Fabio Dei

LA COMPARAZIONE FRA LE CULTURE

Premessa

L'antropologia è una forma di sapere intrinsecamente comparativo. Si basa sul principio che per conoscere noi stessi (o più in generale, secondo la sua etimologia, gli "esseri umani") non basta guardarsi dentro, attraverso un metodo introspettivo di tipo cartesiano. Occorre invece volgere lo sguardo fuori da noi e lontano da noi, verso persone e gruppi sociali diversi, e mettere a confronto la loro razionalità, la loro morale, i loro rapporti politici e istituzionali con i nostri. Maggiore è la diversità, maggiore potrà essere lo spettro della nostra comprensione. È il metodo che è stato chiamato del "giro lungo" o della "via esterna" – in contrapposizione al "giro breve" e alla "via interna" che caratterizzano invece, da Platone a Kant e oltre, l'approccio speculativo dominante nella filosofia occidentale (Kluckhohn 1949, Remotti 1990).

Certo, in un'accezione così generale, il giro lungo e lo stile comparativo non sono affatto invenzioni dell'antropologia: sono invece radicati in una tradizione di pensiero che risale perlomeno ad Erodoto. L'antropologia cerca però di uscire dall'uso generico e impressionistico della comparazione e di farne un metodo scientifico. Insieme al concetto di cultura, il metodo comparativo è infatti il cruciale punto di partenza dell'antropologia al momento del suo costituirsi in disciplina scientifica, nella seconda metà dell'Ottocento; e, in tutta la sua storia, resterà uno dei principali temi di discussione e, spesso, di scontro metodologico. Quali sono le condizioni e i limiti (spaziali, storici, socio-culturali) della comparazione? Che cosa si può comparare – vale a dire, quali sono le appropriate "unità" del processo comparativo? Ai risultati della comparazione si può attribuire il valore di generalizzazioni, di spiegazioni e persino di leggi scientifiche? Attorno a questi problemi le diverse scuole antropologiche si sono profondamente divise, teorizzando e soprattutto praticando versioni molto diverse del metodo comparativo.

In questo saggio, cercherò di tracciare una cornice generale di questa

complessa problematica, sia pure per grandi linee e in modo incompleto. Nella prima parte ripercorrerò alcuni momenti cruciali del dibattito sulla comparazione nella storia degli studi antropologici. Nella seconda parte, cercherò invece di fare il punto sullo stato attuale della discussione e su alcuni usi della comparazione nella produzione etnografica ed antropologica contemporanea[1].

PARTE PRIMA

1.1. *La nascita del metodo comparativo.*

Come detto, il metodo comparativo rappresenta lo strumento principe della prima grande scuola antropologica, quella tardo ottocentesca di ispirazione evoluzionista. È attraverso la comparazione che gli antropologi dell'epoca pensano di poter trasformare la loro disciplina in una vera e propria scienza, in grado di andar oltre la pura descrizione dei fenomeni culturali e di scoprire le leggi che ne regolano il funzionamento e lo sviluppo. In cosa consiste dunque il metodo comparativo? Prima del suo uso antropologico, esso era stato sviluppato tra XVIII e XIX secolo almeno in due grandi ambiti disciplinari: da un lato le scienze naturali, dall'altro gli studi di linguistica storica e di storia delle religioni. Partiamo dalle prime. Scienze come la biologia, la geologia e la paleontologia si erano completamente rifondate tra Settecento e Ottocento sulla base di un progetto di ricostruzione della "storia naturale" del pianeta e delle specie viventi, individuandone l'origine e ripercorrendo i processi di sviluppo evolutivo che avevano condotto alle forme attuali. Per un progetto del genere, il grande problema era ovviamente la mancanza o almeno la scarsità di documentazione riguardante il pas-

[1] Il saggio riprende e rielabora un testo originariamente scritto con finalità didattiche, destinato a un manuale spagnolo in corso di stampa a cura di Lìson Tolosana. Ciò spiega la presenza di alcuni passaggi forse eccessivamente didascalici, poco in tono con lo stile di altri contributi del presente volume. D'accordo con i curatori, si è tuttavia mantenuta la struttura didattica, al fine di favorire un uso del volume anche da parte degli studenti e di non specialisti. In ogni caso, come si vedrà, il testo non è puramente riepilogativo ma esprime una tesi ben precisa: la comparazione è inseparabile dall'antropologia culturale, a patto però di non intenderla come procedura formalizzata dalle finalità esplicative e generalizzanti. In quest'ultima accezione, essa si applica con grande difficoltà alla disciplina, e solo in quelle aree assai specifiche che consentono il ricorso all'analisi quantitativa e statistica. Per lo più, è impossibile pensare in antropologia alla comparazione come a una fase conoscitiva successiva e separata da quella della "raccolta" dei dati. La comparazione antropologica è piuttosto una strategia interpretativa inestricabilmente connessa a quella della descrizione e della comprensione etnografica.

sato. Come si esprimeva il geologo Charles Lyell, la storia del mondo viene registrata in modo imperfetto. Tema, questo, ripreso da Charles Darwin come fondamento epistemologico della teoria evoluzionista. "Per quanto mi riguarda, secondo la metafora di Lyell, considero i dati geologici come una storia del mondo tramandata imperfetta e scritta in un mutevole dialetto; storia di cui possediamo solo l'ultimo volume, limitato a due o tre regioni. Di questo volume si è conservato solo qua e là un breve capitolo; e di ogni pagina solo qualche riga ogni tanto" (Darwin 1861; v. Fabian 1983, pp. 11-14).

Dunque, in un lungo e continuativo processo di sviluppo, noi troviamo tracce solo di pochi momenti, dispersi nel tempo e nello spazio, che danno l'impressione di discontinuità e impediscono di "leggere il testo". Come riempire i vuoti? Come in un gigantesco crittogramma, possiamo partire dall'analisi dei dati più completi per ricavare un codice, da applicare poi alle parti meno documentate (i precedenti volumi, secondo la metafora darwiniana). Si possono così rendere intelligibili dati in sé dispersi e frammentati. Ciò implica però dei presupposti fondamentali: in primo luogo, il presupposto cosiddetto "uniformista", secondo il quale il corso dell'evoluzione segue alcune grandi leggi che restano invariate nel tempo, e si attua in modo graduale e continuativo. Inoltre, il principio per cui l'evoluzione non si articola in catene di singoli e irripetibili eventi, ma in fasi o stadi che sono dappertutto gli stessi. È questo il fondamento del metodo comparativo darwiniano: dati provenienti da ogni punto del tempo e dello spazio possono essere accostati e gettar luce gli uni sugli altri, completarsi a vicenda, in quanto parte di un unico grande disegno.

È importante tener conto di due aspetti di questo uso della comparazione, che influenzeranno enormemente l'antropologia. Il primo è la struttura tabulare del tempo evolutivo. Il tempo non è il capriccioso incedere di una storia sempre incerta e irripetibile, ma l'uniforme svolgimento di una successione logicamente fondata di fasi. Solo che fra il trascorrere cronologico del tempo e lo sviluppo logico-evolutivo non vi è perfetta coincidenza, e può accadere che nello stesso momento storico convivano fasi diverse dell'evoluzione. Questo è un punto cruciale nella biologia darwiniana, che può inferire i più antichi capitoli della storia naturale a partire dall'osservazione di specie attuali che appaiono però evolutivamente arretrate, o anche soltanto di tratti morfologici degli organismi viventi che sembrano non avere alcuna funzionalità attuale e giustificarsi soltanto in relazione a fasi evolutive precedenti. Un ruolo analogo giocherà, nell'antropologia ottocentesca, lo studio dei "primitivi attuali", considerati come testimonianze viventi di più antichi stadi dell'evoluzione culturale, nonché lo studio delle sopravvivenze

(*survivals*), cioè tratti presenti nelle culture attuali ma spiegabili solamente in riferimento al passato. L'uso di coprirsi la bocca quando sbadigliamo è un esempio semplice ed efficace del concetto ottocentesco di sopravvivenza. Non c'è nessuna spiegazione apparente per questa norma di comportamento nella cultura moderna: essa si spiegherebbe invece in riferimento all'antica credenza magico-religiosa e al connesso timore che l'anima possa uscire dal corpo attraverso gli orifizi. Scomparsa la credenza con il progredire dell'evoluzione culturale, è tuttavia rimasto l'uso protettivo privato del suo valore funzionale, come un vero e proprio fossile.

Dunque, il presente è costellato di segni del passato, che si nascondono sotto la più immediata superficie delle cose, oppure nelle lontananze geografiche (come le Galapagos per Darwin o, per gli antropologi, gli aborigeni australiani, considerati all'epoca le popolazioni più primitive – dunque evolutivamente più distanti - al mondo). Al tempo tabulare corrisponde, come ha osservato J. Fabian, una tendenza a comprendere certe differenze naturali o culturali nel mondo attuale in termini di relazioni temporali (prima/dopo, arretratezza/progresso): cosicché "la dispersione nello spazio riflette direttamente, anche se ciò non equivale a dire semplicemente o in modalità ovvie, la sequenza nel tempo" (Fabian 1983, p. 12). È questa corrispondenza delle relazioni spaziali e temporali che consente l'ottica comparativa di larghissimo (praticamente infinito) respiro che l'evoluzionismo impiega. Un secondo importante aspetto di un metodo comparativo così inteso è la sua aspirazione a scoprire relazioni causali fra i fenomeni. L'accostamento di fatti provenienti da luoghi e tempi diversi produce generalizzazioni, e da queste si può risalire per via induttiva a rapporti causali e infine alle grandi leggi che guidano lo sviluppo evolutivo. La comparazione fonda così un sapere di carattere nomotetico, che parte da fatti particolari per giungere alla scoperta di leggi universali. In realtà, nel campo dei fenomeni culturali lo stabilire relazioni causali è molto più complesso che nel campo naturalistico, per la maggiore difficoltà di tenere sotto controllo le variabili. Tuttavia, il comparativismo antropologico sarà fortemente permeato da istanze causaliste: e, come vedremo, le critiche che esso riceverà sono prevalentemente critiche al suo linguaggio causale e deterministico. Anche nei grandi dibattiti novecenteschi, la comparazione sarà sistematicamente associata a un'idea di scienza nomotetica; al contrario le metodologie idiografiche (che pensano cioè l'antropologia come un sapere su contesti localmente e storicamente situati, non generalizzabili e non riconducibili a leggi universali) tenderanno a scartare la comparazione. Un equivoco, questo, dagli effetti disastrosi: come vedremo oltre, metodo comparativo e approccio causalista non sono necessariamente coestensivi.

Come detto, oltre alle scienze naturali, il metodo comparativo viene sviluppato tra Settecento e Ottocento anche nell'ambito degli studi linguistici, filologici e storico-religiosi. Anche in questo caso, la comparazione è lo strumento che dovrebbe permettere di ovviare alle lacune nella documentazione del passato. In particolare, il successo della linguistica comparativa è legato all'affermarsi dell'ipotesi indoeuropea: all'idea cioè di una lingua originaria da cui sarebbero storicamente scaturiti il greco e il latino, il celtico, il gotico e il sanscrito. Mancando qualsiasi documentazione di una simile lingua, essa può esser ricostruita per illazione solo attraverso la sistematica comparazione delle lingue esistenti o comunque documentate, in cerca di somiglianze che non potrebbero esser spiegate se non da una comune derivazione. Suggerita per la prima volta nel 1786 da W. Jones, l'ipotesi indoeuropea si afferma largamente nell'Ottocento; e l'operazione svolta per la linguistica viene replicata per altri campi della cultura. Soprattutto gli studiosi che si occupano di mitologia e di materiali storico-religiosi, come Max Müller, rappresenteranno una importante cerniera tra filologia storico-comparativa e antropologia.

La matrice filologica del metodo comparativo è contigua a quella naturalistica, ma se ne differenzia per alcuni aspetti. In entrambi i casi la comparazione è volta a scoprire un'origine lontana e nascosta dei fenomeni. Tuttavia, nelle scienze naturali la ricerca dell'origine sta alla base della formulazione di relazioni causali e di leggi universali di sviluppo, mentre negli studi filologici l'obiettivo è l'interpretazione di testi, il chiarimento del significato di forme di espressione simbolica. In questo secondo caso, gli accostamenti comparativi sono posti al servizio di un'ermeneutica testuale più che di una logica della scoperta o della dimostrazione di una teoria scientifica. Si tratta di finalità dalle implicazioni epistemologiche molto diverse (anche se nel contesto positivistico del tardo Ottocento l'istanza interpretativa si maschera sotto un linguaggio scientista). L'antropologia le eredita entrambe, il che sta alla base di una tensione interna alla disciplina che ancora oggi è lontano dall'essere sciolta.

1.2. *La comparazione universale in antropologia*

L'antropologia culturale adotta dunque il metodo comparativo da un ampio spettro di discipline, sia scientifiche sia umanistiche, e ne esplora le possibilità fino ai limiti estremi. Lo applica infatti a ogni tipo di fenomeno culturale, non accontentandosi di raffronti mirati e circoscritti, e spingendo invece il livello di generalizzazione al di là di ogni confine spaziale e temporale. La comparazione che interessa agli antropologi ottocenteschi è di

scala universale. Al principio uniformista essi aggiungono quello dell'unità intellettuale del genere umano (contro i pregiudizi razzisti che caratterizzano invece buona parte della cultura dell'epoca). Ma se gli esseri umani sono dotati della stessa attrezzatura cognitiva, in ogni tempo e in ogni luogo, e se l'evoluzione segue sempre la stessa linea di sviluppo, come si spiegano allora le differenze culturali? Come si spiega, ad esempio, lo spettacolare scarto tra le più avanzate culture occidentali e quelle dei popoli cosiddetti "primitivi"? La risposta è semplice: si tratta di differenti velocità evolutive. I "primitivi di oggi" si collocano in una fase più arretrata dell'evoluzione culturale: vivono nello stesso tempo storico della civiltà vittoriana, ma in un diverso tempo evolutivo. E proprio questo ne assicura la comparabilità. Anzi, in virtù di questa concezione tabulare del tempo, i primitivi di oggi corrispondono all'umanità arcaica, e ci forniscono quelle informazioni sul passato che i documenti storici e archeologici non possono mettere a disposizione.

Per questi motivi, la comparazione evoluzionista non ha bisogno di esercitarsi all'interno di contesti omogenei e ben definiti: al contrario, accostare tratti culturali provenienti dai più distanti ed eterogenei contesti garantisce risultati più significativi e di più ampio profilo teorico. L'evoluzionismo si distingue in ciò dagli studi di orientamento diffusionista. Anche questi ultimi usano la comparazione al fine di scoprire le origini di un certo fatto culturale; seguono tuttavia la tesi della monogenesi, secondo cui fatti culturali simili hanno sempre una ed una sola origine, dalla quale discendono attraverso processi di trasmissione nel tempo e nello spazio. La comparazione ha qui lo scopo di delineare processi storici di diffusione, nel tentativo di risalire fino all'ipotetico punto originario. La somiglianza morfologica tra due fatti culturali segnala la possibilità di una relazione storica, che dev'essere dimostrata ricostruendo una catena di trasmissione con il maggior numero possibile di anelli intermedi. L'evoluzionismo, al contrario, crede nella possibilità della poligenesi, cioè della nascita indipendente di fatti culturali simili, semplicemente in virtù del principio di uniformità. La comparazione non ha allora nessun bisogno di attenersi a criteri di contiguità spazio-temporale. Se si scoprono analogie, senza che vi sia la possibilità di contatto e trasmissione culturale, allora ci saremo avvicinati a qualcosa di molto profondo e molto universale.

Prendiamo l'esempio delle credenze religiose, uno dei temi che più affascina e preoccupa l'antropologia ottocentesca. Come nasce la religione? Il problema è posto in tutta la sua ampiezza già nel primo grande libro che nel 1871 segna la nascita dell'antropologia culturale, *Primitive Culture* di E.B. Tylor. Per rispondere, Tylor procede più o meno così: prende un gran nu-

mero di credenze religiose dai più svariati contesti storico-sociali (dalle culture "primitive" alle civiltà antiche e classiche alla contemporaneità) e si chiede se c'è qualche elemento che tutte queste diverse credenze hanno in comune, una sorta di massimo comun denominatore dell'atteggiamento religioso. Crede di riconoscere questo elemento comune nell'idea di anima, e ne conclude che l' "animismo" è lo stadio originario, da cui tutte le altre forme di religione si sono evolute. Su questa base, può disporre l'universo delle credenze religiose in un ordine morfologico, da quelle più "semplici" a quelle più complesse: e poiché l'evoluzione procede dal semplice al complesso, l'ordine logico o morfologico *deve* corrispondere a quello cronologico o storico. Gran parte del libro di Tylor è così dedicato alla ricostruzione congetturale dei processi di sviluppo che portano da uno spoglio e primitivo animismo, attraverso una complicata serie di stadi intermedi, fino alle più "evolute" forme di monoteismo delle culture occidentali.

Dello stesso tipo è il lavoro che altri studiosi dell'epoca compiono a proposito del matrimonio (J.F. McLennan), delle forme della parentela e della famiglia (L.H. Morgan), delle forme giuridiche (H.S. Maine) e così via. Ma il vero e proprio *tour de force* di questo comparativismo universalista è probabilmente *The Golden Bough* di James G. Frazer, un'opera uscita in diverse e sempre accresciute edizioni tra il 1890 e il 1913, fino ad assumere dimensioni enciclopediche (ma nota oggi soprattutto nella edizione abbreviata del 1922). Qui il punto di partenza non è (almeno in apparenza) un problema teorico, ma l'interpretazione di una enigmatica usanza documentata da autori classici nella Roma tardo-imperiale: la carica di "re del bosco", sacerdote di un tempio di Diana, poteva essere ottenuta solo sorprendendo e uccidendo in singolar tenzone il precedente sacerdote. Per comprendere il senso di questa pratica rituale, Frazer intraprende un percorso comparativo di incredibile ampiezza, allineando centinaia e centinaia di "usanze" o "credenze" simili documentate nelle civiltà antiche, nelle culture primitive, nel folklore europeo dell'età moderna e contemporanea. Ne risulta l'affresco di una concezione magica del mondo, al cui centro sta il complesso mitico-rituale dell'uccisione e resurrezione di un dio (o di un re divino) che rappresenta la forza vitale e la fecondità della natura, la cui riproduzione ciclica deve essere aiutata magicamente. Le tesi frazeriane sulle origini magiche della cultura umana hanno lo stesso livello di generalità speculativa di quelle di Tylor. Ma il suo modo di procedere è in parte diverso. Le sue comparazioni sono vere e proprie pratiche interpretative. Accostando casi simili tratti dai contesti più diversi, egli crea configurazioni di senso che mostrano i fenomeni in una luce nuova. Ad esempio, nell'analizzare le feste del fuoco largamente diffuse nella cultura popolare europea, le pone accanto al-

le pratiche sacrificali del mondo antico, ai riti primitivi di fertilità, al tema del capro espiatorio e così via, costruendo grandi catene di somiglianze e differenze che ridefiniscono il significato dell'oggetto iniziale, portandoci a vederlo in una nuova luce. Questi accostamenti comparativi, occorre insistere, avvengono su base analogica e non storico-filologica. Il loro scopo non è documentare processi reali di circolazione culturale, ma scoprire le profonde configurazioni di senso che si celano sotto la superficie di pratiche e oggetti culturali apparentemente banali e insignificanti. Attraverso il metodo comparativo, noi possiamo giungere a vedere l'ombra del sacrificio umano dietro le gioiose feste del fuoco, i temi della morte e della resurrezione dietro i più innocenti costumi natalizi o carnevaleschi, e così via. È questo aspetto della comparazione antropologica che, come vedremo, affascinerà la psicoanalisi e le avanguardie artistiche e letterarie del Novecento, che lo porranno al centro stesso della loro poetica (Dei 1998).

1.3. *Mauss e la comparazione modellizzante.*

Troviamo un uso della comparazione di scala universale in un'altra grande scuola: quella francese comunemente definita come "sociologica", che ha in Émile Durkheim il leader e in Marcel Mauss il principale esponente sul terreno antropologico. Soprattutto Mauss, in molti dei suoi saggi più famosi, utilizza e raffronta materiali tratti dai resoconti di etnologi, dalle culture classiche e da molte culture antiche, sia europee che orientali, con un'ampiezza che sembra avvicinarlo al metodo degli evoluzionisti. A differenza di questi ultimi, tuttavia, la straordinaria erudizione e la vastità dei riferimenti non è messa al servizio della ricerca delle origini, né della dimostrazione di grandi leggi di sviluppo. Il metodo di Tylor o Frazer consisteva nell'allineare il maggior numero possibile di esempi (o "prove") a sostegno di semplici tesi o passaggi argomentativi. Ad esempio, si vuole mostrare come a un certo stadio dello sviluppo culturale sia diffusa la credenza nell'anima come animale che risiede nel corpo e che in certe situazioni critiche potrebbe sfuggire attraverso gli orifizi. Si enuncia la tesi e si procede quindi a "dimostrarla" allineando decine o centinaia di esempi presi da ogni parte del mondo, da ogni epoca e da ogni tipo di fonti o testimonianza. Ciò che conta è il numero degli esempi: il che spiega il *format* tipico dei libri degli evoluzionisti, che è quello del trattato di dimensioni tendenzialmente enciclopediche. Mauss scrive invece saggi relativamente brevi, nei quali gli accostamenti comparativi non rispondono mai a una logica puramente cumulativa; essi sono volti piuttosto a rendere possibile l'analisi di una istituzione culturale come sistema.

Possiamo comprendere meglio questo punto riferendoci a quello che è considerato il capolavoro di Mauss, un testo del 1924 intitolato *Essai sur le don*. Qui viene analizzata una tipologia di pratiche sociali o "prestazioni totali", come l'autore le definisce, basate sul "dono" di oggetti di prestigio e sull'obbligo di ricevere e ricambiare ciò che viene offerto. Mauss procede analizzando esempi mirati di istituzioni di questo tipo, tratti da numerose aree culturali: parte con la Polinesia e la Melanesia, soffermandosi in particolare sul fenomeno del *kula ring* descritto da Malinowski nelle isole Trobriand; passa quindi alle culture indigene del nord-ovest americano, dedicando ampio spazio all'istituzione del *potlach* descritta da Boas fra i Kwakiutl. Ancora, procede analizzando il tema del dono (scambio in cui "si fondono persone e cose") nel diritto romano antico, nel diritto indiano classico, in quello germanico, in quello celtico e cinese, concludendo con osservazioni sul destino del dono nelle società occidentali contemporanee. Dunque anche Mauss, come Tylor e Frazer, fa "il giro del mondo"; e anch'egli vuol mostrare l'universalità del tema del dono nelle culture umane, e anzi affermare una tesi generale sull' "evoluzione sociale", secondo cui le "prestazioni totali" dominano le culture e il diritto arcaico, lasciano delle tracce nella civiltà romana e in molte culture indoeuropee, e sono infine abbandonate nella modernità, con la sua netta distinzione tra diritti reali e diritti personali e quella fra obbligazione e dono (Mauss 1924, pp. 240-1). Ma, come detto, gli accostamenti comparativi non sono affatto pensati come un accumulo di "prove". La loro funzione è quella di evidenziare tratti del fenomeno culturale del dono che non emergerebbero interamente da un unico caso empirico. Ad esempio, il *kula* melanesiano fa risaltare il tema del prestigio sociale connesso al temporaneo possesso di certi beni che non sono soggetti a baratto o commercio; il *potlach* degli indiani nordamericani mostra il prestigio insito nello "spreco", cioè nella distruzione rituale e socialmente ostentata di beni di grande valore economico; la credenza maori nello *hau* (lo spirito della cosa donata) mette in evidenza l'obbligo di contraccambiare i doni ricevuti e le sanzioni che l'infrazione di questo obbligo può comportare. E così via. Nessun caso etnografico metterebbe da solo in luce tutti gli elementi che invece contribuiscono a definire il dono come sistema culturale: la combinazione comparativa consente invece di scorgere il sistema nella sua completezza.

Si può obiettare che in questo modo il "dono" che Mauss descrive non è un fenomeno reale, ma una pura costruzione teorica. In effetti è proprio così: Mauss procede astraendo dai casi etnografici delle caratteristiche che vanno a costituire un modello. Nella prospettiva sociologica aperta da Durkheim o da Max Weber, la costruzione di simili modelli (o idealtipi, come

li definiva Weber) è lo strumento principale delle scienze sociali e l'obiettivo delle procedure comparative. Naturalmente i modelli non si sostituiscono alla realtà empirica, ma si proiettano nuovamente su di essa consentendo (se il modello funziona) di vederne e comprenderne caratteristiche che resterebbero altrimenti nascoste o in secondo piano. Il successo della categoria maussiana di dono nelle scienze sociali novecentesche dimostra se non altro la grande fecondità euristica del modello. Partendo da esso, vale a dire da un concetto astratto elaborato su base comparativa, alcuni autori contemporanei hanno potuto ad esempio mostrare la pervasività delle pratiche di dono nelle società occidentali di oggi, penetrando al di sotto delle ideologie ufficiali che leggono tutte le relazioni economiche nei termini del duplice sistema del mercato e dello stato (Godbout 1992).

1.4. *L'antropologia novecentesca e la critica al comparativismo*

Col *Saggio sul dono* ci siamo spinti fino agli anni '20 del Novecento. Facciamo un passo indietro, per constatare come, a parte Mauss, le maggiori scuole antropologiche all'inizio del XX secolo si caratterizzano per una decisa reazione critica contro il metodo comparativo nella sua accezione universalista. Mi riferisco in particolare alla scuola nordamericana del "particolarismo storico", il cui capostipite è Franz Boas, e agli studi britannici di orientamento funzionalista che fanno capo a personaggi come Bronislaw Malinowski e Alfred R. Radcliffe-Brown. Sono da un lato le pratiche di ricerca, dall'altro gli orientamenti teorici ad allontanare questi studi dalla comparazione di tipo universalista. Per quanto riguarda la ricerca, la nuova antropologia si lega indissolubilmente alla pratica del *fieldwork*. Gli evoluzionisti ottocenteschi erano per lo più studiosi "da tavolino": essi differenziavano nettamente il loro ruolo di teorici e comparativisti da quello dei ricercatori sul campo, i quali si riteneva non avessero bisogno di una particolare formazione scientifica e dovessero limitarsi a osservare e descrivere le forme culturali in modo neutrale e oggettivo. Nel Novecento le due figure si saldano invece strettamente insieme. Per comprendere un'altra cultura non basta averne conoscenza dall'esterno, attraverso altrui testimonianze: occorre invece viverla dall'interno, parlarne direttamente il linguaggio, comunicare con i suoi membri, avere esperienza delle sue istituzioni. D'altra parte, questa conoscenza diretta richiede una rigorosa formazione scientifica: per fare etnografia bisogna sapere dove e come guardare, ed essere in grado di trasformare pure esperienze vissute in fonti e documenti. La ricerca sul campo, nella versione che Malinowski chiamava "osservazione partecipante", diviene il canone metodologico della nuova antropologia. Si tratta

di una ricerca che privilegia lo specialismo areale, e che produce una scrittura di tipo monografico. I libri di antropologia abbandonano il *format* del trattato comparativo per assumere quello della monografia etnografica: vale a dire la descrizione e l'analisi non più di un tratto culturale specifico (p.es. la religione, o ancor più in dettaglio un certo tipo di credenza o rituale) nelle più svariate culture, ma di un unico contesto socio-culturale considerato in tutti i suoi aspetti, dall'economia, alle relazioni sociali, ai sistemi simbolici.

Contesto è anche la parola chiave sul piano degli orientamenti teorici. È vero che la scuola americana e quella britannica muovono da assunti e metodologie assai diverse. La prima sviluppa un approccio idiografico alle culture, sostenendo la necessità di studiarle nella loro unicità e peculiarità storica; la seconda è interessata all'analisi sociologica dei sistemi culturali come entità sincroniche in qualche modo sottratte al tempo storico. Entrambe rivolgono tuttavia un'analoga critica al comparativismo universalista. Non accettano in primo luogo le finalità stesse della comparazione di tipo ottocentesco, cioè la ricerca di ipotetiche origini e la formulazione di leggi generali dello sviluppo culturale. Ma soprattutto, sostengono che non è possibile comparare tratti culturali avulsi dal loro contesto di appartenenza. Infatti il significato di un tratto (un oggetto, una istituzione, una pratica, una forma simbolica) non può esser stabilito se non in riferimento al più complessivo sistema culturale di cui fa parte. La somiglianza morfologica, che per gli evoluzionisti fondava le catene comparative, da sola non ha alcun valore: oggetti simili possono rivestire significati completamente diversi in diversi contesti: solo un'etnografia specifica e mirata lo può stabilire.

Boas marcava questo punto già in un famoso articolo del 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", facendo notare come ad esempio le maschere in alcune culture servono come travestimento protettivo nei confronti degli spiriti; in altre sono indossate per terrorizzare le persone o gli spiriti stessi; in altre ancora per commemorare i morti; e così via (Boas 1896, p. 132, cit. in Harris 1968, p. 348). La somiglianza degli oggetti non garantisce in sé la possibilità della generalizzazione: cosicché comparare le maschere non è possibile senza comparare le intere culture di riferimento. Allo stesso modo, Malinowski rifiuterà il concetto di sopravvivenza: solo l'incomprensione del significato o della funzione di un oggetto o di una pratica (si pensi ancora all'esempio dello sbadiglio) nel suo contesto attuale può farlo considerare come un inerte fossile. La somiglianza con oggetti del passato nasconde in realtà profondi mutamenti di significato (Malinowski 1944, p. 37 sgg.).

Queste posizioni si collocano nel quadro di una più complessiva reazio-

ne delle scienze sociali all'evoluzionismo, agli eccessi speculativi e alle generalizzazioni prive di solide basi empiriche che lo avevano caratterizzato. Si pone adesso l'accento sul rigore della documentazione etnografica, contro le troppo grandi e troppo facili teorizzazioni. Il metodo comparativo, fino ad allora punto di forza dell'antropologia culturale, diviene semmai fonte di imbarazzo, apparendo ai più la caricatura di un approccio scientifico. È significativo il giudizio espresso da Ruth Benedict, una delle più importanti allieve di Boas, sul *Golden Bough* di Frazer: "Opere come *Il ramo d'oro* e i normali volumi di etnologia comparata sono esami analitici di elementi separati, e ignorano tutti gli aspetti dell'integrazione culturale [...] Il risultato finale dell'esposizione è una specie di mostro di Frankenstein con un occhio destro preso dalle isole Figi, un occhio sinistro dall'Europa, una gamba dalla Terra del fuoco e una da Tahiti, e dita delle mani e dei piedi da regioni ancor più diverse" (Benedict 1934, pp. 54-5). In definitiva, la basilare fallacia del metodo comparativo sta nel comparare "fatti" che secondo i moderni standard etnografici sono assolutamente privi di valore documentario. Non è tuttavia la comparazione in sé ad esser rifiutata a priori. Del resto, il giudizio appena citato si trova in un libro, *Patterns of Culture*, che segna il deciso ritorno della stessa tradizione particolarista boasiana a un'antropologia dalle grandi ambizioni comparative. Di che tipo di comparazione si tratta, dunque?

1.5. *Rappresentazione olistica e comparazione*

Se "contesto" è la parola chiave della nuova antropologia, la comparazione non potrà fare a meno di assumere i "contesti" come unità d'analisi. Mentre non ha senso raffrontare singoli tratti avulsi dal sistema culturale di cui fanno parte, è invece utile e produttivo analizzare comparativamente e in modo mirato due o al massimo tre-quattro tali sistemi, laddove naturalmente si disponga di una documentazione etnografica adeguata. In particolare, una simile comparazione su base olistica consente di utilizzare il metodo delle variazioni concomitanti, codificato nell'Ottocento da Stuart Mill e applicato da Durkheim e Weber agli studi sociali. Tra gli anni '20 e gli anni '50, tali metodi sono largamente impiegati, in modo più o meno formalizzato, in molti ambiti dell'antropologia. Gli esempi più noti vengono probabilmente dagli studi cosiddetti di "cultura e personalità", che lavorano sul rapporto fra tratti culturali e caratteristiche psicologiche. Vediamone qualche aspetto.

Occorre intanto considerare che nei primi decenni del secolo l'antropologia si batte per affermare i temi del relativismo e del determinismo cultu-

rale in un clima che è invece fortemente permeato da idee razziste e dalla tendenza ad attribuire a cause "naturali" (biologiche o psicologiche) i comportamenti umani. Ora, un simile programma relativista trova nella comparazione un formidabile strumento. Mostrare con esempi tratti da altre culture che certi tratti comportamentali (ad esempio l'espressione dei sentimenti, il ricorso alla violenza, le differenze di ruolo legate al genere e all'età, e così via) non sono universali ma variano storicamente e culturalmente, è già di per sé una confutazione del determinismo biologico o psicologico; lo è ancora di più la dimostrazione che tali variazioni si collegano a ben precise differenze nei sistemi socio-culturali. Qui la comparazione può assumere due forme. Può trattarsi di un semplice raffronto che l'antropologo istituisce tra la cultura da lui/lei studiata e la propria (ovvero quella dei suoi lettori), oppure di un accostamento formalizzato fra più unità culturali. Un esempio celebre ed efficace del primo tipo è quello di Malinowski che, partendo da osservazioni sulla vita familiare dei trobriandesi, giunge a mettere in discussione la teoria freudiana del complesso edipico. Com'è noto, per Freud il rapporto ambiguo con il padre, caratterizzato da amore e timore, emulazione e rivalità, sta alla base della costituzione psicologica degli individui (almeno dei maschi), e rappresenta la base delle nevrosi da un lato, dall'altro di formazioni culturali come la religione. Malinowski nega l'universalità di questa teoria, considerandola valida solo in relazione al contesto storico-sociale in cui Freud lavorava (la Vienna, o se si preferisce l'Europa, di fine Ottocento). Alle Trobriand, caratterizzate da un sistema di discendenza matrilineare, semplicemente non esistono le condizioni socio-culturali per il manifestarsi del complesso edipico. L'ambivalente figura freudiana del padre si scinde qui in due distinte figure: da un lato il genitore naturale, del cui gruppo di parentela il figlio non fa parte, e che ha con lui un rapporto di affetto non autoritario e non repressivo, dall'altro lo zio materno, al cui gruppo il bambino appartiene e che esercita su di lui l'autorità, l'imposizione delle regole e il controllo sociale (Malinowski 1927). La comparazione mostra dunque come Freud abbia sì colto in modo geniale un aspetto della propria cultura, non rendendosi però conto di quanto esso fosse radicato in una specifica configurazione socio-culturale (la famiglia moderna e la discendenza patrilineare).

Rivolto contro l'universalismo psicologico è anche *Coming of Age in Samoa* di Margaret Mead (1928), uno dei più famosi libri di antropologia del periodo prebellico. Si tratta di una monografia etnografica sulle isole Samoa, in cui l'intento comparativo è fin dall'inizio trasparente. Anch'essa allieva di Boas, Mead parte per le Samoa con l'intento di dimostrare una tesi ben precisa: il carattere socialmente e culturalmente determinato delle

crisi adolescenziali, vale a dire delle difficoltà di integrazione e dei comportamenti spesso violenti e devianti che caratterizzavano l'adolescenza americana dell'epoca, e che gli psicologi interpretavano in relazione a problemi psicofisici di portata universale. Tutto il libro tende a porre in netto contrasto l'esperienza esistenziale samoana (e in specie del gruppo di giovani ragazze con cui Mead lavora) con quella statunitense. La prima è dominata da un'etica della tranquillità, dall'assenza di comportamenti autoritari e repressivi nei confronti dei giovani, e soprattutto da ruoli sociali fortemente determinati fin dalla nascita, che non creano ansie e rivalità riguardo al conseguimento di status; la seconda, al contrario, è dominata da un'ossessione per il raggiungimento di status sociali più elevati, e pone i giovani in costanti situazioni di competizione e conflitto, di stress, di scelte difficili da compiere. Ne consegue l'insorgere di ansie, disturbi psicologici, reazioni violente e abnormi nella società americana; tutti elementi che, secondo Mead, sono assenti nella società samoana. Per inciso, gli stessi dati etnografici di Mead saranno successivamente messi in discussione, e altri studiosi sosterranno che Samoa non è una società così immune da ansie, frustrazioni, violenza. Ma qui interessa semplicemente rilevare l'uso della comparazione per dimostrare la dipendenza delle variabili psico-comportamentali da quelle socio-culturali.

Questa strategia apre una corrente di studi che sono comunemente detti di "cultura e personalità", interamente basata sulla correlazione comparativa fra tratti psicologici e differenze culturali. Il già ricordato libro di Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934), ne è uno dei risultati più rappresentativi, e mostra all'opera un metodo comparativo diverso da quello di Mead o di Malinowski, più complesso e formalizzato. La tesi di Benedict è che ogni cultura, all'interno delle vaste possibilità del comportamento e dei tratti caratteriali degli esseri umani, ne sceglie e privilegia alcuni scartandone altri; per mezzo dell'inculturazione (dalle pratiche di allattamento e svezzamento, all'educazione, alle cerimonie di iniziazione alla vita adulta etc.) vengono plasmate delle configurazioni psico-culturali, che sono in qualche modo incommensurabili da cultura a cultura. Pur non determinando in senso meccanico il comportamento e il modo di essere di tutti i membri di una determinata cultura, queste configurazioni costituiscono una "personalità di base" che è una sorta di terreno comune, e che è chiaramente riconoscibile nelle istituzioni, nelle relazioni sociali e nelle produzioni simboliche. A dimostrazione di questa tesi, Benedict analizza tre società "primitive", le cui personalità di base sono contrapposte sulla base di una terminologia psicologica, e poste in relazione con una serie di caratteristiche culturali distintive. Particolarmente suggestiva è la contrapposizione fra la personalità

"apollinea" degli indios Zuñi del New Mexico, tutta volta al controllo delle emozioni, alla cerimonialità delle relazioni pubbliche e alla condanna degli eccessi, e quella "dionisiaca" di altri gruppi amerindi, come i Kwakiutl della costa americana nord-occidentale, che valorizza invece le esperienze violente ed estatiche e la trasgressione dei limiti usuali della quotidianità (Benedict 1934, p. 84). I Kwakiutl sono categorizzati anche come "megalomani", in virtù della loro ossessione per il conseguimento di status e per gli eccessi di consumo e distruzione evidenziati da un rito come il già citato *potlach*; mentre gli abitanti dell'isola melanesiana di Dobu sono diagnosticati come "paranoici" in quanto "tetri e musoni", con rapporti sociali "consumati dalla gelosia, dal sospetto e dal risentimento" (ibid., p. 171). L'autrice presenta questa come una comparazione organica fra "culture come coerenti organizzazioni di comportamento", contrapponendola allo "sguardo d'insieme a tutto il mondo" che caratterizzava il vecchio metodo comparativo. Non si può però fare a meno di notare come le sue tipizzazioni psicologiche, per quanto suggestive, appaiano oggi non meno ingenue delle speculazioni evoluzioniste.

Più cauto e controllato è l'uso della comparazione olistica nella *social anthropology* britannica, dove il metodo delle variazioni concomitanti è applicato al rapporto fra sistemi simbolici e struttura sociale. Ad esempio, fra anni '40 e '50 numerosi studi cercano di usare questo approccio nella analisi del grande tema della stregoneria, considerata, sulla scia dell'opera di Evans-Pritchard, come forma di espressione e risoluzione del conflitto sociale. Se è possibile dimostrare comparativamente che, in aree socio-culturali omogenee, le credenze nella stregoneria variano parallelamente al variare di tratti del sistema sociale, sarà confermato il ruolo funzionale che la stregoneria svolge, e il fenomeno risulterà dunque "spiegato". Prendiamo, seguendo un classico testo di S. F. Nadel (1952), due popolazioni nigeriane, i Nupe e i Gwari: le due hanno sistemi sociali e credenze nella stregoneria assai simili, ma per i primi le streghe sono solo donne, per i secondi indifferentemente donne o uomini. C'è una variabile sociale in grado di spiegare questa differenze specifica? Nadel la individua nel fatto che fra i Nupe le donne, praticando autonomamente il commercio, si sono arricchite e hanno acquisito potere, creando una situazione di conflitto fra sessi che non esiste invece fra i Gwari. Dal momento che è un assioma della *social anthropology* che la stregoneria sia connessa alle ansie determinate dal conflitto sociale e dalla necessità di regolarlo, ecco che la variabile sociale e quella culturale entrano in un rapporto causale, che la comparazione fa risaltare rispetto al "caso di controllo" negativo.

Vale la pena soffermarsi su questa argomentazione, per notare come il

metodo della variazioni concomitanti non "scopre" il valore funzionale della stregoneria; al contrario lo presuppone e ne è reso possibile. Nadel finge di usare una procedura induttiva, ma in realtà conosce in anticipo la risposta, e da essa risale all'indietro fino a individuare le variabili rilevanti nei dati di partenza. Se non sapessimo fin dall'inizio che la stregoneria è un'espressione del conflitto e una difesa che la società mette in atto contro i suoi possibili effetti disgreganti, l'intera argomentazione non avrebbe senso e, soprattutto, sarebbe impossibile attribuirle valore causale. In altre parole, la scoperta delle cause è già implicita nelle premesse. Questa è una caratteristica frequente della comparazione antropologica, che non per questo, tuttavia, costituisce un mero inganno. Lo stesso Nadel, nel costruire in forma induttiva la propria argomentazione, riorganizza i materiali etnografici in modo da gettare nuova luce su alcune loro interne caratteristiche. Ed è qui che il suo contributo produce un incremento di conoscenza. La procedura comparativa non può scoprire nulla di nuovo, ma non lascia intatti i dati su cui si esercita: li arricchisce e li rende più densi, ovviamente se si tratta di una buona comparazione. Fingendo di lavorare sul piano dell'astrazione e della generalizzazione causale, agisce in realtà su quello della stessa descrizione etnografica.

1.6. *Analisi quantitativa e statistica*

Questi ultimi esempi riguardano il tentativo, emerso nella parte centrale del Novecento, di costruire modelli di comparazione fra insiemi socioculturali complessi all'interno di aree relativamente omogenee. Ma anche in questo periodo lo "sguardo d'insieme a tutto il mondo", come lo definisce Benedict, non scompare affatto dalle prospettive antropologiche. Non pochi studiosi si sentono insoddisfatti dei risultati raggiunti dagli indirizzi particolaristici e relativistici che, pur richiamandosi al rigore scientifico, avevano allontanato la disciplina dal modello nomotetico delle scienze naturali avvicinandola piuttosto alla storia e agli studi umanistici. Essi ritengono: a) che per dirsi scienza (e non storiografia, o pura letteratura descrittiva) l'antropologia debba recuperare gli obiettivi della generalizzazione e della formulazione di leggi; b) che una scienza dell'uomo non possa limitarsi allo studio di singole e separate culture, ma debba tentare una ricostruzione complessiva dell'evoluzione culturale della specie; c) che, anche in campi più settoriali e specifici dell'antropologia, compito della disciplina sia la ricerca degli universali culturali; d) che tutto ciò debba necessariamente passare attraverso la quantificazione dei dati e l'uso di forme ampie e sistematiche di comparazione transculturale. Questi obiettivi sono fatti propri,

da un lato, da indirizzi neoevoluzionisti vicini alla biologia e all'antropologia fisica che, sulla base di un programma radicalmente antiumanistico, spiegano la cultura in termini di comportamenti adattivi, sottoponendola agli stessi criteri di analisi che vigono nello studio dell'evoluzione naturale. L'ecologia culturale, il materialismo culturale, e più di recente l'ecologia comportamentale o sociobiologia sono i più noti fra questi indirizzi, che fanno largo uso di tecniche di comparazione riprese dalla biologia o dall'archeologia ma che non discuterò qui, perché pongono problemi di ordine assai diverso da quelli fin qui affrontati.

Dall'altro lato, la problematica della comparazione universalista e su larga scala viene ripresa anche all'interno degli approcci socio-culturali all'antropologia. L'esempio più noto e per così dire più spettacolare è probabilmente quello del Cross-Cultural Survey fondato negli anni '30 da George P. Murdock presso la Yale University, conosciuto poi, dal 1949, con la denominazione di Human Relations Area Files (HRAF) e tuttora in corso (http://www.yale.edu/hraf). Si tratta del tentativo di costruire un colossale archivio di un gran numero di culture (se fosse possibile, *tutte* le culture del mondo) descritte in modo uniforme e standardizzato, in modo da consentirne la comparabilità e soprattutto la permeabilità a forme di analisi statistica. Le culture attualmente descritte nei files sono quasi 400. La descrizione è organizzata per mezzo di un soggettario codificato secondo un sistema decimale (*Cultural Materials Codes*), composto da 88 voci a loro volta suddivise in sottocampi, che intendono coprire tutti gli aspetti di una cultura, dalla demografia all'economia, dall'architettura alla religione e così via. Ad esempio, una ricerca del codice 584 porterà a informazioni sulle modalità di organizzazione del matrimonio in tutte le società descritte; il codice 778 conterrà informazioni su luoghi e oggetti considerati sacri; e così via.

L'interesse sul piano documentario di una simile organizzazione dei materiali è indubbia. Ma quali operazioni comparative rende possibile questa forma di schedatura? Come detto, Murdock e i suoi seguaci sono interessati principalmente alla formulazione di correlazioni statistiche, viste da un lato come rivelatrici di relazioni causali, dall'altro come indicatori in grado di suscitare approfondimenti della ricerca in una particolare direzione. Prendiamo due esempi dell'uso degli Human Relations Area Files, uno classico e uno più recente. Il primo è uno studio di Beatrice Whiting (1950), che analizza il rapporto tra pratiche di magia nera (*sorcery*, distinta nella tradizione anglosassone dalla *witchcraft* o stregoneria in base alla volontarietà dell'attacco magico e all'uso di riti specifici) e modalità di composizione sociale dei conflitti in 50 società non occidentali. L'autrice suddivide le 50 società in due parti, a seconda della presenza o assenza di un'autorità superio-

re con il compito di risolvere i conflitti e punire i reati. Tra le 25 società prive di una simile autorità politico-giuridica, la magia nera è definita "importante" in 24 casi, dunque la quasi totalità; tra le 25 che ne sono dotate, la magia nera è "importante" solo in 11 casi. Su base statistica si può dunque stabilire un nesso fra presenza di credenze, timore e accuse di *sorcery* da un lato, e dall'altro assenza di strumenti istituzionali di risoluzione dei conflitti. Si può allora supporre che la *sorcery* costituisca di per sé un mezzo di risoluzione dei conflitti, ovvero che la paura di essa rappresenti uno strumento di controllo sociale (cit. in Borowski 1994, p. 81).

L'esempio più recente riguarda il lavoro di Carol e Mervin Ember su guerra e violenza. Utilizzando i dati del HRAF, i coniugi americani pongono in relazione la frequenza delle guerre nelle varie culture con altre variabili, quali ad esempio l'inserimento in sistemi di alleanze e di rapporti commerciali, la frequenza di carestie, la frequenza di disastri naturali, la densità demografica, il tipo di sistemi politici. Per le società preindustriali, la principale correlazione che ne ricavano è quella fra guerra e calamità naturali come siccità o alluvioni. Come spiegano questo dato? "Sembra che la gente, soprattutto nelle società senza stato, cerchi di cautelarsi contro disastri futuri attraverso guerre che consentono di appropriarsi delle risorse dei nemici" (Ember-Ember 1992, p. 242). In altre parole, la mancanza di fiducia nel futuro e il timore di inattesi disastri spingerebbero ad andare in guerra per accaparrarsi risorse che, non si sa mai, potrebbero sempre servire. Un punto corroborato, secondo gli Ember, dall'assenza di una correlazione significativa tra frequenza delle guerre e carestie ricorrenti e dunque prevedibili.

Come commentare queste conclusioni? In entrambi i casi si potrebbero porre infiniti problemi metodologici su come i materiali etnografici e storici sono stati ricondotti a numeri confrontabili su una tabella, espungendone completamente la dimensione del "significato"; così come si potrebbe a lungo discutere sulla legittimità delle unità di comparazione, le "culture" considerate come entità autonome e chiuse su se stesse (se queste unità si influenzano a vicenda, è chiaro che il valore delle correlazioni va perduto). Ma anche dando per buona la metodologia, colpisce la povertà delle conclusioni raggiunte. Nel caso della magia, la correlazione proposta è assai ragionevole ma è tutt'altro che una scoperta: come nel già discusso caso di Nadel, la conclusione dimostra semplicemente l'interpretazione di magia e stregoneria che l'etnografia non quantitativa aveva già ampiamente mostrato. Inoltre il rapporto fra le due variabili correlate, pervasività della *sorcery* e presenza/assenza di istituzioni per la risoluzione dei conflitti, è spiegato con il ricorso a ipotesi di tipo psicologico o di senso comune (la paura della magia come motivazione alla conformità all'ordine sociale), che non han-

no nulla di scientifico o di misurabile. Ciò vale a maggior ragione per la tesi degli Ember, che mi sembra sfiorare il ridicolo nella sua pretesa di far passare per grandi verità nomotetiche delle assolute banalità. A interpretarla nel modo più favorevole, la loro conclusione equivale a dire che le guerre vengono combattute per motivi economici e per l'accesso alle risorse – una tesi ampiamente nota e altrettanto ampiamente criticata in ambito antropologico. Anche qui, nessuna teoria collega i due elementi della correlazione, se non l'idea che "per proteggersi anticipatamente da questi disastri che distruggono le risorse alimentari potrebbe essere vantaggioso accaparrarsi i beni dei nemici sconfitti"(Ember-Ember 1997, p. 9). Cioè, le motivazioni degli uomini che muovono la guerra riguardano la paura di possibili alluvioni o carestie? La sproporzione fra la grande complessità storica, politica e generalmente umana della guerra e la banalità della presunta spiegazione scientifica è sconcertante, e può solo ricordare certe ingenuità ottocentesche, quelle che spingevano Wittgenstein a commentare: "nei libri per le scuole elementari sta scritto che Attila intraprese le sue grandi guerre perché credeva di possedere la spada del dio del tuono" (Wittgenstein 1967, p. 28). Non c'è nulla di male nell'analisi statistica e nell'approccio nomotetico: solo che qui siamo di fronte a una loro caricatura. Cosicché non sembra poi ingiustificato il fatto che Edmund Leach, rigorosissimo e misurato antropologo della tradizione britannica, parlasse di questo tipo di comparazione come "*tabulated nonsense*" (cit. in Holy 1987, p. 3).

1.7. *Storicismo e strutturalismo*

Per concludere questa sommaria tipologia storica di forme della comparazione antropologica, occorre almeno accennare al ruolo della comparazione nello strutturalismo e nello storicismo. Quest'ultimo termine è per la verità inusuale nel dibattito antropologico internazionale. Mi riferisco qui all'uso che ne ha fatto l'etnologo e storico delle religioni italiano Ernesto de Martino, che fra anni '40 e '60 ha cercato di rifondare su basi appunto storicistiche lo studio delle culture, contrapponendosi all'approccio "naturalistico" prevalente nelle grandi scuole internazionali. Per naturalismo de Martino intende la riduzione degli eventi umani a "cose", oggetti cui applicare le procedure classificatorie e generalizzanti tipiche delle scienze naturali; e intende anche quell'aspetto particolare dell'etnocentrismo che consiste nell'avvicinarsi alle altre culture dando per scontata la concezione del mondo propria della nostra scienza o del nostro senso comune. Nello studio dei fenomeni magico-religiosi, dei quali de Martino prevalentemente si occupa, proprio questi sono stati a suo parere i grandi e pregiudiziali errori delle di-

scipline sociali di tradizione positivistica; lo storicismo che egli oppone ad essi è basato sulla comprensione individuante dei fenomeni culturali (inclusi quelli "primitivi" o folklorici) nella loro unicità e dinamicità storica.

In apparenza, la comparazione è del tutto esclusa da un simile approccio, poiché sembra implicare le procedure oggettivanti, classificatorie, astrattive proprie del naturalismo. Di fatto, però, de Martino ne fa ampio uso. Si è tentati di dire che come antropologo non può farne a meno. Ad esempio, la comparazione appare nel bel mezzo dell'intelligenza storicista nella sua opera più famosa, *La terra del rimorso*, uno studio sulla pratica pugliese del tarantismo, un tradizionale rituale di guarigione coreutico-musicale che implica possessione e trance estatica. De Martino è interessato prevalentemente a ricostruire la storia del rituale, collocandolo nella tensione fra cultura egemonica e cultura subalterna che percorre l'età moderna e contemporanea. Ma è al contempo colpito dalle analogie con analoghi rituali estatici documentati in altre epoche storiche e in altre aree culturali: ad esempio i culti orgiastici del mondo classico, e un'ampia serie di culti e riti diffusi in ambito mediterraneo, africano e afro-americano, come *zar*, *condomblé*, *vodu*. Ci sono molti temi comuni, tanto che sembrerebbe trattarsi di esempi di una stessa pratica; ed ovviamente la comunanza ha a che fare con contatti culturali solo parzialmente documentati. Ma de Martino ci pone in guardia sull'uso da fare di questi raffronti comparativi: non dobbiamo correre il rischio di ridurre il fenomeno del tarantismo a un "tipo" etnologico o a un antecedente storico, considerandolo come una semplice sopravvivenza oppure come un esempio fra i tanti di una classe di fenomeni culturali da spiegare nella sua generalità. A cosa serve allora comparare? La risposta di de Martino è che serve appunto a evidenziare "la originalità storica del tarantismo" (1961, p. 187), la sua irriducibile autonomia. In altre parole, sono le differenze che contano molto più delle similarità – diversamente da quanto accade nelle forme più classiche di comparazione. Le somiglianze sono palesi, ma de Martino non è interessato a formulare, a partire da esse, un sapere universalistico. Al contrario, parte dalla constatazione di una comunanza culturale (riconducibile per lui alla comunanza di esperienze esistenziali elementarmente umane) e usa la comparazione per meglio delineare le peculiarità storiche dello specifico fenomeno che sta studiando. Un punto di vista che mi sembra di poter estendere anche ad altri autori e correnti che, nella seconda metà del Novecento, hanno privilegiato l'approccio storico e individuante in contrapposizione a quello generalizzante e naturalistico. È il caso dell'antropologia cosiddetta interpretativa, per la quale, come è stato scritto, "lo scopo principale della ricerca comparativa...è di facilitare la nostra comprensione dei significati culturalmente

specifici, vale a dire identificare o focalizzare la specificità culturale". Ciò significa (ed è un punto su cui tornerò più avanti), che "si rovescia completamente la relazione fra descrizione e comparazione propria dell'antropologia positivistica, nella quale lo scopo ultimo di ogni descrizione era raccogliere fatti per l'analisi interculturale" (Holy 1987, p. 10).

Con le differenze, più che con le similarità, ha a che fare anche lo strutturalismo, la corrente fondata da Claude Lévi-Strauss che ha esercitato una enorme influenza sull'antropologia e sulle scienze sociali fra gli anni '50 e gli anni '70. I motivi sono però molto diversi – anche perché lo strutturalismo si contrappone per molti versi allo storicismo e mira per l'appunto a una conoscenza generalizzante e non legata alle contingenze storiche. Il punto cruciale riguarda l'identificazione dell'oggetto primario dell'analisi culturale. Per Lévi-Strauss tale oggetto non consiste in singoli tratti, e neppure in "culture organiche" o in "strutture sociali", ma in sistemi semiotici i cui confini non coincidono necessariamente con quelli di singole culture o società. Pensiamo ad esempio allo studio della mitologia amerindia, un tema cui Lévi-Strauss dedica alcune delle sue opere più importanti. I miti sono per lui il prodotto di una facoltà ordinatrice dell'intelletto che si esprime per mezzo di una logica non astratta ma "concreta", che fa uso cioè di elementi dell'esperienza quotidiana come operatori simbolici. Il miele, i giaguari, i pappagalli ara, i cacciatori e tutti gli altri simboli che sono combinati in forma narrativa in un racconto mitologico sono da intendersi dunque in relazione a un codice, che per Lévi-Strauss è in definitiva un codice cibernetico – guidato cioè da una logica binaria, procedente per disgiunzioni oppositive. Ora, per comprendere il codice non è mai sufficiente analizzare un solo mito, e neppure il corpus mitologico presente in un solo gruppo. Nei suoi lavori sui miti amerindi, Lévi-Strauss (1964) procede attraverso progressive estensioni comparative, disponendo i testi mitologici come in un gioco a incastro, nel quale nessuno è autosufficiente ma ciascuno contiene degli elementi che possono servire a capire gli altri. È solo attraverso i confronti comparativi che si rivela la sintassi dell'intero sistema.

In questo caso il confronto resta all'interno di un'area omogenea come quella americana, e soprattutto sudamericana, ma il metodo strutturale non ha di per sé bisogno di restare entro confini areali. In un altro dei suoi più suggestivi scritti, Lévi-Strauss (1952) cerca di comprendere la figura di Babbo Natale nell'occidente contemporaneo ponendola in relazione con alcuni suoi antecedenti storici e con alcuni rituali degli indiani del sud-ovest degli Stati Uniti, nei quali i *katchina*, spiriti di antenati, tornano sulla terra ciclicamente per compiere cerimonie e per punire o premiare i bambini. Qual è il senso di un simile accostamento "esotizzante"? Lévi-Strauss non intende

ridurre Babbo Natale né agli antecedenti né a una tipologia generalizzante. Parte invece dalla identificazione di alcuni tratti-chiave della sua simbologia (i bambini come mediatori fra generazioni e come elementi di passaggio tra vita e morte, tra mondo terreno e aldilà), e cerca di chiarire meglio la sintassi dei riti natalizi accostandoli ad altri che sembrano appartenere allo stesso ambito semantico, che sembrano cioè volti a delucidare le stesse strutture dell'esperienza umana e sociale. Non ha qui alcuna importanza la contiguità storica o socio-culturale fra Babbo Natale e i *katchina*: la loro comparazione serve a chiarire la struttura logica dei riti, i quali, nonostante la loro distanza, sottendono analoghe procedure ordinatrici e plasmatrici dell'esperienza.

PARTE SECONDA

2.1. *Il problema del significato*

Questa sommaria e incompleta carrellata storica ha inteso mostrare in primo luogo che l'antropologia culturale ha conosciuto una grande varietà di pratiche comparative, senza che alcun metodo condiviso e standardizzato sia riuscito ad affermarsi. Anzi, col termine comparazione si sono intese procedure molto diverse di analisi e trattamento dei materiali etnografici, difficilmente riconducibili a unità. Abbiamo anche visto come attorno al problema della comparazione si siano divise due diverse idee della disciplina: l'una più vicina al modello delle scienze naturali, che ha creduto nella comparazione come strada maestra per conseguire una conoscenza di tipo nomotetico, generalizzabile e oggettivamente verificabile; l'altra di tipo più umanistico, scettica verso la formulazione di leggi generali e volta piuttosto a un sapere etnografico denso e individuante. La prima proiettata su una scala universalista e interessata a rilevare i tratti comuni alle diverse culture; la seconda immersa nell'irriducibilità dei contesti storico-locali, e maggiormente interessata alle differenze. Queste due prospettive si sono alternate nella storia degli studi, o hanno convissuto in una tensione tutto sommato fruttuosa.

Negli ultimi decenni, con l'affermarsi dell'antropologia interpretativa e (come viene talvolta un po' impropriamente chiamata) postmodernista, la prospettiva storico-particolarista sembra aver di nuovo prevalso. Come conseguenza, la problematica comparativista è passata almeno in parte in secondo piano; già alla fine degli anni '80 si notava un radicale crollo del termine "comparazione" negli indici delle riviste scientifiche o dei manuali di

antropologia (Holy 1987, pp. 6-7), e oggi la tendenza pare ancor più accentuata. Non che la comparazione non sia usata in una forma o nell'altra; solo che, rispetto agli anni '60-'70, sta un po' meno al centro delle preoccupazioni metodologiche. Il suo posto è stato preso dal problema della costituzione del sapere etnografico stesso: più che chiedersi come trattare comparativamente i dati, le scienze sociali interpretative tornano a chiedersi come i dati stessi si producono. Al centro della loro riflessione stanno i problemi della ricerca sul campo e delle sue condizioni in senso lato "politiche", della trasformazione dell'esperienza di ricerca in scrittura, del rapporto tra soggettività dell'osservazione partecipante e oggettività della descrizione etnografica. Lo scetticismo nei confronti della qualità "oggettiva" dei dati non supporta certo la fiducia nella comparazione formalizzata. Se la rappresentazione etnografica è una forma di sapere così delicato e controverso, "politicamente" conteso e "retoricamente" plasmato, prodotto in modo più artistico che scientifico, frutto dei negoziati sempre provvisori tra i significati dei "nativi" e quelli dell'antropologo, non sembra possibile farne la materia prima per operazioni di generalizzazione e astrazione. Rischiamo di cadere nello stesso vecchio errore degli evoluzionisti: procedure comparative in massimo grado ambiziose ma esercitate su dati privi della minima attendibilità etnografica. Si possono al massimo comparare le esperienze, non gli oggetti etnografici – come fa Clifford Geertz, che in uno dei suoi più recenti lavori ci presenta una comparazione sistematica di Marocco, Giava e Bali sulla base del fatto che sono stati i suoi tre terreni di ricerca, e dunque può raffrontarli – lui solo – tenendo conto della complessità della formazione della conoscenza etnografica (Geertz 1995).

Tutto ciò non significa affatto che la comparazione non sia praticata nell'antropologia di oggi, inclusa quella interpretativa. Anzi, la sfiducia verso la formalizzazione e la standardizzazione metodologica apre la strada a un uso più libero di svariate modalità comparative (si vedano i saggi di U. Fabietti e L. Piasere in Baldissera 2003). Nelle pagine che seguono, cercherò di individuarne alcune, discutendo a) l'uso della comparazione come risorsa descrittiva; b) l'uso comparativo dei *case-studies*; c) le ricerche di impostazione transculturale c) alcune forme di ripresa del metodo comparativo classico; d) infine, i nuovi problemi che la globalizzazione apre alla comparazione antropologica.

2.2. *Comparare e descrivere*

I manuali classici insistono sulla distinzione fra due fasi della ricerca sociale: da un lato la raccolta dei dati, dall'altro il loro trattamento. La prima

fase può includere ricerca sul campo, spoglio di materiali d'archivio e altre modalità di rilevazione o produzione di fonti, nonché la presentazione di questi dati in forma puramente documentaria; la seconda si riferisce alle varie forme di analisi, e trova nella comparazione il suo momento principe. Questi due momenti, per quanto possano intrecciarsi sul piano pratico, sono concepiti come rigorosamente separati sul piano epistemologico e normativo: rispondono a regole diverse di validità, e si collocano rigidamente in successione cronologica nel processo di ricerca. Prima si rilevano e si presentano i dati, poi li si analizza e semmai li si compara con altri. I dati rappresentano, sempre secondo questa concezione classica, l'aspetto più solido della conoscenza conseguita: le ipotesi interpretative possono mutare, venir confutate e abbandonate, ma i "fatti" restano la loro base permanente. Il presupposto positivistico di questo punto di vista, cioè la separazione tra fatti e teoria, è un vero e proprio filo rosso nella storia dell'antropologia: se c'è qualcosa che accomuna evoluzionismo ottocentesco, scuola boasiana e moderna antropologia sociale è proprio questo. Già Frazer riteneva che le teorie esposte nei suoi libri rappresentassero un traballante castello di ipotesi, forse destinate a crollare, ma che invece i fatti da lui raccolti fossero destinati a durare nel tempo. Boas, come abbiamo visto, richiamava al rigore documentario in contrapposizione a eccessivi ardimenti teorici. E Radcliffe-Brown, nel momento di maggior fortuna del funzionalismo socioantropologico, si spingeva a pensare questi due momenti della ricerca come correlati a discipline radicalmente diverse: "...l'antropologia, lo studio delle società primitive, comprende sia le indagini di tipo storico che quelle volte alla generalizzazione. Le prime includono l'etnografia e l'etnologia, le seconde sono note con il nome di antropologia sociale, che è una branca speciale della sociologia comparativa. Noi auspichiamo quindi che gli obiettivi e i metodi dei due tipi di ricerche rimangano distinti" (Radcliffe-Brown 1952, p. 145). Questo appello arriva in conclusione di un saggio dedicato proprio al metodo comparativo, che il maestro britannico considerava tanto ineliminabile dall'idea del sapere antropologico quanto nettamente distinto dai problemi della rappresentazione storico-etnografica.

Questa suddivisione discende da una fiducia nell'oggettività dei dati e nella loro autonomia rispetto alle categorie teoriche che oggi, dopo quasi un secolo di epistemologia post-empirista, non possiamo più avere. Ma, ciò che più conta, la dicotomia tra sapere nomotetico e idiografico tracciata da Radcliffe-Brown non descrive affatto il modo in cui si produce (ed è sempre stato prodotto) il sapere antropologico. Non è difficile oggi riconoscere, alla luce dei dibattiti interpretativi, quanto al livello apparentemente basilare e "innocente"della descrizione etnografica svolgano una parte impor-

tante la teoria in generale e, più in particolare, la comparazione. Non solo nel senso che un eventuale progetto comparativo influenza fin dall'inizio la presentazione dei dati, e in qualche caso persino la loro raccolta (è chiaro ad esempio che, se si lavora all'interno della cornice delle *Human Relations Area Files*, si tenderà a produrre fatti etnografici di un certo tipo, con un certo *format*, in modo da renderli adeguati alla forma della procedura comparativa che li attende). Ma, più in generale, il punto è che la comparazione rappresenta una fondamentale risorsa descrittiva di cui nessuna impresa etnografica sembra poter fare a meno.

Nel tentativo di rappresentare una cultura "aliena", l'etnografo fa costantemente ricorso (in modo più o meno esplicito) a raffronti e analogie con elementi della propria cultura, o meglio di quella che condivide con i suoi lettori. Vediamo tre semplici esempi per far comprendere l'atteggiamento dei trobriandesi di fronte alle collane e ai bracciali dello scambio cerimoniale *kula*, oggetti di grande prestigio che sono trattenuti solo temporaneamente dal possessore e devono esser sempre di nuovo scambiati, Malinowski (1922, cap. 3.3) li raffronta alle coppe e ai trofei sportivi; e per rappresentare il nesso fra l'ammirazione reverenziale per questi oggetti e la loro inutilità pratica, rammenta ai suoi lettori il culto britannico per i gioielli della corona. Lévi-Strauss (1962, cap. 8), nel descriverci i *churinga* degli aborigeni australiani, oggetti sacri rappresentativi del passato mitico dei gruppi sociali, li accosta a ciò che per noi sono gli archivi storici. Meyer Fortes, un grande esponente della scuola funzionalista britannica, intitola un suo saggio sulla religione dei tallensi "Oedipus and Job in West African Religion" (Fortes 1959). Si tratta di tre esempi molto diversi. La comparazione di Malinowski fa semplicemente notare al lettore come ciò che in apparenza sembra strano e persino irrazionale, cioè dedicare grandi sforzi e investimenti sia economici sia emotivi nel possesso temporaneo di cose inutili, è qualcosa di ben conosciuto anche nella nostra società, nelle nostre pratiche di vita. Perché dovremmo trovare strano il *kula* melanesiano e non i nostri tornei sportivi volti all'aggiudicazione di una coppa, che viene poi orgogliosamente esibita? Sullo sfondo dell'accostamento con le coppe o con i gioielli della Corona c'è poi anche un punto teorico decisivo per l'autore, vale a dire la critica ai modelli utilitaristi di agente razionale - quelli fondati su un'idea di *homo oeconomicus* che imposta tutte le sue azioni in vista di un profitto o di un'utilità pratica.

La comparazione di Lévi-Strauss è più complessa: l'accostamento tra *churinga* e archivi è spiazzante, è qualcosa che il lettore non si aspetterebbe. Non è un semplice accostamento empirico, ma presuppone un forte modello interpretativo. *Churinga* e archivi storici avrebbero in comune non solo

il fatto di rappresentare il passato, ma, nel linguaggio strutturalista, la capacità di inscrivere l'ordine della diacronia in quello della sincronia. Sarebbero cioè punti di articolazione fra l'esperienza dello spazio e quella del tempo, dotati entrambi di una particolare qualità rituale. Si tratta dunque di una comparazione che ci mostra in una luce diversa gli stessi archivi, spiazzando il nostro senso comune, o meglio consentendoci di guardare più in profondità dentro noi stessi: "quando un'usanza esotica ci attira a dispetto (o a cagione) della sua apparente singolarità, il motivo generalmente sta nel fatto che ci suggerisce, come fosse uno specchio deformante, un'immagine familiare che riconosciamo confusamente come tale senza però riuscire a identificarla" (Lévi-Strauss 1962, p. 260). Per quanto riguarda Fortes, è interessato a discutere la religione dei tallensi come un sistema di riflessione etica sul posto dell'uomo nell'universo e sul suo rapporto con potenze superiori. Le figure di Edipo e Giobbe gli servono a costruire una cornice di significato che appaia ai lettori familiare e immediatamente comprensibile, compensando l'effetto di "stranezza" della teologia nativa. Edipo è per lui rappresentativo del tema del Fato, Giobbe del tema della giustizia divina – due elementi che ritiene dominanti nel pensiero dei tallensi come in tutte le religioni-filosofie dell'Africa occidentale. La comparazione ha un effetto fortemente universalista, poiché suggerisce che analoghe preoccupazioni morali fondano il pensiero e la vita degli esseri umani, al di là di pur enormi differenze culturali.

Si tratta di tre esempi diversi l'uno dall'altro, ma caratterizzati dall'uso della comparazione come risorsa descrittiva. In tutti e tre i casi, la comparazione non viene *dopo* l'identificazione dell'oggetto etnografico, ma contemporaneamente, fa anzi parte di questa identificazione. Lo spazio del sapere etnografico si mostra qui come intrinsecamente comparativo. Ciò è particolarmente evidente nel caso della religione, dove lo stesso più basilare livello di traduzione dei termini nativi è altamente problematico. Quando traduciamo questi termini con "Dio", "spiriti", "anima" e così via stiamo ovviamente accostandoli a significati che fanno parte della nostra storia culturale; non diversamente, quando usiamo termini come "mana", "totem", "tabu", presi da culture specifiche e promossi a una valenza più generale, stiamo istituendo implicite comparazioni. Né sarebbe possibile fare diversamente: i concetti "alieni" possono essere almeno in parte compresi solo a partire dall'accostamento con concetti che ci sono già familiari, che già fanno parte della nostra vita.

2.3. *Il metodo dei case-studies*

Naturalmente, nel rivolgere l'attenzione a queste procedure esplicitamente o implicitamente comparative, non stiamo più parlando di comparazione come di uno speciale metodo scientifico, ma come di una procedura tipica del linguaggio ordinario, che si colloca su un piano non molto diverso da quello della similitudine, della metafora e di altre figure retoriche. Dunque, una strategia discorsiva che ha segnato fin dall'inizio la produzione antropologica e continua a svolgere in essa un ruolo decisivo. Ma che ne è di forme più esplicite e sistematiche di comparazione? Nell'antropologia di oggi la comparazione sistematica prende soprattutto una forma che potremmo definire come accostamento di *case-studies*. Il *case-study* è un metodo di ricerca tipicamente individuante, che prende in esame monograficamente una realtà specifica ma, a partire da essa, tenta di far emergere categorie interpretative di più ampio interesse. È un metodo che non mira affatto a produrre dati in forma comparabile; eppure, l'accostamento di più *case-studies* dedicati a una medesima problematica può produrre un effetto di "accerchiamento" del tema in questione dagli effetti illuminanti. La diffusione di questo stile di lavoro nella produzione antropologica internazionale è visibile nel *format* stesso dei libri che vengono pubblicati. La "monografia etnografica", cioè l'ampio resoconto di ricerca che tenta di rappresentare tutti o almeno alcuni dei più rilevanti aspetti di una cultura, non è più oggi il principale genere di libro in campo antropologico. Un ruolo centrale è invece svolto dalle raccolte di saggi che affrontano una particolare tematica attraverso, appunto, un'ampia varietà di *case-studies*.

Farò un esempio da un campo di cui mi sono personalmente occupato, quello dell'antropologia della violenza. Negli ultimi due decenni l'antropologia culturale ha cominciato ad affrontare sistematicamente il problema delle violenze di massa che hanno caratterizzato il ventesimo secolo, dagli stermini coloniali, alle guerre mondiali, ai genocidi, alle guerre cosiddette etniche, al terrorismo su larga scala. Questi drammatici eventi, al di là dei motivi storici specifici che li hanno prodotti, pongono profondi problemi di natura antropologica, sia che cerchiamo di comprendere il comportamento (in apparenza "disumano") dei carnefici, sia che ci poniamo dal punto di vista delle vittime. Ad esempio, le esplosioni di violenza sono una sorta di uscita dalla cultura oppure rispondono a orientamenti culturali? Come comprendere i *patterns* ricorrenti di violenza di massa, talvolta decisamente ritualizzata, che si ritrovano in modo quasi universale nei più diversi contesti? In che modo le comunità colpite da eccidi e violenze di massa riescono a elaborare il lutto, e in che modo viene costruita una memoria

pubblica degli eventi traumatici? E ancora: quali questioni etiche e conoscitive si pongono all'antropologo che si trovi a lavorare in contesti scossi dalle guerre e dalle violenze o dalle loro memorie? Problemi di questo tipo invitano naturalmente ad approcci di tipo comparativo: si avverte con forza la limitatezza di un'analisi che si limiti a studiare e a spiegare i singoli casi isolatamente. Eppure si avverte anche il rischio di generalizzazioni semplicistiche, che apparirebbero tanto più banali (come già notato per gli *Human Relations Area Files*) a fronte della drammaticità e dell'immenso impatto morale degli eventi in questione. Inoltre, su un piano più pratico, la vastità delle conoscenze storiografiche che ciascun evento mette in gioco rendono impossibile a un singolo studioso, o anche a una piccola équipe, abbracciare con sufficiente competenza il quadro d'insieme. Come conciliare dunque sguardo d'insieme e peculiarità storiografica?

La risposta è consistita, appunto, nel raffronto tra *case-studies* unificati da cornici molto generali di spunti problematici e di categorie interpretative. Dall'inizio degli anni '90 ad oggi, i principali contributi del dibattito internazionale a questi temi sono costituiti da raccolte di saggi storico-culturali o etnografici che affrontano problemi analoghi ma a ridosso di contesti diversissimi. Si possono contare decine di pubblicazioni antologiche, numeri monografici di riviste, atti di convegni in cui si trovano allineati, uno dopo l'altro, contributi riguardanti le "guerre sporche" dell'America Latina, il terrorismo in Irlanda e nei Paesi Baschi, i genocidi del Ruanda e della ex-Jugoslavia, le guerre civili africane, i conflitti etnico-religiosi nel Sud-est asiatico, la Shoah, i massacri di civili durante la Seconda Guerra Mondiale – e l'elenco potrebbe continuare a lungo. Spesso sono aspetti ancora più specifici a costituire l'oggetto dei case-studies: la memoria della guerra civile in un villaggio greco, la politica della memoria tra le famiglie dei *desaparecidos* argentini, i bambini-soldato in Mozambico, e così via (per una più sistematica introduzione al tema rimando a Dei 2005). Non si tratta di comparazione formalizzata, ma neppure di contributi autonomi e separati. Senza alcuna pretesa di generalizzazione, c'è però un intreccio di categorie interpretative, una giustapposizione delle storie narrate e dei loro attori, tanto da poter leggere i diversi casi come un unico testo.

2.4. *Linguaggio, pensiero, emozioni nella ricerca transculturale*

Non mancano, nel quadro dell'antropologia contemporanea, ricerche comparative più formalizzate e basate su metodologie di tipo quantitativo e sperimentale. Non mi riferisco tanto alle prospettive neoevoluzioniste o sociobiologiche, sui cui limiti e sulla cui sostanziale estraneità al versante cul-

turale dell'antropologia mi sono già espresso; quanto, piuttosto, a ricerche di taglio transculturale (*cross-cultural*) che impiegano strumenti di rilevazione o misurazione empirica suscettibili di analisi in termini statistici o comunque quantitativi. Si tratta di metodologie maturate soprattutto nell'ambito di scienze sociali come la sociologia e la psicologia, nei loro tentativi di applicare alla dimensione transculturale strumenti di ricerca inizialmente elaborati in riferimento alle società occidentali. Ad esempio, cosa succede se cerchiamo di usare con persone socializzate in culture diverse test psicologici come quelli per la misurazione del quoziente d'intelligenza, o test reattivi come quello di Rorschach; oppure, ancora, questionari sull'adesione a certi valori, come la lealtà, l'amore per i bambini, la pietà filiale e così via? È chiaro che questi strumenti di rilevazione sono stati inizialmente costruiti sulla base di indicatori e parametri tarati su una "normalità" propria di una particolare cultura (tanto che spesso risultano difficilmente generalizzabili anche all'interno dello stesso mondo occidentale), che non funzionano dunque in culture diverse. Così, la misurazione del "quoziente d'intelligenza" avviene attraverso l'esecuzione di performance intellettuali di natura prevalentemente logico-formale, implicando abilità che non sono affatto universali e che non sono coltivate, poniamo, nelle culture africane tradizionali. Gli studi sull'amore per i figli o per i genitori si basano su indicatori socialmente determinati, che risultano inservibili in società che dettano o ritengono accettabili norme di comportamento diverse – per cui uno stesso atto può assumere significati opposti.

La sociologia e la psicologia transculturale hanno elaborato complessi e assai interessanti metodologie per eliminare simili fonti di errore: vale a dire per tarare gli strumenti di rilevazione, con gli opportuni adattamenti locali, in modo da produrre dati omogenei sul piano trans-culturale (van der Vijver 2002). Dal punto di vista dell'antropologia, proprio le fonti di errore sono forse l'aspetto più interessante, in quanto indicatori di diversità. I settori della disciplina più inclini a questo tipo di ricerca sono l'antropologia psicologica e cognitiva, l'antropologia medica, l'etnopsichiatria – cioè, gli studi che hanno a che fare col rapporto tra condizioni culturali e caratteristiche individuali. In tali settori, è possibile combinare strumenti di rilevazione diagnostica e persino setting sperimentali assai rigorosi con raffinate analisi interpretative dei problemi di traduzione interculturale. Per l'antropologia medica, ad esempio, la comparazione transculturale non è solo una fra le possibili metodologie da adottare: è invece centrale e indispensabile per il suo progetto di mostrare l'azione della cultura laddove le scienze biomediche vedono solo processi naturali di portata universale. Le discrepanze che le categorie nosologiche della moderna biomedicina incon-

trano quando sono usate in altre società sono il segno inequivocabile che "siamo in presenza della cultura", come si esprimono Arthur Kleinman e Byron Good, due noti esponenti della scuola medico-antropologica nordamericana. Un caso in cui tali discrepanze si mostrano in modo particolarmente clamoroso, studiato da questi due autori, è quello della depressione. La moderna psichiatria definisce questa malattia in base a una serie ben definita di sintomi (sia comportamenti, sia percezioni di sofferenza da parte del paziente), i quali cessano di risultare validi appena fuori da confini culturali molto ristretti. Basta pensare al grado di variabilità dei sentimenti che costituiscono la "disforia", il principale indicatore della depressione (tristezza e malinconia, senso di infelicità e di vuoto, assenza di motivazioni e di piacere per le attività sociali, etc.). Vi sono culture che ad esempio valorizzano in termini religiosi o morali questi sentimenti, considerandoli segno di saggezza o di profondità: è il caso di alcune società buddiste, per le quali "una consapevole disforia è il primo passo verso la salvezza", mentre al contrario provare piacere per le attività mondane è visto come radice della sofferenza. Vi sono società che valutano positivamente l'espressione piena e drammatica di sentimenti di tristezza e dolore; altre che, al contrario, invitano a celare questi sentimenti e a presentare in pubblico un *self* calmo e privo di increspature (Kleinman-Good 1985, p.3). Non si tratta solo di esprimere in modo diverso gli stessi sentimenti. Possiamo invece pensare che le esperienze stesse sono diverse: mancano chiari equivalenti semantici, ed è questo che rende così difficile la traduzione interculturale dei criteri diagnostici. In altre parole, "descrivere cosa significa essere addolorato o malinconico in un'altra società ci porta immediatamente ad analizzare differenti modi di essere persone in mondi radicalmente differenti" (ibid.). Tutto ciò non esclude tuttavia forme sistematiche di rilevazione empirica delle sintomatologie su scala transculturale: le rende anzi necessarie. Il grande problema che gli antropologi così come gli psichiatri transculturali si pongono – quello della relatività o universalità della categoria stessa di disturbo depressivo – ha bisogno non di soluzioni di principio, ma di risposte empiriche circostanziate, che sappiano combinare all'analisi epidemiologica e statistica una adeguata sensibilità etnografica.

Un secondo esempio di ricerche transculturali di taglio empirico e sperimentale, che vorrei brevemente discutere, riguarda il campo dell'antropologia cognitiva e linguistica. Si tratta dei celebri studi sulla percezione e sulle denominazioni dei colori, svolte a partire dagli anni '60 da Brent Berlin e Paul Kay. Il problema che questi antropologi si ponevano è il seguente. Le lingue e le culture umane riconoscono e nominano i colori in modi radicalmente differenti: varia il numero di colori primari che sono individuati (da

due a undici) e variano i modi di stabilire confini tra i settori dello spettro cromatico. Ora, queste variazioni sono arbitrarie e puramente dipendenti dai contesti locali, oppure si può riconoscere al di sotto di esse un modello cognitivo e percettivo unitario? Berlin e Kay, lavorando comparativamente su novantotto lingue (venti per analisi diretta e settantotto attraverso resoconti già editi), hanno ritenuto di poter individuare appunto alcune caratteristiche comuni nella formazione dell'area semantica relativa ai colori. Le differenze sono tutt'altro che incoerenti, e si dispongono invece attorno ad un *pattern* preciso. Prima di tutto, "ciascuno dei termini di colore principali in tutte le lingue è riconducibile ad uno fra undici colori di riferimento" (Kay 2001, p. 54). In altre parole, al linguaggio si imporrebbe una universale modalità percettiva che tende a scomporre la gamma cromatica secondo determinate unità percettive: sono dunque queste ultime a determinare il significato dei termini di colore. In secondo luogo, esisterebbe una precisa progressione evolutiva nello sviluppo e nella differenziazione dei termini di colore. Si parte, nei linguaggi meno "ricchi", da una differenziazione essenziale tra due soli colori fondamentali, che sono bianco/nero (o chiaro/scuro), e si procede poi ad ulteriori scomposizioni secondo un ordine regolare. Quando viene introdotto un terzo termine, quasi invariabilmente sarà il rosso; seguiranno verde e giallo, e quindi nell'ordine blu, marrone, viola, rosa, arancio e grigio (Ibid.). Berlin e Kay presentano la loro ricerca come una confutazione del relativismo linguistico (rappresentato dalla cosiddetta tesi Sapir-Whorf, secondo la quale le visioni del mondo sono sottodeterminate dalle categorie linguistiche); un punto su cui è tuttora aperta una discussione serrata. Resta il fatto che si tratta di un esempio importante di comparazione trasculturale, che si è imposto come decisivo nel campo degli studi sul colore; il suo punto di maggior forza sta proprio nella delimitazione del campo d'indagine, che consente di definire in modo preciso ed operativo gli indicatori empirici delle nozioni studiate.

2.5. *Il ritorno del metodo mitico*

Cambiamo completamente scenario. Per quanto possa apparire paradossale, l'orizzonte interpretativo riapre spazi di praticabilità anche per il metodo comparativo di scala universale, che l'antropologia aveva abbandonato già dagli inizi del XX secolo in nome del rigore scientifico. Nella letteratura recente, l'esempio forse più significativo e per certi versi spettacolare di uso del metodo comparativo è rappresentato dal libro di Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* (1990). Ginzburg è uno storico con forti interessi per l'antropologia, che si è dedicato fin dall'inizio della

sua carriera allo studio dei processi per stregoneria nell'età moderna. In particolare, ha centrato il suo lavoro sul seguente problema: le credenze nella stregoneria che emergono dalle accuse e dalle confessioni (estorte con la tortura, è bene ricordare) documentate negli atti dei processi sono di origine colta o popolare? In altre parole, rappresentano una ideologia ufficiale elaborata e imposta dalla Chiesa e dal Tribunale dell'Inquisizione, oppure riflettono, sia pure in modo distorto, un autentico sostrato di cultura popolare? La storiografia classica propende per la prima ipotesi, mentre Ginzburg, fin dai suoi primi lavori, tenta di districare dal complesso intreccio ideologico un filone di credenze e pratiche folkloriche, sostanzialmente pagane e non derivate dalla cultura egemonica.

In *Storia notturna*, in particolare, l'autore tenta di rintracciare le origini folkloriche di uno dei principali nuclei dell'ideologia stregonesca, quello del sabba, il raduno notturno delle streghe che, nella versione cristiana, incontrano e rendono omaggio al Diavolo. Il problema che Ginzburg deve affrontare è ovviamente la carenza di documentazione. Per definizione, la cultura che resta documentata nelle fonti scritte è quella ufficiale; la cultura folklorica, trasmessa per via orale e spesso osteggiata dalle classi dominanti, non viene registrata e sembra condannata all'oblio. Ma non è esattamente così: anche la cultura dei "vinti" lascia tracce di sé, e queste tracce possono essere seguite, sia pure con grande difficoltà e con la necessità, appunto, di "decifrarle". Dove non arriva la documentazione diretta, può arrivare un metodo indiretto basato sulla comparazione. Ginzburg procede così: individua una serie di nuclei tematici presenti nel complesso del sabba, come ad esempio il volo notturno, l'estasi, il mascheramento da animali ecc., e passa a rintracciare temi analoghi in una vastissima documentazione mitografica, folklorica, storico-religiosa. Il libro si sviluppa come un gigantesco gioco di domino, dove catene di mitemi o "figure" si collegano tra loro lungo il duplice asse della sequenzialità cronologica e della somiglianza morfologica, con un effetto di progressivo ampliamento dell'orizzonte storico-geografico. La tesi di Ginzburg è che il sabba rappresenta una tarda formulazione di una serie di temi e motivi che rimandano in ultima analisi all'esperienza della trance sciamanica e al nucleo immaginativo del viaggio nel mondo dei morti. Ma ogni nesso diretto fra sciamanismo e sabba è scomparso: fra i due si estende un intero universo di produzioni culturali nel quale la più cauta filologia o i più prudenti approcci contestuali non riescono a procedere, e dove invece solo il metodo comparativo riesce ad aprirsi la strada.

Storia notturna ha subito molte critiche, sia riguardo la sua metodologia complessiva sia in relazione a specifiche questioni filologiche: ma ha senz'al-

tro avuto il merito di dimostrare il fascino e la fecondità della comparazione su vasta scala – nonché la sua legittimità, qualora la si disincagli dalle ingenue premesse positivistiche ed evoluzioniste che ne hanno segnato la nascita. Ginzburg si rende conto delle scomode somiglianze tra il suo metodo e quello di opere come *The Golden Bough*, e si cautela avvertendo che "il mio Frazer ha letto Wittgenstein" (1989, p. 189 nota). Il riferimento è qui alle osservazioni critiche che il filosofo austriaco ha mosso proprio a *The Golden Bough*, in un testo che ha molto influenzato l'antropologia contemporanea (Wittgenstein 1967). Wittgenstein è estremamente critico nei confronti delle "superstizioni" positiviste di Frazer, verso la sua ossessione per la ricerca delle origini e la sua tendenza a considerare "errori" le credenze religiose dei primitivi. Al tempo stesso, tuttavia, è affascinato dal metodo comparativo e dagli accostamenti che esso propone, nei quali vede un significato al di là degli obiettivi esplicativi che Frazer assegna loro. Depurati dall'ipotesi evolutiva, tali accostamenti possono esser letti come forme di "rappresentazione perspicua" (*übersichtliche Darstellung*), secondo il termine coniato dallo stesso Wittgenstein: cioè modalità di presentazione dei materiali che lasciano emergere i loro nessi interni attraverso la ricerca di anelli intermedi e rendono visibili le "somiglianze di famiglia" che li accomunano. Il concetto di rappresentazione perspicua non è certo per Wittgenstein una metodologia della ricerca sociale o della comparazione antropologica (si colloca invece, nella riflessione del filosofo, nella dimensione della percezione estetica): tuttavia è un modo efficace per pensare gli accostamenti comparativi di larga scala al di fuori del quadro esplicativo dell'evoluzionismo o del diffusionismo. Se faccio notare la somiglianza fra un cerchio e un'ellisse, dice Wittgenstein, non è per affermare che l'uno è nato dall'altro: o meglio, l'ipotesi evolutiva è solo un modo di presentare i dati, di mostrare una loro relazione - che resta però una relazione interna. È la relazione interna che fonda la plausibilità delle ipotesi esteriori di collegamento (evoluzione, diffusione), non viceversa.

Sono queste "relazioni interne", mi sembra di poter dire, che muovono la stessa ricerca di Ginzburg, e che rappresentano un problema irrinunciabile per l'antropologia – che pure, come conseguenza della critica agli eccessi del relativismo, si è a lungo interdetta la possibilità di parlarne (Grottanelli et. al. 1991). È la "compattezza morfologica" dei materiali su cui lo storico lavora a suggerirgli ipotesi di ricostruzione di nessi cronologici e geografici ("mi ero servito dell'indagine morfologica come di una sonda, per scandagliare uno strato profondo altrimenti inattingibile"; ibid., p. xxx). Proprio per reazione ai "limiti soffocanti" del funzionalismo contestualista, le scienze sociali contemporanee ritengono dunque legittimo "ri-

proporre alcune domande formulate da Frazer, senza accettarne le risposte" (ibid., p. 184 nota). Questa linea d'indagine è complessa non solo per la delicatezza metodologica, ma anche perché richiede una erudizione amplissima e di tipo interdisciplinare (sempre più rara alla luce degli odierni processi formativi, inclini all'ultraspecialismo); la si trova raramente praticata, e difficile è prevederne i futuri sviluppi.

2.6. *Comparare nell'epoca della globalizzazione*

C'è un ultimo punto che mi sembra importante toccare. Comunque la si intenda, la comparazione antropologica presuppone l'esistenza di entità culturali distinte e relativamente autonome, che cioè esistono indipendentemente l'una dall'altra. La diversità è il dato iniziale, a partire dal quale si possono operare raffronti per scoprire eventuali elementi di contatto, universali antropologici, origini comuni nel tempo o nello spazio. Soprattutto la comparazione di tipo contestuale si basa sul dogma dell'esistenza di un certo numero di unità culturali discrete e nettamente definite: si tratti delle 4 culture di Ruth Benedict, o delle 186 su cui i coniugi Ember basano le loro generalizzazioni statistiche su guerra e violenza, occorre che le unità di comparazione restino ben distinte e non si confondano l'una con l'altra. Ora, nel dibattito antropologico degli ultimi decenni, questo concetto di cultura come essenza esclusiva e distintiva di un popolo o di un gruppo sociale è stato posto radicalmente in discussione. Le culture, si è detto, sono per certi versi invenzioni degli stessi antropologi, che sono servite loro a introdurre cesure e discontinuità in quello che si può invece definire il *continuum* delle differenze culturali. Questa sottolineatura della discontinuità poteva almeno apparire plausibile quando i campi di studio dell'antropologia erano le remote isole oceaniche, le riserve indiane, le cosiddette "tribù" africane, e piccoli gruppi umani relativamente isolati e compatti; ma certo non lo è più nella moderna società globalizzata, in un mondo dalle dimensioni ridotte in virtù delle tecnologie di comunicazione, con una circolazione senza precedenti di persone, oggetti, idee. La dimensione antropologica della globalizzazione e le sue conseguenze sulle concezioni classiche di cultura e di identità o appartenenza culturale sono al centro di un ampio dibattito, cui non posso qui neppure accennare. Il problema che interessa è, semmai, che ne è della comparazione tra culture se non vi sono più culture? Che aspetto può assumere la comparazione antropologica nel villaggio globale?

Occorre rimarcare subito un punto. Contrariamente ad alcune sue semplicistiche letture, la globalizzazione culturale non si presenta solo come un

processo di omologazione che afferma una monocultura mondiale (ad esempio quella occidentale o "capitalistica" promossa dai grandi mezzi di comunicazione di massa) distruggendo al tempo stesso le differenze tradizionali. In parte ciò avviene; ma al tempo stesso i processi di circolazione e le nuove potenzialità comunicative hanno l'effetto di dar voce alle diversità culturali, di farne esplodere di nuove, di innescare una molteplicità di processi di differenziazione. Molte culture "tradizionali", ad esempio, hanno trovato per mezzo del turismo o dei mass-media una nuova vitalità e nuovi motivi di valorizzazione e di rivendicazioni distintive. Il villaggio globale sembra poter contenere molti mondi locali. Si dirà che queste differenze sono "inautentiche" o di seconda mano rispetto a quelle tradizionali: ma sappiamo oggi che la purezza e autenticità di queste ultime era stata esagerata dagli antropologi stessi. Le differenze che percorrono la globalità, tuttavia, non si lasciano inquadrare facilmente all'interno di insiemi omogenei e organici, e soprattutto non coincidono affatto con le classiche unità di analisi antropologica (un territorio, un popolo, un linguaggio, una cultura): sono invece caleidoscopiche, si intrecciano secondo percorsi inaspettati seguendo flussi migratori, mercati e mode culturali, rivendicazioni politiche e religiose. Gli individui e i gruppi le mobilitano attivamente più che subirle in modo passivo. Non è raro oggi trovare le culture tradizionali consapevolmente promosse e seguite fra gruppi di immigrati dispersi nei più lontani paesi più che nella stessa madrepatria.

Quali sono dunque, in questa situazione, le unità di comparazione? La risposta è complessa, e probabilmente variabile a seconda delle tematiche studiate. Si possono però indicare un paio di elementi, che mi sembrano caratterizzare in generale le possibilità di procedure comparative nell'antropologia del XXI secolo. Il primo punto, in sé banale, è che la comparazione dovrà prendere in esame non tanto insiemi dati di differenze, quanto i *processi* della loro costituzione. Gli individui o i gruppi sociali non possono più esser considerati come inerti "portatori" di cultura – dunque "informatori", come si era soliti definirli fino a non molto tempo fa; essi ne sono piuttosto i creatori. Compito di una etnografia e di un'antropologia della contemporaneità è documentare questi processi di creazione (talvolta è possibile farlo in tempo reale) e raffrontarne modalità e risultati. Il secondo punto ci pone di fronte a una sorta di inversione rispetto alle procedure della comparazione classica. Queste ultime partivano da differenze nettamente segnate, cercando di risalire alla profondità di universali antropologici o, come si è detto, di origini comuni nello spazio o nel tempo. Oggi partiamo dal dato di flussi culturali compatti che percorrono il mondo intero, come quelli diffusi dai mass-media e dall'industria culturale, e da questa unitarietà dob-

biamo scoprire le modalità di costituzione delle differenze. Ad esempio, si può dire che in quasi tutto il mondo il gioco del calcio ha soppiantato molti sport o giochi tradizionali; che, ugualmente, la televisione e in particolare generi come soap operas, telenovelas o cartoons hanno soppiantato le forme della tradizione orale, la fiabistica, la narrativa popolare. Dunque, una monocultura avrebbe spazzato via una molteplicità di forme culturali locali, producendo una colossale omogeneizzazione antropologica. Eppure, se ci poniamo sul piano della dettagliata osservazione etnografica, possiamo accorgerci che il gioco del calcio, le soap operas o i film di Walt Disney si sono diffusi con modalità assai disuguali, adattandosi ai contesti locali e agli specifici gruppi sociali che ne sono praticanti o fruitori. La cultura di massa è una sorta di materia prima che si impone globalmente, certo, ma che viene anche costantemente plasmata in modi peculiari, in nuove configurazioni di differenze. Nella sua circolazione globale, si "indigenizza" in una molteplicità di usi e significati locali.

Ho citato lo sport e la televisione perché negli ultimi anni sono stati al centro di una notevole attenzione in prospettiva transculturale. Cosa significa vedere una soap opera, magari la stessa, in paesi diversi o fra diversi gruppi sociali? Le contadine egiziane che guardano *Beautiful* vedono la stessa cosa delle casalinghe americane o delle filippine emigrate in Europa come collaboratrici domestiche? E cosa vede nelle *telenovelas* sudamericane l'appassionato pubblico dei paesi dell'Est europeo? Il "testo" originario si fa strada verso i particolari spettatori filtrato da traduzione e doppiaggio, dall'inserimento in diversi palinsesti, ma soprattutto dal contesto di fruizione e dal background socioculturale degli spettatori stessi. È chiaro come si apra qui un grande terreno comparativo che, come detto, procede in senso inverso rispetto al metodo comparativo classico: laddove quest'ultimo ricercava il testo originario o archetipico sotteso alla disseminazione di storie diverse, nello studio della cultura di massa si parte dal testo originario per scoprire etnograficamente i modi in cui esso si scinde in molte storie diverse (Allen 1995).

E, se passiamo da un genere culturale prevalentemente femminile a uno prevalentemente maschile, non racconta una infinità di storie anche la diffusione globale dello spettacolo calcistico? Il gioco è indubbiamente lo stesso, con regole codificate da una Federazione internazionale, e una platea globale di spettatori assiste in televisione ai grandi eventi come i campionati del mondo. Ma le articolazioni culturali locali di questo sport globale sono numerosissime. Recenti pubblicazioni sul tema, ad esempio, mettono a confronto contesti e "casi" diversi quali il culto argentino per Maradona, la natura "multirazziale" del calcio in Brasile, il nesso fra calcio, politica e vio-

lenza etnica in Camerun e Sierra Leone, il rapporto tra calcio e stregoneria in Tanzania, il rapporto tra calcio e politiche identitarie in paesi come le isole Mauritius, lo Yemen, Malta, l'intreccio tra tifo sportivo e dinamiche autonomiste in Irlanda del Nord e nei Paesi Baschi, e così via (Armstrong-Giulianotti 1997, 2001). Il metodo è anche qui quello dei *case-studies*: l'orizzonte comparativo fa emergere da un lato gli aspetti di globalizzazione, per cui nessun contesto è mai chiuso ermeticamente su se stesso, e d'altra parte la grandissima varietà di significati simbolici che il calcio può prestarsi a veicolare in situazioni locali che non sono mai fotocopie l'una dell'altra.

Questi esempi, fra i tanti che si potrebbero citare, mostrano come la globalizzazione non cancelli affatto le possibilità della comparazione antropologica, e apra anzi nuovi e stimolanti orizzonti. Si noti che nei casi discussi ciò che viene analizzato e comparato non sono tanto i "testi" (la partita di calcio o la soap-opera come "oggetti" culturali), quanto le *pratiche* della loro fruizione da parte di persone e gruppi sociali specifici. Queste pratiche sono accessibili solo attraverso lo spessore opaco e scarsamente formalizzabile della ricerca qualitativa, cioè dell'etnografia. Tutto ciò sembra ulteriormente rafforzare le linee di tendenza che ho cercato di mostrare nel corso dell'intero saggio, e cioè che, da un lato, la pratica comparativa è e resta al centro dell'intera impresa antropologica; dall'altro lato, che è sempre più improbabile la sua riduzione a un metodo unitario, formalizzato, generalizzante. Abbandonate certe illusioni scientiste, la comparazione antropologica del XXI secolo potrà riconoscere con maggior franchezza la sua natura di "atto di invenzione, un procedimento immaginativo che non procede da un catalogo di regole"; un atto che "viene dalla pratica, si apprende in essa, è un'arte... Non si tratta di una procedura rigida, bensì di una intera gamma di determinazioni concrete e di creazioni intellettive che danno risposte strategiche a problemi particolari" (Lisón Tolosana 2001, p. 22).

Bibliografia

Allen, Robert C., *To be continued...Soap Operas Around the World*, London, Routledge, ed. 1995.

Armostrong, Gary - Giulianotti, Richard, *Entering the Field. New Perspectives on World Football*, Oxford, Berg, eds. 1997.

Armostrong, Gary - Giulianotti, Richard, *Fear and Loathing in World Football*, Oxford, Berg, eds. 2001.

Baldissera, A., a cura di, *Gli usi della comparazione*, Milano, Angeli, 2003.

Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, New York, Mentor, 1934.

Boas, Franz, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", in F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, MacMillan (1948 [1896]), pp. 271-304.

Borowski, Robert, "Enhancing the comparative perspective", in R. Borowski, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, pp. 77-83.

Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 3rd ed., London, Murray, 1861.

Dei, Fabio, *La discesa degli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo, 1998.

Dei, Fabio (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma Meltemi Editorial Universidad de Granada (2005), pp. 39-65.

De Martino, Ernesto, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

Ember, Carol R. - Ember, Marvin, "Resource Unpredictability, Mistrust, and War. A Cross Cultural Study", *Journal of Conflict Resolution*, 36 (2) (1992), pp. 242-62.

Ember, Carol R. Ember, Marvin, "Violence in the Ethnographic Record: Results of Cross-Cultural Research on War and Aggression", in D.L. Martin, D.W. Frayer, eds., *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Amsterdam, Gordon and Breach, 1997.

Fabian, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

Fortes, Meyer, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

Frazer, James G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, abridged ed., London, MacMillan, 1922.

Geertz, Clifford, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995.

Ginzburg, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

Godbout, Jacques T., *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte.

Grottanelli, C., et al., "Discussione su storia notturna di Carlo Ginzburg", *Quaderni di storia*, 34 (1991), pp.103-30 (con contributi di C. Grottanelli, P. Clemente, F, Dei, A. Simonicca).

Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Crowell, 1968.

Holy, Ladislav, "Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms", in L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell (1987), pp. 1-21.

Kay, Paul, "Color", in A. Duranti (ed.), *Key Words in Language and Culture*, Oxford, Blackwell (2001), pp. 52-7.

Kleinman, Arthur - Good, Byron, "Introduction: Culture and Depression", in A.Kleinman - B. Good, eds., *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, University Of California Press (1985), pp. 1-33.

Kluckhohn, Clyde, *Mirror for Man*, New York, McGraw-Hill, 1949.

Lévi-Strauss, Claude, "Le père Noël supplicié", *Les Temps modernes*, mars, 1573-1590, 1952.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

Lisón Tolosana, Carmelo, "De Anthropologica comparatione", in C. Lisón Tolosana, ed, *Antropología: Horizontes comparativos*, Granada, Editorial Universida de Granada (2001), pp. 9-22.

Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of Western Pacific*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922.

Malinowski, Bronislaw, *The Father in Primitive Psychology*, London, Kegan Paul, 1927.

Malinowski, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Durham, University of North Carolina Press, 1944.

Mauss, Marcel, "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques", *Année Sociologique*, 1 (n.s.) (1924), 1923-24, poi in M.Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Mead, Margaret, *Coming of Age in Samoa*, New York, William Morrow, 1928.

Nadel, Siegfried F., "Witchcraft in Four African Societies", *American Anthropologist*, 54 (19); pp. 18-29.

Radcliffe-Brown, Alfred R., "The Comparative Method in Social Anthropology" (Huxley Memorial Lecture 1951), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81 (1952), pp. 15-22.

Remotti, Francesco, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

Van der Vjiver, F., "Cross-cultural research methods", *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, Amsterdam, Elsevier, vol. 2 (2002), pp. 2999-3003.

Wittgenstein, Ludwig, "Bemerkungen uber Frazers *The Golden Bough*", *Synthese*, XVII (1967), pp. 233-53.