perno sull’esperienza vissuta e di ricerca dell’antropologo. Volendo proseguire l’analogia, la contemporaneità degli storici è invece assimilabile ai clan, cioè ai gruppi di discendenza per i quali si fissa inevitabilmente e per convenzione un punto di inizio nel passato e per i quali esiste in effetti con il tempo un problema di dilatazione. Con il risultato che gli storici contemporaneisti accumulano e gli antropologi contemporaneisti invece dissipano ciò che di volta in volta acquisiscono. Sarà per questo esito dissipativo di un’antropologia contemporaneista che Ugo Fabietti, nella relazione a cui abbiamo fatto cenno all’inizio di questo scritto, ha provveduto a mantenere l’idea della contemporaneità,

compiendo però un'operazione di trasformazione molto significativa: la contemporaneità per Fabietti non è più da intendere come il periodo in cui attualmente viviamo, ma come un orizzonte di «simultaneità di vissuti immaginati» in cui “ogni” società – di oggi e di ieri, ovvero di non importa quale periodo storico – si trova a operare (Fabietti 2011: 32). In questo modo, per Fabietti la contemporaneità non è più una condizione vincolante del lavoro dell'antropologo: diviene invece un tema, un oggetto di studio, che può o deve essere affrontato anche per le società in riferimento alle quali non possiamo avvalerci di una “contemporanea” ricerca sul campo.

Il prezzo dell'*hic et nunc*

In mezzo a storici e altri scienziati sociali, gli antropologi sono soliti menar vanto di una loro caratteristica peculiare (fattore e segno della loro “identità” disciplinare, come spesso amano dire). Essi sono disposti ad ammettere di essere poco quantitativi, per esempio, o di non essere molto agguerriti nel lavoro degli archivi o in campo filologico; ma una caratteristica – essi sostengono – li contraddistingue e li “salva”: la ricerca sul campo. Abbiamo già visto che la ricerca sul campo è ciò che relativizza fortemente la loro contemporaneità: essi per lo più sacrificano in parte la contemporaneità riducendola a misura della loro esperienza, e per giunta di un'esperienza personale, di per sé irripetibile, possibilmente intensa e a lungo protratta nel tempo. Gli antropologi rivendicano la loro ricerca sul campo come esperienza vissuta non solo in quanto peculiarità irriducibile, ma anche come motivo di vitalità del loro sapere.

Come in tutte le cose di questo mondo, comprese le faccende scientifiche, c'è sempre però un prezzo che si paga. E questo prezzo tende a salire quanto più la ricerca sul campo viene esaltata come unico vero fondamento del sapere antropologico. È importante tenere conto di questa precisazione, ossia il carattere unilaterale ed esclusivo che viene conferito alla ricerca sul campo. In altre parole, qui non si vuole affatto criticare la ricerca sul campo in quanto tale, ma porre in guardia gli antropologi, allorché essi fanno della loro ricerca sul campo l'unico elemento fondativo del loro sapere. Fatte queste precisazioni, il contenuto del prezzo che si verrebbe a pagare è presto descritto:

a) carattere sempre più eteroclitico e frammentario del sapere antropologico, dovuto *i)* alla molteplicità ed eterogeneità delle esperienze soggettive e dei contesti indagati, *ii)* alla diffusa tendenza rinunciataria nei confronti delle teorie di carattere generalizzante in antropologia (a partire grosso modo dagli anni Settanta del Novecento);

- b) non cumulatività (o molto scarsa cumulatività) dei risultati;
- c) dispersione, polverizzazione, dissoluzione del sapere antropologico.

Occorre dire che in parte si sofferma a questi difetti (carattere eteroclitico, scarsa cumulatività, dispersione) con ciò che possiamo definire “mode”. Le “mode” sono ovviamente presenti anche nel mondo scientifico, ma è bene sottolineare che l’assenza di una robusta e meditata teorizzazione è il fattore che maggiormente apre la porta alle mode: invece di elaborare punti di vista e mettere alla prova concetti e prospettive teoriche, si assiste all’uso di nozioni che balzano da uno scritto all’altro senza un tentativo serio di collaudo; si assiste cioè alla formazione di un gergo il cui significato principale sembra essere quello di marcare appartenenze, produrre consensi generalizzati, generare conformismi. Si forma cioè una patina di superficie, sotto la quale si intravedono piuttosto nitidamente i rischi di polverizzazione, dispersione, dissoluzione di cui si parlava al punto c). Sotto questo profilo, può essere significativo osservare che, quando esponenti di altri saperi fanno ricorso all’antropologia per trarne ispirazione, conferme o suggerimenti tematici e teorici, non fanno molto ricorso all’antropologia contemporanea e contemporaneista. Perché questo? Possiamo forse spiegare tutto ciò in termini di ignoranza e di ritardato o mancato aggiornamento? In parte è probabile che ciò avvenga; ma è anche probabile che si sia verificata un’altra circostanza, assai più drammatica per quanto riguarda lo statuto scientifico dell’antropologia attuale, ossia la scarsa generalizzabilità e fruibilità scientifica dei suoi risultati. Troppo spesso infatti gli antropologi preferiscono rivolgersi ad altri antropologi in un sistema comunicativo marcatamente auto-referenziale, anziché chiedersi quali siano i risultati, formulabili con chiarezza, che possano essere trasmessi ad altri interlocutori, oltre che ai propri colleghi.

Rimedi e strategie: la soluzione “A”

Se le considerazioni critiche fin qui svolte hanno una qualche fondatezza ovvero se qualcuno avverte (come ovviamente l’autore di queste righe) che l’antropologia contemporanea corre seri rischi dissolutivi, sarà inevitabile chiedersi quali possano essere, al momento attuale, le soluzioni più praticabili o più credibili per un programma di sopravvivenza. Sarà il caso di aggiungere che considerazioni critiche e soluzioni alternative vengono formulate tenendo conto soprattutto del contesto nazionale, visto che il futuro del mondo accademico in questo paese si preannuncia particolarmente difficile per i settori disciplinari più deboli. Mi sia consentito precisare che, se è opportuno adottare in questi frangenti un atteggiamento realistico, il quale calcoli per esempio l’opportunità di alleanze disciplinari, è almeno altrettanto fondamentale (anzi, a mio

parere, più decisivo e comunque preliminare) operare scelte di ordine teorico, così da imprimere una più robusta configurazione epistemologica al sapere dell'antropologia. È in questo spirito che vengono qui presentate due soluzioni alternative fondamentali, così da evitare gli esiti dissolutivi paventati prima, con la precisazione che entrambe le soluzioni richiedono coraggio intellettuale, chiarezza programmatica, consapevolezza critica.

La prima ipotesi di soluzione ("A") è in fondo il proseguimento e l'esplicitazione di tendenze maggioritarie, quali si possono riscontrare sia nel presente sia nel passato dell'antropologia italiana. Essa consiste nel ritenere che, tutto sommato, *a)* l'antropologia culturale non disponga, in quanto tale, di una propria autonomia teorica, e che dunque una rivendicazione epistemologica in tale senso sia velleitaria e quanto meno fuori luogo. Una rinuncia più o meno esplicita a una propria autonomia teorica da parte degli antropologi, o un atteggiamento di disimpegno in tale senso, è quindi il primo passo previsto da questa soluzione. Il secondo passo consiste invece in una rivendicazione di ordine metodologico, sostenendo che *b)* ciò che contraddistingue, in maniera peculiare e irrinunciabile, il lavoro degli antropologi è il sapere etnografico, ovvero la ricerca sul campo: una ricerca personale, approfondita, prolungata, olistica, tale da fornire dati, informazioni, risultati che non si colgono con metodi e inchieste di ordine meramente quantitativo, con *surveys* di breve periodo o con altri approcci in uso presso le altre scienze umane e sociali. Come si vede, la rinuncia all'autonomia sul piano epistemologico viene compensata da una forte affermazione di peculiarità sul piano metodologico, quasi una dichiarazione di esclusività. Questi due passaggi – rinuncia o disimpegno epistemologico e rivendicazione metodologica – richiedono tuttavia *c)* un'esplicita messa in chiaro del quadro epistemologico entro cui gli antropologi preferibilmente andrebbero a collocare il proprio lavoro. In sintesi, la strategia "A" sarebbe costituita dai seguenti passaggi:

- a)* rinuncia all'autonomia epistemologica;
- b)* rivendicazione di una forte peculiarità metodologica;
- c)* scelta del quadro epistemologico di inserimento¹.

Prima di esaminare le soluzioni alternative più plausibili o di maggiore richiamo per quanto concerne il quadro epistemologico generale (punto *c)*, sarà bene ricordare che, soprattutto nel contesto accademico italiano, si sta in effetti profilando una dinamica di rapporti interdisciplinari, che potrebbe essere descritta in termini di "collaborazione e servizio" da un lato e in termini di "riconoscimento e protezione" dall'altro. Per essere più espliciti, il lavoro dell'antropologo si configurerebbe come fornitore di materiali di prima mano, frutto di esperienza genuina, ottenuta con il contatto diretto, intenso e prolungato con esseri umani particolari, in

particolari contesti sociali: un lavoro prezioso e insostituibile, tale da richiedere, e legittimamente presumere di ottenere, riconoscimento, protezione, continuità di rapporti da parte dei gruppi, delle strutture o istituzioni scientifiche in cui si svolge.

Vediamo ora verso quali quadri epistemologici (punto *c*) questa strategia potrebbe indirizzarsi.

(“A1”) *Verso le scienze storiche* – Si tratta della soluzione maggiormente in linea con la tradizione degli studi italiani. L’emergere dell’etnologia e il suo distacco dall’alveo ottocentesco dell’antropologia fisica (prima metà del Novecento) hanno subito comportato la sua interpretazione in termini di sapere storico. Allo stesso modo, uno dei correttivi proposti all’emergente antropologia culturale in Italia (seconda metà del Novecento) da parte dei suoi stessi fautori ha subito assunto il tono di un’impronta storicistica². Per usare un termine tipico di Ernesto De Martino, potremmo dire che l’antropologia si presenta allora al sapere storico come un “incremento”, sia che questo venga inteso come uno sviluppo di coscienza storica, o come una ramificazione del sapere verso angoli (di mondo o di vita) di solito trascurati dalla scienza storica, o come una capacità di «cogliere la complessità dei processi sociali» (Pavanello 2010: XII). Si può anche intendere la partecipazione dell’antropologia alla formazione e sviluppo del sapere storico come un apporto di “testimonianze” personali relative a momenti, contesti, situazioni particolari, testimonianze che il sapere storico della contemporaneità provvederebbe poi – se del caso – a immagazzinare e tesaurizzare.

Per comprendere ulteriormente significati e anche limiti di questo tipo di soluzione vale la pena citare il seguente brano di Michel Foucault:

La Storia forma per le scienze umane un *ambiente di accoglienza* a un tempo privilegiato e rischioso. Fornisce ad ogni scienza dell’uomo uno sfondo che la determina, predispose ad essa un terreno e quasi una patria: definisce l’area culturale – l’episodio cronologico, l’inserzione geografica – in cui può venirne riconosciuta la validità; circonda tuttavia queste scienze d’un *confine che le limita*, distruggendone fin dall’inizio la pretesa a valere nell’elemento dell’universalità (Foucault 1996: 397, corsivi nostri).

Non sarà proprio il caso di agognare all’elemento dell’universalità, ma indubbiamente altre scienze umane e sociali si muovono su un terreno di relativa autonomia rispetto alla “patria” storica, elaborando in proprio teorie e prospettive generali. È quindi pure concepibile la scelta, da parte dell’antropologia, di inserirsi in un quadro epistemologico alternativo a quello storico.

(“A2”) *Verso le scienze umane e sociali* – In questo caso, gli antropologi si presentano come coloro che forniscono materiali “pregiati”, ricavati

dalle loro esperienze sul campo, e che potranno essere utilizzati per generalizzazioni sociologiche, psicologiche, politologiche, giuridiche, economiche e così via. Molto spesso gli esponenti delle scienze umane e sociali, più solidamente rappresentate, intendono in effetti l'apporto dell'antropologia come una conferma ulteriore e aggiuntiva: una sorta di appendice, reso certo necessaria dall'allargamento degli orizzonti a livello mondiale. Ma per avere un riscontro importante e prestigioso di questo tipo di soluzione dall'interno dell'antropologia è sufficiente esaminare la posizione di Clifford Geertz, il quale da un lato riduce l'antropologia all'etnografia (compiendo i passi *a* e *b* della strategia che stiamo esaminando) e dall'altro (*c*) lascia il compito della generalizzazione alle altre scienze umane e sociali (Geertz 1987: 41, 63, 65; Remotti 1987).

Oltre a Storia ("A1") e a Scienze Umane e Sociali ("A2"), vi sono – com'è evidente – molte altre soluzioni possibili per antropologi alla ricerca di abbinamenti e inserimenti. La questione però da porre è la seguente: esistono quadri epistemologici generali in grado di prevedere e inserire al loro interno l'apporto antropologico, l'apporto cioè di un sapere che, non rivendicando per se stesso una propria autonomia epistemologica, si presenta tuttavia come un fattore importante e insostituibile? All'interno di quali saperi l'apporto metodologico dell'antropologia può essere più determinante e significativo? Se ci siamo concentrati su Storia e su Scienze Umane e Sociali, non è per escludere altre soluzioni possibili, ma perché queste sembrano essere le direzioni di maggiore e più significativo inserimento dell'antropologia, soluzioni cioè che maggiormente si prestano alle riflessioni sui destini dell'antropologia e che illustrano con efficacia ciò che abbiamo chiamato la strategia "A". Non ci interessa perciò esaminare in questa sede soluzioni dettate da motivazioni più strettamente personali e di per sé poco generalizzabili.

Non dobbiamo infatti dimenticare che stiamo esaminando "rimedi e strategie" di sopravvivenza disciplinare, scelte cioè che consentano all'antropologia di organizzare e possibilmente assicurarsi un qualche futuro. Neppure dobbiamo dimenticare che non si tratta di mere disquisizioni teoriche, bensì di scelte che indubbiamente avranno delle conseguenze in un futuro più o meno immediato. Fatte queste precisazioni, sarà bene valutare le diverse strategie secondo vantaggi e svantaggi, rischi e *atout*, che – per quanto possiamo giudicare – esse possono presentare. La soluzione "A", per esempio, e soprattutto la soluzione "A1", presenta il vantaggio di una considerevole continuità storica, per cui non ci sarebbe bisogno di imprimere delle "svolte" e discontinuità più o meno traumatiche rispetto a tendenze e punti di vista tradizionali. Presenta inoltre il vantaggio – soprattutto nel caso della soluzione "A2" – di non assumere in proprio i rischi delle generalizzazioni teoriche: saranno i gruppi più forti e meglio attrezzati quelli

che svolgeranno questo compito, e gli antropologi, con le loro ricerche sul campo, potranno non solo fornire materiali, ma anche lavorare di sponda, proponendo ritocchi e rilievi critici. Al massimo, si spingeranno a criticare le generalizzazioni altrui, facendo notare gli inevitabili condizionamenti culturali delle loro teorie. In sostanza, entrambe le soluzioni della strategia “A” sembrano essere in grado di assicurare la formazione di spazi appositi per gli antropologi, dove essi possono svolgere le loro funzioni, oltre che trovare riconoscimenti e forme di collaborazione. La domanda che ora ci si pone è tuttavia la seguente: per quanto tempo queste nicchie saranno garantite? Ovvero, per quanto tempo gli apporti degli antropologi risulteranno così indispensabili? Inoltre, con la rinuncia all'autonomia epistemologica, non si corre anche il rischio che il loro nome risulti essere un po' eccessivo rispetto alle funzioni che svolgono? Non c'è forse anche il rischio che certe loro concezioni, posizioni e attività vengano assorbite e integrate da altri gruppi (come dimostra il caso della pratica etnografica nelle mani dei sociologi e degli psicologi)? La strategia “A”, mentre si rivela molto in linea con le tendenze del presente e del passato, quanto è in grado di assicurare il futuro degli antropologi?

Rimedi e strategie: la soluzione “B”

La strategia “B” potrebbe essere formulata nel seguente modo schematico:

- a)* rivendicare e recuperare per l'antropologia una chiara autonomia epistemologica, coincidente con una capacità di generalizzazione teorica esercitata in proprio;
- b)* continuare ad affermare l'irrinunciabilità della ricerca sul campo, non solo in quanto fornitrice di materiali, nonché di prospettive e punti di vista nuovi, ma soprattutto in quanto momento fondamentale della stessa generalizzazione teorica;
- c)* praticare la ricerca antropologica come trasversalità (sia di culture, sia di epoche storiche);
- d)* non limitarsi a generalizzazioni all'interno dei casi (come sostiene Geertz), ma praticare la generalizzazione “tra” i casi;
- e)* rivendicare la liceità e fattibilità di connessioni antropologiche anche in assenza di connessioni storiche.

Sono ovviamente necessari alcuni commenti. Al punto *a)* si dice di “rivendicare e recuperare” l'autonomia epistemologica dell'antropologia, perché credo sia opportuno rendersi conto che in effetti l'antropologia (culturale e sociale) si è affacciata nell'arena scientifica, allorché si è dimostrata in grado di elaborare teorie di ordine interculturale e quindi come tali capaci di competere con teorie di altre scienze umane e sociali,

maggiormente condizionate sotto il profilo culturale. Non si tratta qui di riprendere l'immagine del pendolo tra posizioni idiografiche e posizioni nomotetiche e ora propendere per queste ultime. Si tratta però di riconoscere che in antropologia si è assistito a un lungo periodo di stasi teorica, a una sorta di ritrosia e pavidità per le generalizzazioni, a un atteggiamento rinunciatario o di disimpegno, prediligendo lo scavo etnografico con i suoi evidenti confini epistemologici. Non è questione di adottare di nuovo il punto di vista "nomotetico" e quindi di coltivare la presunzione di formulare "leggi" scientifiche. Si tratta invece di riconoscere che l'esigenza di una qualche generalizzazione è del tutto indispensabile, se si vuole continuare a mantenere il titolo di "antropologi". Se non si intende generalizzare, onestà vorrebbe che si rinunciasse a questo titolo e ci si accontentasse del nome di "etnografi".

L'etnografia è a sua volta imprescindibile. A ben vedere, è proprio la duplice formula "teoria generalizzante ed etnografia" ciò che contraddistingue il tipo di sapere che intendiamo difendere. Ma un approfondimento qui è necessario. L'etnografia non è soltanto fornitrice di materiali da immettere nelle macchine teoriche; l'etnografia ci pone in contatto con visioni, concezioni, teorie altrui, e queste, lungi dall'essere mero materiale da analizzare, costituiscono punti di vista che partecipano a pieno titolo al lavoro di generalizzazione interculturale. In un certo senso, l'antropologia è una ricerca delle e tra le antropologie altrui.

Occorre poi valorizzare la trasversalità come tratto epistemologico fondamentale. Trasversalità rispetto a che cosa, se non rispetto a confini culturali? Qui non è affatto il caso di paventare il pericolo di entificare indebitamente le culture. I confini culturali esistono, anche se le culture non sono cose, entità, realtà indipendenti dalle persone che ne fanno uso. Anche le lingue non sono entità indipendenti, e tuttavia esistono i confini linguistici, come ci dimostra l'incomprensibilità iniziale delle lingue in cui ci imbattiamo. Già solo la ricerca sul campo – è sufficiente un'unica ricerca sul campo, svolta in non importa quale angolo di mondo – è la dimostrazione palese di quanto sia importante il concetto di trasversalità. Si comincia di lì: si attraversa di persona un qualche confine, e i nostri concetti e le nostre idee subiscono una qualche sollecitazione o modificazione, se non altro perché sono obbligati a un confronto. Ebbene, le teorie antropologiche – in speciale modo le teorie generalizzanti – sono il proseguimento di queste esperienze di confronto: non più un confronto a due (io e i Nuer), ma un confronto a tre, a quattro, a *n*.

Tante paure e diffidenze nei confronti della generalizzazione nascono probabilmente dai cocenti fallimenti dello strutturalismo. È per questo – si può ritenere – che Geertz (1987: 65) ha preferito proporre una generaliz-

zazione all'interno dei casi e abbandonare tentativi di generalizzazione tra i casi. Come egli ha più volte sostenuto, generalizzare all'interno dei casi significa porre in relazione i fenomeni culturali studiati dall'etnografo con i concetti, le idee, i principi di ordine generale proposti o stabiliti dalle scienze umane e sociali. E come il sottoscritto ha cercato di dimostrare nella sua *Introduzione a Geertz (ibid.)*, l'antropologia geertziana non ha la funzione di generare, produrre e nemmeno modificare questa serie di concetti generali (struttura, identità, persona, diritto, potere ecc.): la sua funzione è quella di trovare «connessioni illuminanti» tra i casi sempre particolari e le idee generali, ovvero illuminare le idee generali con i casi particolari e, viceversa, i casi particolari con le idee generali di cui disponiamo (Geertz 1988: 74). Geertz – l'abbiamo già anticipato – illustra molto bene la soluzione “A2”, quella in cui l'antropologia trova un suo posto nel novero delle scienze umane e sociali, ma lascia a queste l'incombenza di produrre teorie generali. Perché privarsi di questa possibilità, perché limitarsi a una generalizzazione all'interno dei casi e lasciare ad altre scienze il compito di una generalizzazione più ampia, ben sapendo che esse non sono quel granché attrezzate a generalizzare “attraverso” i casi? Gli antropologi infatti svolgono molto volentieri il compito critico di far notare le pecche di generalizzazioni ampie che passano “sopra” i casi (le società, le culture, i contesti), anziché attraversarli; ma poi preferiscono rintanarsi nei propri angoli o curare i loro casi etnografici per non incappare a loro volta nei rischi in cui cadono i tentativi di generalizzazione.

In effetti, l'ombra di Lévi-Strauss e del suo strutturalismo sembra incombere in tutta questa faccenda. Lévi-Strauss ha avuto il grande merito di intendere l'antropologia come un sapere trasversale e di contribuire in tal modo a conferire a questo sapere una pronunciata autonomia epistemologica. Prima di lanciare il discredito e l'ostracismo sulla sua opera, forse sarebbe il caso di chiedersi se, per caso, anche da noi, in Italia, l'apertura all'antropologia non sia da far risalire soprattutto all'importanza di un pensiero che ha saputo farci passare “attraverso” società e culture diverse, svelando temi e soluzioni inedite. Prima di ogni critica, forse il riconoscimento di questo programma di autonomizzazione epistemologica di cui l'antropologia (anche in Italia) ha beneficiato, è semplicemente doveroso. Poi, diciamo pure che il suo strutturalismo è fallito, perché nella scienza i fallimenti sono salutari e istruttivi. A me pare di poter dire – come ho sostenuto in diversi miei scritti su Lévi-Strauss – che il germe del fallimento risiede nel carattere “chiuso” e “completo” del suo sistema: si tratta infatti di un sapere trasversale, la cui trasversalità a un certo momento si interrompe, ritenendo di aver completato il giro, cioè la perlustrazione di tutte le possibilità (Remotti 2011). Questa

ambizione di completezza è ciò che rende la sua antropologia non più proponibile, anche perché per raggiungere la completezza Lévi-Strauss deve sacrificare molto il peso culturale dei temi indagati a tutto favore di una formulazione eccessivamente astratta rispetto alle condizioni e alle esperienze umane di partenza. È questa ambizione di completezza, insieme alla marcia forzata verso il massimo dell'astrazione, che induce infine Lévi-Strauss a proporre di dissolvere la stessa antropologia culturale in un sapere di ordine bio-psicologico.

A favore della strategia “B”: le reti di connessioni

La strategia “B” può però essere formulata in altra maniera rispetto allo strutturalismo di Lévi-Strauss. Per quanto mi riguarda, ho provato a tentare una strada diversa, che fa propria l'idea della trasversalità e che la mantiene a tal punto da non chiudere mai le procedure di attraversamento: ovvero, le generalizzazioni ci sono, ma sono sempre soltanto provvisorie e parziali. La trasversalità, quale ho cercato di formulare in *Noi, primitivi* (Remotti 1990; 2009, II ed.), si combina infatti all'idea dell'incompletezza. Ludwig Wittgenstein è il filosofo che ci viene in soccorso in questo frangente. Ma non è il filosofo delle “forme di vita”, a cui di solito gli antropologi si rivolgono; è invece il filosofo delle “somiglianze di famiglia”, a cui purtroppo gli antropologi hanno fatto ricorso (Rodney Needham, Dan Sperber) solo per dimostrare l'inconsistenza e la vaghezza dei concetti in uso in antropologia. Le somiglianze di famiglia hanno invece un altro pregio, quello di far vedere come si formano i concetti attraverso la legatura dei casi: non utilizzando un unico criterio, ma un certo numero di criteri. Anche se Wittgenstein non aveva in mente – vi è da supporre – il modo di procedere dell'antropologia, la sua teoria delle somiglianze di famiglia è particolarmente illuminante per la pratica della trasversalità interculturale. Wittgenstein in fondo ci insegna a tentare le nostre generalizzazioni, ben sapendo che non saranno mai complete: il che vuol dire che ci sarà sempre ancora spazio per altri antropologi, i quali svolgeranno altro filo, collegheranno altri casi, e così facendo modificheranno i concetti di partenza. Gli antropologi così non dovranno dire in una botta sola che cosa sia, per esempio, “la” famiglia o “lo” Stato; devono avere però una “loro” teoria sulla famiglia, sullo Stato o sulla proprietà privata: una teoria che si innalza un po' in verticale (astrazione) e che tuttavia si snoda soprattutto in orizzontale, una teoria fatta di attraversamenti di casi (non una sfilza, ma attraversamento di casi), una teoria che per un verso si complessifica, ma per l'altro verso riduce la complessità, al fine di poter essere formulata, esposta, comunicata. Sono accordi e convenzioni – più in generale

sono i paradigmi di Kuhn – i meccanismi di riduzione della complessità. Grazie alle loro esperienze di campo, gli antropologi giustamente fanno vedere – per citare ancora Pavanello (2010: XII) – «la complessità dei processi sociali» e per giunta «nella loro dimensione storica». Ma devono poi acconciarsi a pagare il prezzo di una qualche astrazione (cioè riduzione di complessità) al fine di *a*) rendere comunicabili i risultati delle proprie ricerche, *b*) praticare la trasversalità interculturale, *c*) consentire una qualche cumulatività del loro sapere.

Anche su questo punto è bene che gli antropologi riflettano dopo l'ubriacatura post-modernista. Parlare di cumulatività dei risultati non significa affatto ripristinare il mito del progresso unilineare e unidirezionale della scienza. Significa però riconoscere che anche l'antropologia è un sapere in cui si realizzano "progressi", in cui ci si sforza di migliorare e rendere più credibili determinate prospettive, più solidi o più articolati determinati concetti, più convincenti e più comprensive determinate teorie (non si è pagati per questo?). La differenza rispetto alla fede nel progresso lineare e necessario di un tempo è che *a*) i progressi non sono inevitabili; *b*) essi avvengono, se avvengono, lungo direttrici particolari; *c*) non sono mai onnicomprensivi, nel senso che un progresso in una direzione significa probabilmente stasi o regresso in un'altra direzione; *d*) i progressi possono anche essere distruttivi, nel senso che molto spesso consistono nella lacerazione di connessioni precedentemente stabilite o messa in crisi di concetti di cui prima ci si era fidati; *e*) sono sempre provvisori, nel senso che prima o poi i risultati raggiunti vengono rimessi in discussione. E tuttavia, pur con tutte queste precisazioni e limitazioni, guai se un sapere non si prefigge lo scopo della cumulatività dei suoi risultati. Un sapere che non abbia queste caratteristiche può legittimamente aspirare a un qualche riconoscimento scientifico, sociale ed economico?

Ciò che si propone è dunque una trasversalità che non si conclude in un sistema. Nel libro del 1990 avevo concepito il sapere antropologico come una rete di connessioni. È passato più che un ventennio e mi pare che quell'immagine sia ancora proponibile. Una rete dà l'idea di qualcosa che si costruisce *intrecciando*, legando e facendo nodi. Come nella rete c'è la trama e c'è l'ordito, così nel sapere antropologico c'è l'etnografia con i suoi scavi nel particolare, verso i significati locali, e c'è la teoria con i suoi legami trasversali: ci sono insomma due dimensioni, una verticale e una orizzontale, che si intrecciano tra loro. Questa immagine ha pure il pregio di legittimare, contemperare, armonizzare stili diversi di lavoro da parte degli antropologi: ovvero potremo trovare individui o gruppi che lavorano di più sulla dimensione verticale o etnografica e altri che invece prediligono maggiormente il lavoro sulle connessioni orizzontali. Il lavoro non manca, né su una dimensione, né sull'altra. L'importante è

rendersi conto che ciò che ricaviamo su una dimensione deve poter essere fruito anche sull'altra, ovvero che i prodotti etnografici devono essere confezionati in modo tale da poter essere inseriti nelle reti di connessione, così come i concetti teorici devono poter essere tali da accogliere i contenuti etnografici nella loro varietà e nella loro capacità innovativa o trasformativa.

Ciò che si propone con le reti di connessione non è una comparazione: è qualcosa di più e di diverso, di più sottile, permanente e inconcluso; è qualcosa che ha a che fare con relazioni, piuttosto che con categorie; qualcosa che non si pone alla fine di un'indagine, ma coincide con la stessa indagine antropologica ed etnografica (il sapere "etno-antropologico") fin dall'inizio. La comparazione dà l'idea di un'operazione che si svolge all'esterno e dall'alto su prodotti già confezionati, mentre la rete di connessioni sfrutta le potenzialità di collegamento di un qualsiasi fenomeno indagato in una molteplicità di direzioni. La comparazione è per solito imparentata a insiemi di categorie, mentre le reti di connessioni evocano i sistemi complessi. Rendersi conto della molteplicità di direzioni verso cui possono svilupparsi le connessioni teoriche a partire da un fenomeno (caso, processo) indagato etnograficamente è un passo decisivo per l'antropologo: è la consapevolezza della "complessità" di cui parla Pavanello (come abbiamo già visto sopra); ma è un passo decisivo perché induce anche a ridurre tale complessità, scegliendo le direzioni verso cui procedere. Detto in altri termini, le reti di connessioni in antropologia si costruiscono selezionando tematiche. La teoria è un lavoro di collegamento trasversale e questo è reso possibile mediante la scelta di temi che guidano e orientano il lavoro.

Chi sceglie i temi, chi suggerisce le tematiche? Ovviamente, possono essere diversi gli autori e le fonti. Il privilegiamento della ricerca sul campo in antropologia apre la porta a una serie di stimoli che provengono dalle stesse società o situazioni indagate. Ma la costruzione delle reti di connessioni è anch'essa una matrice molto attiva di suggerimenti tematici. Tutto questo per dire che gli antropologi – anzi, gli etno-antropologi (teorici e ricercatori sul campo) – dispongono di potenzialità di grande rilievo nell'alimentare dibattiti, nel dirigere l'attenzione verso certi problemi, nel proporre punti di vista innovativi. Sotto questo profilo, se poniamo a confronto la strategia "A" e la strategia "B", vediamo che quest'ultima, proprio perché rivendica la propria autonomia epistemologica, traduce questa stessa autonomia in una importante e del tutto peculiare capacità di produzione tematica, con la quale l'antropologia sarebbe in grado di collocarsi con grande rilievo nell'area scientifica. Inserendosi invece in quadri epistemologici dettati da altri campi di sapere – o di tipo storico (soluzione "AI") o di altre scienze umane e

sociali (soluzione “A2”) – l’antropologia vedrebbe ridursi moltissimo le sue potenzialità di proposizioni tematiche, con grave danno delle sue prospettive di sopravvivenza.

C’è un punto ancora del programma “B”, che merita di essere approfondito. Si tratta del punto *e*) dello schema posto all’inizio del paragrafo precedente: “rivendicare la liceità e fattibilità di connessioni antropologiche anche in assenza di connessioni storiche”. A mio modo di vedere è un punto fondamentale per poter sostenere e praticare l’autonomia epistemologica dell’antropologia. È un punto su cui Lévi-Strauss ha insistito con grande determinazione e a me pare che, su questo punto, la sua lezione vada accolta senza dubbi e perplessità. In fondo, si tratta di chiedersi se l’antropologia sia legittimata a proporre connessioni concettuali e tematiche tra fenomeni culturali del tutto privi di derivazioni e collegamenti storici. La soluzione “A1” sarà propensa a fornire una risposta negativa: se l’antropologia è un sapere storico, in base a quali principi epistemologici potrebbe infatti procedere a elaborare connessioni prive di una evidenza storica? La soluzione “B” ritiene invece che su questo punto si gioca l’intera partita. Questo non significa affatto che in antropologia non si riconosca o non si faccia storia; significa invece che, con le sue elaborazioni tematiche e teoriche, l’antropologia riesce o dovrebbe riuscire a connettere pratiche, fenomeni, istituzioni, processi, anche se appartenenti a universi culturali storicamente irrelati. A me pare di poter dire che per l’antropologia culturale il tessuto connettivo è la cultura, non la storia: i fenomeni che l’antropologia culturale connette sono connettabili grazie al fatto che si tratta di fenomeni culturali, cioè grazie alla loro comune appartenenza alla cultura umana, non a periodi, avvenimenti o processi storici. Questo non è anti-storicismo; questa non è polemica anti-storica; è invece riconoscimento e rivendicazione di una dimensione – la cultura – che collega gli esseri umani ben prima e al di là delle loro connessioni (e divisioni) storiche.

Alla storia occorre riconoscere tutto ciò che le spetta. Come si è detto appena sopra, in antropologia si deve ammettere l’incidenza della storia, tanto più che i luoghi in cui facciamo etnografia non sono più descrivibili come angoli di mondo separati, caratterizzati soltanto da una loro storia o dalla storia dell’area culturale cui appartengono: il mondo contemporaneo è in effetti anch’esso costituito da una fitta rete di connessioni storiche. Il rischio per l’antropologia è però quello di venire risucchiata nel vortice della contemporaneità, di diventare un sapere esclusivamente contemporaneista con tutti gli effetti dissipativi di cui abbiamo parlato in precedenza (nei primi due paragrafi). L’antropologia che qui si vuole proporre si prefigge programmaticamente un’uscita dalla contemporaneità. Si sente dire da molti antropologi che il senso del nostro lavoro consiste

in un sapere critico della contemporaneità. Ebbene, se vogliamo assumere esplicitamente questo compito e vogliamo proporlo come una delle motivazioni più serie dell'antropologia, presumo che ci si debba atteggiare nei confronti della contemporaneità esattamente come molti antropologi ci hanno insegnato nei confronti dei più diversi oggetti e contesti: non lasciarci immergere e soverchiare dalla contemporaneità, ma sfuggirle, cioè adottare un punto di vista che non le appartiene, esterno e persino opposto. Come in un recente scritto ho proposto, occorre che l'antropologia, proprio in quanto critica della contemporaneità, si configuri come un sapere "inattuale" (Nietzsche), come un sapere cioè che si nutre di altri contenuti, di altri temi, di altri punti di vista. Troppo spesso gli antropologi, animati da uno strano spirito autocritico, disdegnano di ripescare i lavori etnografici e teorici del passato. Anziché essere solo contemporaneisti, gli antropologi dovrebbero accrescere la consapevolezza storica del loro cammino. Troppo spesso gli antropologi si comportano come se alle loro spalle non ci fosse nulla, come se non ci fossero acquisizioni di sorta, ovvero cumulatività. In realtà, il sapere antropologico è fatto di magazzini dove sono depositati molti materiali tuttora fondamentali: sono gli scritti di coloro che ci hanno preceduto e che hanno descritto e analizzato tante "diversità" culturali. In questi depositi c'è un vero e proprio "patrimonio dell'umanità", a cui occorre attingere per procurarsi idee, temi, punti di vista alternativi a quelli della contemporaneità. Questi tesori culturali sono semplicemente lì, nei magazzini degli antropologi, in attesa di essere utilizzati, rivisti, ristudiati (con tutto lo spirito critico e storico-critico di cui siamo capaci). Dimenticarsi di queste ricchezze di famiglia, appiattirsi sulla contemporaneità, significa perdere la propria autonomia epistemologica. Rivalutare e rivivificare questi depositi del sapere antropologico significa invece irrobustire le proprie proposte teoriche e tematiche; significa dare fondamento alle nostre richieste o rivendicazioni di autonomia epistemologica.

L'ultimo punto che vorrei toccare è il nesso tra autonomia e forme di indipendenza, da un lato, oppure forme di collaborazione e interazione con altri saperi, dall'altro. Se è vero che – come si è detto prima – dobbiamo ragionare tenendo conto delle strategie di sopravvivenza in un futuro alquanto incerto, è indispensabile chiarirci le idee sulle possibilità di alleanza interdisciplinare. La tesi che vorrei sostenere è che l'autonomia epistemologica è il presupposto più adatto per mettere in pratica forme di collaborazione e di interazione. Il caso dell'antropologia storica si presta molto bene. Che venga praticata da storici che adottano una certa strumentazione antropologica, da antropologi che invece affrontano terreni tipicamente storici oppure da storici e antropologi insieme, a me pare che la partecipazione alla rete di connessioni antropologiche sia esattamente

ciò che conferisce dimensione antropologica a questo tipo di ricerche. Partecipazione alla rete delle connessioni antropologiche significa infatti almeno due cose: *a*) ricavare dalla rete concetti, teorie, prospettive provenienti dagli attraversamenti interculturali e applicarli ai casi storici indagati; *b*) formulare i propri risultati in modo tale da poter essere immessi nella rete, provocando piccole o grandi modifiche in termini tematici, concettuali o teorici. Anche così, cioè praticando un'antropologia storica di questo tipo, si è indotti a “uscire” dalla contemporaneità. Con gli storici, con il loro aiuto, con la loro collaborazione ci si potrà inoltrare nel passato di diverse società e di diverse aree culturali. Dirò di più: è indispensabile per gli antropologi affrontare le questioni tipiche dell'antropologia storica, perché i loro campi di ricerca sono (in senso molto concreto) sempre più “storicizzati”. Ma anziché pensare a un sapere indistinto, in cui confluiscono antropologia e storia, la rivendicazione di un'autonomia epistemologica da parte degli antropologi – in pratica la rete di connessioni tematico-teoriche di cui si è detto – può configurarsi come una soluzione ottimale anche dal punto di vista degli storici: una collaborazione non fatta di semplici convergenze, ma costruita sull'interazione di dimensioni, obiettivi e strumentazioni distintamente riconoscibili, persino in tensione tra loro, può dare luogo a una forma di convivenza molto più allettante e produttiva. Del resto, proprio la storia – una storia non solo dell'Europa, ma dei diversi continenti e aree culturali – consente di allungare costruttivamente il “giro lungo” evocato all'inizio di *Noi, primitivi*: un giro lungo che si snoda non più soltanto tra i “primitivi, nostri contemporanei” (come diceva Murdock), ma anche nel passato, nostro o altrui che sia. Senza scalfire minimamente l'idea dell'imprescindibilità della ricerca sul campo, del contatto diretto con le situazioni concrete (l'esperienza vissuta dell'etnografo), sarebbe un guaio enorme se l'antropologia facesse uscire dal suo orizzonte di ricerca le società di cui non si può più avere esperienza diretta. Proprio per questo l'antropologia è costretta a imbarcare una grande quantità di sapere storico. Ma questo allungamento verso il passato, dunque questa storicizzazione del “giro più lungo” non inficia affatto ciò che per Clyde Kluckhohn era la sua caratteristica più significativa, quella cioè di essere «la via più breve per tornare a casa» (Kluckhohn 1979: 20; Remotti 2009: 19). Se la storia e l'etnografia ci allontanano da casa nello spazio o nel tempo, sono poi le reti di connessioni, con le loro diramazioni tematiche, quelle che ce la fanno ritrovare.

Come si è già fatto notare prima, dotare l'antropologia della sua autonomia epistemologica consente infine di non trasformare le scelte di alleanze (per esempio, le soluzioni “A1” e “A2”) in qualcosa di obbligato e di definitivo. Il che significa che le possibilità di collaborazione or

ora descritte per quanto riguarda la storia sono trasferibili anche su altri fronti: dalle altre scienze umane e sociali alla filosofia, alla letteratura, alle scienze biologiche. L'aspetto decisivo e importante è la capacità di far vedere come le reti di connessioni antropologiche – quelle che connettono casi e fenomeni culturali – siano fruibili nei diversi tipi di sapere verso cui si intendono indirizzare le proposte di collaborazione e di alleanza. Pur nella loro intrinseca modificabilità e incompiutezza, sono queste reti il cuore del sapere antropologico, ovvero il fondamento della sua autonomia e la salvaguardia contro i rischi di dispersione: a me pare che queste reti – a cui di continuo gli antropologi dovrebbero attingere, porre mano, incrementare, riparare e se del caso rifare – siano la migliore garanzia di sopravvivenza e di continuità per il futuro.

Note

1. A me pare che questo percorso sia chiaramente esemplificato in un testo recente di Mariano Pavanello, là dove egli afferma: «Va detto subito che il metodo dell'antropologia è il metodo etnografico», e dove prende le distanze da «ambiti di riflessione teorico-speculativa» (come, per esempio, lo strutturalismo), che «esulano dalla pratica etnografica secondo la più genuina tradizione antropologica» (Pavanello 2010: III, v). La rinuncia all'autonomia epistemologica (a) e la rivendicazione della peculiarità del metodo etnografico (b) vengono integrate – come vedremo in seguito – dalla scelta di collocare l'antropologia nel quadro dei saperi storici (c).

2. Per una illustrazione dei modi con cui l'etnologia prima (Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino, Vinigi Grottanelli) e l'antropologia culturale poi (Tullio Tentori, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli) siano state intese in Italia come forme di sapere storico, mi sia consentito rinviare a Remotti 1996. L'interesse per lo strutturalismo e la ricerca delle invarianti collocano in una posizione a parte la figura di Alberto M. Cirese. Una conferma della tendenza attuale a interpretare l'antropologia culturale come sapere storico – in un clima decisamente post-strutturalistico – è data da Mariano Pavanello (2010: XII).

Bibliografia

- Fabietti, U. 2011. “L'antropologia e il paradigma della contemporaneità”, in *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea. Atti del I Convegno nazionale dell'ANUAC, Matera, 29-31 maggio 2008*, a cura di Faldini, L. & E. Pili, pp. 31-8. Roma: CISU.
- Foucault, M. 1996. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: il Mulino.
- Geertz, C. 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino.
- Kluckhohn, C. 1979. *Lo specchio dell'uomo*. Milano: Garzanti.
- Murdock, G. P. 1934. *Our Primitive Contemporaries*. New York: Macmillan.
- Pavanello, M. 2010. *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*. Bologna: Zanichelli.

- Remotti, F. 1987. "Clifford Geertz: i significati delle stranezze", in *Interpretazione di culture*, pp. 9-33. Bologna: il Mulino.
- Remotti, F. 1990. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri (2009, II ed.).
- Remotti, F. 1996. "Antropologia", in *La cultura italiana del Novecento*, a cura di C. Stajano, pp. 3-25. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 2011. Tra Lévi-Strauss e Wittgenstein. Il contributo delle somiglianze di famiglia. *L'immagine riflessa*, N. S. "Somiglianze di famiglia: tipologie e classificazioni fra scienza e letteratura", XX, 1-2: 55-84.