

Francesco Remotti
Per un'antropologia inattuale



elèuthera

© 2014 elèuthera

progetto grafico di Riccardo Falcinelli
immagine di copertina: Stocklib © Anthony Baggett

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Introduzione	7
CAPITOLO PRIMO	
Antropologia: un miraggio o un impegno?	15
CAPITOLO SECONDO	
Autonomia del sapere antropologico	49
CAPITOLO TERZO	
Questione di sopravvivenza. Un ripensamento epistemologico per l'antropologia culturale	79
APPENDICE I	
Ritorno a Kinshasa. La violenza e la grazia	111
APPENDICE II	
Progetto <i>Amahero</i>	122
Riferimenti bibliografici	131

Avvertenza

A parte l'Appendice II, gli scritti che compongono questo libro sono già stati pubblicati. In particolare:

Capitolo primo = «Antropologia: un miraggio o un impegno?», *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 2012, 1-2, pp. 51-73;

Capitolo secondo = «Autonomia e trasversalità del sapere antropologico», *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 2013, 1-2, pp. 23-44;

Capitolo terzo = «Questione di sopravvivenza. Un ripensamento epistemologico per l'antropologia culturale», *EtnoAntropologia*, 1, 2013, pp. 11-31;

Appendice I = «Ritorno a Kinshasa. La violenza e la grazia», *Historia Magistra*, IV, 2012, 10, pp. 111-119.

A tutti questi testi ho apportato alcune modifiche.

Esprimo in questa occasione i miei ringraziamenti a Mariano Pavanello, direttore de *L'Uomo*, a Patrizia Resta, direttrice di *EtnoAntropologia*, a Angelo Orsi, direttore di *Historia Magistra*, per avere prima accolto questi miei scritti nelle loro riviste e per avere poi espresso il loro accordo a che venissero ripubblicati in questa sede.

Per quanto riguarda l'Appendice II, mi è gradito precisare che nell'ideazione e nella redazione del testo (in originale: *Projet Amahero*) mi sono avvalso dell'assistenza assidua e attenta di Syasaka Ephrem, un amico e collaboratore nande scomparso prematuramente il 25 aprile 2014. La nostra collaborazione e la nostra amicizia risalgono al lontano 1988 (quando cominciavo a interessarmi delle tombe arboree dei capi nei villaggi sopra il Lago Edoardo) e poi si sono via via consolidate e approfondite nei soggiorni successivi.

Introduzione

Adesso che ho terminato di raccogliere i testi che compongono il libro *Per un'antropologia inattuale*, mi chiedo, con una certa apprensione, come verrà inteso questo titolo. Forse, alcuni penseranno a un'antropologia di evasione, a un'antropologia che rifugge le brutture del presente per andarsi a rifugiare in mondi esotici, lontani nello spazio, ma soprattutto nel tempo, a un'antropologia «rifugio», che rifiuta l'impegno nel presente per non comprometersi troppo e per godere di bellezze culturali incontaminate. Alcuni potrebbero anche dire che è un'antropologia da «anima bella», per riprendere la feroce critica che nel 1807 Georg Friedrich Hegel aveva rivolto appunto a chi vive «nell'angoscia di contaminare con l'azione lo splendore» della propria anima, o del proprio sapere, e, incapace di «trasformare il suo pensiero in essere», «fugge il contatto con la realtà» del proprio tempo, riducendo la sua attività a un «sospiro struggente» (Hegel 2000: 873-875).

Ebbene, no: l'antropologia inattuale, quale è proposta in questo libro, non è propriamente un'antropologia da «anima bella»,

anche se – perché non ammetterlo subito? – quella ricerca della «grazia», quella ammirazione per lo stile in uno sperduto villaggio del Nord Kivu o addirittura tra le macerie della modernità a Kinshasa (Appendice I) può far pensare davvero a temi e propensioni da «anima bella». Il significato che si vuole dare all'espressione «antropologia inattuale» è da ricondurre in primo luogo, ed esplicitamente, a Friedrich Nietzsche, alle sue *Considerazioni inattuali*, là dove egli afferma che soltanto frequentando altre «civiltà» si può adottare un atteggiamento critico e anzi andare «contro» il proprio tempo, agendo in vista di una sua trasformazione, di un futuro migliore (ne parlo nel cap. I, § 6). L'inattualità per Nietzsche non è dunque evasione e rifugio da anima bella: è invece il distanziamento necessario e indispensabile per non rimanere intrappolati nel presente, per esplorare realtà diverse e così mettere a fuoco con maggiore precisione i limiti del proprio tempo e impegnarsi in vista delle sue potenzialità trasformative.

Quale altro sapere incarna meglio dell'antropologia culturale questa doppia dimensione: il distanziamento dalla propria società, il compiere «esperienze» di inattualità, il diventare «allievo» di culture diverse (per usare ancora espressioni di Nietzsche) e, proprio per questo, porsi in una situazione di contrasto e di opposizione con il proprio tempo? Essendo sempre rimasto fedele alla formula di Clyde Kluckhohn – quella secondo cui l'antropologia pratica «il giro lungo» proprio perché esso consente di capire meglio il presente («la via più breve per tornare a casa») –, a me pare di notare una quasi perfetta coincidenza di questa formula con il teorema dell'inattualità.

In questo girovagare altrove da parte dell'antropologo, in questo suo essere un po' *flâneur*, come si potrebbe apprendere da Walter Benjamin (Remotti 1996a), non è esclusa del tutto la dimensione «anima bella». Sostengo persino che forse sarebbe da recuperare, contro l'irrisione hegeliana, il significato positivo di questa espressione, specialmente se pensiamo alla ricchezza e alla pregnanza di significati culturali che l'antropologo può incon-

trare nel suo «giro lungo», e rispetto ai quali il primo atteggiamento da assumere è quello del rispetto e – oserei dire – dell’ammirazione e della contemplazione: «contemplare con più umiltà e rispetto», oltre che con piacere e ammirazione, la varietà dei costumi, è quanto suggeriva nel Seicento François La Mothe Le Vayer, precettore di Luigi XIV (Remotti 2009²: 108). Ammirare le ingegnosità e le profondità culturali di cui gli esseri umani sono capaci, in qualunque angolo di mondo e in qualunque campo esse si esplichino, a me pare che sia un atteggiamento da antropologo, il quale può anche attardarsi ad analizzare con spirito scientifico e a contemplare con animo estetico tutto ciò.

Uso appositamente queste espressioni, quasi come una sfida, in quanto mi pare di avvertire già subito l’irritazione e l’irrisione di stampo hegeliano degli antropologi che intendono piantare le bandiere dell’antropologia direttamente nel presente, ovvero in ciò che essi chiamano la contemporaneità. L’inattualità di cui questo libro intende fare l’elogio è infatti da interpretare in riferimento sia all’epoca attuale, sia all’antropologia attuale, che in buona misura «non sa che farsene» delle ingegnosità e delle profondità culturali di società non solo lontane nello spazio, ma – ahimè – sempre più lontane nel tempo: un’antropologia che si è fatta «attuale», a immagine e misura del «suo» tempo, ricalcata sul mondo contemporaneo, di cui rischia però di assumere non solo i temi, ma anche le caratteristiche, i presupposti, i suoi stessi limiti.

È una brutta cosa in antropologia «non sapere che farsene», come Kant che non sapeva che farsene di Tahiti (Remotti 2009²: 120-126) o come Hegel, tutto intento a guardare dove va lo «spirito del mondo», disdegnando ciò che, secondo lui, era inesorabilmente e per sempre rimasto indietro: spazzatura di cui liberarsi. Ecco: ho l’impressione che l’irrisione da parte dell’antropologia «attuale» verso chi si attarda nell’inattualità sia davvero pericolosamente hegeliana, nel senso che l’antropologia della contemporaneità è come un andare dietro allo spirito del

mondo, un salire, pur contestandolo, sul carro del vincitore storico, e quindi un abbandonare per strada i rifiuti della storia. Ciò che in questo libro viene proposto è non un «andare dietro», un seguire la scia, ma, all'opposto, un «andare contro», adottando uno sguardo «a ritroso», *à rebours*, secondo un'immagine che spesso ho usato nei miei scritti. Non dunque una fuga, ma una strategia di diversificazione, di allontanamento, un mantenere o un procurarsi terreni alternativi, su cui costruire e sviluppare saperi alternativi, appunto «inattuali» in maniera forte, decisa e consapevole.

Non vorrei però irritare troppo i miei interlocutori contemporanei. Vorrei piuttosto arrivare a un accordo, partendo da alcuni presupposti condivisi. Primo presupposto: se l'antropologia culturale è un territorio – e questo territorio va quanto meno difeso (cap. III) – è bene «tra noi» diversificare le posizioni proprio in termini di attualità e inattualità, nel senso che è concepibile, e a mio parere produttivo, che vi siano antropologi più vicini all'attualità e antropologi maggiormente immersi nell'inattualità. Secondo presupposto: non chiedo per gli antropologi «inattuali» tolleranza; chiedo un esplicito riconoscimento della loro funzione, che è quella di fornire un sapere che va a motivare e ad alimentare la critica degli antropologi al «loro» tempo. Come facciamo a criticare il nostro tempo, o a proporre miglioramenti e trasformazioni, se non traendo ispirazione dagli «altrove» in cui l'antropologia si è da sempre aggirata?

Trovo semplicemente senza senso che l'antropologia sacrifichi sull'altare della contemporaneità il patrimonio di conoscenze etnologiche che essa ha accumulato nel suo secolo e mezzo di storia. Se proviamo a confrontare la contemporaneità degli storici contemporanei e la contemporaneità degli antropologi, ci accorgiamo che questa ultima nozione ruota attorno al narcisismo della ricerca sul campo (cap. II), visto che si tratta dell'unico punto certo che di questi tempi riusciamo a insegnare a laureandi e dottorandi. Il risultato di questo narcisismo è poi quello di

considerare l'antropologia non un orizzonte, un impegno, un obiettivo comune, per il quale occorre accumulare e organizzare un sapere collettivo, ma sul piano individuale una patente già acquisita in partenza e sul piano generale un'esplosione di fuochi d'artificio. Per questo sostengo che, almeno sul piano personale, dovremmo definirci singolarmente «aspiranti antropologi», e nello stesso tempo però rimboccarci le maniche per costruire collettivamente un'antropologia degna di questo nome (cap. I).

Ho provato a proporre un rimedio alla polverizzazione dell'antropologia, invitando gli antropologi a costruire teorie in proprio (cap. III). Ora vorrei aggiungere anche questo: nell'ottica di una riorganizzazione del territorio «antropologia culturale», perché non pensare – tra le altre cose – alla formazione di studiosi che si dedichino professionalmente alla rivalutazione del patrimonio etnologico, affidandosi a strumenti filologici e storici molto accurati? Ci vogliono ormai degli specialisti, affinché i Nuer di Evans-Pritchard o i Kwakiutl di Boas ridiventino fruibili per le nostre teorizzazioni, affinché i Tikopia di Firth, per esempio, ci dicano qualcosa di preciso, e di alternativo, sul nostro modo di intendere l'adozione e di tirare su i figli, o gli Irochesi di Morgan ci illuminino sulla questione della democrazia, visto che hanno ispirato, oltre tutto, i fondatori degli Stati Uniti d'America (che poi – guarda caso – li hanno sterminati). Vogliamo continuare anche noi, antropologi critici e illuminati, nell'operazione di un silenzioso sterminio o non è forse meglio per tutti impegnare qualcuno di noi nella trasformazione dell'inattualità in attualità? Proprio questo è infatti il fine dell'antropologia inattuale: non già perdersi in un'inattualità senza mete, ma frequentare l'inattualità per rendere «attuali» sia società che forse non esistono più, sia l'etnologia che le ha studiate e che per loro garantisce l'unica forma di sopravvivenza possibile. Noi, antropologi, non abbiamo forse una precisa e inderogabile responsabilità in tutto questo? Soltanto da noi, dalle nostre decisioni e dal nostro sapere dipende la sopravvivenza non più fisica, bensì culturale,

di molte forme di umanità: solo garantendo la sopravvivenza di queste forme, saremo anche in grado di garantire l'autonomia e la sopravvivenza del nostro tipo di sapere. Abbandonare queste società nel vuoto che la storia ha creato è delittuoso per loro ed è un gesto suicida per noi.

Spero proprio che questo libro non sia un addio o che non coincida con un momento di reciproci addii. Un saluto però vuole essere, rivolto a tutti coloro che rimangono a professare l'antropologia culturale nei luoghi deputati alla ricerca, all'insegnamento, alle politiche accademiche. Proprio di questi tempi, Berardino Palumbo in un recente scritto ha voluto fare una «etnografia» dell'antropologia italiana, interpretata tutta in termini di *chefferies* e di *big men* (Palumbo 2014; v. anche Padiglione e Palumbo 2013). A Palumbo mi piacerebbe dire che – a pensarci bene – non mi sento propriamente un *big man*: non credo di avere giocato tutto me stesso in termini di potere. A prescindere del tutto da eventuali meriti sul piano scientifico, ritengo di avere profuso una certa passione nel mio lavoro, di avere creduto appassionatamente nell'antropologia e di essermi impegnato non poco per capire e per difendere il senso del nostro lavoro (cap. 1). Anche considerando l'antropologia italiana più in generale, suppongo che sia un po' riduttivo parlare soltanto, e per tutti, di «domini» e di «potentati»: oltre alla passione, è sperabile che ci siano anche idee, progetti, prospettive su cui dibattere e da cui partire per organizzare meglio il futuro di questa nostra professione. Con questo libro vorrei non soltanto contribuire a sviluppare la consapevolezza dei pericoli che incombono sulle nostre comunità di antropologi, ma anche offrire – come ipotesi e proposte – un certo tipo di rimedi. Se i nuovi *big men* (ma è così che intendono essere chiamati?) vorranno discuterne, mi farà certo piacere.

Come si sa, ai *big men* della Melanesia, dopo il loro apogeo, era riservato un tramonto non propriamente felice: la sconfitta amara, la miseria, se non addirittura la morte fisica, era il destino

a cui andavano inesorabilmente incontro. Molti anni fa, Marino Niola vi aveva dedicato un libro, pubblicato in una collana di Scienze Sociali, al cui coordinamento ero stato chiamato a partecipare dall'editore Loescher (una collana in cui troviamo diversi antropologi di quegli anni). Ho ripreso in mano questo libro: «Tu non devi essere il solo ricco, dovremmo essere tutti uguali, perciò sii uguale a noi'. Con queste parole i Kapauku delle Highlands della Nuova Guinea occidentale uccidono il loro leader all'apogeo del suo potere» (Niola 1981: 20). Non so se Palumbo avesse in mente questi aspetti della figura del *big man*. Pensieri e ipotesi anche un po' inquietanti si affollano a questo riguardo.

Vorrei però concludere con una nota di dolcezza, non di violenza, evocando un ricordo che risale alle mie prime esperienze tra i Banande, negli anni Settanta del Novecento: il ricordo degli anziani che, lungo gli stretti sentieri sulle colline del Bunande, cedevano sempre – con mio stupore – il passo ai giovani. Insieme a questo gesto, ricordo il loro sguardo dolce, profondo, comprensivo. Diversi episodi si sono poi aggiunti a convincermi che il modello di comportamento per gli anziani consisteva in un'evidente accettazione dello spazio per i giovani (la via dritta è per loro), a cui corrispondeva una marcata e progressiva assunzione di dolcezza: una specie di lungimirante interiorizzazione della morte (uno stesso radicale in kinande è impiegato per il termine «morte» e per il termine «dolcezza»). E questo mi fa tornare all'idea positiva (in chiave anti-hegeliana) di anima bella nel tratto finale della vita: ovvero una lenta rinuncia all'azione, una predilezione per il momento contemplativo, una ricerca della grazia, insomma, a cui accenno nell'Appendice I. Questo per suggerire ovviamente la possibilità di un destino un po' diverso da quello dei *big men* classici.

Il libro però non si conclude con questa nota lievemente malinconica. Nell'Appendice II, pur rimanendo in ambiente nande, intendo infatti portare un esempio sul campo di «attualizzazione dell'inattuale»: è un progetto di studio e di rivitalizzazione

delle tombe arboree dei capi che ho consegnato ai Banande nel gennaio 2013. È molto difficile che io possa realizzarlo: anzi, è praticamente escluso. Anch'io, come Palumbo, lancio allora un «messaggio in bottiglia». Occorrono infatti energie nuove, giovani che vogliano collaborare con i Banande a una ricerca sistematica degli *amahero*, che come «piccole foreste» punteggiano le loro colline. L'augurio è che essi possano trovare, oltre alla violenza, anche la «grazia»: beninteso, sulle colline del Bunande, come in qualunque altro luogo.