

Immagini del mondo. Etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*

di Berardino Palumbo

C'è qualcosa di malinconico nello scrivere dello scrivere dello scrivere etnografia. Potremo mai cavar fuori qualcosa da questo atteggiamento che a molti sembra un tortuoso distacco dal difficile compito di scrivere e di usare l'etnografia?

Carrithers, *On Ethnography without tears*.

1. Immagini.

In un recente film, Wim Wenders (*Fino alla fine del mondo*, 1992) immagina un mondo composto da una molteplicità di luoghi tra loro connessi, in apparenza, dal solo dipanarsi della narrazione. Un mondo *plurilocale* ed insieme unitario, un tutto (*whole*) fantastico (e insieme iper-realistico) in cui coesistono una Parigi sotterranea, una Mosca supertecnologizzata e consumistica, una Tokio dormitorio, un *hameau* provenzale, una comunità di aborigeni australiani, luoghi legati da rapporti sottili che solo il gioco di inseguimenti, fughe e sentimenti, messo in scena dagli attori, sembra riuscire a rendere visibili. Un mondo-insieme nel quale ogni luogo, ogni protagonista è in costante tensione e connessione con gli altri e in cui nulla è più definibile in termini essenziali: tutto ciò che sarebbe possibile immaginare intero, *olistico* (dalla tecnologia, ai rapporti sociali, a quelli di coppia) è raffigurato come un *genere misto*, come un artificio. «The

* Questo scritto riprende una relazione tenuta a Roma, il 24 gennaio 1992, nell'ambito del Seminario su *Antropologia dei Poteri* organizzato dalla Cattedra di Etnologia I del Dipartimento di studi Glottoantropologici dell'Università «La Sapienza» di Roma, dall'*Ecole Française de Rome* e dall'*E.H.H.S.S* di Parigi. Ringrazio gli organizzatori e i partecipanti al Seminario per la discussione e i commenti alla mia relazione. Ringrazio inoltre Vittorio Beonio-Brocchieri, Vito Calabretta, Luigi Piccioni, Valeria Siniscalchi, Piero Ventura, per averla letta e criticata, prima della sua lettura. Un ringraziamento particolare a Maria Minicucci, guida e critica preziosa, e a Cristina Papa, per aver letto questo scritto ed averne incoraggiato la pubblicazione. Tutte le citazioni da autori anglosassoni sono state da me tradotte dall'inglese.

pure products go crazy», tutte le cose pure vanno a male, si potrebbe dire, adoperando, per il mondo immaginario di Wenders, l'immagine creata da James Clifford per introdurre le proprie riflessioni sul mondo attuale (1988, pp. 1-19). In questo mondo wendersiano, in cui la verità può essere colta solo somministrando pillole, e può comunque essere *mistificata* — basta rivelarla in una lingua che l'inquisitore non conosce — la vicenda centrale (la verità del racconto, gradualmente svelata) è la ricerca di una macchina per rappresentare e visualizzare la coscienza, la memoria ed i sogni: una macchina che, pensata per trasformare in sensazioni visive i ricordi di un cieco, si trasformerà in uno sguardo troppo potente ed annichilente all'interno del pensiero individuale, ed infine in un perverso meccanismo di annullamento della realtà. La scena nella quale la narrazione ha il suo epilogo è il deserto nel quale si incontrano uno *scientismo* degenerato, occidentale, e uomini «*altri*», gli aborigeni australiani, che fecero del rapporto con i sogni un punto cardine del loro antico vivere sociale, e ora totalmente familiarizzati con un'alta tecnologia dell'immagine. Un mondo, insomma, quello di Wenders, dominato dall'*ossimoro*, che si presenta come un ineludibile *pastiche post-modern*. Come tenere insieme (attraverso forme di meta-narrazione o grazie a micro-scene immaginarie e sempre parziali, attraverso strategie globali o rappresentazioni locali), e cosa tiene insieme questo mondo? Come «salvarlo» dal divenire pura rappresentazione interna, soggettiva, dei singoli protagonisti, dello stesso regista o dello spettatore? Sono questi i problemi cui, con estrema lucidità, Wenders tenta di fornire risposte nel suo saggio di filosofia cinematografica.

2. I problemi.

Tre anni fa (1989) George Marcus, uno degli artefici, con Clifford, Fisher e Rabinow, di quella che è stata chiamata la svolta interpretativa (Rabinow, 1986), letteraria (Sholte, 1987) o post-moderna (Tyler, 1986; Sangreen, 1988; Ulin, 1991; Pool, 1991) nell'antropologia statunitense, in un articolo significativamente intitolato *Immaginando il Sistema. I tentativi contemporanei dell'etnografia di collocare se stessa (Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts To Situate Itself*, in «Critique of Anthropology», 1989, IX, 3, pp. 7-30), si poneva problemi analoghi. Nel tentativo di individuare una (più) precisa collocazione storico-sociologica per l'impresa di rappresentazione etnografica della realtà, Marcus riflette sulla ricerca di forme di

scrittura antropologica adeguate a rappresentare la particolare complessità del mondo contemporaneo. Se deve darsi una qualche forma di meta-narrazione etnografica al di sopra dei singoli contesti locali, che tipo di narrazione dovrà essere? In altri termini, come tenere insieme, come rappresentare un mondo insieme globale e disorganico?

I problemi posti da Marcus individuano uno dei luoghi iridescenti del moderno dibattito antropologico. A partire dalle affermazioni di Geertz (1973, p. 19) e attraverso testi che sono ormai divenuti dei classici dell'antropologia *dialettica* e *dialogica* (Marcus e Cushman, 1982; Clifford e Marcus, 1986; Marcus e Fisher, 1986; Clifford, 1988), l'antropologia statunitense ha infatti intrapreso una radicale decostruzione delle strategie retoriche attraverso le quali si elabora un resoconto etnografico¹. L'attenzione degli antropologi decostruzionisti si concentra sulla produzione e la critica del testo. Questo, identificato di fatto con la monografia etnografica², è decostruito attraverso l'analisi della scrittura etnografica, delle strategie retoriche ed autoriali che sono poste a suo fondamento (Marcus e Cushman, 1982; Clifford, 1986; Rosaldo, 1986). Si tratta di problemi di estremo interesse, cui la riflessione antropologica, in passato, non aveva prestato particolare attenzione, e verso i quali ritengo importante avere, nonostante i personali dubbi, un atteggiamento di ascolto attento e critico. Su un piano più generale, epistemologico si potrebbe forse dire

¹ Per un iniziale approccio alle prospettive decostruzioniste e *post-modern* si vedano: Geertz, 1973, 1988; Rabinow, 1977; Fabian, 1983; Marcus e Cushman, 1982; Clifford e Marcus, 1986; Marcus e Fischer, 1986; Tyler, 1987; Strathern, 1987; Clifford, 1988; Marcus, 1989; Pool, 1991. Se la letteratura decostruzionista è ormai copiosa, quasi incontrollabile, per quantità e diffusione, è la mole di scritti più o meno critici nei confronti di tali proposte. Volendo sintetizzare tale letteratura conviene individuare alcuni ambiti di aggregazione delle proposte critiche. Tra queste, un ruolo importante giocano quelle sorte all'interno dell'antropologia critica, a base marxiana, che trovano espressione nella rivista «Critique of Anthropology»: Scholte, 1987; Kepferer, 1988; Nencel e Pels, 1989; Ulin, 1991; Weiner, 1992; centrali, in questa stessa linea, sono: Rebel, 1989 a, b; Roseberry, 1988; Wolf, 1988, 1990. Vanno poi ricordati: Keesing, 1983, 1987; Sangreen, 1988; Whitten, 1988, 1989; Barth, 1989; Roth, 1989; Carrithers, 1990; Birth, 1990 (con i relativi dibattiti). Importanti, infine, sono quelle reazioni che giungono dall'interno di tradizioni particolarmente sensibili alla produzione etnografica: Moore, 1987; Leach, 1989; Spencer, 1989; Sanjek, 1991. Per una presentazione profondamente critica delle radici filosofiche delle tendenze *post-modern* nelle scienze sociali: Best e Kellner, 1991. Per l'Italia si vedano le riflessioni di Cirese (1980), gli spunti in Remotti (1990), Fabiotti (1991). Per riflessioni di carattere filosofico si vedano Ferraris (1986) e Borutti (1991): ringrazio Caterina Resta per avermi segnalato questi due testi.

² Sorge qui un problema letterario poco considerato, mi pare, dagli stessi decostruzionisti che, di solito, soffermano la propria attenzione sulla monografia etnografica, senza quasi mai analizzare le altre forme di scrittura antropologica: le raccolte di saggi, gli articoli nelle riviste specializzate, i testi teorici non immediatamente legati a specifiche etnografie, le recensioni, i dibattiti, i *review articles*, testi nei quali la centralità delle argomentazioni teoriche è totalmente evidente.

se la parola non subisse da parte degli stessi antropologi decostruzionisti una semplificazione estrema (Roth, 1989), simili studi si inscrivono in (e spesso intendono dare il via a) una consapevolezza della crisi della rappresentazione etnografica: cosa scrive l'etnografo, per conto di chi scrive, a chi scrive, in che modo crea e rappresenta i propri «oggetti» (Clifford, 1986, p. 13)? A fondamento di tali assunzioni vi sono, evidentemente, principi e scelte di ordine generale: in primo luogo, paradossalmente, il rifiuto della stessa epistemologia, intesa come la ricerca di un fondamento «logico» o «ontologico», esterno all'ordine del discorso, della validità di ogni forma di discorso; quindi il connesso rifiuto dell'autonomia, dell'autenticità, dell'unità e dell'apoditticità del *sogetto* conoscente (Rabinow, 1986). Infine l'idea, comune all'intero movimento decostruzionista in antropologia, che i fatti sociali, oltre ad essere *rappresentazioni* e *rappresentazioni di rappresentazioni* (assunzioni basilari di ogni antropologia, a partire da Durkheim fino a Sperber) sono rappresentazioni dialogicamente costruite dal continuo interagire intellettuale tra osservatore ed osservato, tra etnografo e «dato», tra Noi e gli Altri. Idea, questa, che impedisce l'identificazione all'interno delle teorie sociologiche di *fatti sociali sui generis*. L'etnografia diviene, da un lato, processo di produzione di testi adeguati (rispetto al particolare discorso antropologico); dall'altro, corpus di testi che consente all'antropologo di giungere, attraverso la ricostruzione-decostruzione delle particolari forme retoriche adoperate, ad una piena coscienza di tale processo di produzione-proiezione dei propri oggetti di ricerca. La scrittura etnografica non può più essere, come nello scenario epistemologico positivista-funzionalista, un elemento esteriore del processo di rappresentazione, e non può più fondarsi sull'idea di una *corrispondenza* tra realtà rappresentata e verità. La scrittura e le tecniche retoriche di costituzione del testo divengono *aspetti costitutivi* (spesso gli unici aspetti) della metodologia e della conoscenza antropologica. Di qui l'importanza assegnata alla sperimentazione nella scrittura etnografica, alla ricerca di nuove forme retoriche (multivocalità, dialogicità, pluritestualità e, vedremo, plurilocalità) in grado di esprimere la natura «artificiale», *fictive*, dell'istituzione di oggetti. L'urgenza della creazione di nuovi giochi etnografici, e la necessità di un'estrema consapevolezza operativa e concettuale, impongono, di conseguenza, un'antropologia dell'antropologia, un'antropologia critica della scrittura etnografica, lasciando intravedere la nascita di un'antropologia intesa come pratica storiografica di tipo crociano (Marcus e Cushman, 1982, p. 61). Del resto, almeno in alcune posizioni più radicali, l'im-

magine della cultura come testo, propria delle posizioni interpretative di matrice geertziana, viene sostituita dalla metafora dialogica. Se la scrittura etnografica deve conservare la capacità di evocare, attraverso l'evidenziazione dei *limiti* delle forme retoriche, la multivocalità dei discorsi che costituiscono la situazione etnografica, la riflessione critica sull'attività di scrittura deve portare a rappresentare la cultura stessa come dialogo processuale e multivocale, realizzatosi grazie al *medium* dell'autoconsapevolezza esperienziale dell'antropologo (Tyler, 1986, pp.126 e 136).

Non è intenzione di questo saggio tentare di riflettere dal punto di vista metodologico, teorico o epistemologico, sull'intero campo delle proposte decostruzioniste in antropologia. Una simile operazione, appena agli inizi nel dibattito statunitense, sarebbe presuntuosa, oltre che fuorviante e, forse, inutile in un contesto, come quello italiano, nel quale ad una peculiare tradizione disciplinare e ad un dibattito su questi temi ancora molto ristretto, fanno eco ben diversi rapporti tra campo accademico, produzione intellettuale e contesti di potere.

In questa sede mi propongo alcuni, più ristretti, obiettivi. In primo luogo, mostrare come, al di sotto delle dichiarazioni metodologiche ed epistemologiche degli antropologi post-moderni, vi siano chiare (e spesso non dichiarate) assunzioni di carattere ontologico e altrettanto precise *visioni del mondo* contemporaneo.

A questo scopo mi soffermerò proprio sulle posizioni di Marcus: l'autore che, all'interno dello schieramento decostruzionista, più si è mostrato sensibile alla necessità di collocare la produzione etnografica nel più ampio contesto politico-economico attuale. In un secondo momento metterò a confronto le *immagini del mondo* proposte da Marcus con quelle elaborate e sostenute recentemente da alcuni autori della tradizione materialista dell'antropologia statunitense. Tradizione che, spesso come reazione alle provocative proposte decostruzioniste, è andata gradualmente raffinando il proprio bagaglio concettuale, i propri quadri teorico-metodologici e che, ribadendo l'ancoramento ad una visione realista del mondo, della storia e delle rappresentazioni che gli scienziati ne danno, costituisce l'altro importante polo dell'energico dibattito nell'antropologia d'oltre oceano. Infine, individuate le diverse costruzioni metafisiche del mondo, tenterò di mostrare come esse operino nel garantire la coerenza, l'efficacia e, talvolta, la non falsificabilità dei discorsi che tali antropologie amano tenere su se stesse e sulla realtà.

3. *Le finzioni di Marcus.*

All'interno del campo decostruzionista Marcus, più di altri, ha tentato il dialogo con prospettive *tradizionali*, attente ad esigenze di validazione delle proprie affermazioni etnografiche e teoriche, e interessate alla comprensione di ben definiti processi storico-sociali. Nel suo contributo a *Writing Culture*, ad esempio, egli individua due principali strategie euristiche che, interessate a problemi di teoria sociale, storica ed economica, si mostrano attente a sperimentare nuove forme di scrittura etnografica:

In un tipo di testo, le convenzioni della rappresentazione etnografica sono lasciate sullo sfondo, marginalizzate o subordinate all'obiettivo di contribuire alla spiegazione di particolari eventi storici; nell'altro la rappresentazione etnografica è il punto focale, se non quello ossessivo, mentre il mondo storico della *political economy*, per quanto presente nel testo, è portato sullo sfondo attraverso una strategia di tipo evocativo, piuttosto che tramite rappresentazioni sostanziate (1986, p. 189).

Il problema che Marcus cerca di affrontare, e che ritorna nel volume scritto in collaborazione con Fisher (Marcus e Fisher, 1986), è quello di fornire rappresentazioni di processi storici ormai globali, attraverso una scrittura etnografica che ha definitivamente abdicato, nell'ottica decostruzionista, ad ogni pretesa olistica, realistica e meta-discorsiva. Di fronte all'*insondabile complessità del mondo contemporaneo* e all'improponibilità di forme di meta-teoria o di narrazione globali, l'etnografia dialogica si trova, con Marcus, a voler legittimare, e a dover spiegare, almeno a se stessa, la sua collocazione in quel mondo post-moderno che dichiara essere globale, totale, iper-testuale. Come può, un'etnografia che ha abbandonato ogni pretesa di coerenza olistica, di classificazione realistica del mondo e di capacità di rappresentazione, fornire un'immagine di questo nostro complicato mondo contemporaneo? Se, all'interno del quadro decostruzionista, i paradigmi olistici (organici, funzionali, strutturali) sembrano non tenere, come scrivere un'etnografia e come fare dell'antropologia che, rispettando, almeno retoricamente, le peculiarità locali, riescano a fornire un'immagine, una finzione, adeguata del sistema-mondo?

Marcus rifiuta le prospettive e le teorie tradizionali che, a partire da epistemologie realiste e materialiste, hanno cercato di elaborare immagini organiche e strutturate del mondo contemporaneo. Egli non crede alla sensibilità interpretativa di coloro che si riconoscono negli stili di ragionamento di matrice materialista. Ancora in *Writing Culture*, discutendo posizioni particolari (1986, p. 170), ma pensando al-

l'intero campo materialista e *realista*, nota come coloro che mantengono simili atteggiamenti possono anche ammettere la necessità di decostruire le scelte teoriche che conducono a rappresentazioni centrate sulla dicotomia tra contesti e discorsi micro e processi ed analisi macro. Di fatto, però, non fanno mai di questa decostruzione il perno, l'instabile centro delle proprie analisi. La sensibilità ermeneutica, in questi casi, diviene un semplice strumento per elaborare versioni nuove, e più raffinate, di ordini «duri», globali e strutturati. In questo senso per Marcus, anche gli studi materialisti più recenti (cap. 5) costituiscono una *nuova forma del vecchio realismo (new old realism)*, il cui scopo:

è quello di salvare una qualche versione dell'olismo per il quale si sono battute le etnografie tradizionali, mutando però le antiche, semplicistiche e irrealizzabili nozioni di descrizione totale in una più sofisticata visione problematica della rappresentazione [...]. Il nuovo vecchio realismo costituisce pertanto la forma conservatrice dell'attuale fase di sperimentazione e di critica dell'etnografia, visto che, pur prendendo molto sul serio le argomentazioni sui limiti delle rappresentazioni, e pertanto di ogni adesione convenzionale all'olismo, nondimeno tenta di sostenere tale adesione in forme rinnovate [...]. La finzione di un ulteriore insieme [...] ha finito per riorganizzarsi a partire dalla struttura narrativa del rapporto tra mondo locale e sistema-mondo ipotizzata dal *nuovo vecchio realismo* e, in questo modo, ha finito per assumersi la responsabilità di fornire nuovamente un contesto esplicativo e morale al resoconto etnografico (1989, pp. 13 e 14).

Marcus ritiene i più recenti studi realisti colpevoli di non abbandonare la ricerca di livelli ontologici e teorici che, precedenti all'attività dialogica, siano in grado di fondare forme di meta-narrazione e di sottrarre l'analisi e la scrittura dei processi storici ad una lettura puramente testuale. Tale operazione, per Marcus, può condurre ad una reificazione della realtà, alla costruzione di un mondo integro nella coerenza dei propri rapporti causali, pronto ad essere segmentato, organizzato, rappresentato in una compattezza storicamente inessatta e anacronistica. Cercare punti pitagorici di ancoramento, sottrarsi al gioco della critica, significa dunque disegnare immagini rigide del mondo, immagini ideali che, se mai esistite, sono certamente scomparse insieme a quel mondo moderno che pretendevano di rappresentare. La stessa prudenza con la quale Rabinow, nel suo importante saggio in *Writing Culture* (1986, p. 242), poneva il problema di analizzare (anche) le logiche di potere che guidano la produzione delle stesse rappresentazioni culturali, etnografiche e antropologiche, sembra ora ritenuta eccessiva: pur non negando che il processo di produzione delle rappresentazioni sia intimamente associato a rapporti di potere, Marcus sembra ritenere (1989, p. 16) che questa sem-

plice constatazione non possa in alcun modo essere utile per la soluzione del suo problema: ricercare forme di scrittura etnografica in grado di superare quella contrapposizione tra sistema-mondo e contesti locali, tra discorso comparativo e lettura particolaristica, intorno alla quale si sono costruite le tradizionali teorie moderne del mutamento e dell'adattamento. Il problema, ribadisce Marcus

consiste nel ricategorizzare attraverso l'etnografia proprio quelle stesse forze (che legano tra loro le diverse località), nel cancellare la dicotomia micro-macro intesa come quadro retorico di riferimento etnografico che limita seriamente le possibilità e le applicazioni dell'etnografia nel contesto delle condizioni conoscitive che chiamiamo post-modern (1989, p. 9).

Tocchiamo qui un primo punto nodale del discorso di Marcus: lo slittamento dell'interesse dall'analisi dei concreti processi storici alla decostruzione critica delle forme retoriche nelle quali tali processi sono rappresentati. Diversamente da quanto accade nelle prospettive realiste, la coppia analitica *sistema globale/realtà locali* non riflette più una reale dialettica tra processi storici di ordine generale e realtà locali dotate di propria forza e continuità. Si trasforma, piuttosto, nella dicotomia tra forme di rappresentazione *micro* e *macro*. Se obiettivo della ricerca è rappresentare in forme narrative diverse le forze, i processi che organizzano il sistema-mondo, e se la contrapposizione tra sistema e spazi locali è da intendersi esclusivamente «come quadro retorico di riferimento», il problema allora non sarà più analizzare, interpretare (o magari spiegare) i processi storici che hanno determinato il costituirsi del sistema-mondo contemporaneo. Il punto centrale della riflessione non sarà più tentare di individuare le logiche (economiche, politiche, simboliche) che, ancora oggi, fanno di questo nostro mondo post-moderno una realtà inscritta nei ritmi, più o meno lenti, della processualità storica. A partire da una scelta epistemologica solo in apparenza più debole, il problema di Marcus e dei decostruzionisti diviene quello di fornire nuove rappresentazioni del Mondo. Elaborare immagini che siano più coerenti, più adeguate delle precedenti rispetto ad un mondo ormai dato per costituito nella sua attuale configurazione e accettato nel suo apodittico dichiararsi post-moderno. Quei problemi che furono teorici, storici, scientifici, e anche politici ed etici, divengono ora *pure* questioni retoriche.

All'indebolimento dei paradigmi conoscitivi corrisponde, in Marcus, un paradossale irrigidimento della visione del mondo, dell'immagine della realtà alla quale l'etnografia post-moderna dovrebbe avvicinarsi con un rinnovato spirito evocativo. Un'etnografia decostru-

zionista fa eco ad un mondo post-moderno:

Il postmodernismo riguarda la trasgressione dei limiti tra ciò che è dentro e ciò che è fuori da un testo culturale, tra realtà e rappresentazione, tra il culturale e il sociale, tra cultura colta e cultura popolare. Se le comunicazioni nel capitalismo liberale avvengono per lo più attraverso la conversazione, e nel capitalismo organizzato attraverso la parola scritta, le comunicazioni postmoderne in un *capitalismo disorganizzato* avvengono attraverso immagini, suoni ed impulsi, nelle connessioni superficiali di stili e *pastiches* (1989, p. 23).

Ancor prima di seguire Marcus nel suo tentativo di individuare nuove forme di rappresentazione etnografica, soffermiamoci sulla particolare immagine del mondo che fonda tale ricerca. Constatiamo una prima difficoltà ed un iniziale paradosso. L'intera argomentazione di Marcus si svolge su un piano metodologico, critico, retorico ed ermeneutico, senza mai implicare alcun tipo di riflessione epistemologica e senza mai rischiare alcun tipo di asserzione teorica. Questo stile di ragionamento è certamente in linea con le assunzioni dell'antropologia decostruzionista. In assenza di ogni fondamento ontologico dell'agire e del rappresentare umano, ogni argomentazione dovrebbe divenire semplice produzione testuale, ogni riflessione critica dovrebbe assumere la forma retorica della critica testuale. Scomparsa la pretesa di un qualsiasi ancoramento extra-discorsivo, il mondo sociale è ridotto a pura rappresentazione, e la sua analisi a semplice critica delle forme della rappresentazione. Queste posizioni, per quanto epistemologicamente, filosoficamente ed eticamente discutibili, potrebbero addirittura essere accettate, se le argomentazioni seguite per sostenerlo fossero coerenti con i propri presupposti dichiarati. Le affermazioni di Marcus mostrano incrinature sospette, a volte preoccupanti, non appena si tentino controlli della loro reciproca coerenza. Nella parte conclusiva del saggio (1989, pp. 19-25), Marcus, facendo ricorso a rapide citazioni da altri autori, introduce affermazioni basate su assunzioni non comprese tra quelle che fondano l'esplicito quadro di riferimento epistemico del decostruzionismo e, soprattutto, contraddittorie rispetto a questo stesso quadro. Su quali basi teoriche, infatti, attraverso quali studi, quali analisi, quali dati, al di là della pura forma retorica della citazione, può Marcus sostenere l'idea che si sia conclusa una fase storica dominata da un capitalismo organizzato e se ne sia aperta una caratterizzata da un capitalismo disorganizzato? In base a quale teoria è possibile sostenere che ad un capitalismo disorganizzato *debba* corrispondere una crisi della *representatività*, delle forme olistiche di rappresentazione e di narrazione, dei tentativi di elaborare, o falsificare, meta-teorie e forme di

meta-narrazione? Facendo esclusivo affidamento al processo di produzione e riproduzione, costruzione e decostruzione, di testi e di significati, in base a quale assunzione teorica può Marcus sostenere che:

la visione della fine del capitalismo organizzato sia la base di nuove retoriche olistiche per un'etnografia contemporaneamente micro e macro? (1989, p. 19).

Perché, pur ammettendo l'esistenza di un processo storico di destrutturazione del capitalismo — e come leggerlo: con Baudrillard (1979), con Lyotard (1981), con Latouche (1992) o con Wallerstein e Balibar (1990)? — ad esso dovrebbero corrispondere analoghe decostruzioni nella sfera della produzione intellettuale? Come interpretare l'idea, sostenuta da Marcus, ma comune anche a Clifford (1988) e ad altri antropologi decostruzionisti, che l'atteggiamento *post-modern* non costituisca semplicemente una moda intellettuale o una scelta interpretativa, ma rappresenti *la condizione attuale* dell'esistenza del (nel) *mondo* (1989, p. 23)? Su quali basi fondare l'idea che alcuni tipi di rappresentazione e non altri siano più adeguati ad una situazione *post-modern*?

Evidentemente il problema, qui, non è (ancora) stabilire se Marcus ci fornisca una rappresentazione veritiera, valida, adeguata o semplicemente evocativa del mondo. In maniera più banale, il dato realmente centrale è comprendere che, per compiere affermazioni di tale portata sul mondo da rappresentare attraverso le forme retoriche della nuova etnografia post-moderna, egli parte (e non potrebbe fare altrimenti) da ipotesi ed assunzioni generali, non esplicitate, ma costantemente soggiacenti ad ogni sua affermazione. Ipotesi e teorie di portata generale dello stesso tipo, mi sembra, di quelle che, secondo la critica decostruzionista, non garantirebbero più una corretta rappresentazione del mondo: meta-teorie e meta-discorsi che, però, amano sottrarsi all'esplicitazione ed al gioco (scientifico) della messa alla prova.

I rischi di un simile occultamento sono evidenti, soprattutto se ad essi si affiancano affermazioni forti e meccanicistiche come quelle appena esaminate: il rifiuto della teoria, dell'epistemologia, o della ricerca di costruzioni teoriche in grado di articolare i rapporti tra potere e verità, può servire, proprio come lo sguardo potente dello scienziato positivista, da meccanismo protettivo che garantisce all'artista interpretativo un'analogia posizione trascendente e inattaccabile (Sangreen, 1988, p. 412). Se tentiamo un confronto con le più tradizionali posizioni positiviste notiamo altre, inattese, assonanze. Gli antropologi decostruzionisti, partendo da una lettura fin troppo superfi-

ciali di Foucault, identificano in maniera schematica potere e verità, dimenticandosi di articolare — per rimanere sul solo piano di una sociologia della conoscenza — una qualsiasi teoria del *campo*, delle *pratiche*, delle strategie e delle istituzioni che fissino, in termini storici e teorici, i rapporti, espliciti, inconsapevoli e censori, tra potere, teorie e verità¹. Se nell'empirismo classico, all'interno di una teoria della corrispondenza tra linguaggio e verità, verità e potere si trovano completamente scissi, nell'antropologia di Marcus potere e verità sono troppo strettamente annodati l'uno con l'altra. Un simile abbraccio mortale sembra impedire, o rendere superflua, qualsiasi esigenza di costruzione teorica.

Un approccio dialogico e la sola attenzione alle forme retoriche possono certamente rendere più sensibile la capacità critica del ricercatore, ma certo non sembrano in grado, da soli, di consentire in alcun modo la possibilità di articolare discorsi tesi a relazionarsi con il mondo. Discorsi che, al contrario, continuano ad essere prodotti e ad avere presunzione di rappresentatività del mondo, strutturandosi, però, a partire da assunzioni epistemologiche, teoriche e «fattuali» mai esplicitate e mai messe in gioco. Si potrebbe obiettare, da un punto di vista drasticamente decostruzionista, che le nostre richieste di coerenza, di assunzione di responsabilità teorica (e, perché no?, professionale ed etica), di gusto per la messa a rischio controllata delle asserzioni e delle rappresentazioni, rispondono a esigenze nate all'interno di *limiti* discorsivi nei quali l'etnografia non deve, e non può più, oggi, adagiarsi. Discorsi, fondati sulla «metafora del vedere» (la scienza) e sulla «metafora del fare» (la politica), che non colgono il carattere *mimetico ed evocativo* della polifonia etnografica (Tyler, 1986, p. 137).

A queste, forse legittime, contestazioni non possiamo non contrapporre una visione certo più articolata delle metafore-guida della discorsività scientifica e politica, e un dubbio: quello che l'associazione tra connotazione *evocativa* delle rappresentazioni etnografiche del mondo e la presunzione dell'intimo carattere misto, mimetico, immaginario, disorganizzato, del mondo nel quale viviamo, non costituisca un'assunzione teorica forte, generale, e difficile da sostenere, quanto qualsiasi altro tipo di meta-teoria, o di affermazione ontologicamente fondata, sul mondo stesso.

¹ Alla Bourdieu, alla Foucault e, per un esempio proveniente dalla storia dell'antropologia, alla Douchet (1976-77).

4. *Il mondo-fantasma di Eric Wolf.*

Dichiaratamente forte, netta, inscritta in un paradigma scientifico di rigido stampo materialista, è la visione del mondo moderno elaborata da Eric Wolf. Contrapponendosi alle idee decostruzioniste, tale posizione ha costituito, negli ultimi dieci anni, una delle reazioni più rigide alle provocazioni degli antropologi *post-modern*. Riflettere sul recente lavoro di Wolf ci consentirà di cogliere, insieme ad alcuni limiti della sua visione del mondo, della sua idea di scienza e delle teorie adoperate, uno dei poli più tradizionali del duro dibattito oggi in atto nell'antropologia statunitense.

In un suo libro del 1982, recentemente tradotto in italiano (1990a), Wolf dichiara esplicitamente quale sia la sua visione del mondo moderno nel quale operano, tra gli altri, gli stessi antropologi:

Questo libro si è chiesto che differenza ci sarebbe per la nostra conoscenza se considerassimo il mondo come un tutto, come una totalità, come un sistema invece che come la somma di società e culture autonome; se capissimo meglio in che modo questa totalità si è sviluppata nel tempo; se prendessimo sul serio l'ammonizione a pensare gli aggregati umani come «inestricabilmente connessi con altri aggregati, vicini e lontani, in una struttura a rete». Quando abbiamo rivelato le catene di cause e effetti all'opera nell'esistenza di specifiche popolazioni, le abbiamo viste estendersi al di là delle singole popolazioni per toccare le traiettorie delle altre, di tutte le altre (Wolf, 1990b, p. 535).

Anche per Wolf, a partire da una determinata epoca e attraverso processi da comprendere, il mondo è divenuto una rete unitaria di relazioni, un *whole*, nel quale non ha senso continuare a parlare delle società, delle culture, delle diverse località, in termini «essenzialistici». Nel mondo descritto da Wolf la tribù, l'etnia, la piccola comunità contadina *chiusa e corporata*, sono concetti ormai privi di utilità e rappresentatività, che lasciano il campo allo studio delle *connessioni*, del flusso di informazioni e relazioni, nelle quali, ed attraverso le quali, i diversi contesti locali si sono storicamente costituiti. Rispetto ad approcci decostruzionisti, la peculiarità dell'approccio di Wolf è proprio nel non dare per scontata l'esistenza di tale mondo globale, ma tentare una ricostruzione dei processi che hanno portato al suo costituirsi, assumendo, di volta in volta, i differenti punti di vista delle particolari realtà locali coinvolte nella rete di relazioni. Wolf elabora modelli ideali che possano in qualche modo rappresentare il diverso grado o, meglio, il differente modo di coinvolgimento, la diversa forma di interazione, tra le organizzazioni locali, indagate dalle microsociologie e le microstorie, e il sistema-mondo, cui l'analisi com-

parativa rivolge la propria attenzione¹. In questo tentativo, che sembra differenziare la sua posizione da quella di Wallerstein e di Frank, Wolf ha parlato appunto di differenti *modi di produzione*: un *modo di produzione parentale*, un *modo di produzione tributario* ed un *modo di produzione capitalista*. Si tratta di termini che derivano dalla teoria marxiana, usati però in un'accezione particolare, antropologica e statunitense, non necessariamente aderente, anche se legata ai ripensamenti di Althusser, ai percorsi teorici e alle sofisticazioni concettuali proprie del pensiero di Marx e di altri marxisti. Wolf parla di modelli di formazioni sociali che dispongono e organizzano il lavoro, e che adoperano a questo fine forme ideologiche di rappresentazione (il sangue, la sostanza mistica, spirituale, la classe) specifiche per ogni diverso modello ideale. A questo tentativo di tipologizzare i rapporti tra forme di produzione e forme di rappresentazione Wolf, in un recente saggio (1990b), ha affiancato anche una modellizzazione delle forme di potere, attraverso la quale cogliere la connotazione politica del processo storico di articolazione dei rapporti tra lavoro e capitale (1990b, p. 587). «Guardiamo in faccia il potere», ammonisce Wolf, se vogliamo comprendere come si è costituito, e soprattutto come si mantiene, questo mondo intero tessuto di relazioni. La presenza «pesante» di un *potere strutturale* costituisce il solo livello concettuale che consente di porsi questioni che travalichino il semplice piano organizzativo. Occorre infatti chiedersi:

Per cosa e per chi va avanti il tutto, e, in realtà, contro chi? Domande queste che non possono essere poste solo in termini interazionali. Chiedersi perché qualcosa funzioni, ed a vantaggio di chi, richiede un'assunzione intellettuale sulle forze e gli effetti del potere strutturale che guidano l'organizzazione ed alle quali le organizzazioni, su tutti i livelli, devono rispondere. Quali sono le relazioni dominanti *attraverso le quali si dispiega il lavoro*? Quali sono le implicazioni in termini di organizzazione delle alleanze di parentela, delle coalizioni di parenti, dei chiefdoms o degli stati? (1990b, p. 591).

Come giudicare questa immagine del Mondo? Come interpretare il modello di Wolf? Nonostante la schematicità e la rigidità delle sue posizioni, e la necessità di un'attenzione estremamente critica, non è possibile alcuna risposta semplice o immediata. Mi sembra che il suo tentativo abbia comunque, al di là di alcuni essenziali limiti, altri significativi meriti. Partiamo da questi ultimi. Il pregio maggiore dell'analisi di Wolf consiste nel tentativo di elaborare, presentare e met-

¹ Si veda l'ampio, e particolarmente utile, saggio introduttivo di Pier Giorgio Solinas all'edizione italiana del libro di Wolf.

tere in relazione ad «oggetti» teoricamente costituiti una teoria antropologica dello strutturarsi, del perpetuarsi e del mutare di un sistema di relazioni socio-economiche². Quella proposta da Wolf è una teoria antropologica: essa prevede almeno un assunto di base, che possiamo esplicitare con le parole di un recente studio sui rapporti tra antropologie interpretative e «realiste» per le quali:

... sul piano della metateoria, la ricostruzione logica delle formazioni sociali si fonda sull'assunzione ontologica del carattere costitutivo del lavoro sociale. In altri termini [...] è il lavoro sociale che serve come un modello universale dell'azione umana e che rende conto, in particolare, dell'auto-formazione della specie [...]. Un'economia politica marxista offre, pertanto, una teoria critica con intenti universali e particolari, essendo tesa a creare legami diretti tra i criteri di giudizio e di critica ed una condizione umana generale, l'ontologia del lavoro. Il criterio universale attraverso il quale può essere determinata la reciprocità delle relazioni sociali è contenuto nella ricostruzione delle meta-regole del lavoro sociale inteso come processo formativo e trasformativo, insieme all'identificazione dei produttori con i prodotti del loro lavoro (Ulin, 1991, pp. 74 e 75).

Il lavoro umano socialmente determinato costituisce un criterio ontologico che consente, da un lato, valutazioni generali sulle forme di organizzazione sociale, dall'altro l'individuazione di un fondamento per forme di meta-discorso, di meta-narrazione, in grado di rappresentare i rapporti tra processi generali e processi locali. A partire da questo assunto, Wolf, attraverso la creazione di analogie, di modelli ideali, tenta la costruzione di un apparato formale in grado di mettere in relazione critica e produttiva i propri assunti teorici con i «fenomeni» della realtà. È in questi termini che vanno letti, al di là degli specifici contenuti e della minore o maggiore capacità di riferimento ai fenomeni presi in considerazione, i tre diversi modi di produzione proposti da Wolf: tentativi di fissare dei livelli intermedi di modellizzazione e di analisi, logicamente coerenti e conseguenti con l'assunto di partenza. Modelli il cui scopo principale sembra essere quel-

² Uso qui il termine «teoria» in un'accezione piuttosto precisa, quella adoperata da un particolare gruppo di filosofi della scienza, i sostenitori di un «realismo sociologicamente modificato»: Hacking (1982), Harrè (1977), ma anche Outhwaite (1987), Roth (1989), Charrithers (1990) e Borutti (1991). Senza entrare nel merito di questioni di epistemologia, possiamo dire che, diversamente dalle filosofie di impostazione neo-positivistica, e dalla stessa posizione popperiana, questi autori tendono a considerare l'attività scientifica non solo dal punto di vista logico/falsificazionista, ma anche come una pratica umana, operativamente, socialmente ed individualmente connotata. Una teoria, in questa prospettiva, non può affatto identificarsi con un insieme di «asserzioni osservative», di predicati falsificabili, e come espressione elegante di generalizzazioni. Una teoria è sempre costituita da un insieme strettamente interconnesso di assunti teorici, di modelli, di analogie, di termini osservativi difficilmente separabili da quelli teorici, di predicati più o meno formalmente controllabili, e di *pratiche* scientifiche.

lo di definire delle tensioni, dei limiti di forza al di là dei quali concettualizzare in forma diversa il grado e il tipo di *connessioni sociali prevalenti*. «Metafore» che — certo in forma rigida — aprono a loro volta prospettive di senso e di analisi su piani diversi da quello immediatamente legato all'organizzazione sociale del lavoro, ma a questa base metateorica sempre intimamente associati: quello delle concettualizzazioni rituali, simboliche, ideologiche e quello dei rapporti di potere. L'immagine del potere strutturale fornita da Wolf è certo irrealista, astratta, fantasmatica, come vedremo, ma, all'interno della sua costruzione teorica, è chiaramente verificabile e comprensibile. Criticare il metodo, le analisi e le conclusioni di Wolf è necessario, oltre che possibile. Ogni critica, però, dovrebbe assumersi l'onere di attaccare e modificare, in tutto o in parte, il sistema teorico, e quindi dovrebbe sottoporre le proprie assunzioni, più o meno ermeneuticamente filtrate, al dialogo, interpretativamente smalzato, con quel mondo e quei processi cui essa si riferisce. Wolf, e con lui l'intero schieramento realista dell'antropologia statunitense, ha inoltre il grande merito di ribadire la centralità del corpus di teorie e di conoscenze antropologiche (e storiche), in un momento in cui la pur importante «perversione testuale» messa in atto dagli approcci interpretativi sembra ridurre l'intera impresa antropologica a pura critica letteraria. Ad una tendenza che sembra voler rendere superfluo il rapporto critico con tali, complesse, tradizioni teoriche, Wolf contrappone una visione della pratica scientifica in cui proprio il maggiore o minore grado di controllo di un capitale scientifico, cumulabile e accumulatosi negli anni, costituisce elemento imprescindibile per la produzione di nuove conoscenze all'interno del campo di lotte scientifico (Bourdieu, 1991)³.

³ Esigenza che è forse eccessivo ricordare in contesti nord-americani, in cui la familiarità con gli stili di ragionamento etnografico, etnologico e antropologico, e con le pratiche disciplinari è, nella gran parte dei casi, notevolissima. Per un'impostazione analoga a quella qui sostenuta si rinvia a Roth (1989) e Carrithers (1990). Mi sembra interessante notare come, all'interno di un orizzonte teorico e di interessi piuttosto diversi, Cirese (1980, p. 15, p. 18, p. 25) nel sottolineare il carattere sempre *astratto* degli oggetti di indagine antropologica, ne ribadisce, nello stesso tempo, il loro essere *concreti*, e conclude riaffermando, per un'antropologia scientifica, la centralità del rapporto controllato tra *astrazione* e *concretezza*: «Ciò che ci preme sottolineare è di nuovo la essenziale centralità dei problemi di metodo e la decisiva presenza, in campo demo-etno-antropologico, di momenti di riflessione estremamente remoti dai dati che si dicono "concreti", e dunque francamente teorici e "astratti". Tali momenti teorici e "astratti" — questa è la nostra tesi — sono sempre presenti, anche se inavvertiti [...]; non ci se ne può liberare, salvo che passando sul terreno dell'unica penetrazione e rappresentazione veramente "idiografica" che sembra possibile, e cioè quella potente "finzione interiore" della narrativa e della poesia...» (1980, p. 25, corsivo mio).

Occorre ora passare ai limiti delle analisi di Wolf. Nel suo saggio del 1990 (b), Wolf dichiara con chiarezza il proprio credo real-empiristico ed esplicita alcune delle implicazioni morali che più gli stanno a cuore:

Io credo sia compito dell'antropologia [...] cercare di fornire spiegazioni, e non semplicemente descrizioni, integrazioni descrittive, o interpretazioni [...]. Scrivere della cultura (*writing culture*) è operazione che può richiedere abilità e stile, ma la ricerca di spiegazioni ha bisogno di qualcosa in più: non può essere portata avanti se non attraverso la denominazione e la comparazione di cose, e la formulazione di concetti che rendano possibile tale denominazione e comparazione [...]. Questo significa che io assumo una posizione essenzialmente realista. Io credo che il mondo sia reale, che queste realtà influenzino quello che gli uomini fanno e che ciò che gli uomini fanno ha influenze sul reale, e (credo) che noi possiamo arrivare a comprendere i motivi e le ragioni di tale relazione [...]. Credo che la ricerca di spiegazioni, in antropologia, possa essere cumulativa; che le conoscenze e le osservazioni acquisite in passato possano generare nuovi problemi, e che nuove aperture possano inglobare risultati conseguiti in passato» (1990a, p. 597).

Il realismo di Wolf è di stampo antico, addolcito da qualche concessione formale all'attività di scrittura dell'etnografia, lontano, oltre che dalle sottigliezze letterarie dei decostruzionisti, dalle precauzioni epistemologiche dei «realisti socialmente modificati» o dei «realisti trascendentali» (Outhwaite, 1987). In particolare esso si fonda su una teoria della verità legata all'idea di *corrispondenza*: i fatti individuati e studiati dalla scienza, lo stesso discorso scientifico che li organizza, riflettono l'intima costituzione della realtà e del mondo, presupponendo nello stesso tempo l'unitarietà del soggetto conoscente e narrante. Nello scoprire questi fatti e queste relazioni essenziali la ricerca scientifica giunge a formulare asserzioni più o meno vere nel loro essere adeguate alla reale organizzazione del mondo. Discorso scientifico e verità si fronteggiano nell'epistemologia wolfiana in maniera chiara e distinta e riescono a dialogare senza alcun tipo di *perturbazione*⁴. Nella *Storia* di Wolf tutto accade come se il discorso

⁴ Da un punto di vista strettamente epistemologico simili versioni del realismo entrarono irrimediabilmente in crisi quando, con le critiche al neopositivismo logico, si comprese che non era possibile ritenere che: «le teorie scientifiche fossero ridicibili ad asserzioni osservative (o a costruzioni più complesse costruite su asserzioni osservative) e a relazioni logico-matematiche. [...] La maggior parte delle asserzioni scientifiche non potevano essere esplicitamente definite in termini osservativi. Tali termini, dal canto loro, in tutti i casi più interessanti, sembravano essere completamente assorbiti di teoria, in modo tale che la distinzione tra termini osservativi e termini teorici, nella quale questi ultimi erano più o meno parzialmente interpretati attraverso regole di corrispondenza, sembrava sempre più difficile da sostenere» (Outhwaite, 1987, p. 23).

scientifico sia una semplice copia della realtà, completamente distaccata da essa. Il discorso e chi lo produce non hanno alcuna influenza sulla verità del reale: la scrittura e la spiegazione sembrano strumenti *puri*, predisposti per riflettere l'intima organizzazione del mondo, costituiscono dei *media* che consentono alla verità di emergere dalla realtà ed al discorso scientifico sul reale di scoprirsi vero.

Michael Taussig (1989), in una feroce critica al lavoro di Wolf — significativamente condotta dall'interno del campo realista, anche se da uno dei nodi più iridescenti — non può fare a meno di chiedersi:

come sia costruita una simile Storia, rimossa dall'autorità dell'esperienza vissuta di colui che la racconta, e come sia possibile che essa (come ricorda Barthes) sembri in grado di *parlare da sola* [...]. In questo modo lo storico riesce con successo a trovare quella posizione privilegiata, quel punto pitagorico, al di fuori della Storia nel quale la Storia nel suo essere raccontata può essere elusa (1989, pp. 10-11).

La presenza di colui che scrive, il suo punto di vista, le sue scelte ontologiche, teoriche e metodologiche sono sempre taciute. Nonostante il ricorso a Foucault, esplicito nel saggio sul potere (1990b), *Verità e Potere*, nel modello di Wolf, sono concetti distinti e mai sovrapposti. È certo normale che i rapporti di potere tendano, attraverso rappresentazioni ideologiche, a *mistificare* il loro reale legame con i rapporti di produzione e gestione del lavoro, ma compito dell'analisi storica è smascherare il carattere ideologico di tale mistificazione e rivelare, spiegandoli, i rapporti sociali della produzione. In questo tipo di *Storia*, e di *Mondo*, tutto accade come se il discorso e l'espressione linguistica fossero una copia pura e semplice di un'altra esistenza, situata su un piano extra-strutturale: il reale. Inutile sottolineare come, invece, in Foucault il discorso, i discorsi siano funzioni di ordini strutturali all'interno dei quali si determinano le rispettive condizioni di verità, e come tali ordini si costituiscano attraverso lotte di potere per la definizione della verità (Foucault, 1977, p. 12, p. 25, p. 26). Di questo campo di lotte, dell'intima associazione verità/potere che, nelle scienze sociali, spesso stabilisce le regole per la formulazione di enunciati corretti, nel *Mondo* e nella *Storia* di Wolf non vi è traccia. Insieme all'«io narrante» ed alla lotta politica per la produzione dei criteri di verità, dall'immagine del mondo fornita da Wolf sembra espulso, per dirla ancora con Foucault (1977, p. 9), «il carattere violento, sanguinoso, mortale» della *Storia*.

La discesa sul piano strutturale, per rivendicare una coerenza al mondo, l'assoluta assenza di una riflessione critica sulle proprie rappresentazioni, finiscono per creare una realtà sociale formata da om-

bre umane. Insieme alle lotte ed al sangue, ridotti a semplici rumori di fondo della narrazione, ed insieme all'antropologo, idealizzato nel suo ruolo di demistificatore della realtà del mondo, dalla scena immaginata da Wolf sembrano scomparire gli eventi, gli attori sociali, gli individui, le strategie, e le stesse realtà locali inevitabilmente prese nella rete. Scompaiono dalla scena, come dice Ortner (1984, p. 144) le «persone reali che fanno cose reali», o come ribadisce Taussig:

non vi sono sorprese in questa storia dei popoli senza storia, e nemmeno alcuna possibilità di fuga. Essa è più necessaria del fato. Stabilire delle connessioni, in questo caso, significa classificare un elemento locale nel quadro d'insieme, ma tale quadro è già noto, già conosciuto. È il mondo del commercio e della produzione, è il mondo intero postulato come un'entità metafisica. La sua forza motrice è l'accumulazione del capitale, il suo destino la Storia (Taussig, 1988, p. 9).

Il *Mondo* di Wolf si rivela governato da coerenze reali estremamente forti. Coerenze oggettive, indagabili e interpretabili quando solo si abbandoni il piano delle pure rappresentazioni ideologiche, per mettere a nudo quello delle concrete relazioni di produzione e strutturazione sociale del lavoro umano. Se il mondo è connotato da un'intimità, forte, coerenza e da una realtà strutturale, la rappresentazione del mondo e la sua narrazione storica assumono a loro volta le forme retoriche dell'iper-realismo e del racconto seriale.

5. *Gli studi di political economy in antropologia.*

L'immagine di un sistema-mondo globale, formato da una rete di interconnessioni, nel quale è difficile, o addirittura impossibile, individuare identità e continuità *pure*, per dirla con Clifford, si era affermata in numerosi campi disciplinari delle scienze umane, ben prima del tentativo di Wolf e delle stesse assunzioni dei decostruzionisti. Penso, ovviamente, all'impresa storiografica braudeliana (1966, 1988) o a quella, parallela, di Wallerstein (1978, 1980), i cui assunti e risultati hanno costituito luoghi comuni, anche se sempre meno acriticamente accettati, del dibattito storiografico e sociologico dei trascorsi decenni. In antropologia l'immagine di un mondo formato da reti di interconnessioni, ed organizzato in aree di mercato, più o meno integrate, si è definitivamente imposta, a partire dagli anni settanta, grazie a lavori inquadrati, in Nordamerica, nell'etichetta *political economy studies* (d'ora in poi *PEA*), e ufficialmente identificati in tal modo a partire dal volume monografico che la rivista «American Ethnolo-

gist» dedicò loro nel 1978¹. In una recente presentazione di questa prospettiva, Roseberry (1988) ne sottolinea gli stretti legami con le precedenti antropologie marxiste fiorite, negli anni sessanta-settanta, tanto in Europa quanto in America. Tra i padri fondatori di questa tradizione egli individua, adoperando la celebre terminologia di Firth, i *marxisti cerebrali* francesi (Godelier, Meillassoux, Terray) e quelli *viscerali* statunitensi (Wolf, Mintz, Leacock, Nash). In realtà, non è possibile stabilire delle filiazioni così rigide dall'antropologia marxista, che del resto in America è sempre stata più interessata alla ricerca di modelli teorici della lettura della causalità storica e del cambiamento, piuttosto che, come è avvenuto in Europa ed in Italia in particolare, ad una riflessione epistemologico-filosofico-politica sull'assunzione e la trasposizione, in antropologia, delle categorie dell'analisi marxiana. Roseberry nota una più diretta filiazione della PEA da altre tradizioni: le analisi di Steward, condotte negli anni quaranta a Porto Rico, e soprattutto le teorie della *dipendenza* e dello *sviluppo* formulate da Frank e da Wallerstein. La prospettiva della PEA nasce, secondo Roseberry, dal tentativo di alcuni antropologi di integrare le riflessioni critiche di Althusser e di altri marxisti francesi in contesti operativi di ricerca, attraverso i quali elaborare strumenti concettuali più raffinati che portassero:

ad una comprensione del sistema capitalista più articolata rispetto alle versioni estreme delle teorie della «dipendenza» e del sistema-mondo (1988, p. 168).

Le posizioni di Wolf, e la sua immagine del mondo, si inscrivono a pieno titolo in questo particolare approccio, pur non rappresentandone un momento d'avanguardia. Rilette oggi, alla luce dei più recenti lavori di antropologia storica (*political economy*), esse ci appaiono, infatti, legate a versioni classiche delle teorie del mutamento, della dipendenza, del sistema-mondo. In particolare colpisce il carattere rigido, meccanico, dell'immagine del sistema di relazioni mondiali dipinta dall'antropologia di Wolf; le scarse possibilità di adattamento, di manipolazione e di resistenza dei diversi spazi locali; la scarsa attenzione prestata ai problemi ideologici e simbolici; l'immagine monolitica dell'agire umano, il suo carattere sempre definito, sempre certo, mai ambiguo e mai connotato da molteplicità di significati; sorprende, inoltre, tanto l'assenza degli individui reali, quanto il carat-

¹ «American Ethnologist», 1978, 5, 3, *Special Issue: Political Economy*. A questo volume, oltre a Jane Schneider, nota in Italia per i suoi studi sulla Sicilia, contribuì anche Marcus, con un saggio comparativo sui rapporti tra sistema fondiario ed élites a Tonga e nel Buganda.

tere sempre unitario, unidimensionale, degli stessi attori sociali che operano nel mondo e nella storia di Wolf. Pur non abbandonando il paradigma storico-realista, e l'idea di un mondo unitario, fondato sul controllo del lavoro e dei mezzi di produzione, il campo della *PEA* appare oggi ben più sofisticato. Fin dal 1984, John Comaroff, analizzando alcuni studi africanisti, si dimostrava particolarmente sensibile al superamento dei limiti appena mostrati nell'opera di Wolf:

Visto che la tradizione classica sosteneva come sua tesi metodologica di base l'immagine di una *società chiusa*, era prevedibile che i suoi critici, alla ricerca di alternative, avrebbero guardato alla storia: la richiesta di una prospettiva diacronica rappresentava l'antidoto più efficace contro la chimera oscura dell'olismo ermetico. Ma la maniera meno soddisfacente per soddisfare queste esigenze era proprio quella di collocare i sistemi africani in un contesto *esterno* in rapporto al quale, durante l'epoca coloniale, essi si costituirono [...]. [Al contrario] i sistemi africani — precoloniali, coloniali e postcoloniali — dovevano essere riconcettualizzati in forme tali da rivelare le loro dinamiche interne, la storicità della loro riproduzione e trasformazione. Ma dove cercare i modelli teorici? E in che misura le categorie antropologiche esistenti costituiscono ancora degli strumenti analitici adoperabili? Come, in breve, elaborare teorie dei sistemi, dell'ordine socioculturale e della *political economy* che trascendano la dicotomia procustea — struttura/storia, sistema/pratica, società/cultura — trasmessa dal modello della *società chiusa* e dalla sua eredità epistemologica? (1984, p. 573).

Alla base delle domande poste da Comaroff è facile cogliere quel complesso insieme di problemi teorici che, negli stessi anni, l'antropologia statunitense, quella inglese e quella francese andavano ponendo nel tentativo di superare l'*empasse* derivante dalla perdita di fecondità dei paradigmi cognitivi, funzionalisti, marxisti e strutturalisti (Keesing, 1974; Ortner, 1984; Moore, 1987). Le antropologie più direttamente interessate all'analisi dei processi storici, quelle direttamente identificabili con la *PEA* e altre, meno facilmente collocabili, intrapresero una ricerca che ha condotto all'utilizzazione di nozioni come quella di *pratica*, di *habitus*, di *strategia*, mediate da Bourdieu (1972) ed in grado di ridefinire i classici concetti di norma, di azione, di scelta. Si introdussero idee foucaultiane: lo svolgimento della storia come lotta, come conflitto non del tutto semiotizzabile o riducibile a principi d'ordine; la centralità del potere nella definizione dei principi d'ordine e delle pratiche di ogni società; il carattere diffuso, mai completamente presente, dei rapporti di potere. Si adottarono e si adattarono, ripensandoli, concetti gramsciani come quelli di *ideologia*, di *egemonia* e *subalternità*, ben noti alla nostra tradizione antropologica, a partire dai quali si elaborarono nozioni, come quelle di *resistenza* e di *accomodamento*, che hanno reso maggiormente dinamiche le

analisi dei rapporti tra individui, le singole realtà locali nelle quali sono inseriti e i processi globali cui partecipano².

Cosa accade dei diversi contesti locali quando furono sul punto di trasformarsi in nodi della rete? Come le diverse storie locali, le diverse *coscienze storiche* locali, le diverse forme di rappresentazione del tempo, del dialogo, dello scontro con l'evento e con l'altro, influiscono sul processo di espansione del sistema-mondo (Sahlins, 1985)? E soprattutto, pur nella continua intersezione degli spazi e dei livelli, ogni nodo della rete, ogni spazio locale non ha un proprio spessore storico, proprie capacità di *resistenza* e di *accomodamento*, non è il luogo di scontro tra forze di potere contrastanti? Sono questi alcuni dei problemi cui i recenti lavori di antropologia storica hanno cercato di fornire risposte (Jean Comaroff, 1985; Jean e John Comaroff 1991, tra gli altri)³. Si ripensano le identità sociali e parentali, nei loro rapporti con le forze di mercato (Rebel, 1989a, b; Sabeen, 1984); si riconsiderano le terapie e i saperi medici «tradizionali» come forme di resistenza, di mediazione o di manipolazione di forze, minacciose, esterne al contesto locale (Taussig, 1987). Si scinde la categoria stessa di individuo, di persona, di attore sociale, la si coglie attraverso le sue *strategie* e le sue *pratiche*, e la si scompone per coglierne l'interazione con i processi sociali esterni e con i rapporti di forza che la circondano (Rebel, 1989a, b).

Nonostante la maggior parte di questi studi collochi i propri soggetti all'interno del costituirsi di un'economia-mondo e dello sviluppo del capitalismo, nessuno di essi si limita ad affermare l'esistenza di questo ampio sistema-mondo, e nessuno è più esplicitamente preoccupato di mostrare l'articolarsi dei diversi *modi di produzione*. Ognuno, invece, colloca i fenomeni sociali e culturali che

² Non può sfuggire al lettore italiano l'assonanza tra queste riflessioni ed il dibattito, spesso più raffinato di quello statunitense, intorno al quale, a partire da Gramsci, ma anche dagli altri autori, da problemi teorici analoghi e dall'analisi di processi socio-politici peculiari, ma non dissimili, si è costituita gran parte della nostra tradizione antropologica: De Martino, 1949; Buttitta, 1971; Cirese, 1973, 1974, 1976; Clemente, Meoni, Squillacciotti, 1974; Rauty, 1976; Pasquinelli, 1977; Carpitella, 1976; Lombardi Satriani, 1980 (1^a ed. 1974); Lanternari, 1976; Clemente, Leone e altri, 1985; Remotti, 1986. Per uno sguardo d'insieme su tale dibattito teorico nell'antropologia italiana, si rinvia ai due volumi che la rivista «Quaderni del Socialismo» (1979, xx, 15 e 16) dedicò, in contemporanea con il citato volume dell'«American Ethnologist», ai rapporti tra orientamenti marxisti e studi antropologici (in particolare gli importanti saggi di P.G. Solinas e C. Pasquinelli). Un confronto tra questi due diversi percorsi potrebbe, oggi, rivelarsi estremamente fecondo.

³ Per riflessioni di carattere teorico su tali problemi si vedano le pagine di Comaroff, 1984; di Moore, 1987; di Sanjek, 1991. Per un inquadramento dei percorsi teorici che, all'interno delle antropologie anglosassoni e francesi, hanno portato ad evidenziare lo studio delle *pratiche* sociali, dei processi, delle dinamiche interne a specifiche realtà socio-culturali, si rinvia ad Ortner (1984), Appadurai (1986), Yengoyan (1986), a Sahlins (1985, 1988), ed ancor prima a Keesing (1974). Per una bibliografia di questi studi, aggiornata al 1988, si veda Roseberry, *Political economy* cit.

sta indagando all'interno di analisi delle circostanze associate con le logiche della sopravvivenza e con le strutture di potere che informano e costringono l'azione. Presi come gruppo, questi studi forniscono un esempio del livello, della vitalità e delle speranze delle ricerche condotte all'interno dei paradigmi della *political economy* antropologica [...]. Cosa più importante, questi studi dimostrano che gli antropologi possono trattare in maniera creativa le tensioni teoriche e metodologiche imposte dal tentativo di collocare i soggetti antropologici nell'intersezione tra le storie locali e le storie globali. In questo processo essi offrono un essenziale banco di prova per coloro che discutono di cultura, di storia e di pratica senza tenere sufficientemente conto dei problemi di classe, capitalismo e potere (Roseberry, 1988, p. 179).

Queste conclusive osservazioni di Roseberry, provenienti da uno studioso interessato all'analisi dei processi storici da prospettive realiste e materialiste, nel rilanciare la polemica verso il campo decostruzionista, mettono in evidenza un tratto comune all'intero «schieramento» della *PEA*. I recenti studi che ho qui cercato di inscrivere in questa linea non sembrano infatti caratterizzati da particolari affinità metodologiche o da precisi assunti teorici. Piuttosto sono connotati da una comune adesione all'idea guida «del carattere costitutivo del lavoro sociale» (Ulin, 1991), dall'assunzione di un'epistemologia realista, e dal rapporto ontologicamente, ideologicamente ed eticamente conflittuale con il ben più serrato, e ristretto, campo decostruzionista. Rapporto che prevede certo dialogo ed influenze reciproche, ma che, come mostrano le recenti riflessioni di Jean e John Comaroff, si fonda su visioni del mondo profondamente distanti:

Noi crediamo che alcune delle proposte del postmodernismo critico debbano essere prese decisamente sul serio: tra queste 1) la necessità di affrontare il carattere non determinato del significato e dell'azione, degli eventi e dei processi nella storia; 2) l'ammonimento a non considerare la cultura come un sistema di segni chiuso e sovradeterminante, ma come un insieme di pratiche polivalenti, di testi e immagini che, in un qualsiasi momento, possono essere contestate; 3) l'invito a vedere il potere come una forza multidimensionale, spesso elusiva e diffusa, sempre connessa con la cultura, con la coscienza e la rappresentazione; 4) l'importanza del considerare la scrittura delle storie come un genere che serve ad inventare tanto il passato quanto il presente. Nello stesso tempo abbiamo le nostre obiezioni. Se tutti i significati fossero potenzialmente aperti alla contestazione, e tutte le forme di potere potenzialmente instabili, come spiegare il fatto che la storia genera forme di egemonia che sembrano in grado di imporre, per lunghi periodi, ordine e stabilità sul mondo? [...] Come spiegare che, in un qualsiasi momento, in ogni luogo, alcuni significati possono sembrare privi di senso, alcune pratiche non realizzabili, alcune concezioni del passato e del presente addirittura inconcepibili? Non in ogni luogo può essere pensata, scritta, fatta o detta ogni qualsiasi cosa. Gran parte della gente vive in mondi in cui numerosi segni, e spesso proprio quelli che sono più importanti, appaiono eternamente fissi (1991, p. 17).

6. *Fino alla fine del mondo?*

Lo sguardo sul mondo degli antropologi realisti ci impone il ritorno all'immagine del mondo disegnata dalle sottili evocazioni degli antropologi decostruzionisti. Pur assumendo i dubbi metodologici e teorici esplicitati nelle pagine precedenti, proviamo, in quanto individui che sperimentano le condizioni attuali del proprio esistere sociale, a dare credito a Marcus quando sostiene che la società nella quale viviamo è ormai profondamente diversa da quella dei nostri genitori. Che tipo di etnografia viene ipotizzata per indagare tale mondo e, soprattutto, che tipo di immagine tale etnografia dovrebbe produrre?

Marcus predica la necessità di un'etnografia finalmente svincolata dal riferimento a specifiche realtà-identità locali, e ormai centrata su diversi, molteplici e contemporanei spazi locali attraverso i quali hanno luogo processi che li coinvolgono. Un'etnografia che sia dunque in grado di porsi contemporaneamente come micro-etnografia (o micro-storia) e macro-narrativa (etnografica e storica):

La struttura dello stesso sistema macro può essere affrontata attraverso l'inclusione in una stessa etnografia di organizzazioni locali diverse connotate da una pluralità di connessioni [...]. Ipotizzo un'etnografia multi-locale il cui scopo è di operare una fondamentale ricategorizzazione [...] della stessa nozione di macro-struttura [...]. Ne deriva il crollo della stessa distinzione micro/macro, un particolare tipo di etnografia non centrata sulla località ma sulle località (1989, p. 18).

È possibile leggere le proposte di Marcus a diversi livelli. Il primo, operativo, puramente metodologico, è, a mio avviso, il più condivisibile. Condurre ricerche etnografiche non più centrate su singole entità locali, ma interessate all'influenza di stessi processi su differenti micro-unità può indubbiamente rivelarsi utile strategia di ricerca. Marcus, in apparenza, sembra limitarsi a questo tipo di proposta metodologica. Sarebbe ingenuo, però, prenderlo alla lettera, visto anche il profondo valore conoscitivo che i decostruzionisti radicali (Tyler, 1986, p. 137) attribuiscono alla retorica, anche nelle sue forme meno sofisticate. Marcus non scrive per compiere una banale osservazione di metodo. Egli parte dalla constatazione di una realtà globale post-moderna essenzialmente destrutturata e disorganizzata e dalla caduta di ogni pretesa di rappresentazione di processi e sistemi globali. Egli però, come abbiamo visto, assume, in base ad una scelta teorica non giustificata, non solo e non tanto la realtà di un mondo insieme globale e disorganizzato, ma, soprattutto, una coincidenza necessaria e quasi-meccanica tra la disorganizzazione del mondo capitalisti-

co avanzato e la scelta retorica, di tipo evocativo, dell'antropologia decostruzionista. Comprendiamo forse meglio, a questo punto, il senso di alcune operazioni di Marcus. Assumendo una stretta associazione tra un mondo che dichiara essere di un certo tipo e le forme retoriche che dovrebbero fornirne rappresentazioni evocativamente adeguate, egli garantisce, in realtà, la non criticabilità tanto della sua definizione del mondo, quanto delle sue stesse strategie retoriche. Se il mondo è quello che ci presenta Marcus, e se il linguaggio che adoperiamo per rappresentarlo deve essere coerente con esso, ed addirittura intimamente associato con la sua profonda strutturazione, attraverso quali strumenti, retorici, concettuali e teorici potremo mai interrogarci sulla stessa immagine del mondo fornita dallo studioso statunitense? Ci sembra di cogliere, a questo punto, un'inattesa e nascosta forma di positivismo (criptopositivismo: Friedrich, 1992) nel discorso post-moderno di Marcus: la stretta e puntuale corrispondenza tra linguaggio e mondo rappresentato. Differentemente, però, dal tentativo del neo-positivismo logico (Barone, 1977), nel quale, a partire da tale assunzione, si tentava di elaborare teorie controllabili del significato (del valore di verità/falsità) di una data asserzione sul mondo, in questo caso una simile assunzione resta dietro le quinte del discorso dichiarato, e ha come conseguenza meccanica quella di garantire reciprocamente le scelte retoriche e le affermazioni sul mondo¹. Questo il nucleo epistemico duro, e mimetizzato, del discorso decostruzionista quando si applica ad una lettura del mondo sociale: il mondo di Marcus, assunto nella sua costituzione, diviene leggibile solo all'interno di un discorso letterario evocativo, mentre quest'ultimo è considerato valido proprio a partire dalla sua profonda identità con la strutturazione del mondo. Il mondo viene posto tra «virgolette». Trasformato in un'immagine proiettata nel *video-tape* della rappresentazione storica ed etnografica, può essere letto, evocato solo grazie alla macchina retorica (non diversa, a questo punto, dalla macchina di visualizzazione di sogni ed esperienze, di cui ci parla,

¹ In quella che resta, a mio avviso, una delle più lucide riflessioni sulla natura del linguaggio e delle sue capacità di rappresentazione (o evocazione), Michel Foucault, fin dal 1966 (Foucault, nuova edizione, 1986), metteva in guardia contro i rischi di una troppo facile adozione del linguaggio della finzione come risposta alla caduta della forza rappresentativa del linguaggio. Ponendosi radicalmente il problema della ricerca di un linguaggio fedele al tentativo di definire «la pensée du dehors», Foucault ricorda, infatti, come: «il vocabolario della finzione è ugualmente pericoloso: *nella densità delle immagini*, talvolta nella semplice trasparenza delle figure più neutre e più immediate, esso rischia di depositare dei significati precostituiti che, sotto le spoglie di un'"esteriorità" immaginata, tessono nuovamente l'antica trama dell'"interiorità"» (1986, p. 21, corsivo mio).

con maggiore consapevolezza, Wenders) escogitata da questo e da altri filosofi applicati della post-modernità.

Dalla scelta di un'etnografia plurilocale derivano, secondo Marcus, alcune conseguenze. La prima è che l'etnografia viene ad essere caratterizzata dalla simultaneità: essa diviene lo studio di come diversi luoghi siano coinvolti ed interessati da medesimi processi. La seconda riguarda la necessità e la natura della comparazione. Comparazione:

attraverso la quale, in maniera piuttosto indipendente dalle connessioni che legano i singoli contesti locali, questi ultimi possono essere giustapposti o artificialmente messi in rapporto l'uno con l'altro dallo studioso per esplorare che tipo di reciproco commentario critico possa esser fatto emergere (1989, p. 26).

Entrambe queste conseguenze, insieme alla stessa scelta di un'etnografia plurilocale, sono, secondo Marcus, coerenti con l'organizzazione del mondo post-moderno e particolarmente utili per giungere ad una sua adeguata rappresentazione. A processi post-moderni, dominati dal diffondersi del grado di entropia e dall'imporsi di un capitalismo decentrato, disorganizzato, ibrido, l'etnografia dovrebbe rispondere non solo attraverso l'ibridazione dei propri generi di scrittura, ma anche attraverso l'entropizzazione e la disarticolazione del discorso comparativo. Ad una realtà sociale globale nella quale la dimensione temporale sembra procedere verso l'omogeneizzazione, l'etnografia dovrebbe essere capace di far fronte abbracciando l'idea di simultaneità. Simili affermazioni lasciano perplessi. La peculiarità dei ritmi, delle storie, delle strutture simboliche che organizzano l'identità e il rapporto con l'altro, proprie di singole aggregazioni culturali e sociali, costituisce ancora oggi problema teorico essenziale tanto per le più recenti prospettive di *PEA*, quanto per studiosi particolarmente attenti alle dimensioni ideologiche del confronto tra culture (Sahlins, 1985), e per coloro che intendono studiare in termini dinamici le singole scene locali, le pratiche di individui e gruppi sociali e i rapporti tra potere, società e storia (Ortner, 1984; Comaroff, 1984; Plakans, 1984; Sabeen, 1984; Moore, 1987; Rebel, 1989a, b; Sanjek, 1991). Gli antropologi che si riconoscono in queste prospettive di analisi tentano di elaborare una più approfondita conoscenza delle dinamiche del cambiamento, delle logiche, della costrittività o della libertà delle scelte di persone concrete, di gruppi e di intere aggregazioni sociali. Nell'etnografia di Marcus, pur non mettendosi in atto una dissoluzione delle distinzioni locali, delle «singole tradizioni», queste sembrano di fatto condannate a perdere la propria dimensione temporale, la propria identità storica e la propria

capacità di fornire rappresentazioni specifiche del loro essere nel mondo. Ad una rete composta da nodi connotati da diversa forza, da diverse velocità di movimento, da differenti vicende di coinvolgimento, di interazione e di resistenza/manipolazione del *whole* (una rete pluridimensionale e cronologicamente non sincronizzata) sembra sostituirsi un mondo omogeneo ed indifferenziato.

Dopo l'attacco di Rosaldo ad alcuni elementi cardine della storiografia delle «Annales» («Implicita nel paradigma delle Annales è la nozione, analoga al termine di struttura sociale adoperato dagli etnologi, di lunga durata», 1986, p. 82) mi sembra che Marcus qui rifiuti l'essenziale idea braudeliana di diversi tipi e qualità di tempo storico. Attraverso questi suoi filosofi applicati, il mondo post-moderno si rappresenta come un sistema di differenze tutte perfettamente sincroniche, tutte tra loro contemporanee: la principale forma di conoscenza che l'etnografia *parlocale* di Marcus dovrebbe fornire è, allora, non a caso il tentativo di elaborare:

un registro di *coscienza critica* che porta a vedere in ogni contesto di discorso e di azione l'espressione di contro-discorsi (1989, p. 26).

Se nella teoria di Wolf una Storia rigidamente causale rischiava di annullare le singole storie e delle singole tradizioni culturali, nel mondo di Marcus questo stesso, impreveduto, risultato sembra derivare dalla diluizione spaziale delle differenze sociali, culturali, strutturali e, soprattutto, temporali. Questa conclusione paradossale potrebbe stupire, all'interno di una prospettiva che ha fatto della multivocalità, della dialogicità, della compartecipazione alla tessitura del discorso storico ed etnografico di tutte le storie e di tutte le etnografie, contrapposte all'autorità della Storia e dell'Etnografia, dichiarazioni di principio. Eppure essa sembra un rischio, una condizione limite verso la quale tende non solo l'etnografia di Marcus. Clifford sembra, a volte, avere posizioni più raffinate e articolate rispetto a quelle di Marcus. Nel descrivere l'importanza delle singole identità, «tradizioni» locali egli osserva:

Dato che il discorso in un sistema di potere globale è elaborato contrattualmente, un qualsiasi senso di differenza o di distinzione non può mai essere realizzato solamente nella continuità di cultura e tradizionale, non essenziale (1988, p. 11).

Questa idea è pienamente condivisibile soprattutto da parte di quanti sono interessati all'analisi della processualità delle singole scene locali e di più ampi sistemi socio-economici. Di fatto, però, estremizzando questa idea, Clifford, e con lui gran parte degli studi interpretati-

vi, sembrano attribuire un peso eccessivamente scarso alla continuità. Sembra addirittura che si passi a giustificare un'attenzione quasi esclusiva alla discontinuità ed a ritenere la continuità un fatto puramente occasionale e marginale, o una sopravvivenza delle antropologie del XX secolo (Reddy, 1992, p. 135). La discontinuità, oltre che necessaria, sembra divenuta metodologicamente (se non teoricamente) egemonica. Se per Marcus il mondo post-moderno è connotato dalla simultaneità, per Clifford è qualificato dalle discontinuità. In entrambi i casi si opera un appiattimento ed una dissoluzione lungo gli assi dello spazio/tempo: si privano, con Clifford, le scene locali di una propria strutturazione e coerenza interna, di una loro capacità di rappresentazione e di resistenza; si appiattiscono, con Marcus, le diverse qualità dei singoli processi storici. In entrambi i casi le si proietta, di fatto, fuori della storia attuale, dalle sue dimensioni processuali e operative. L'operazione di de-istorificazione, che Fabian (1983) riteneva connaturata al discorso antropologico, sembra perpetuarsi anche all'interno della nuova prospettiva dialogica. Essa, però, più che attraverso una proiezione dell'altro in un passato ormai percorso dall'Occidente, o tramite una sua ibernazione in un'atemporalità logica, sembra realizzarsi attraverso l'annullamento di ogni differenza, nello spazio e nella dinamicità storica, che preclude al manifestarsi, sulle ceneri della fine del (nostro) mondo, di quel futuro mondo post-moderno evocato dalle inquietanti immagini di Marcus.

Opere citate

- Adorno T.W. 1972, *Sulla logica delle scienze sociali*, in «Dialettica e positivismo in sociologia», a cura di H. Maus e F. Furstemberg, Torino, pp. 125-44 (ed. ted. 1969).
 «American Ethnologist», 1978, 5, 3, *Special Issue: Political Economy*.
 Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio, in A.M. Cirese (a cura di), *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, pp. 169-95.
- Appadurai A. 1986, *Theory in Anthropology. Center and Periphery*, in «Comparative Study in Society and History», 28, 2, pp. 356-61.
- Balibar E. e Wallerstein I. 1990, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Roma (ed. fr. 1988).
- Barone F. 1977, *Il neopositivismo logico*, Bari, voll. 1 e 2.
- Baudrillard J. 1979, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano (ed. fr. 1976).
- Best S. e Keller D. 1991, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, London.
- Birth K.K. 1990, *Reading and the righting of writing ethnographies*, in «American Ethnologist», 17, 3, pp. 549-57.
- Borutti S. 1991, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Milano.
- Bourdieu P. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève.
- Bourdieu P. 1991, *Lezione sulla lezione*, Genova (ed. fr. 1982).
- Braudel F. 1966, *Il mondo attuale. Le civiltà extraeuropee*, Torino, vol. 1 (ed. fr. 1963).
- Braudel F. 1982, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, Torino, voll. 1, 2, 3 (ed. fr. 1979).
- Braudel F. 1988, *Una lezione di storia*, Torino (ed. fr. 1986).
- Buttitta A. 1971, *Ideologie e Folklore*, Palermo.
- Burke P. 1992, *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle Annales, 1929-1989*, Bari (ed. ing. 1990).
- Carpitella D. 1976, *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Roma.
- Carrithers M. 1990, *Is Anthropology Art or Science*, in «Current Anthropology», 31, 3, pp. 263-82.
- Chartier R. 1989, *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Torino.
- Cirese A.M. 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo.
- Cirese A.M. 1974, *Alterità e dislivelli interni di cultura nelle società superiori*, in Id. (a cura di), *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, pp. 9-42.
- Cirese A.M. (a cura di) 1974, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo.
- Cirese A.M. 1976, *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, Torino.
- Cirese A.M. 1980-81, *A domande «concrete», astratte «risposte»*, in «Uomo & Cultura», XII/XIV, 25-28, pp. 3-41.
- Clemente P., Meoni M.L., Squillacciotti M. 1974-75, *Aspetti del dibattito sul folklore in Italia nel primo decennio del secondo dopoguerra: materiali e prime valutazioni*, Siena, Università degli Studi.
- Clemente P., Leone A.R. e altri 1985, *Antropologia Italiana. Un secolo di storia*, Bari.
- Clifford J. 1986, *Introduction: Partial Truths*, in J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles, pp. 1-26.
- Clifford J. 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge.
- Clifford J. e Marcus G. 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles.
- Comaroff J. 1984, *The closed society and its critics: historical transformations in African Ethnography*, in «American Ethnologist», 11, 3, pp. 571-83.

- Comaroff Je. 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago e London.
- Comaroff Je. e Comaroff J. 1991, *Of Revelation and Revolution Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa 1*, Chicago e London.
- «Cultural Anthropology» 1988, 3, 1, *Special Issue: Place and Voice in Anthropological Theory*.
- De Martino E. 1941, *Naturalismo e storicismo nell'Etnologia*, Bari.
- De Martino E. 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», v, 3, pp. 411-435.
- Delille G. 1988, *Famiglia e proprietà nel regno di Napoli, XV-XIX secolo*, Torino.
- Devereux G. 1967, *From Anxiety to Method in Behavioral Sciences*, Paris (ed. it. 1984).
- Duchet M. 1976-77, *Le origini dell'antropologia*, voll. 1-4, Bari (ed. fr. 1971).
- «Etudes rurales» 1985, 97-98, numero speciale.
- Fabian J. 1983, *Time and The Other. How Anthropology Makes its Object*, New York.
- Fabietti U. 1991, *Storia dell'antropologia*, Bologna.
- Ferraris M. 1986, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»*, Milano.
- Foucault M. 1967, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano (ed. fr. 1966).
- Foucault M. 1972, *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Torino (ed. fr. 1970).
- Foucault M. 1977, *Microfisica del potere*, Torino (ed. fr. 1972).
- Foucault M. 1986, *La pensée du dehors*, Montpellier.
- Friedman J. 1988, *No History is an Island*, in «Critique of Anthropology», VIII, 3, pp. 7-39.
- Friedrich P. 1992, *Interpretation and Vision: a Critique of Cryptopositivism*, in «Cultural Anthropology», 7, 2, pp. 211-31.
- Gadamer H.G. 1969, *I problemi epistemologici delle scienze umane*, in *Il problema della coscienza storica*, Napoli.
- Gallini C. (s.d.), *Un filone specifico degli studi antropologici in Italia*, Dispensa Universitaria, Napoli, I.U.O.
- Geertz C. 1973, *The Interpretations of Cultures*, New York (ed. it. 1987).
- Geertz C. 1988, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge (ed. it. 1990).
- Gramsci A. 1966, *Letteratura e vita nazionale*, Torino.
- Hacking I. 1982, *Language, Truth and Reason*, in R. Hollis e S. Lukes (a cura di), *Rationality and Relativism*, Cambridge.
- Hahn H., Neurath O., Carnap R. 1979, *La concezione scientifica del mondo*, Bari (ed. ted. 1929).
- Handler R. 1991, *An Interview with Clifford Geertz*, in «Current Anthropology», 32, 5, pp. 603-12.
- Harré R. 1977, *Introduzione alla logica delle scienze*, Firenze (ed. ing. 1960).
- Herzfeld M. 1987, *Anthropology through the looking glass. Critical Ethnography in the margins of Europe*, Cambridge.
- Kapferer B. 1988, *The Anthropologist as Hero. Three Exponents of Post-Modern Anthropology*, in «Critique of Anthropology», VIII, 2, pp. 77-104.
- Keesing R.M. 1974, *Theories of Culture*, in «Annual Review of Anthropology», 3, pp. 73-97.
- Keesing R.M. 1983, *Exotic Readings of Cultural Texts*, in «Current Anthropology», 30, 4, pp. 459-79.

- Keesing R.M. 1987, *Anthropology as Interpretative Quest*, in «Current Anthropology», 28, 2, pp. 161-76.
- Khun T.S. 1969, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee nella scienza*, Torino (ed. ing. 1962).
- Lanternari V. 1976, *Folklore e dinamica culturale*, Napoli.
- Latouche S. 1992, *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino (ed. fr. 1989).
- Leach E. 1989, *Writing Anthropology*, in «American Ethnologist», 16, 1, pp. 137-41.
- Levi G. 1991, *Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio. A proposito di microstoria* (manoscritto), ora in P. Burke (a cura di), *New Perspectives in Historical Writing*, New York.
- Llobera J.R. 1988, *The Dark Side of Modernity*, in «Critique of Anthropology», VIII, 2, pp. 71-6.
- Lombardi Satriani L.M. 1968, *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, in «Critica marxista», VI, 6, pp. 64-86.
- Lombardi Satriani L.M. 1980, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Milano.
- Lyotard J-F. 1981, *La condizione postmoderna*, Milano (ed. fr. 1979).
- Marcus G. 1986, *Contemporary Problems of Ethnography in The Modern World System*, in J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles, pp. 165-93.
- Marcus G. 1989, *Imagining the Whole*, in «Critique of Anthropology», IX, 3, pp. 7-30.
- Marcus G. e Clifford J. 1985, *The Making of Ethnographic Text: a Preliminary Report*, in «Current Anthropology», 26, 2, pp. 267-71.
- Marcus G. e Cushman D. 1982, *Ethnographies as Texts*, in «Annual Review of Anthropology», 11, pp. 25-70.
- Marcus G. e Fisher M. 1986, *Anthropology as a Cultural Critique. Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago.
- Mintz S.W. e Wolf E.R. 1989, *Replay to Michael Taussig*, in «Critique of Anthropology», IX, 1, pp. 25-31.
- Moore F.S. 1987, *Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography*, in «American Ethnologist», 14, 4, pp. 727-36.
- Nancel L. e Pels P. 1989, *Critique Reflexivity in Anthropology. A Report on the Bob Scholte Memorial Conference, Held in Amsterdam December 1988*, in «Critique of Anthropology», 9, 3, pp. 81-5.
- Ortner S. 1984, *Theory in Anthropology Since The Sixties*, in «Comparative Studies in Society and History», 26, pp. 126-66.
- Outhwaite W. 1987, *New Philosophies of Social Sciences. Realism, Hermeneutics and Critical Theory*, London.
- Palumbo B. (s.d.), «*You are going really deep*». *Conflitti, pratica e teoria in etnografia. Alcune riflessioni a partire dal caso Nzema*, relazione presentata al Seminario «*Oggetti reali e oggetti di ricerca in antropologia*» organizzato dall'Università di Siena, 22-25 maggio 1992, in corso di stampa su «L'Uomo».
- Pasquinelli C. 1977, *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze.
- Plakans A. 1984, *Kinship in the Past: An Anthropology of European Family Life*, Oxford.
- Pool R. 1991, *Postmodern Ethnography?*, in «Critique of Anthropology», 11, 4, pp. 309-32.
- Popper K. 1970, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino (ed. ing. 1934).
- Popper K.R. 1972, *Sulla logica delle scienze sociali*, in *Dialettica e positivismo in so-*

- ciologia, in H. Maus e F. Furstemberg (a cura di), Torino, pp. 105-24 (ed. ted. 1969).
- «Problemi del Socialismo» 1979, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani - Problemi e dibattiti 1*, 1979, XX, 15.
- «Problemi del Socialismo» 1979, *Orientamenti Marxisti e studi antropologici italiani - Problemi e dibattiti 2*, 1979, XX, 16.
- Putnam H. 1990, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.
- Rabinow P. 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley.
- Rabinow P. 1986, *Rapresentations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, in J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles, pp. 234-62.
- Rauty R. 1976, *Cultura popolare e marxismo*, Torino.
- Rebel H. 1989a, *Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches I*, in «American Ethnologist», 16, 1, pp. 117-36.
- Rebel H. 1989b, *Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches II*, in «American Ethnologist», 16, 2, pp. 350-65.
- Reddy W.M. 1992, *Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography*, in «Cultural Anthropology», 7, 2, pp. 135-68.
- Remotti F. 1986, *Antenati e antagonisti*, Bologna.
- Remotti F. 1990, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino.
- Rosaldo R. 1986, *From the Door of his Tent: the Filedworker and the Inquisitor*, in J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles, pp. 77-98.
- Roseberry W. 1988, *Political Economy*, in «Annual Review of Anthropology», 17, pp. 161-85.
- Roth P.A. 1989, *Ethnography Without Tears*, in «Current Anthropology», 30, 5, pp. 555-69.
- Sabeau D. 1984, *Power in the Blood: Culture and Village Discourse in early Modern Germany*, Cambridge.
- Sahlins M. 1985, *Island of History*, Chicago (ed. it. 1988).
- Sahlins M. 1988, *No history is an Island*, in «Critique of Anthropology», VIII, 3, pp. 41-51.
- Sangreen S. 1988, *Rhetoric and the Authority of Ethnography*, in «Current Anthropology», 3, 29, pp. 405-36.
- Sanjek R. 1991, *The ethnographic present*, in «Man», n.s., 26, 4, pp. 609-28.
- Sholte B. 1987, *The literary turn in contemporary anthropology*, in «Critique of Anthropology», VII, 1, pp. 33-47.
- Solinas P.G. 1974, *Il dibattito sull'antropologia culturale*, in A.M. Cirese, (a cura di) *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, pp. 197-234.
- Solinas P.G. 1990, *Introduzione all'edizione italiana di E.R. Wolf, L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, pp. 9-21.
- Spencer J. 1989, *Anthropology as a kind of writing*, in «Man», n.s., 24, 1, pp. 145-64.
- Strathern M. 1987, *The Persuasive Fiction of Anthropology*, in «Current Anthropology», 28, 3, pp. 251-81.
- Taussig M. 1987, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago e London.
- Taussig M. 1989, *History as Commodity. In Some Recent American (Anthropological) Literature*, in «Critique of Anthropology», IX, 1, pp. 7-23.
- Tyler S.A. 1986, *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, in J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics*

- and Politics of Ethnography, Los Angeles, pp. 122-41.
- Tyler S. 1987, *Still Rayting. Response to Sholte*, in «Critique of Anthropology», VII, 1, pp. 49-51.
- Ulin R.C. 1991, *Critical Anthropology Twenty Years Later. Modernism and Postmodernism in Anthropology*, in «Critique of Anthropology», 11, 1, pp. 63-89.
- Wallerstein I. 1978; *Il sistema mondiale dell'economia moderna*. Vol. I. *L'agricoltura capitalista e le origini dell'economia-mondo europea nel XVI secolo*, Bologna (ed. ing. 1974).
- Wallerstein I. 1980, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*. Vol. II. *Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia mondo europea, 1600-1750*, Bologna (ed. ing. 1982).
- Webster S. 1989, *Some History of Social Theory in Sablins' Structuralist Culture History*, in «Critique of Anthropology», IX, 3, pp. 31-58.
- Weiner F.J. 1992, *Anthropology contra Heidegger. Part 1: Anthropology's Nihilism*, in «Critique of Anthropology», 12, 1, pp. 75-90.
- Whitten N.E. 1988, *Toward a Critical Anthropology*, in «American Ethnologist», 15, 4, pp. 732-42.
- Wolf E.R. 1988, *Inventing Society*, in «American Ethnologist», 15, 4, pp. 725-61.
- Wolf E.R. 1990a, *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna (ed. ing. 1982).
- Wolf E.R. 1990b, *Facing Power. Old insights new questions*, in «American Anthropologist», 92, 3, pp. 586-96.
- Yengoyan A.A. 1986, *Theory in Anthropology. On the Demise of the Concept of Culture*, in «Comparative Study in Society and History», 28, 2, pp. 368-74.