

AM



51 / giugno 2021

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPPILLI



In copertina

Il Briksdalbreen è un braccio del grande ghiacciaio norvegese del Jotedalsbreen che si sviluppa a 346 m sul livello del mare sul lato Nord nella Birksdalen nella contea di Sogn Fjordane. Soggetto da diversi decenni a variazioni nella sua estensione, a partire dal 2000, a causa dell'innalzamento delle temperature e della diminuzione delle precipitazioni nevose, il ghiacciaio ha iniziato a ritirarsi costantemente fino a perdere tra il 2007-2008 ben 12 metri. La foto è stata scattata da Andrea F. Ravenda nel mese di agosto 2018.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

51

giugno 2021
June 2021



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Maya Pellicciari, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Svizzera / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Maya Pellicciari, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Maseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ilario Rossi, Université de Lausanne, Switzerland / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice
Contents

n. 51, giugno 2021

n. 51, June 2021

Editoriale
Editorial

- 11 Giovanni Pizza
AM 51: Percorsi nuovi
AM 51: New Routes

Saggi

- 15 Tullio Seppilli
*L'itinerario Marx-Gramsci nella formazione
di una antropologia scientifica*
*Marx-Gramsci Itinerary in the Formation of a Scientific
Anthropology*
- 43 Osvaldo Costantini, Serena Caroselli
Il nesso casa-salute prima e durante il Covid.
Il caso di due donne in occupazione abitativa a Roma
*The Home-Health Connection Before and During
the Covid. The Case of Two Women in Housing Squat
in Rome*
- 71 Francesco Diodati
*Oltre l'ambivalenza del "care". Indicazioni analitiche
sull'antropologia del prendersi cura*
*Beyond the Ambivalence of "Care": Analytical
Considerations for the Anthropology of Caregiving*
- 103 Raffaele Maddaluno
Venire a patti con l'"anormalità".
Percorsi di risignificazione tra i malati di Hiv in Tigray
*Coming to Terms with "Abnormality". Resignification
Processes among HIV-positive People in Tigray*

Sezione monografica

- 131 Andrea F. Ravenda
La salute al tempo della crisi ambientale.
Contaminazioni, causalità, rischio
Health at the Time of the Environmental Crisis.
Contamination, Causality, Risk
- 151 Elisabetta Dall'Ò
Cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie.
*L'importanza di uno sguardo multidisciplinare tra dati
climatici, zoonosi e pandemie*
*Climate Change, Glaciers, Pandemics. The Importance
of a Multidisciplinary Look at climate Data, Zoonoses
and Pandemics*
- 175 Alessandro Guglielmo
*Di dèi, umani e galline. Coltivare intimità per vivere
con le ferite di Gaia*
*Of Gods, Humans, and Chickens: Cultivating Intimacy
to Live with Gaia's Wounds*

- Sezione monografica*
- 209 Giovanni Gugg
Guarire un vulcano, guarire gli umani. Elaborazioni del rischio ecologico e sanitario alle pendici del Vesuvio
Healing a Volcano, Healing Humans. Elaborations of Ecological and Health Risk on the Slopes of Vesuvius
- 249 Fabrizio Loce-Mandes
“Siamo i guardiani dell’ambiente”. Strategie dell’alimentazione e pratiche agricole per la salute delle comunità locali
“We Are The Guardians of the Environment”. Food Strategies and Agricultural Practices for the Health of Local Communities
- 275 Vincenzo Luca Lo Re
(Ri)pulire la città. Le pratiche di pulizia nella Città Vecchia di Taranto tra recupero dello scarto e sensibilizzazione ambientale
(Re)cleaning the City: Cleaning Practices in the Città Vecchia of Taranto between Waste Recovery and Environmental Awareness
- 307 Roberta Raffaetà
Il microbioma tra l’umano e il post-umano: piste di ricerca antropologica
The Microbiome between the Human and the Post-Human: Anthropological Research Paths
- Note, interventi, rassegne*
- 329 Gilles Bibeau
Gilbert Lewis (1938-2020). Testament intellectuel d’un pionnier britannique de l’anthropologie médicale
Gilbert Lewis (1938-2020). Intellectual Testament of a British Pioneer of Medical Anthropology
- 341 Raffaele Rauty
Tullio Seppilli, scienziato sociale marxista
Tullio Seppilli, Social Scientist and Marxist
- Riproposte*
- 359 George R. Saunders
L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino
- Fabio Dei, *Presentazione*, p. 359 • George R. Saunders, *L’“etnocentrismo critico” e l’etnologia di Ernesto de Martino*, p. 362 • *Commenti*, p. 392 • *Intervista a Tullio Seppilli*, p. 420
- Recensioni*
- Pino Schirripa, *Le vie della guarigione. Tullio Seppilli e l’idea di una prospettiva scientifica non riduzionista* / *The Ways of Healing. Tullio Seppilli and the Idea of a Non-Reductionist Scientific Perspective* [Jean-Martin Charcot, *La fede che guarisce*], p. 429 •

Recensioni

Antonino Colajanni, *Studi e ricerche antropologiche e socio-mediche recenti in tema di pandemia / Studies and Recent Anthropological or Socio-Medical Research on Pandemics* [Ann H. Kelly, Frédéric Keck, Christos Lynteris (eds), *The Anthropology of Epidemics*], p. 433 • Ivo Quaranta, *Il farmaco come finestra sulla complessità delle cure in Tigray (Etiopia) / Medicine as a Window on Complexity of Care in Tigray (Ethiopia)* [Pino Schirripa, *Competing Orders of Medical Care in Ethiopia. From Traditional Healers to Pharmaceutical Companies*], p. 441 • Agata Mazzeo, *Intossicazioni da vita e da lavoro / Life and Work Intoxications* [Niso Tommolillo, *Gli acidi mi hanno fatto male. Narrazioni operaie dalla Viscosa di Roma*], p. 444 • Mara Benadusi, *La polveriera. Ricerca e attivismo tra le scorie e memorie di un disastro / The Powder Keg. Research and Activism Amidst the Slag and Memories of a Disaster* [Agata Mazzeo, *Dust Inside: Fighting and Living with Asbestos-related Disasters in Brazil*], p. 451 • Adelina Talamonti, *Prefazione / Foreword* [Clara Gallini, *Chiaroscuri. Storie di fantasmi, miracoli e gran dottori*], p. 456

Editoriale

AM 51: percorsi nuovi

Giovanni Pizza

Università di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

Abbiamo deciso di aprire questo numero 51 di AM con una conferenza di Tullio Seppilli finora inedita, dal titolo *L'itinerario Marx Gramsci nella formazione di un'antropologia scientifica*. Si tratta di un saggio per noi di grande attualità, pronunciato come lezione circa vent'anni fa, il 18 aprile 2002, che intendiamo rendere disponibile ai lettori e alle lettrici.

Quell'anno l'insegnamento di *Storia dell'antropologia*, tenuto da me, fu interamente dedicato ad "Antonio Gramsci nelle antropologia contemporanee" e Seppilli era stato chiamato a concluderlo con la lezione che qui pubblichiamo. Da un paio d'anni il fondatore di AM era in quiescenza, ma ancora più attivo come presidente della *Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute* e della *Società italiana di antropologia medica (SIAM)*, nonché direttore di questa rivista AM.

L'allora *Dipartimento Uomo & Territorio* presso l'ateneo perugino era diretto da Cristina Papa, attuale presidente della *Fondazione*, e fu lei a introdurre l'argomento e il relatore a un pubblico molto ampio ed eterogeneo, composto da tanti colleghi, da numerose persone motivate all'ascolto provenienti da ogni luogo e in particolare dal Centro Italia, da differenti generazioni di allievi di Seppilli e da tutti i collaboratori del seminario "Gramsci". Uno di questi ultimi al termine di quella lezione commentò suggestivamente dicendo che Seppilli non aveva parlato *di* Gramsci ma *come* Gramsci.

Il nostro maestro e fondatore aveva appena terminato di parlare, seguito dall'ovazione della Sala delle Adunanze, una sala affrescata di Palazzo Manzoni, sede della Facoltà di Lettere e Filosofia e gremita per l'occasione, quando si avviò il dibattito. Fra coloro che presero la parola ci furono Cristina Papa, Maya Pellicciari, Giovanni Pizza, Raffaele Rossi, Pino Schirripa, Filippo Zerilli.

È stato decisamente emozionante rimettere a posto il testo. Si avvertiva come il suono della voce di Seppilli, quel tono insieme riservato e incisivo con il quale egli sottolineava, spesso, l'urgenza di un'antropologia gramsciana, che fosse in grado di (ri)fondare, a partire dalla società italiana, una potente critica del senso comune tardocapitalistico. Noi oggi pensiamo come lui che l'antropologia medica debba implicare sempre una presenza umana impegnata e operativa, volta a fronteggiare le ineguaglianze sociali su cui si fonda il neoliberismo contemporaneo. I frutti del nostro consistente lavoro collettivo sono ormai evidenti. Se già questo numero 51 è per ampiezza più piccolo del precedente, l'obiettivo futuro è quello di ridurre ulteriormente i volumi per arrivare stabilmente a un massimo di duecentocinquanta pagine. Vogliamo una AM densa, ma non elefantiaica, con un ampliamento sostanzioso ed efficiente dell'interfaccia telematico, che sia espressione di profonda innovazione nella sua processualità comunicativa e tenga conto parimenti della necessaria continuità con la rivista cartacea che tanto abbiamo amato.

Questo numero presenta in tutta evidenza una sezione monografica dedicata alla *Salute al tempo della crisi ambientale* e curata da Andrea F. Ravenda, allora collaboratore del seminario Gramsci, indicato da Seppilli quale candidato al Consiglio direttivo della SIAM e oggi ricercatore presso l'Università di Torino. La sezione seleziona scritti provenienti da un seminario del terzo Convegno nazionale della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e ampiamente rivisti ai fini della stampa. In essa assistiamo a un vero e proprio sviluppo strategico di tematiche attuali per il futuro dell'antropologia medica contemporanea, come le questioni fondamentali della contaminazione ambientale, le ridefinizioni del rischio e delle cause che lo determinano, i conflitti dell'"antropocene" e le frizioni sociali prodotte dal mutamento climatico.

È nella dialettica continuità/discontinuità che intendiamo dunque operare, garantendo, per esempio, il progressivo ripristino delle numerose rubriche "classiche": lo abbiamo fatto per il numero passato con *Lavori in corso* e lo rinnoviamo qui con *Note, interventi, rassegne*, contenente la nota di Gilles Bibeau dedicata a Gilbert Lewis (1939-2020) e quella di Raffaele Rauty per Tullio Seppilli (1928-2017), e con le *Riproposte*, che pubblicano una ripresa della traduzione del noto saggio di George Saunders (1946-2020) dedicato a Ernesto de Martino, che apparve molti anni fa ad opera di Fabio Dei.

Infine, fra le numerose e autorevoli recensioni che danno conto del dibattito attuale in antropologia medica, ripubblichiamo la prefazione molto

recente scritta da Adelina Talamonti per il primo libro postumo di Clara Gallini (1931-2017).

Con una memoria necessaria, che ci spinge all'opera e a non rassegnarci dinanzi alle ineguaglianze planetarie del presente che erodono l'universalità del diritto alla salute, vorremmo perseguire nuovi percorsi, per contribuire al lenimento delle sofferenze umane studiandole con rigore.

L'itinerario Marx-Gramsci nella formazione di una antropologia scientifica

Tullio Seppilli*

Ringrazio gli organizzatori: sono contento di essere qui e di parlare di queste cose. Credo che sia importante, al di là della dimensione personale, riprendere tale tematica e che vi sia un seminario di impostazione storica dell'antropologia italiana, fondato appunto sull'analisi del dibattito intorno a Gramsci e soprattutto sull'esame diretto dei testi gramsciani.

Il titolo di questa relazione, come avete visto, parla di un *itinerario Marx-Gramsci*. È questo percorso che vorrei tenere fermo, perché ritengo sia fondamentale. È difficile cogliere un'impostazione teorico-metodologica per un discorso generale di antropologia, se non si connette il pensiero di Gramsci a quello di Marx e a una serie di pensatori (prima di tutto Engels, ma anche, per esempio in Italia, Antonio Labriola) che intorno alle riflessioni marxiane hanno pensato a un modo nuovo di esaminare la storia e la società umana.

Credo che in questo momento tale discorso sia particolarmente importante: ho segnato qui quelle che potremmo chiamare "ragioni del bisogno di uno strumento antropologico di esame critico della società", che appare oggi particolarmente significativo. Viviamo in questo momento in un periodo storico complesso, che richiede un'analisi antropologica rigorosa, scientificamente fondata, scevra di mistificazioni. Proverò a dare due o tre

* Pubblichiamo qui una conferenza, tenuta da Tullio Seppilli il 18 aprile 2002, finora inedita, in occasione della chiusura del corso di Giovanni Pizza di Storia dell'antropologia su "Antonio Gramsci nelle antropologie contemporanee" e presentata da Cristina Papa, allora Direttore del Dipartimento Uomo & Territorio. Il testo, non essendo stato rivisto dall'Autore, è stato rimaneggiato molto poco conservandone i tratti dell'oralità. AM ringrazia Anna Chang Tung, che ne ha consentito la pubblicazione, Cristina Papa, che ha fatto la revisione dell'editing, Maya Pellicciari, che ha trascritto la registrazione audio e Pino Schirripa, che ha commentato il testo segnalandoci alcuni refusi.

punti di caratterizzazione di questo nostro periodo, ne indicherei per lo meno alcuni, non tutti evidentemente.

Intanto la presenza di un ritmo di cambiamento storico-sociale così rapido come non si è mai verificato nella storia. Questa espressione “non si è mai verificato nella storia” è largamente utilizzata, ma credo veramente che ci siano prove empiriche della rapidità del cambiamento sociale che viviamo in questi anni; una velocità che non si è mai prodotta in questo modo.

Pensiamo ad alcune grandi rivoluzioni (non a quelle alle quali di solito si pensa), per esempio a quella neolitica, la più grande rivoluzione economica-sociale-culturale della storia umana, in quanto ha permesso il passaggio da un'economia di caccia e raccolta a un'economia guidata dall'uomo, attraverso la produzione della natura vegetale e della natura animale: la caccia e la raccolta vengono poi sostituite dall'agricoltura e dalla pastorizia. Una rivoluzione durata probabilmente cinquemila anni!

Se oggi noi pensiamo a quello che è avvenuto a partire dalla rivoluzione industriale, o almeno dall'inizio dell'Ottocento a oggi, possiamo verificare il fatto che la maggior parte delle cose che ci circondano non esistevano in quell'epoca: quindi assistiamo ad un ritmo di trasformazione molto rapido che non può non comportare grossi problemi, al di là delle conquiste, problemi che riguardano la radicazione.

Un dato è significativo: noi possiamo ritenere che fino alla rivoluzione industriale il processo di inculturazione, cioè l'assunzione della cultura precedente da parte del bambino potesse servire come strumento di orientamento per rispondere ai problemi della vita, per tutta la vita. In altre parole, quello che si imparava da bambini, a parte poi i perfezionamenti legati alle professioni, grosso modo funzionava per tutta la vita.

In questi ultimi due secoli, invece, il processo di accelerazione del cambiamento sociale è stato talmente forte che noi abbiamo un incessante bisogno di revisione e si pongono continui problemi che nascono dal senso di radicazione delle persone: radicazione rispetto al luogo di nascita, radicazione di classe sociale di nascita, ma soprattutto radicazione rispetto al contesto culturale in cui uno è nato e che rapidamente diventa obsoleto, per cui occorre continuamente aggiornarsi. Questo ha una serie di effetti sulla psiche, non soltanto sul costume, che andrebbero ulteriormente analizzati come elementi di quadro, per esempio, di una psichiatria aggiornata. Nondimeno questo è soltanto uno dei tanti elementi. Adesso ne cito telegraficamente alcuni altri.

Viviamo in questi anni, anche in Italia, una caduta degli orizzonti collettivi e delle mete comuni che ha teso a rinchiudere le persone all'interno di un orizzonte molto individuale, verso una filosofia della vita di tipo individualista, seguendo talora l'idea che proprio non ci sia una filosofia della vita, come se il costume ci portasse verso qualcosa di "naturale", come se anche l'individualismo, come se anche la perdita degli ideali collettivi, come se anche la trasformazione dei valori in valori consumistici non configurasse una ideologia, che ha ben precise cause, ben precisi fattori e ben precisi strumenti di diffusione. E quindi abbiamo da un lato un forte senso di sradicazione, dall'altro un forte senso di isolamento, di difficoltà a comprendere il mondo che marca la condizione dell'uomo nella nostra società (che possiamo chiamare consumista, narcisista, come ci pare, comunque si ha questo effetto sulle coscienze).

Abbiamo in Italia in questi anni, e in genere nel mondo occidentale, una manipolazione delle coscienze fondata su poderose reti di comunicazione di massa che consentono di orientare l'opinione pubblica, non soltanto in termini politici ma in termini di costume, in termini di vissuto quotidiano, in termini di mete, in termini di acquisti, in termini di costruzione dell'universo degli oggetti che ci circonda: siamo cioè di fronte alla più gigantesca macchina di conformismo culturale mai esistita nella storia. E questo è un dato fondamentale se si confronta col bisogno di comprensione della nostra realtà di cui l'antropologia è sicuramente uno degli strumenti fondamentali.

Abbiamo ad esempio il problema di superamento degli stati di alienazione, un bisogno di comprensione di una nuova realtà; spesso utilizziamo strumenti di conoscenza che urtano contro una macchina di condizionamento come non è mai accaduto in precedenza. E abbiamo anche, perciò, oltre a questa forma di manipolazione dell'opinione pubblica e del costume, un passaggio del nostro Paese che forse non è stato sufficientemente sottolineato. In Italia si è passati attraverso una struttura statale governata da forze politiche (come è avvenuto anche dopo la Liberazione del 1945), in qualche modo in grado di mediare fra interessi diretti di alcune classi sociali nella gestione del potere... Una serie di elementi mostra oggi un ravvicinamento diretto di interessi economici che si producono immediatamente nell'azione politica, senza quelle mediazioni, a cui per esempio la Democrazia Cristiana ci aveva abituato negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale.

Infine, abbiamo il problema di una formazione multiculturale nel nostro Paese, debole ancora, ma certamente in crescita, che pone una serie di problemi che vanno affrontati in termini scientifici, senza di che anche l'immigrazione, che costituisce l'effetto degli squilibri mondiali e della globalizzazione (che è anche globalizzazione del mercato del lavoro), produrrebbe soltanto reazioni di carattere irrazionale. E poiché le reazioni irrazionali sono sempre sfruttate da qualcuno, il problema è di non poca entità. Da questo punto di vista credo che avere degli strumenti interpretativi forti, che riescano a farci superare i condizionamenti ideologico-culturali che ci vengono dai grandi apparati di formazione dell'opinione pubblica, sia molto importante, perché ci può aiutare a superare l'effetto alienante delle manipolazioni, realizzate da forme varie di controllo sociale.

In questo quadro credo che l'antropologia possa svolgere una sua funzione, non certo miracolosa: non è mai la scienza che fa miracoli! Essa va però nella direzione della costruzione di strumenti di interpretazione della realtà che ci consentano in qualche modo di uscire da stati forti di alienazione. E credo anche che questa antropologia sull'asse, che molto simbolicamente è chiamato "Marx Gramsci" anche se in realtà è molto più ricco, sufficientemente scientifica da non farsi irretire essa stessa nelle reti della egemonia alienante, sia un elemento fondante.

Del resto, c'è bisogno di sottolineare forse una cosa che semmai riprenderemo per un momento più avanti. La forza di un'antropologia capace di farci superare gli stati di alienazione prodotti da strumenti enormi di manipolazione dell'opinione pubblica non è di essere ideologica, è di essere scientifica. In altre parole: il superamento degli stati di alienazione è la conseguenza di una comprensione critica dei processi sociali che deve essere razionale e scientifica, perciò un'antropologia propagandistica non servirebbe assolutamente a nulla. Occorre invece adottare metodi di analisi della realtà che consentano di comprendere e interpretare i processi reali, e questa è appunto una antropologia che io chiamo scientifica, e che deve essere sistemica.

Non c'è il tempo di parlare di tutto oggi, ma è importante sottolineare che un'antropologia che studiasse separatamente una serie di fenomeni, anche con delle buone etnografie, come si dice, non ci darebbe conto del senso complessivo di quello che sta accadendo, perché è proprio il complesso dei processi – cioè il loro essere dentro a un sistema che si riverbera su ognuno degli elementi. Uno dei pericoli di mistificazione pseudo-antropologica sta proprio nel chiudersi, nello spezzettarsi in mille rivoli, nel produrre picco-

le indagini, proporre minuscoli problemi che perdono di vista il quadro complessivo e quindi la determinazione che il quadro complessivo produce sui singoli elementi. Una volta staccati dal contesto questi elementi perdono la possibilità di essere compresi: perché non è vero che i singoli elementi si spiegano da soli. Al contrario essi si spiegano dentro una logica complessiva, e perciò l'analisi sistemica – per usare questo termine che mi sembra estremamente corretto – è l'unico modo di usare bene gli strumenti antropologici. Per analizzare il contributo che questo asse o itinerario Marx Gramsci può dare a un'analisi scientifica di tipo antropologico, credo che dovremmo intenderci su quali sono oggi i nodi fondamentali su cui occorre chiarezza scientifica.

In altre parole: tutto è interessante, tutto è importante, ma la verifica del carattere scientifico-sistemico di un'antropologia che serva a capire, si realizza se questa antropologia ci dà conto di alcuni nodi fondanti di quello che è il sistema sociale oggi. E a me pare che questi nodi fondanti, che ritrovo nello sviluppo del pensiero Marx-Gramsci, possano essere indicati sostanzialmente in tre elementi.

Il primo è quello del rapporto che intercorre nella condizione umana fra la caratterizzazione biologica degli individui, il loro carattere animale, tanto per intendersi, l'essere l'uomo un organismo biologico, e l'essere un organismo biologico che sta dentro una rete di rapporti sociali, cioè un sistema di correlazioni che influenza fundamentalmente in maniera radicale i singoli individui che tuttavia rimangono degli individui biologici. In altre parole: come si pone il problema del rapporto fra il livello biologico degli individui e l'organizzazione sociale, del livello – se vogliamo – storico-sociale degli individui. Questo è il primo punto che mi sembra importante, perché implica tutta una serie di questioni... qui richiamo soltanto la teoria dei bisogni umani, per esempio: in che misura le varie società danno risposta ai bisogni umani. Del resto, i bisogni umani sono un'intersezione del rapporto tra le condizioni biologiche dell'uomo e le sue determinazioni sociali, e perciò fanno parte di questo nucleo fondante che è la condizione dell'uomo, la intersezione fra le determinazioni biologiche e le determinazioni sociali.

Il secondo elemento è la definizione dei fenomeni culturali, la definizione della cultura, delle sue determinazioni e quali sono i fattori che producono gli orientamenti culturali, cioè gli orientamenti di costume, di stile di vita, le soggettività degli individui nei vari contesti storico-sociali. Se non comprendiamo quali sono le determinazioni che producono il nostro modo

di vivere il mondo non riusciamo a capire niente di quello che ci tocca direttamente, perché non riusciamo a essere critici verso la nostra stessa concezione della vita.

Il terzo elemento che mi sembra fondamentale per la costruzione di una antropologia scientifica è l'analisi del funzionamento dei processi del cosiddetto controllo sociale, cioè dei processi attraverso i quali il comportamento degli individui in un sistema sociale viene funzionalizzato a una serie di regole che siano connesse o no al perpetuarsi della logica del sistema sociale esistente in un dato momento. Ciò implica una teoria del potere.

Ora, da una corretta definizione di questo tipo di nodi deriva la fondazione di una antropologia scientifica e la utilizzabilità pratica del sapere antropologico. E allora anche un quarto elemento possiamo prendere in considerazione. Esso nasce da un quesito che ci riguarda da vicino: qual è la funzione sociale della ricerca antropologica? Cioè, a cosa serve la ricerca antropologica? Qual è il rapporto fra ricerca scientifica sulla società e pratica sociale, e quindi orientamenti etico-politici, e orientamenti culturali, in generale? Anche su questo credo che la linea suddetta o l'itinerario – chiamiamolo così – ci dà una serie di risposte. Ora, appunto a questo volevo dedicare un certo numero di riflessioni.

Il primo problema è quello della correlazione fra la condizione biologica e la condizione sociale dell'uomo. Questo se vogliamo può essere considerato il tema dominante di tutti i dibattiti fondativi delle antropologie e di tutte le correnti antropologiche a partire dal secolo XIX. Ogni impianto teorico-metodologico dell'antropologia ha risolto a suo modo la questione del rapporto fra che cosa pesa nel comportamento umano, che venga dal versante biologico, e che cosa pesa invece nel determinarsi di comportamenti provenienti dal versante sociale. Ora, si potrebbe dimostrare facilmente non soltanto quanto ha pesato questo dibattito in tutte le posizioni antropologiche di questo secolo e mezzo, quali effetti operativi ha avuto. Mi limito a dare qualche esempio: alcune di queste correnti antropologiche hanno privilegiato il biologico. Sapete senz'altro (chi ha fatto un po' di storia dell'antropologia lo sa) che l'antropologia positivista del secolo scorso, lo chiamerei, insomma dell'Ottocento, tanto per intendersi, era un'antropologia fortemente fondata sulla presenza e sul peso delle caratterizzazioni biologiche sui comportamenti umani.

Lo spostamento dell'equilibrio verso il biologico ha prodotto numerosi di effetti operativi: uno è la povertà, interpretata come determinata dall'inefficienza degli individui. Oggi può sembrare strano, ma se leggiamo i dibattiti

del parlamento inglese della fine del secolo scorso troviamo una chiara posizione dei conservatori contro quello che poi sarebbe diventato il *welfare state* o comunque lo stato sociale, e la ragione fondamentale che veniva sostenuta dai conservatori era mutuata dalla ricerca sociologica-antropologica di stampo positivista, perché si diceva: “Come mai alcuni sono ricchi e altri sono poveri?”, e la risposta: “Se sono poveri vuol dire che non ci sanno fare! Vuol dire che hanno poca voglia di lavorare, sennò sarebbero ricchi!”. E la conclusione di questo discorso qual era? Proprio perché si dava una base prevalentemente biologica al comportamento umano, la conclusione era che se alcuni avevano poca voglia di lavorare e se erano pigri il motivo scientifico era dato da una sorta di pigrizia biologicamente determinata. Proprio perché era stata scoperta in quegli anni la linea di sviluppo evolutiva biologica, utilizzando in campo sociale – ecco l’errore del peso biologico – quello che derivava invece e che aveva senso soltanto all’interno di un discorso biologico, si arrivava a questa conclusione: “Tutto sommato è meglio che i poveri muoiano, perché in questa maniera il processo evolutivo si libererà dell’uomo che vale meno!”. E vale meno non soltanto perché non sa lavorare, ma vale meno anche perché si ammala più facilmente; questo portò ai giganteschi dibattiti che bloccarono i forti investimenti richiesti dall’ala progressista del parlamento inglese nella costruzione di ospedali. Il ragionamento era molto semplice: se si ammalano vuol dire che sono più deboli, se sono più deboli vuol dire che sono biologicamente meno efficienti, allora tanto vale che non si riproducano, perché porterebbero nell’evoluzione biologica successiva la loro debolezza genetica.

Non solo, ma se è vero, come diceva Darwin, che l’evoluzione si attua anche attraverso processi di adattamento del più adatto che sopravvive di più alla sfida naturale, questo discorso applicato al sociale – e qui stava appunto l’effetto di tali impostazioni biologiche – poteva approdare a una perversa conclusione sulle guerre, che infatti esse erano considerate un bene: dal momento che i più deboli probabilmente sarebbero morti facilmente, le guerre ci avrebbero liberato di quella zavorra evolutiva. Ora, questa questione della definizione della povertà, della necessità di non spendere per la salute dei poveri e di considerare la guerra un bene fu ripresa ampiamente dal fascismo per il quale la guerra fu considerata un momento catartico di liberazione. Inoltre, tali posizioni sono i risultati operativi, politici di un indebito spostamento delle interpretazioni della realtà dal sociale al biologico, e questo non fu senza conseguenze.

Alla fine del secolo scorso, al Congresso internazionale di difesa sociale che si tenne a Milano, passò la proposta dell’abolizione degli ospedali, per-

ché i ricchi andavano nelle cliniche, gli ospedali erano destinati ai poveri e dunque faceva parte di un progetto di liberazione della razza umana dai più deboli anche il fatto che i poveri potessero tranquillamente morire senza seccare ulteriormente l'umanità che stava avanzando! Ora, questo peso, che è il debito dell'interpretazione biologica dei processi sociali, noi ce lo ritroviamo per tutta la storia dell'antropologia.

Perché nell'antropologia positivista la cosa è evidente, la troviamo per esempio nella giustificazione delle posizioni antimeridionali di una parte degli intellettuali italiani, perché i Meridionali erano considerati razzialmente inferiori ai Settentrionali. Ci furono polemiche furibonde. Ma fu abbastanza evidente che anche questo tipo di pregiudizi derivasse da un'impostazione biologistica, cioè da un indebito spostamento sul biologico di processi che invece erano sociali. Oggi noi sappiamo che al momento dell'unificazione italiana il Mezzogiorno era in pieno sviluppo economico, a Napoli ci fu la prima ferrovia, per esempio, grosse fabbriche erano in aumento, e sappiamo anche che furono gli interessi della grande borghesia settentrionale a bloccare l'espansione del Mezzogiorno. Però era molto più semplice attribuire questo scarso sviluppo, questa involuzione, al carattere razziale, e allora si cercava di vedere se i Meridionali fossero diversi dai Settentrionali. Lo si teorizzò in modo molto serio e si interpretò persino la criminalità come un prodotto biologico sostenendo che la devianza criminale fosse da considerarsi il risultato di un ridotto sviluppo, di una sorta di arresto (intrauterino) del cervello umano. Non sono cose di scarsa importanza.

Ce lo ritroviamo ancora oggi, questo problema, perché anche l'indebita sottolineatura dell'importanza del patrimonio genetico è il risultato di una obliterazione del peso del sociale. Per esempio, grazie alle grandi scoperte sulla mappa genetica recentemente compiute abbiamo potuto dire che praticamente tutti i comportamenti dell'uomo potrebbero essere modificati, migliorati, eliminati attraverso interventi genetici sul patrimonio ereditario. Del resto voi capite che qui sono sottesi grossi interessi politici: perché sostenere che tutte queste cose derivino da degenerazioni biologiche o da cattivi patrimoni biologici – “la colpa è della genetica, se c'è criminalità la colpa è del gene etc.” – significa deresponsabilizzare i sistemi sociali dai loro inevitabili esiti e perciò non è un caso che queste correnti di pensiero siano state sempre appoggiate dai gruppi più conservatori della società, ben contenti di attribuire al biologico ciò che veniva invece dalle strutture di potere e dalle forme della società.

Ora, quello che importa è, io credo, invece, smarcarsi da un lato da quel salto qualitativo che si verifica tra l'analisi del biologico e l'analisi del sociale, e dall'altro vedere come questi due aspetti si intersecano, perché nell'uomo si intrecciano, perché non è possibile capire l'uomo se non nella sua realtà biologica e nella sua contestualizzazione sociale. Del resto la difficoltà che, per la verità, ho più volte sottolineato in questi anni, sta proprio nel fatto che noi abbiamo delle Facoltà [universitarie] e quindi una formazione intellettuale di persone che fanno tutto sul biologico ed escono dalla Facoltà di Medicina, per esempio, o da quella di Scienze, da una parte, ignorando totalmente le determinazioni sociali e quindi inevitabilmente sono portati a sottolineare di più il peso del biologico; e altre Facoltà come le nostre, Lettere, Scienze della Formazione, Scienze Politiche, etc., in cui gli uomini sono considerati anime candide senza corpo, senza bisogni, che non devono alimentarsi, che cioè sono estranee a tutto ciò che è comune al regno animale. Ora, queste "due culture", come sono state chiamate, entrambe non funzionano da un punto di vista interpretativo, eppure sono estremamente utili per mascherare una serie di fenomeni, perché è comodo attribuire al biologico ciò che è sociale ed è anche abbastanza comodo costruire la storia senza parlare della malattia, della fame e di altre cose che hanno a che fare in qualche modo anche col biologico.

Marx incrina questa impostazione ed è interessante che la rompa molto tempo prima che la corrente biologista si affermi definitivamente nell'ambito del positivismo antropologico, perché se noi dobbiamo fare un confronto cronologico dobbiamo dire che il Marx degli anni Cinquanta dell'Ottocento è più avanti, nella nascente antropologia fortemente marcata dal biologismo, del Tylor antropologo della fine del secolo oppure di Lombroso. Lombroso fu un grosso intellettuale e un grande ricercatore, ma viziato dall'idea che la biologia desse qualcosa di più serio e di più scientifico all'analisi dell'uomo. Era il trionfo dell'evoluzionismo, e quindi le sue teorizzazioni si possono comprendere, ma il risultato della loro caricatura è tuttora un problema.

Certo trent'anni prima Marx ed Engels, in un celebre testo poi chiamato – non è il titolo originale – *L'ideologia tedesca*, avevano già formulato elementi per superare quest'antinomia. Io ho segnato qui un pezzo de *L'ideologia tedesca*: vi ricordo che il testo de *L'ideologia tedesca* è stato scritto da Marx e da Engels nel 1846 e fu pubblicato per la prima volta soltanto in Unione Sovietica nel 1932. È curioso questo fatto, questo superamento dello stesso interesse del dibattito marxista nei confronti di questo testo. Scrivevano: «Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza

di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione biologica di questi individui e il loro rapporto che ne consegue verso il resto della natura», quindi di fatto la fondazione del carattere biologico, «però», continuano:

si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole, ma essi cominciano a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro stessa organizzazione biologica: producendo i loro mezzi di sussistenza gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale.

Questo snodo, che vede nella pratica del lavoro, cioè nella capacità di trasformare la natura in beni fruibili da parte dell'uomo, il momento del distacco dalla pura biologia – se vogliamo, dalla condizione puramente animale (ma l'uomo rimane ugualmente animale) – è fondamentale perché ci fa capire un dato che oggi è chiaro per gli antropologi: cioè che l'evoluzione dell'uomo è andata in questa direzione, cioè soprattutto come evoluzione del cervello, perché fin dall'inizio è vissuto in piccoli gruppi, in piccole comunità che sono andate scoprendo la possibilità di modificare il proprio contesto naturale producendo, attraverso questa attività che noi chiamiamo lavoro, beni fruibili.

Ora, questo dato è il salto di qualità, o meglio esso marca il salto di qualità nel passaggio dal comportamento puramente animale dei primi ominidi a un comportamento che possiamo chiamare *sociale*, nel senso che si individua una capacità progettuale di cambiamento della natura attraverso interventi che noi chiamiamo *di lavoro*, perché in questa maniera la natura viene trasformata in beni che l'uomo può utilizzare, prima di tutti i beni alimentari.

Questo è importante perché ci dà una chiave di passaggio dal biologico al sociale e imposta un discorso che rimarrà fondamentale in antropologia: cioè che non è possibile comprendere il comportamento umano se non come sviluppo nel sociale di qualcosa che ha un fondamento biologico e solo così noi abbiamo una fondazione scientifica, diciamo, una teoria del comportamento integralmente scientifica.

Dunque, l'uomo si muove in una rete di rapporti sociali, e in qualche modo tutto il lavoro, tutta la produzione dell'uomo è una produzione che si determina nel sociale come impresa collettiva: l'uomo può anche lavorare individualmente, ma il lavoro e lo scambio dei prodotti è un'operazione collettiva che non ha senso se l'uomo fosse fuori da un sistema sociale, an-

corché un sistema sociale minimo. Per questo, il salto di organizzazione sta proprio nel fatto che gli uomini, determinati in termini biologici, stanno uniti e insieme producono le loro stesse condizioni di esistenza creando perciò un contesto di esperienze.

Qui è il salto di qualità fondamentale: attraverso la modifica delle condizioni di esistenza prodotte dal lavoro l'uomo produce gli stimoli che costituiranno l'oggetto della propria esperienza. In altre parole, l'uomo ha esperienze tutte mediate dall'esistenza di un contesto sociale, e questo è fondamentale per la sua formazione psicologica, per la produzione culturale. Io sottolineo l'assoluta importanza in antropologia di comprendere l'autonomia di funzionamento del sistema sociale rispetto alla natura biologica degli individui per cogliere, al contempo, l'integrazione fra questo livello sociale e la costituzione biologica degli individui.

Ripeto qui – forse qualcuno l'avrà già sentita – una metafora che uso spesso perché mi sembra la più evidente e la comprensione è immediata. La metafora è questa: tutti sanno che l'acqua è fatta di ossigeno e di idrogeno, che l'ossigeno è una molecola bivalente, se volete, questo è un po' meno noto, ma comunque sapete tutti che due atomi di idrogeno si uniscono a un atomo di ossigeno e formano acqua. Apparentemente l'acqua è solo il risultato dell'intersezione fra due atomi di idrogeno e un atomo di ossigeno; però il fatto strano è questo: che le caratteristiche qualitative dell'acqua non hanno niente a che fare né con le caratteristiche dell'idrogeno, né con le caratteristiche dell'ossigeno. E che cosa significa da un punto di vista teorico generale? Che quando in natura noi facciamo un salto di qualità e degli addendi cessano di essere addendi di una somma sparpagliata ma diventano gli addendi di un sistema, è il sistema che detta le regole, è un fatto nuovo, che non si risolve nella semplice somma dei suoi addendi. Questo è fondamentale perché, voi capite, da un simile punto di vista viene fuori un'impostazione teorica decisiva per l'antropologia e direi per le scienze in generale, cioè che il sistema detta sue proprie regole, ma non ha niente di più che i suoi elementi costitutivi. Voglio dire, non è che ci sono un atomo di ossigeno e due atomi di idrogeno e per diventare acqua c'è un padreterno che gli dia un'anima! Non c'è niente di più, ma c'è il fatto che questi elementi si organizzano come un sistema e una volta che questo si produce, funziona con leggi autonome rispetto al funzionamento dei suoi singoli elementi costitutivi.

Ciò avviene nel passaggio dagli atomi alle molecole, ma avviene anche fra gli individui e i sistemi sociali: un sistema sociale si muove secondo regole

che non possono essere ricavate dalla conoscenza delle caratteristiche psicologiche dei singoli individui, perché i singoli individui, nella misura in cui stanno dentro a un sistema, sono influenzati dall'esistenza del sistema che funziona in modo autonomo rispetto alle regole di funzionamento biologiche dei singoli individui. Non so se è chiaro, ma questo è l'unico modo di fondare un'antropologia scientifica ed è un modo totalmente coerente con le impostazioni che ci dà Marx e che poi è stato ripreso da una serie di pensatori.

Per fare un esempio molto più recente e italiano, Massimo Aloisi, che è stato uno dei grandi patologi generali del periodo successivo alla Liberazione, ha lavorato proprio su questo e ha formulato molto bene la teoria dei salti di qualità organizzativa quando si passa da un elemento a un sistema di elementi. Il che significa, in pratica, che la condizione umana si muove e va esaminata a due livelli di organizzazione, che sono autonomi ma integrati: il livello di organizzazione biologico nella sua natura individuale e il livello di organizzazione sociale del sistema in cui gli individui stanno. Non è poca cosa, come risultato, e lo stesso termine "salto di qualità" che usa Engels – lo usa spesso anche Marx – per indicare questo tipo di situazione, come dire, descrive abbastanza bene quello che stiamo dicendo perché è come se salendo di organizzazione ci fosse qualche cosa che modifica la natura delle leggi che regolano i singoli elementi.

Un punto direi decisamente caratterizzante un'antropologia marxiana e gramsciana, è quello della definizione della cultura e di come la cultura si rapporti alle condizioni materiali d'esistenza. Molte antropologie, anche moderne, hanno tentato di spiegare i fenomeni culturali attraverso la loro storia: in altre parole, se volessimo semplificare, potremmo dire che il romanticismo, inteso come forma culturale, intellettuale dell'inizio del secolo scorso, si sviluppa perché la gente era stufo del classicismo! Però ad un certo punto la gente si *stufa* del romanticismo e crea il positivismo! Per fare un esempio molto banale. In realtà, la ricerca scientifica ci mostra una cosa che Marx dice molto bene (poi vi leggo la frase): le idee non hanno storia, la storia delle idee è la storia del rapporto fra le idee e le condizioni del sistema sociale. Non si comprende il cambiamento culturale e la formazione di orientamento dei modelli culturali se non rapportiamo questi modelli culturali alle condizioni materiali in cui vivevano gli uomini che hanno prodotto questi modelli. Fuori da questo non c'è possibilità interpretativa. Le idee non hanno storia, ha storia il rapporto fra le idee e gli uomini che producono queste idee da posizioni storiche determinate. Solo la conoscenza del processo attraverso il quale uomini determinati, in situa-

zioni storiche determinate, producono idee determinate ci può far capire il processo di formazione delle idee, ma le idee come tali non derivano solo da altre idee perché passano attraverso la mediazione della coscienza degli individui. Questa è una coscienza storicamente determinata, che si muove in risposta agli stimoli e alle esperienze che hanno gli uomini in condizioni storiche determinate. Anche questo è un punto fondamentale che distingue un'antropologia di formazione marxiana da altre antropologie fondate su storie delle idee fatte in altro modo.

Ora, c'è un brano che nuovamente traggo da *L'ideologia tedesca*, che è una miniera dal punto di vista antropologico:

La produzione delle idee e delle rappresentazioni della coscienza è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e le relazioni materiali degli uomini, che sono il linguaggio della vita reale, le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, delle loro idee, ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che gli corrispondono, fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita.

Sinteticamente qui è formulato il discorso che stavo facendo, cioè il fatto che la storia delle idee è la storia degli uomini che producono delle idee partendo da condizioni storiche determinate. E qui c'è la famosa frase che viene spesso citata:

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca

(tenete presente che il testo *L'ideologia tedesca* è anche una polemica contro le ideologie e la filosofia tedesca dell'epoca, particolarmente hegeliana)

che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè, non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte al contrario dagli uomini veramente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e dei vichi ideologici di questo processo di vita. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia, esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale, le loro relazioni materiali trasformano insieme a questa loro realtà anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero: non è la coscienza che determina la vita ma la vita che determina una coscienza.

Queste frasi potrebbero essere considerate fondative di una antropologia moderna, scientifica, tutto sommato abbastanza prima che venisse formulata una teoria antropologica con questo nome.

Ora, per chi conosce in qualche modo il pensiero marxiano vorrei fare una serie di osservazioni: molto spesso si è sottolineata l'importanza del discorso di Marx sul rapporto cosiddetto fra struttura e sovrastruttura, cioè tra le forme organizzative della produzione e le relazioni sociali che questa produzione determina e la produzione di fenomenologie che sono il risultato di questo modo di produrre e di relazionarsi. E si è detto per esempio che le strutture giuridiche sono l'espressione di rapporti reali, di classe e di organizzazione sociale che codificano delle regole di comportamento funzionali al permanere di questo tipo di sistema sociale. Il ché è vero, non c'è problema, ma io ritengo – al contrario di molti – che il punto fondamentale che ci interessa per la fondazione di un'antropologia scientifica non è tanto quello del rapporto fra struttura e sovrastruttura, ma quello che Marx indica come rapporto fra le condizioni materiali d'esistenza e le produzioni storiche della coscienza sociale.

In altre parole: non c'è dubbio che determinate strutture sociali producano determinate sovrastrutture, e come dico, la struttura legislativa è una sovrastruttura, infatti dopo la rivoluzione in Francia tutta la normativa giuridica della società è radicalmente cambiata. Nondimeno, ci sono anche forme del pensiero della soggettività sociale che non hanno carattere sovrastrutturale, perché per esempio lo sviluppo della ricerca scientifica è solo indirettamente legato alla forma delle relazioni sociali, come è stato molto bene messo in dubbio da un vastissimo dibattito che ebbe luogo proprio in Francia negli anni Sessanta del Novecento sulle riviste marxiste; e vorrei citare anche un uomo che peraltro non amo per niente, perché si chiamava Giuseppe Stalin, che fra le tante cose negative che fece rispose a un certo punto a un quesito che i linguisti sovietici gli posero. In Unione Sovietica si era sviluppato un dibattito sul fatto se la lingua fosse o meno una sovrastruttura e c'era tutto un orientamento della scienza linguistica sovietica che riteneva che la lingua dovesse essere annoverata fra le forme sovrastrutturali; altri erano contrari e fu fatto il quesito a quello che era il più abilitato a rispondere senza tema di contraddittorio da parte di questi ultimi! Stalin aveva già fatto un gran danno: intervenendo sul dibattito sulla genetica sovietica, aveva distrutto gran parte della scienza genetica sovietica perché si innamorò di una proposta che aveva anche un interesse ideologico e anche operativo, quella di uno scienziato che si chiamava Lisenko, ma con questo demolì praticamente la genetica sovietica. Eppure,

nel caso della lingua dimostrò un grande buonsenso. Fra l'altro c'è un testo in Italia, presentato da Giacomo Devoto, un linguista né bolscevico né particolarmente progressista, che introduce la pubblicazione delle risposte sulla linguistica di Stalin. Dice Stalin:

Scusate, se la lingua fosse una sovrastruttura, dopo la rivoluzione d'ottobre la lingua russa dovrebbe essere stata sconvolta! Perché se c'è stato un cambiamento radicale delle strutture esistenziali... e con la rivoluzione francese il francese dovrebbe essere stato rivoluzionato: così non è! E allora noi dobbiamo considerare che nella soggettività sociale esistono elementi che hanno carattere sovrastrutturale, cioè che tendono a cambiare rapidamente se cambia radicalmente il sistema sociale, e altri invece che hanno una loro storia che è legata ad altri elementi e che non cambia necessariamente in modo radicale quando cambia radicalmente il sistema sociale.

Si tratta di una affermazione importante perché ci consente di formulare una teoria della cultura senza per questo produrre una teoria della sovrastruttura. Questo lo dico a chi è interessato al dibattito marxista un pochino più dal di dentro. Perché quello che noi dobbiamo considerare, come dire, equivalente al termine che gli antropologi chiamano cultura, e che Marx molte volte chiama cultura, è però l'espressione che Marx utilizza quando parla di "coscienza sociale", di "forme storiche della coscienza sociale". La *coscienza* può essere immediatamente legata ai modi di produzione o legata a processi storici più complessi e quindi va studiata come gli antropologi studiano le dinamiche culturali, in rapporto alle varie determinazioni che vi intervengono.

Vedremo fra un momento come il formarsi delle forme culturali sia largamente influenzato da processi di controllo, ma per finire questo discorso su come la cultura segue i processi storici io farei un esempio. Credo che, per ragioni anagrafiche, quasi tutti quelli che mi ascoltano non hanno vissuto il momento in cui in Italia è entrata l'ideologia consumistica, che possiamo datare intorno agli anni Cinquanta e ai primi anni Sessanta del Novecento. Fu un effetto economico del capitalismo: a partire dagli Stati Uniti, e poi più tardi in Italia, arriva una fase di sviluppo che è legata alla necessità di un continuo aumento del mercato e che favorisce la genesi di ideologie orientate al consumo continuo. Ciò si ottiene attraverso una serie di procedimenti. Per esempio, il passaggio da un'economia precedente all'economia consumistica che tendeva a fabbricare oggetti che dovevano servire a lungo, all'economia consumistica che comporta per esempio la produzione di oggetti che durano poco coerente con un tempo di pace, in assenza di guerre, che consentono di consumare prodotti molto rapidamente – non a caso, ci sono grossi interessi dietro alle guerre. Ci sono solo

due modi funzionali a questo tipo di produzione e di sistema sociale che sono: da un lato, quello di produrre oggetti che durano poco e che consentono anche abbassamenti di costi di produzione e di prezzi di vendita; dall'altro l'allargamento progressivo del mercato a strati sociali sempre più ampi, che viene avviato negli Stati Uniti con una geniale politica economica che vede uno degli imprenditori principali del tempo, cioè Henry Ford, come suo protagonista. Non a caso Gramsci, dalla prigione, parla della fondamentale importanza del passaggio trasformativo della gestione economica dall'economia tradizionale capitalistica arcaica, diciamo, al neocapitalismo fordista.

Bene, quale è l'altro modo? Quello di fare invecchiare non soltanto gli oggetti, ma l'opinione che la gente ha degli oggetti, nel senso di produrre quella che è stata chiamata la "obsolescenza psicologica", attraverso la quale rapidamente ci si disaffeziona – come dicono i teorici dell'economia – agli oggetti abituali e ne necessitano altri. Su questo possiamo osservare come la politica economica attuale sia un intreccio costante di cultura ed economia, perché gran parte dell'economia stessa funziona a partire dal cambiamento dei modelli culturali e dalla capacità – l'esempio della moda è il più evidente – di rendere obsoleto ciò che si è comprato poche stagioni fa, per determinare una nuova stagione di acquisto.

Quello che però è fondamentale in tutto questo è mobilitare il risparmio in politiche di acquisto e di consumo molto intense: quando in Italia entrò una produzione di tipo consumistico e quindi la necessità di ottenere consumi rapidi, questo processo si scontrò contro una parte fondamentale della cultura tradizionale italiana, basata sull'etica del risparmio. Se andiamo a vedere con sguardo antropologico riusciamo a cogliere questa etica in una serie di proverbi, tipo: "Non fare il passo più lungo della gamba!", ovvero non investire soldi che non si è sicuri di avere, un'espressione legata fra l'altro a quello che in Veneto si dice: "Dio guardi il mal de note!", cioè la possibilità di ammalarsi, di aver bisogno rapidamente di pagare l'ospedale, il medico, etc. Questa resistenza culturale fu vinta in due modi: paradossalmente fu una grande vittoria popolare, quella del diritto alla salute, che aprì la strada al consumismo, perché la ragione fondamentale del "Dio guardi il mal de note" è che se fosse giunta una malattia, bisognava avere i soldi disponibili. Il Sistema sanitario nazionale fu un'enorme vittoria popolare.

Nondimeno la nostra antropologia è disincantata. Dunque, occorre osservare le varie dimensioni in cui i fenomeni si presentano: uno degli aspetti

fondamentali nella società italiana del cosiddetto “boom economico” fu che il diritto alla salute consentì di spendere tutti i soldi di cui si disponeva. C'era un'ultima resistenza, quella generica dell'ideologia etica del risparmio. In quei dieci anni vi fu una martellante azione di conversione culturale evidente soprattutto con l'ingresso della vendita a rate. Fate attenzione: questo esempio è utile per mostrare come un antropologo debba tenere conto di una serie molto ampia di fenomeni apparentemente lontani da quello che sta studiando. Perché solo se cogliamo l'effetto della riforma sanitaria e l'introduzione della vendita a rate riusciamo a capire come in Italia si passi dall'etica del risparmio all'etica del consumo. Abbiamo colto, in certe zone italiane, in quegli anni, un fondamentale passaggio: quello dagli anziani (considerati buoni padri di famiglia se conservavano soldi perché non si sa mai) ai giovani (considerati buoni padri di famiglia, appena sposati, se compravano un sacco di cose per i figli), perché nell'etica del risparmio l'amore si manifesta risparmiando, mentre nell'etica del consumo l'amore si manifesta comprando. Ma l'antropologo disincantato sa che questi due amori sono il risultato del passaggio dal paleo-capitalismo al neo-capitalismo: ecco come le questioni si collegano l'una con l'altra.

Risiede qui la questione del controllo sociale: questa si pone largamente in Marx intrecciata alle tematiche del cambiamento sociale, sulle quali io voglio dire una sola cosa per non perdere altro tempo: che la scoperta geniale dell'analisi storica marxiana è che un sistema cambia proprio se funziona. Cioè, in altre parole: attraverso il funzionamento secondo le proprie regole un sistema sociale introduce in se stesso contraddizioni che a un certo punto ne determinano il cambiamento. Vi faccio un esempio che riguarda l'Umbria in particolare, l'Umbria medievale: la fine del feudalesimo in Umbria è il risultato della formazione dell'economia artigiana delle nostre città – Perugia, Assisi, Gubbio – e della capacità degli artigiani di produrre sempre di più e di commercializzare i loro prodotti. Come avviene questo? Qui l'analisi marxiana consente una comprensione scientifica sufficientemente chiara. Gli artigiani erano la terza classe sociale del sistema feudale: vi erano i signori feudali, i servi della gleba, e nelle città c'erano gli artigiani, perché anche in un sistema feudale fondato su scarso commercio c'era la necessità di produrre mattoni, di tagliare le pietre, di fare degli aratri, di forgiare armi, quindi c'era la necessità di avere artigiani. Il lavoro artigiano è totalmente coerente con il funzionamento del sistema feudale; sennonché, proprio da questo funzionamento – e qui sta la genialità della teoria del salto di qualità marxiano – gli artigiani cominciano a migliorare le loro

tecniche e ad aumentare la loro produzione. A questo punto si aprono due problemi: se si aumenta la produzione si guadagna di più, quindi è favorevole al guadagno l'aumento della produzione, è una cosa che piace; però perché serva ad aumentare la produzione bisogna vendere e bisogna avere numerose braccia produttive. Questo mette in contraddizione le strutture artigiane urbane col mondo feudale, perché da un alto l'accesso di manodopera nelle città per fare gli artigiani urta contro la legislazione feudale della servitù della gleba che era inamovibile: il servo della gleba apparteneva al territorio governato dal feudatario. Quindi un servo della gleba che veniva a Perugia per diventare artigiano urtava contro la morale e la legislazione feudale. In secondo luogo, gli artigiani perugini, se volevano vendere seta a Siena o dovevano andare verso Siena col commercio, si imbattevano in decine di balzelli, perché ogni feudo chiedeva un balzello, per cui la seta che lavorata a Perugia costava cento e poteva essere venduta per centoventi con vantaggio per gli artigiani, costava trecento o quattrocento a Siena, per tutti i balzelli che i commercianti dovevano pagare ai feudatari. Qui si crea una seconda contraddizione: lo sviluppo del mondo artigiano urta contro la legislazione feudale e della inamovibilità dei servi della gleba e urta contro la legislazione del diritto dei signori feudali di introdurre balzelli. Quale è la risposta? A un certo punto, quando gli artigiani dell'Umbria, come quelli della Toscana, diventano sufficientemente forti noi assistiamo a due fenomeni interessanti: da un lato, alla costruzione delle mura urbane e alla ricostruzione delle mura urbane – c'è nei verbali di allora! – per evitare le vendette dei signori feudali sulle città considerate centri di rivoluzione; e dall'altra si costruiscono – e le possiamo vedere andando a Siena – una serie di torri sulle colline, che comunicavano coi "fuochi". Esse non erano più torri feudali, erano torri della nuova classe artigiana che comunicavano i movimenti delle gendarmerie feudali e del brigantaggio legato al feudalesimo. A questo punto le città artigiane sono in guerra coi signori feudali; non solo, ma questa guerra col sistema feudale si riflette anche a livello feudale: per esempio mettendo in discussione il diritto feudale di disporre dei contadini sul territorio, il diritto feudale di imporre balzelli e soprattutto si creano due elementi nuovi, che sono l'inizio della modernizzazione nel nostro Paese. Da un lato l'etica del lavoro (mentre tutta l'etica feudale disprezza il lavoro, l'etica artigiana, delle città umbre, toscane, lombarde di quel periodo invece sottolinea l'importanza etica del lavoro) e l'altro elemento è che nasce la ideologia della libertà di commercio, cioè la possibilità per chiunque produca qualcosa di portarla a un punto di vendita senza interessi parassitari che interpolino il costo o

il prezzo del prodotto, e si crea inoltre l'inizio della cultura democratica, perché il mondo artigiano si organizza collettivamente – al contrario del sistema feudale – per corporazioni, e le corporazioni sono organismi sostanzialmente democratici. Se si va a guardare la legislazione perugina di quegli anni si nota come le cariche siano elettive, sostanzialmente. C'è per esempio tutta l'analisi che abbiamo fatto sulla legislazione urbanistica di Gubbio nel Trecento, c'erano le assemblee popolari che decidevano le cose, perché in questo contesto nasce per la prima volta l'idea del diritto degli uomini all'autogestione delle loro condizioni di vita. Siamo di fronte a una vera e propria rivoluzione, ma questa rivoluzione nasce da contraddizioni del funzionamento dello stesso sistema feudale e produce una cultura nuova, cioè, da quel momento in poi in Europa l'etica del lavoro, la libertà di commercio, l'ideologia democratica continueranno a serpeggiare fino alla nostra epoca, sia pure con alcune contraddizioni. Questo esempio può mostrare come un'analisi marxiana sia utile a comprendere, e non solo a descrivere, quello che succede nel corso dei processi storici.

Andiamo verso le conclusioni. Dicevo, il controllo sociale. Il controllo sociale è – come sanno quelli che studiano antropologia – l'insieme dei processi attraverso cui i poteri organizzano e orientano il comportamento degli individui in maniera funzionale alla gestione di quel potere. In altre parole: nella misura in cui il controllo sociale feudale funzionava la gente non faceva commerci fuori dal contesto o, appunto, pagava; ora, Marx ed Engels elaborano su questo una serie di osservazioni e fondano una teoria del potere che scopre che i gruppi dominanti di una società sono quelli che hanno, nel sistema produttivo, una funzione dominante. In altre parole, per usare una frase un po' banalizzata, ma la dico tanto per intendersi: chi ha in mano i mezzi di produzione domina la società. Bisogna intendere in un modo molto largo il possesso dei mezzi di produzione, perché non riguarda necessariamente solo la proprietà, in senso borghese. Per esempio, per capire in termini marxiani come si è costituita in Unione Sovietica la casta burocratica, dobbiamo fare riferimento al fatto che questa casta burocratica aveva il potere di decidere la ripartizione del reddito nazionale in chiave quinquennale, in altre parole poteva decidere se gran parte del reddito tornava alla massa della popolazione o invece si concentrava in alcuni gruppi di potere. Ma questi gruppi, queste caste burocratiche, come sono state chiamate, che avevano la loro ideologia nello stalinismo e che avevano in qualche modo tradito gli ideali della rivoluzione d'ottobre, non erano proprietari dei mezzi di produzione, eppure il sistema sociale che si era venuto creando alla fine degli anni Trenta in Unione Sovietica li faceva

arbitri di decisioni che comportavano la possibilità di decidere la ripartizione del reddito in piramidi larghe o in piramidi alte.

Ciò vuol dire che il problema del potere è il problema della possibilità di potere dei gruppi che in qualche modo dominano, decidono gli orientamenti di fondo del sistema produttivo. Quello che è importante – è stato sottolineato già da Marx, ma è stato largamente sviluppato da Gramsci – è che (per usare un linguaggio più strettamente antropologico) il controllo sociale si svolge a due livelli: c'è, sì, il controllo repressivo contro chi si comporta in maniera difforme alle regole del funzionamento di un certo sistema sociale – contro questi scatta una politica repressiva che è quella delle prigioni, della polizia, della magistratura, cioè quello che in qualche modo garantisce a un sistema sociale la sua sopravvivenza come sistema–, ma già Marx sottolinea fortemente come le “classi dominanti” riescano a essere dominanti non tanto e non solo perché hanno la forza, la capacità e la violenza di imporre la loro realtà, ma anche perché riescono a forgiare le coscienze. Cioè, in altre parole l'elemento centrale, che già Marx sottolinea in una celebre frase che adesso non vi leggo, è molto lunga, ma il suo senso è molto chiaro, è che le idee dominanti sono quelle della classe dominante: in realtà sarebbe più corretto dire che le idee dominanti sono le idee che la classe dominante produce perché siano condivise dalla massa della popolazione, anche se poi la classe dominante come tale pratica altre idee. Ma questo fatto spiega uno dei grandi enigmi storici: nel corso di tutta la storia umana le maggioranze della popolazione sono state sfruttate e sono state in pessime condizioni, rispetto alle minoranze che sono state sempre bene. Non si comprende perché, in tutta la storia umana, le maggioranze hanno consentito che le minoranze stessero molto meglio di loro! Gli schiavi che hanno costruito le piramidi avevano di fronte una classe dominante limitatissima, e così i servi della gleba, e così gli schiavi romani, e tuttavia salvo alcuni episodi di ribellione la storia dell'uomo ci dice che la subordinazione viene accettata, e viene accettata perché i gruppi dominanti riescono a produrre una cultura e a fare assimilare una cultura che determina come ovvia la condizione di subalternità. E questo avviene attraverso l'utilizzazione di una serie di strumenti istituzionali che possono essere la scuola, i giornali, i mezzi di comunicazione di massa e mille altri strumenti, a partire dalla famiglia, che specie nelle epoche in cui la famiglia è autoritaria, con il padre che comanda, in qualche modo rappresenta la struttura autoritaria dello Stato. E quindi noi abbiamo momenti eccezionali in cui le maggioranze si ribellano e momenti normali, nel corso della storia, in cui non si ribellano.

Ieri, in una relazione che ho fatto a Siena, mi è capitato di leggere una frase di Montaigne, filosofo francese del Cinquecento, che racconta, di tre Indiani d'America che sono stati invitati a metà del Cinquecento a vedere le bellezze dell'Europa, la ricchezza dell'Europa. E si racconta che sono stati ricevuti dal re di Francia, da Carlo IX, che, si dice, fece loro vedere quanto erano belle le città, lo splendore del regno, etc. Poi viene chiesto a questi tre Indiani –ci interessa perché non avevano subito il processo di formazione delle coscienze, erano fuori: una delle ragioni per cui non si è influenzati dalle idee dominanti è quella di esserne “fuori” –: «Cos'è che vi ha meravigliato di più?», ed essi danno tre risposte, ma l'ultima, la più importante, è quella che dice:

Mah, noi non riusciamo a capire perché abbiamo visto che c'è della gente che mangia tanto, che vive benissimo, che vive negli agi, che meglio di così non si può immaginare, e c'è una gran parte della gente che muore di fame: quello che non riusciamo a capire è perché quelli che muoiono di fame non appiccano il fuoco alle case di quelli che vivono bene e non li fanno fuori!

Ora, questa frase di tre Tupù, indiani importati in Francia nel Cinquecento, ma non condizionati, ci dice come alcune cose, apparentemente abbastanza ovvie, non si producono perché esistono dei fenomeni che impediscono che si producano. Questa ovvia considerazione è bloccata da una ideologia della società che vede la società come qualcuno che è la testa, qualcuno che è le mani, qualcuno che è i piedi, ma senza la testa non si può vivere e perciò tutto va bene. Il grande merito, secondo me, di Gramsci, ma prima ancora di Gramsci di Lenin... (e, detto tra parentesi, non è un caso che questi grandi dirigenti politici fossero anche dei grandi intellettuali, persone che avevano studiato, vissuto e che avevano dato prova di fermezza nelle prigioni, nelle torture, in un'“anarchia” estremamente difficile) è che aveva sottolineato l'importanza dei processi di *egemonia*, cioè di quei processi di controllo primario, come diciamo oggi in antropologia, che sono formativi dell'opinione pubblica, prima ancora che qualcuno devii e su di lui ricada il secondo momento del controllo sociale, quello della repressione, che è sempre minoritario.

Perché badate: la grande maggioranza delle persone segue esattamente le regole determinate dal controllo primario, cioè dai processi di egemonia; anche il più efferato criminale può essere un buon padre di famiglia, forse ama i cani, ama perfino la moglie a volte, ama i figli, si veste normalmente, mangia le bistecche come gli altri, le patatine arrosto, è normale, salvo in una frazione della sua vita. Ma la grande maggioranza dei nostri comportamenti è conforme, perché il controllo primario funziona. Se non funziona,

quando non funziona, come mostra una serie di ricerche antropologiche, per esempio sulla microcriminalità, sulle bande criminali in America, etc., che spiegano perché in alcuni casi il controllo normativo non ha funzionato. Tuttavia nel complesso funziona. Perciò il controllo repressivo, che scatta nei confronti di chi non si è comportato conformemente, avviene in una minoranza di casi.

Gramsci analizza molto bene questo processo. Se avete letto in parte Gramsci lo avete visto. Gramsci sottolinea una serie di cose, per esempio che nelle società complesse come la nostra i processi di conformazione alle idee dominanti avvengono attraverso la deviazione di una serie di istituzioni, cioè, proprio nelle società complesse esistono istituzioni che si pongono di fronte al cittadino non come emanazione diretta delle idee dominanti, ma apparentemente in modo neutro. Noi potremmo antropologicamente fare un'analisi dei valori che vengono trasmessi nella scuola, ma la scuola non si pone ufficialmente come una mano lunga delle classi dominanti, anche perché è un terreno di dibattito. E tuttavia tutte queste istituzioni, a ben vedere, analizzandole, si manifestano come elementi propulsivi di un certo stile di vita. Se noi analizziamo i modelli culturali proposti dalle canzoni di San Remo noi vediamo esattamente che viene fuori un modello della donna, un modello di amore, un modello di disimpegno politico... eppure sono le canzoni del Sessantotto... Morandi e il Vietnam, per esempio. Certo, non vi ricordate di allora, ma questa canzone viene ancora ogni tanto trasmessa. Pensate anche alla pubblicità in cui si dà poca informazione sulle caratteristiche del prodotto ma molte sulle forme fisiche delle donne che li presentano! Cioè, dietro ad ognuna di queste cose si tratta di vedere che modello di comportamento, di etica *viene* proposto, per cui paradossalmente il problema non sono i telegiornali, il problema è tutto il resto, perché è con tutto il resto che viene fuori il modello di comportamento dove non c'è nemmeno la barriera critica di un minimo di consapevolezza. Questo è molto importante, ed è importante quel tipo di analisi antropologica, che è l'analisi dei contenuti delle comunicazioni di massa, perché passano in gran parte attraverso le ideologie degli stili comportamentali. Senza tali consapevolezze critiche non capiremmo noi antropologi perché la gente cambia idea, perché si comporta in un certo modo. Hai voglia a dire che sei televisioni non contano: hai voglia se contano! Da un punto di vista altrettanto neutrale – potrei simpatizzare per Berlusconi, ma non lo faccio! – bisogna dire che un uomo che era fuori completamente dal panorama politico italiano in pochi mesi è riuscito ad attrarre l'attenzione dell'opinione pubblica. Se l'avessi provato io o uno di voi non ci sarebbe

certo riuscito! Allora è inutile dire che non è importante possedere televisioni, che non è importante possedere strumenti di comunicazione di massa. Questo è il risultato: se io possiedo mezzi di comunicazione di massa parlo a milioni di persone, se non possiedo mezzi di comunicazione di massa facciamo come noi oggi, al massimo il microfono, più in là non si va! Ecco perché se io mi mettessi a gareggiare con Berlusconi perderei: non perché non ho ragione – ho sicuramente ragione! – ma per il fatto che lui ha le televisioni e può risponderne quello che gli pare.

Ora, da questo punto di vista il contributo gramsciano è stato fondamentale e direi anche molto raffinato, perché l'analisi della funzione degli intellettuali che fa Gramsci come mediatori di strati sociali, come elaboratori di un pensiero funzionale a certi strati sociali è fondamentale e l'analisi dei processi di circolazione culturale che fa Gramsci, da cui nasce un nuovo modo di fare ricerca folclorica, per cui si parla di "cultura delle classi subalterne", supera l'antinomia di due scuole precedenti: i romantici, che dicevano che tutta la cultura delle classi popolari è autoprodotta, e gli idealisti, come Croce, che dicevano che tutta la cultura popolare è il risultato frammentato e mal capito di elaborazioni culturali prodotte dalle classi dominanti. Gramsci dice che si tratta di un "misto" molto complesso che nasce dall'esperienza reale delle classi popolari, ma dentro processi di egemonia di cui fa parte il parroco, di cui fanno parte oggi la radio e le televisioni, di cui fa parte una serie di elementi eterogenei, per cui è un mix estremamente complesso e solo un'analisi antropologica raffinata, fortemente scientifica ci permette di capire l'origine dei vari elementi e il senso complessivo della cultura popolare, che è ad un tempo passiva e reattiva e si deve anche capire che è attiva dove le classi popolari intervengono direttamente sulla natura. Per esempio, non è un caso che l'aspetto più forte e più consapevole della "medicina popolare" sia quello delle erbe: perché i contadini conoscono le erbe, ci lavorano, non hanno bisogno che gli arrivi dall'alto l'ideologia delle erbe, perché è la loro esperienza quotidiana. Mentre altri aspetti della medicina vengono dalle classi colte, dalle classi dominanti, dai gruppi medici, etc. Quindi occorre raffinatamente analizzare queste cose e capire come funzionano.

Siamo arrivati in qualche modo alla conclusione. Ho cercato di dimostrare che i nodi fondanti di una (nuova) antropologia, cioè il rapporto tra la condizione biologica e la condizione sociale dell'uomo, il peso che hanno le strutture produttive nella formazione delle forme storiche del modo di pensare della gente, cioè della cultura, e il peso di strumenti di conversione culturale, cioè di controllo sociale nella determinazione dei fenomeni

storici, questi tre elementi sono stati fortemente analizzati in modo demitificante da una linea di pensiero che appunto va da Marx a Gramsci, e che continua, perché il pensiero di Ernesto de Martino – parlo degli antropologi – è lo sviluppo *creativo* di gran parte delle posizioni di Gramsci sulla questione delle classi subalterne.

Rimane un'ultima cosa per concludere, che ci viene ancora una volta dal pensiero marxiano e da quello gramsciano, cioè il rapporto tra la ricerca scientifica e l'impegno sociale. È caratteristico del pensiero antropologico e di ricerca sociale, di Marx e di Engels, di Labriola e di Gramsci, di Ernesto de Martino, l'idea che la ricerca serva a qualcosa. E se vogliamo trovare un punto di riferimento allora lo ritroviamo in una notissima formulazione di Marx, che è quella della circolarità del rapporto fra il pensiero e la pratica, fra la teoria e l'intervento sociale, nel senso che l'uomo conosce la realtà intervenendo su di essa. Badate, l'uomo non conosce la realtà pensando su di essa, ma pensando dopo aver tentato di intervenire sulla realtà; gli uomini hanno capito come si faceva a scheggiare la pietra, nel Paleolitico, provando a scheggiarla, poi hanno estratto le leggi, se vogliamo chiamarle così, su come si scheggia la pietra. E tutta l'opera di costruzione cognitiva dell'uomo è il risultato di una riflessione su una pratica, quindi da questo punto di vista la circolarità, cioè il rapporto fra conoscenza e prassi, è un elemento centrale del pensiero marxiano e gramsciano.

Inoltre, è un elemento centrale anche per una riflessione sull'*uso sociale* della ricerca sociale. Cioè, in altre parole: se c'è una circolarità vuol dire che chi conosce di più incide di più, perché conosce le leggi di funzionamento delle cose su cui lavora; se io conosco come funziona la psiche dell'uomo posso influenzare più facilmente la psiche dell'uomo. E se vogliamo una riprova di questo possiamo analizzare le decine di migliaia di dollari che negli Stati Uniti sono stati spesi nella ricerca psicologica sulla conversione del comportamento e in particolare per le attitudini all'acquisto, oltre che per la propaganda. Sottolineo una cosa in proposito: non si tratta di inchieste ideologiche, ma di ricerche scientifiche. Sono state investite decine di migliaia di dollari, perché le conoscenze che derivavano da queste ricerche consentivano di intervenire sul comportamento di acquisto in modo scientificamente fondato, conoscendone il funzionamento.

Molte volte ci muoviamo dentro i nostri supermercati, anche quelli della Coop, senza essere consapevoli della quantità di ricerche che a partire dagli anni Trenta sono state fatte sul comportamento di acquisto. Eppure, quando una persona entra in un supermercato c'è una dilatazione delle

pupille, ad esempio, sperimentalmente analizzata dalla ricerca scientifica. C'è una attivazione di stimolanti organici. Il fatto che il prodotto sia messo in una scansia o in un'altra è il risultato di ricerche infinite per capire dove posa l'occhio, dove conviene concentrare l'attenzione. Ci sono ricerche precise sul fatto che con la musicchetta si spende di più, perché si entra in uno stato euforico. Voi lo sapevate? Siamo continuamente oggetto di condizionamenti che, se vogliamo, sono scientificamente fondati. Allora il problema è chi fa la ricerca e a che fini. Il nostro ruolo è tutto qui.

Allora, da questo punto di vista la mia conclusione è sostanzialmente questa: vedete, il momento della ricerca vero e proprio è un momento strettamente scientifico, in cui quello che conta è conoscere, quindi è in qualche modo neutrale. Una volta che impongo come oggetto della ricerca un fenomeno, quello che conta è interpretarlo e la scienza è tanto migliore quanto più io ho epistemologicamente fondato le procedure di ricerca. Nondimeno, il problema è che la scelta dell'oggetto di ricerca e le capacità e le possibilità di uso sociale dei risultati della ricerca non sono neutrali, perché da un lato gli investimenti per la ricerca, ma anche le idee funzionali a produrre ricerca, e dall'altro lato la possibilità di usare i risultati della ricerca, non sono uguali per tutti. È come la storia delle televisioni: io posso usare i risultati della ricerca se ho le possibilità di investimento, di organizzazione, di persone che in qualche modo controllo, per utilizzare questi risultati. Allora il vero problema è a monte e a valle, ma a monte e a valle significa: chi decide su cosa devo fare la ricerca? Perché se è vero che le conoscenze servono per incidere di più sulla realtà, non è indifferente che cosa conosco; ai fini della politica di mercato è importante conoscere quella parte della psiche umana che riguarda la formazione dei comportamenti di acquisto. Mentre per esempio una ricerca su quella parte della psiche umana che consente l'estasi di fronte a un fenomeno sacrale non è stata finanziata: non è stata finanziata semplicemente perché non serviva a quelli che avevano la possibilità di finanziare la ricerca!

Quindi è vero che al momento della ricerca corrisponde un obiettivo strettamente conoscitivo, ma su cosa fare una ricerca si giocano le strategie fondamentali di tutti gli investimenti connessi alla ricerca. E non a caso non si fanno ricerche in certi campi e si fanno ricerche in certi altri. Non solo, ma i risultati della ricerca possono essere utilizzati come piattaforma conoscitiva, come il capitale aggiunto di un intervento sociale, solo da alcuni o comunque più da alcuni che da altri. E noi arriviamo al capolinea: per una serie di ricerche finanziate il ricercatore, l'antropologo deve consegnare i risultati e i suoi materiali diventano di proprietà del committente.

Allora per esempio nell'etica professionale dell'antropologo questo è un problema che va considerato: accetto di fare ricerche che non sono messe a disposizione di tutti ma vengono utilizzate da un gruppo per produrre certe operazioni sociali, quale che sia il gruppo? Oppure proprio perché è quel gruppo il committente, la faccio? Ma quello che è importante è l'essere consapevoli che la piattaforma conoscitiva che esce da una ricerca serve a qualcosa, serve a rendere più operativo, più efficace, più rapido l'intervento di qualcuno.

Ecco perché ancora una volta l'analisi del rapporto fra ricerca e sistemi di potere diventa fondamentale e da questo punto di vista l'insegnamento che ci viene da Gramsci e da Ernesto de Martino è fondamentale. Io volevo, per felicità di Gianni Pizza, leggere la famosa frase in cui de Martino rimembra l'inizio della sua ricerca sociale, che comincia quando lui entra in rapporto con i contadini pugliesi come commissario della Federazione socialista di Lecce, e dice:

Proprio negli anni che seguirono la Liberazione, in qualità di commissario della Federazione socialista di Lecce mi accadde di incontrarmi con una umanità che fino ad allora aveva avuto per me un'esistenza sostanzialmente convenzionale, quale potevano offrirmela la letteratura meridionalistica, la tradizionale storiografia etico-politica, le assai noiose e frigide scritture folcloristiche.

Siamo di fronte a un intellettuale, impegnato politicamente, che entra in rapporto per la prima volta con una classe sociale che in realtà non conosce, per la quale si sente impegnato, ma che in realtà conosce soltanto attraverso letture prodotte da gruppi non direttamente connessi a questi strati sociali. Poi fa un riferimento storico:

Il primo incontro fra civiltà occidentale e i primitivi dell'ecumene si compì attraverso conquistatori, commercianti e funzionari coloniali, e non sostanzialmente diverso fu l'incontro fra lo Stato italiano e l'*ethnos* del mezzogiorno e delle isole, il dolorante mondo dei suoi contadini.

Qui c'è la consapevolezza che fino a quel momento l'incontro si è verificato fra potenti e non potenti. E questo, badate, è fondamentale, perché una teoria della ricerca etnografica non può non partire da una consapevolezza delle condizioni dell'incontro fra chi fa ricerca e chi è l'oggetto della ricerca. Questo determina un rapporto di potere, di possibile comprensione e comunicazione che solo conoscendo entrambi i poli può essere in qualche modo correttamente formulato. E qui c'è il celebre testo demartiniano utilizzato molte volte nei libri come esergo, per esempio. Con trenta anni di anticipo sulle scoperte soggettiviste dell'antropologia statunitense, de

Martino sottolinea l'importanza che nella ricerca l'antropologo metta in discussione la sua stessa cultura, non soltanto quella di coloro che analizza:

Ma io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un compagno, come un cercatore di uomini e di umane e dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità e che vuol rendersi partecipe insieme agli uomini incontrati, [non oggettivandoli, come nell'antropologia positivista], nella fondazione di un mondo migliore, in cui migliori sarebbero diventati tutti: io che cercavo e loro che ritrovavo, in un comune obiettivo di consapevolezza e di liberazione al centro dell'incontro. L'essere tra di noi compagni, cioè l'incontrarsi per tentare di essere insieme in una stessa storia, costituì una condizione del tutto nuova rispetto al fine della ricerca etnologica, cioè al fine di rammemorare anche quella loro storia passata che non poteva in modo immediato essere attuale e comune e che in ogni caso era da ricacciare lontano e da sopprimere».

Qui noi abbiamo proprio la teorizzazione che si ritrova in altri testi di de Martino, il fatto che l'antropologo entri in rapporto con altri uomini con il comune progetto di liberazione, non attraverso una semplice analisi fotografica, sia pure interpretativa della condizione degli altri. Ed è questo mettersi in discussione che è oggi il fondamento – ritenuto tale – della ricerca etnografica. Ma non può essere visto né come ricerca solo della soggettività dell'antropologo, come predicano alcuni nostri colleghi americani, né anche solo come conoscenza della cultura che sta dietro all'antropologo, perché il problema è proprio nel rapporto e nell'incontro fra questa cultura, questa personalità dell'antropologo e la cultura e la personalità che sono sì oggetto della ricerca, tutti provvisoriamente inseriti nel contesto della ricerca etnografica, al fine però di un progetto che metta insieme gli uni e gli altri, in vista di una prospettiva di liberazione. Grazie.

