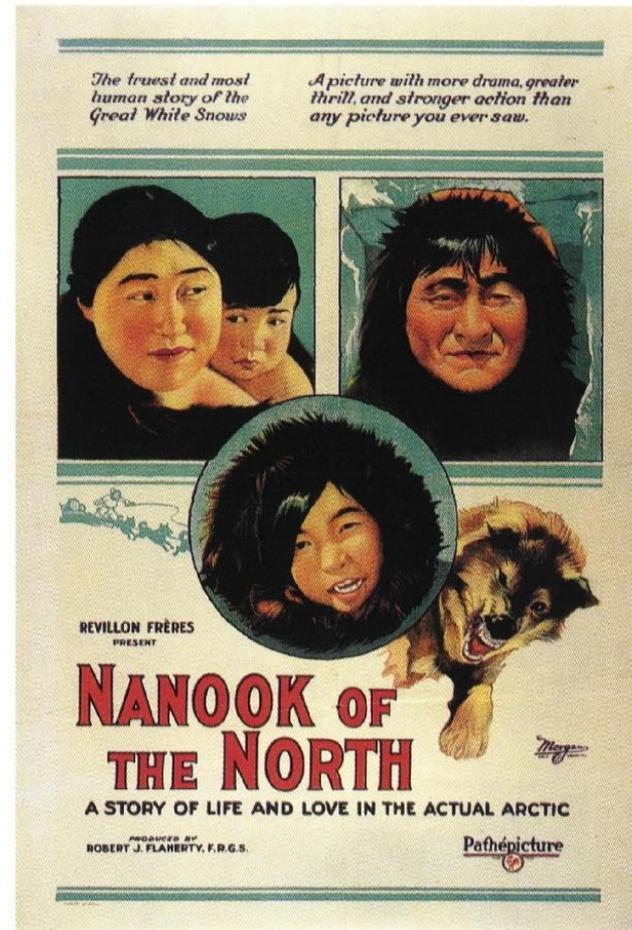


Flaherty e la “camera partecipante”

Robert Joshep Flaherty (1884-1951) nasce a Iron Mountain nel Michigan, da una famiglia irlandese immigrata negli Stati Uniti. A venticinque anni si appassiona agli studi di mineralogia e comincia a esplorare le terre dell'Isola di Baffin. I primi viaggi dell'esploratore sono finanziati dalla fondazione Mackenzie interessata alla scoperta di giacimenti minerari. Dopo le prime spedizioni, Flaherty si cimenta con l'uso della cinepresa, realizzando alcune sequenze cinematografiche.



Nel 1922, lo stesso anno in cui Bronislaw Malinowski pubblicava la sua opera capitale *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, fu realizzato ***Nanook of the North*** di Robert Flaherty, che propone di fatto, pur senza alcuna apparente connessione diretta e senza una specifica formazione antropologica, alcune delle innovazioni apportate dallo stesso Malinowski nell'antropologia: fu infatti girato presso villaggi Inuit della baia di Hudson **dopo un lungo periodo di convivenza con i nativi e considerato il primo documentario** della storia del cinema.

Quella di Flaherty venne così definita la **“camera partecipante”**, ampliando il concetto di **“osservazione partecipante”** codificato da Malinowski.

La creazione di *Nanook* solleva il problema nell'ambito dell'osservazione etnografica del **rapporto tra soggettività e oggettività**, fornendoci una soluzione originale. Il suo è stato definito un cinema **“dal punto di vista del nativo”**, basato sia sulla **“messa in scena”** sia sul **costante dialogo** con i soggetti della ricerca e sulle proiezioni in corso d'opera per discutere assieme dei risultati e del progresso del film. **Punto di vista oggettivo e punto di vista interattivo si incrociano**, inaugurando un dibattito ancora in corso fra cinema di finzione e cinema documentario.



Una scena di caccia di Nanook durante le riprese del film, 1919-1920.



Robert Flaherty negli anni Quaranta del Novecento.

Il progetto di *Nanook* fu avviato grazie a un finanziamento della Casa di produzione di pellicce Revillion Frères di Parigi. Il film fu il **risultato di una permanenza sul campo di numerosi mesi**, trascorsi da Flaherty insieme agli Inuit. La qualità del rapporto sviluppato con le comunità Inuit consentì di girare una serie di scene di vita quotidiana con la loro piena collaborazione, mostrando il loro modo di vivere e il rapporto di difficile adattamento all'ambiente naturale.

È importante sottolineare che Flaherty in tale occasione dovette confrontarsi con i numerosi **problemi tecnici** che le attrezzature di quel tempo provocavano; l'ambiente era estremo e dovette affrontare le difficoltà che gli si presentavano ricorrendo a numerosi **espedienti e "trucchi"** cinematografici.

Nanook of the North è il primo film che propone una testimonianza del modo di vivere "altro" di una famiglia nella terra d'origine, si avvale, però, appunto, anche di **effetti scenici propri del linguaggio cinematografico** per ovviare a problemi e inconvenienti dovuti proprio alle riprese in loco e al particolare contesto di documentazione.

Durante la realizzazione del film l'autore **ha fornito agli Inuit alcune conoscenze elementari su cosa fosse un film**, come dovesse essere realizzato e quali ne fossero gli obiettivi, portando con sé le attrezzature di sviluppo e stampa e visionando periodicamente assieme alle comunità le scene girate.

Un altro aspetto fondamentale fu quello di cercare di **assuefare i suoi attori alla cinepresa**, presente in ogni momento della giornata, spesso anche senza pellicola, proprio per cercare di farla percepire come un elemento non più estraneo alla situazione. Ciò fece sì che gli Inuit collaborassero attivamente alla realizzazione del film aiutati anche dalla buona conoscenza della lingua locale che Flaherty aveva raggiunto dopo anni di convivenza con le comunità.

Flaherty ha vissuto molte avventure durante le riprese; in un suo articolo dal titolo **“Come ho girato *Nanook of the North*”** descrive una spedizione per la caccia agli orsi che non è riuscito a filmare:

“Dato che la caccia al tricheco ebbe un grande successo, Nanook aspirò a cose più grandi. La prima di queste era la caccia all’orso a Capo Sir Thomas Smith, che si trovava a circa duecento miglia a nord di dove eravamo. «Qui», disse Nanook, «è dove l’orso è in inverno. Lo so perché ho cacciato lì, e penso che in quel posto possiamo ottenere un film fantastico».

Cominciò a descrivere come all’inizio di dicembre l’orso costruiva la tana in grandi cumuli di neve. Non c’è nulla che distingua il cunicolo eccetto un piccolo condotto o foro attraverso il quale passa l’aria, che si è formata nella neve a causa del calore dell’animale. Avvertì che non si dovrebbe camminare lì vicino perché si potrebbe cadere attraverso il buco e l’orso arrabbiarsi. I suoi compagni sarebbero rimasti con me armati di fucile mentre filmavo; lui, con il suo coltello da neve, avrebbe aperto la tana un po’ alla volta, aspettando l’orso con l’arpione. I cani, nel frattempo, sarebbero stati liberi e, come un cerchio di lupi, sarebbero stati intorno a lui ululando nel cielo.

Questa sarebbe stata, ne ero sicuro, una grande scena del film: sono d’accordo con lui.

Dopo due settimane di preparativi, siamo partiti. Nanook con tre compagni, due slitte pesantemente caricate e due mute di dodici cani.

I miei rifornimenti erano un centinaio di chili di carne di maiale e fagioli cotti in enormi caldaie, messi in sacchetti di stoffa e congelati. Questi fagioli macinati, insieme a frutta secca, biscotti e tè erano le mie disposizioni. La dieta di Nanook e dei suoi compagni consisteva in foca e tricheco, oltre al mio tè e fornitura di zucchero e, soprattutto, tabacco da fiuto, il tesoro più prezioso dell'uomo bianco.

Siamo partiti in una giornata molto fredda, il 17 gennaio, con il paesaggio offuscato dalla neve che stava cadendo. Per due giorni abbiamo fatto buoni avanzamenti, poiché la strada era dura e compattata dal vento. Poi, tuttavia, una forte tempesta di neve ha rovinato la nostra buona marcia. Giorno dopo giorno avanzammo lentamente. Dieci miglia o meno era la media che facevamo ogni giorno. Confidavamo di percorrere le 200 miglia fino a Cape Smith in otto giorni, ma dopo dodici giorni abbiamo scoperto di essere a metà strada. Fummo scoraggiati, i cani erano logori e, a peggiorare le cose, le provviste di foca e cibo per cani stavano per esaurirsi.

A causa delle condizioni meteo Nanook non riusciva a identificare bene la nostra posizione rispetto a Cape Smith. Costantemente, mentre viaggiavamo nella monotonia dei giorni, la nostra vicinanza a Cape Smith divenne la nostra preoccupazione più importante. «Quanto siamo vicini?». Era la domanda più comune che divenne una piaga per la povera esistenza di Nanook. Le poche volte che ha cercato di prevederlo ha sbagliato. Eravamo già in guai seri quando finalmente arrivammo a Cape Smith; il nostro cane marrone, leader della muta, che negli ultimi tre giorni aveva viaggiato su una slitta per essere salvato, stava morendo di fame. Nanook alla fine lo uccise con l'arpione e, mentre teneva il cadavere disse: «Non c'è abbastanza cibo per cani».

Al calar della notte siamo arrivati alla nostra ambita terra di orsi e di foche. Ci siamo fermati in un vecchio campo di Nanook e, dopo aver lasciato le slitte e i cani, siamo saliti per vedere il territorio delle foche. Abbiamo osservato per un po' prima di renderci conto che il territorio delle foche era come la terra desolata che avevamo attraversato: un campo bianco solido senza vie d'acqua aperte per la caccia alle foche in vista.

Ci siamo dimenticati di cacciare gli orsi, per due settimane e mezzo abbiamo provato con le foche vagando giorno dopo giorno attraverso il ghiaccio rotto. In quell'intervallo abbiamo ucciso due piccole foche che erano sufficienti a tenere in vita i cani. Non avemmo olio di foca per quattro giorni e il nostro igloo era al buio. I cani erano terribilmente deboli e dormivano nel tunnel dell'igloo. Quando mi trascinavo fuori dovevo spingerli da parte come sacchi di farina, poiché erano troppo pigri e indifferenti per muoversi. L'ironia della situazione è che c'erano orsi ovunque, quattro di loro passarono a circa mille piedi dal nostro igloo una notte, ma i cani erano troppo deboli per tenerli a bada o guidarli da qualche parte. Le mie provviste si stavano avvicinando alla fine. Gli ultimi giorni le condivisi con gli altri.

Non dimenticherò mai un'amara mattina quando Nanook e i suoi uomini uscirono per andare a caccia nelle terre ghiacciate vicino al mare. All'improvviso ho scoperto che nessuno di loro aveva toccato il mio cibo durante la colazione. Quando l'ho fatto presente a Nanook, ha risposto che temeva che avrei finito le scorte! La nostra fortuna è cambiata quel giorno al calar della notte, quando Nanook ha strisciato nell'igloo gridando le parole sospirate «Ojuk! Ojuk!» (Grande foca). Aveva ucciso una foca che era «molto molto grande» e ne avevamo abbastanza per noi stessi e i cani per il lungo viaggio di ritorno a casa.

Sebbene il problema delle scorte alimentari fosse stato risolto, non potevamo ancora viaggiare, dal momento che i cani avevano bisogno di ingrassare. In quell'intervallo cercammo i segni delle tane degli orsi. C'erano tracce ovunque, ma solo una tana, che era stata già abbandonata. Se avessi avuto tempo sarebbe stata una questione di giorni per trovarne uno, ma ho dovuto girare molte scene e non potevo perdere altro tempo, quindi abbiamo lasciato a malincuore il Capo per tornare a casa.

Siamo arrivati il decimo giorno di marzo e così abbiamo concluso seicento miglia e cinquantacinque giorni di viaggio per ottenere il "grande film" di Nanook. Ma non tutto era andato perduto: ero una persona più ricca in termini di conoscenza delle qualità ammirevoli dei miei amici, gli eschimesi".

Nanook of the North, 1922, 1h18' <https://vimeo.com/42775802>

Original silent version: <https://www.youtube.com/watch?v=3lAcRjBq93Y>

Diversità e somiglianza

Nonostante l'intensità crescente dei contatti e degli scambi tra le popolazioni del pianeta, e nonostante le migrazioni e le mescolanze tra individui, non può non colpire la **grande varietà** che caratterizza l'umanità attuale. Tale varietà si manifesta a **più livelli**. Da un **punto di vista fisico** gli esseri umani si differenziano per la statura, il colore della pelle e degli occhi, per la forma di questi ultimi e per quella dei tratti facciali. A **livello linguistico** la varietà si esprime in almeno cinquemila lingue oggi parlate nel mondo e in un numero infinitamente superiore di idiomi locali conosciuti come "dialetti". Sul **piano culturale** infine, esiste grande varietà di comportamenti e idee.

A fronte di questa grande varietà nel genere umano possiamo constatare però **elementi di forte unità**. Alla fine del secolo XVIII il naturalista francese George-Louis Leclerc de Buffon fu in grado di stabilire che i gruppi umani fanno tutti parte di **un'unica specie**. Nella seconda metà dell'Ottocento gli antropologi dimostrarono che gli esseri umani sono tali proprio perché sono **tutti produttori di cultura**.

Differenze fisiche e ideologie discriminatorie

Per lungo tempo l'aspetto degli esseri umani ha costituito il **principale fattore di riconoscimento della differenza**. In effetti l'aspetto fisico è ciò che colpisce più d'ogni altra cosa, assieme ai suoni di una lingua sconosciuta. In varie epoche storiche le differenze fisiche sono state di supporto a **ideologie e pratiche di discriminazione**. Il colore della pelle ha costituito un marcatore di diversità da cui vengono fatte talvolta dipendere erroneamente le differenze culturali. Il **razzismo** ha infatti preteso di stabilire un **nesso causale tra aspetto fisico e cultura**, e di **giustificare, sulla base delle differenze somatiche, la dominazione di alcuni gruppi su altri**: a una supposta superiorità sul piano fisico doveva necessariamente seguire una superiorità sul piano culturale.

Questo e altri ragionamenti analoghi presero particolarmente piede nell'Europa dell'Ottocento, un'epoca in cui molti paesi si lanciarono nell'impresa coloniale e nella quale le frange nazionaliste più aggressive sostenevano anche l'esistenza di una **gerarchia di "purezza"** tra le stesse popolazioni europee. Le **ideologie della superiorità** (bianchi su neri, europei su africani e asiatici, nordici su mediterranei) posero le basi concettuali, ideologiche e giustificative di tutti i massacri e di tutte le **persecuzioni razziali** che insanguinarono il nostro continente nella prima metà del Novecento.

La nozione di *razza* e la sua infondatezza

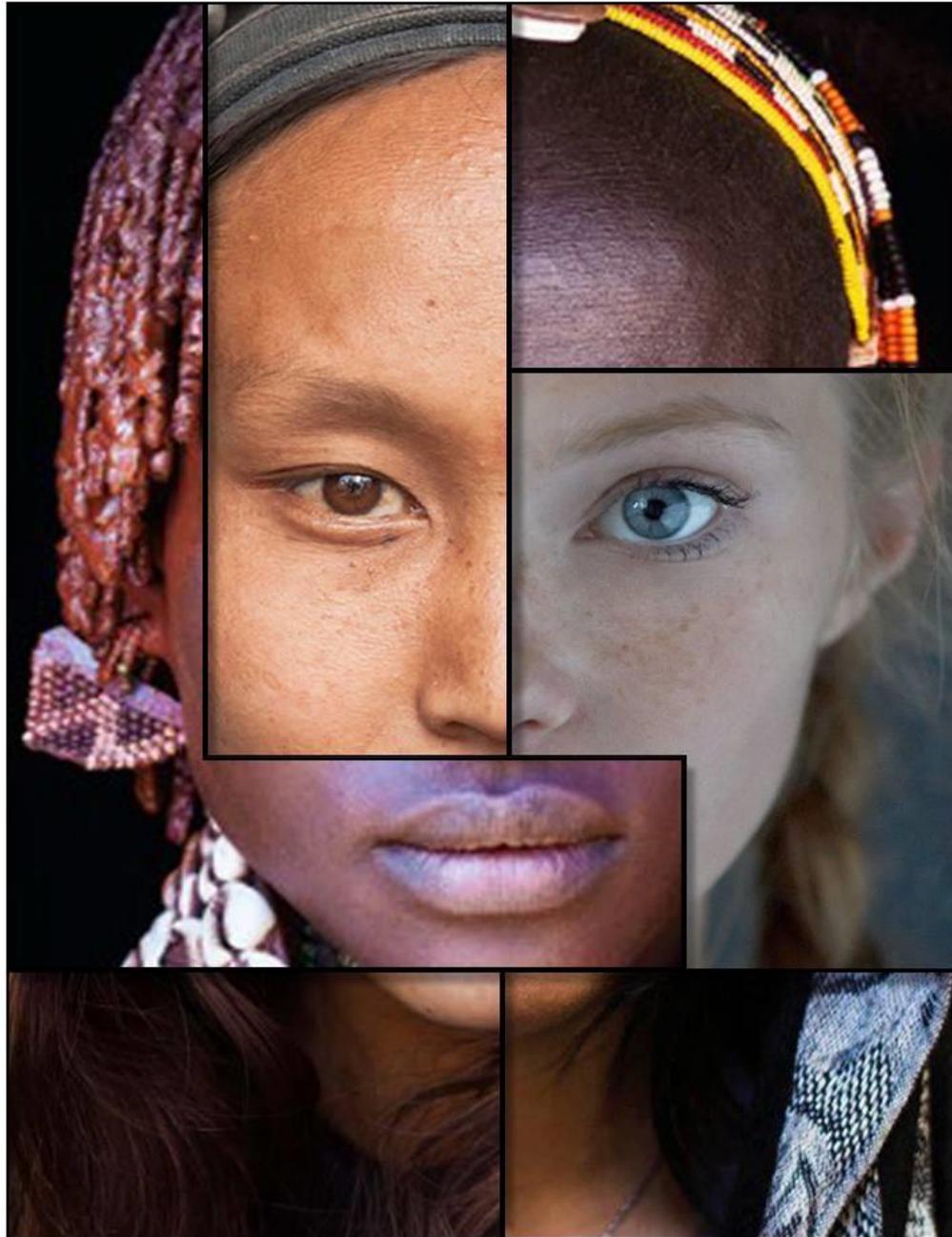
Il razzismo ruota intorno alla **nozione di *razza***, all'autocelebrazione della propria superiorità e al disprezzo per coloro che sono ritenuti inferiori. Gli studiosi tuttavia hanno dimostrato che **non si può parlare di razze umane** perché non esiste alcun criterio per individuarle che possa ritenersi scientificamente fondato. Ciò dipende dal fatto che i criteri utilizzati sono estremamente soggettivi. La "razza" è infatti innanzitutto **una costruzione culturale**.

Ciò è evidente ad esempio negli **Stati Uniti d'America**, dove i gruppi razziali sono ancora oggi ufficialmente riconosciuti: bianchi, neri, nativi ecc. In questo paese un individuo non è "classificato" sulla base del suo aspetto, ma in relazione ai suoi ascendenti. In **Brasile** vale il contrario: un individuo appartiene a un "tipo" sulla base del suo aspetto. Così la stessa persona può essere "nera" negli Stati Uniti e "bianca" in Brasile, e viceversa.

Non è possibile tracciare distinzioni nette tra gruppi umani basandosi sulle caratteristiche somatiche degli individui. Se infatti potessimo osservare in un sol colpo tutti i tipi umani presenti sul globo, ci accorgeremmo che da nord a sud e da est a ovest tali caratteristiche cambiano gradualmente **sfumando le une nelle altre**.

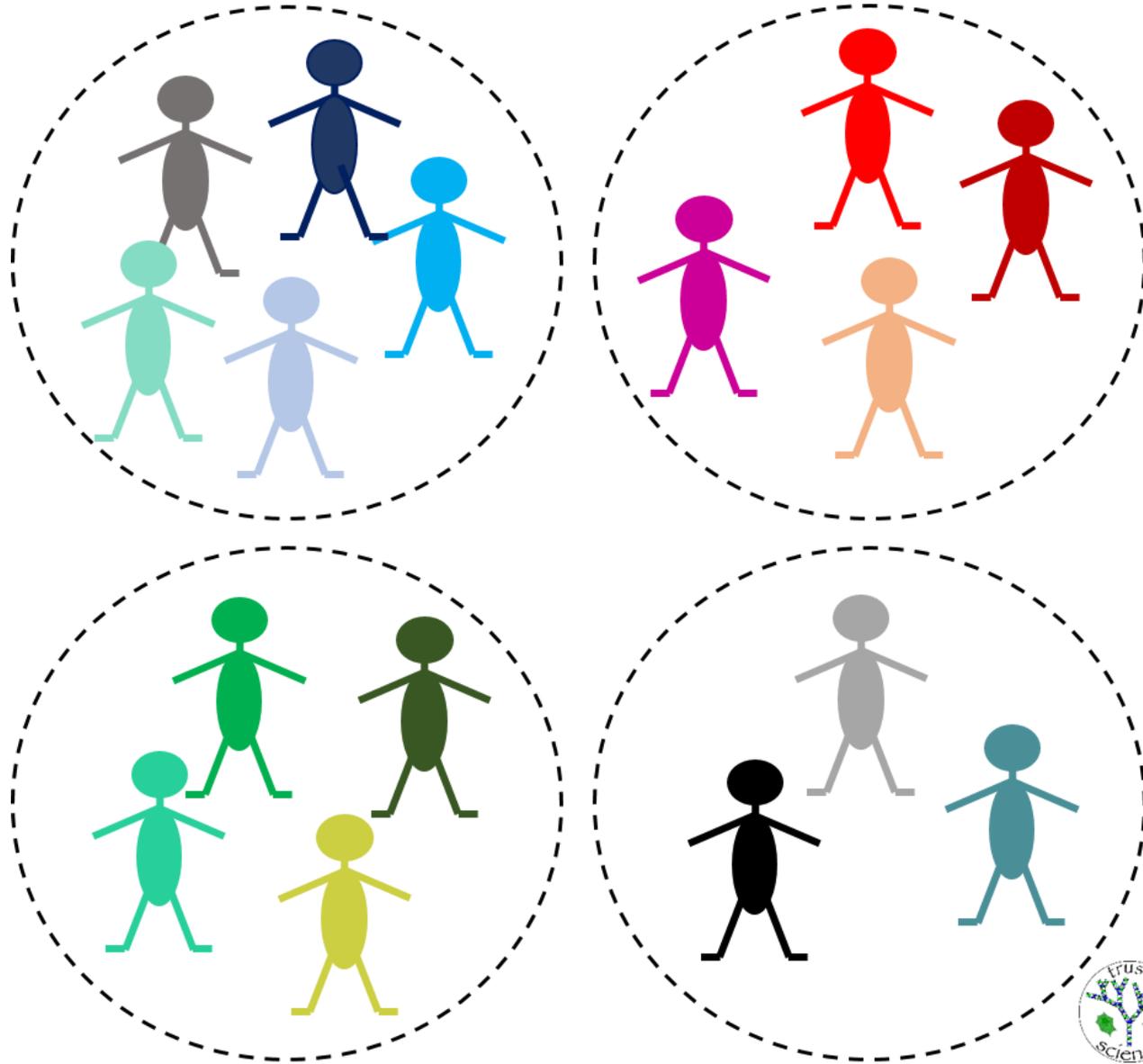
La cosa più corretta che si possa dire a proposito della nozione di “razza” è che tale nozione, oltre a costituire un **prodotto nel senso comune**, rappresenta un **veicolo di stereotipi diffusi e persistenti** in base ai quali lo stesso senso comune opera distinzioni che sono quasi sempre connesse a pregiudizi, xenofobia, interessi politici e problemi sociali. In realtà quelle che sembrano essere le differenze più appariscenti tra i diversi soggetti umani – **le variazioni somatiche** – sono, paradossalmente, come confermano le ricerche scientifiche, proprio quelle più superficiali e relativamente recenti nella storia della nostra specie.

È infatti intorno ai **50.000 anni fa** – come attestano le ricerche dei genetisti – che gli esseri umani cominciarono a differenziarsi somaticamente, in seguito al processo migratorio e di dispersione della specie che avrebbe portato *Homo sapiens sapiens* a occupare la quasi totalità del pianeta nel giro di 10/15.000 anni.



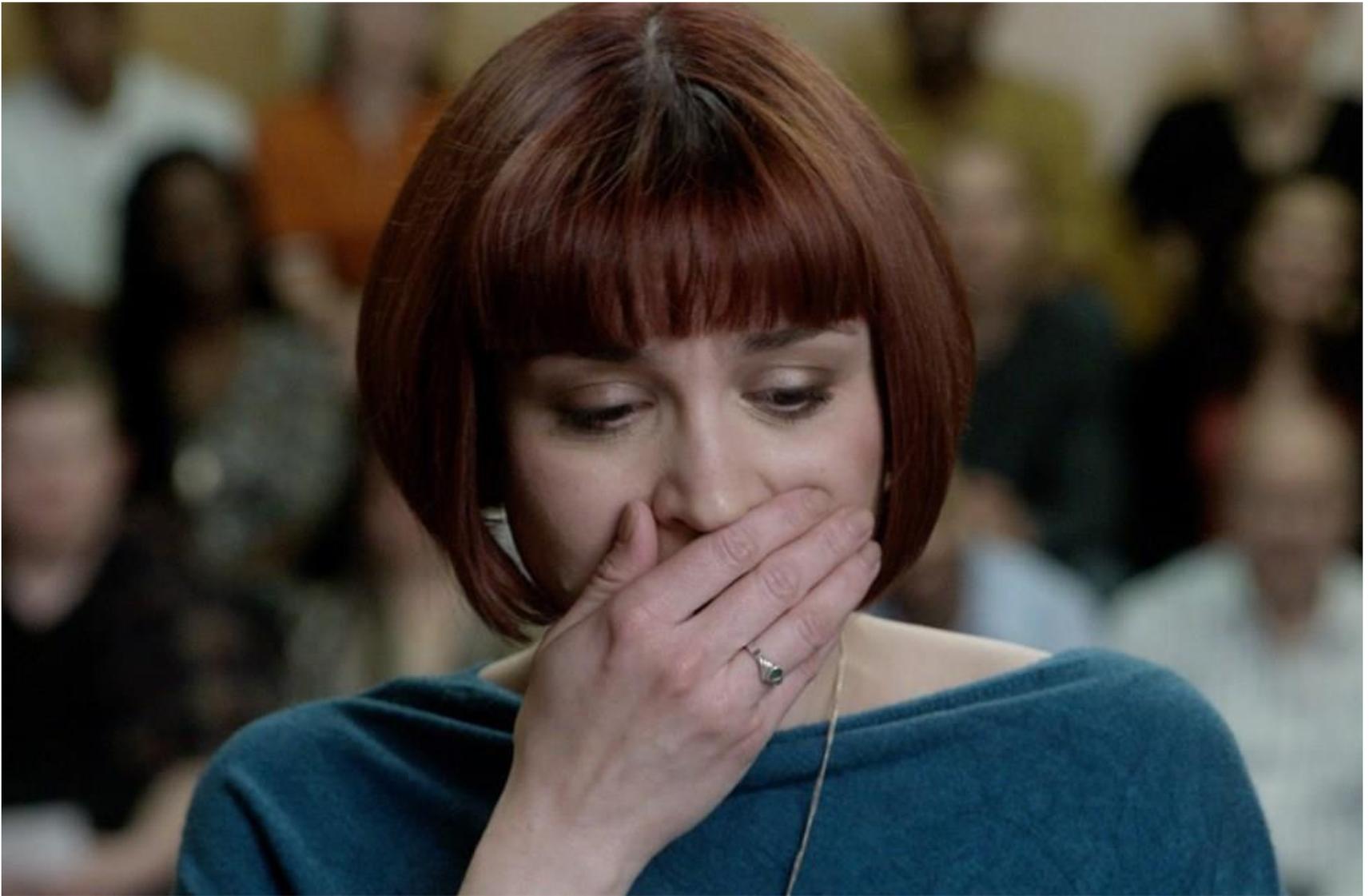
La seconda conferma che emerge dalle ricerche dei genetisti è che gli esseri umani possiedono **un corredo genetico (DNA) del tutto simile**. Ulteriori sviluppi della ricerca scientifica hanno determinato che quanto più tempo sia trascorso dalla separazione di due popolazioni, tanto più grande sia **la distanza genetica** tra di esse. La distanza genetica tra due popolazioni potrebbe diventare così una specie di strumento con cui ricostruire il processo e i tempi di allontanamento dei gruppi umani nel corso della colonizzazione del pianeta.

È però importante osservare a tale riguardo che se la distanza genetica tra le popolazioni è frutto di **migrazioni**, queste traggono a loro volte origine da **fattori ambientali e/o culturali**. Se le migrazioni portarono all'allontanamento e quindi all'isolamento parziale dei gruppi umani, con la loro conseguente distanziamento sul piano genetico, si deve riconoscere che quest'ultima deve essere considerata come **l'effetto di spinte culturali più che biologiche**.



Non esistono distinzioni nette tra le popolazioni, in quanto i confini genetici sono molto labili e la variabilità all'interno di essi molto elevata

The DNA journey: l'esperimento sulle proprie origini



<https://www.youtube.com/watch?v=tyaEQEmt5Is&t=288s>

Geni, lingue e culture

Abbiamo osservato che le migrazioni devono essere considerate spesso l'effetto di **spinte culturali**; possono essere proprio queste ultime le vere responsabili della distanziamento genetica. In verità **il corredo genetico** degli individui varia anche in conseguenza di altri fattori, **casuali (deriva genica)** e **adattativi (selezione naturale)**, che agiscono su periodi temporali molto più lunghi.

Un'efficace illustrazione di come fattori culturali, migrazioni e costituzione di popolazioni geneticamente individuabili possano essere tra loro interconnessi è quella derivante dalla **diffusione dell'agricoltura** in diverse parti del pianeta a partire dalla rivoluzione agricola dell'VIII millennio a. C. Secondo gli studiosi la diffusione di alcune famiglie linguistiche particolarmente numerose, tra cui quella indoeuropea, fu una conseguenza della diffusione dell'agricoltura ad opera di alcuni gruppi.

L'adozione dell'agricoltura in diverse aree del pianeta e in tempi differenti si tradusse in **un incremento della popolazione**, al quale seguì da un lato **un'espansione territoriale** che portò in aree sempre più vaste alla sostituzione della caccia-raccolta con l'agricoltura, dall'altro **la lingua degli agricoltori andò diversificandosi** in seguito all'incontro con gli idiomi delle popolazioni preesistenti.

Tutte queste lingue verrebbero a formare quella che viene chiamata **una famiglia linguistica**.

Contemporaneamente a tutto ciò, alcune caratteristiche genetiche dei popoli agricoltori in espansione demografica sarebbero diventate maggioritarie rispetto a quelle delle popolazioni locali, per cui in molti casi sembra possibile avere la sovrapposizione di tre processi:

- **diffusione dell'agricoltura;**
- **formazione di famiglie linguistiche;**
- **presenza di popolazioni geneticamente omogenee.**

La distanza genetica tra le popolazioni, e la sua larga corrispondenza con la distanza tra famiglie linguistiche, non trova però alcun corrispettivo nelle differenze culturali che le popolazioni presentano. Alla distanza genetica (e linguistica) **non corrisponde cioè una distanza culturale commensurabile**, perché i tratti culturali non linguistici non sono stabili, isolati e databili come quelli genetici, fonetici e grammaticali.

L'esempio dei Baschi: sembra siano i discendenti di popolazioni preindoeuropee, geneticamente simili ai sardi e soprattutto a popolazioni del Caucaso.

La lingua dei Baschi mostra in effetti qualche elemento in comune con alcune lingue caucasiche.

Nonostante queste affinità genetiche e linguistiche tra Baschi e Caucasiche, non esistono elementi culturali comuni a entrambe le popolazioni, individuabili con altrettanta sicurezza dei dati genetici e linguistici da esse condivisi, e che possano essere fatti risalire alla stessa epoca in cui presumibilmente le due popolazioni si staccarono geneticamente e linguisticamente dal resto delle popolazioni dell'Europa.

Geni e lingue cambiano anch'essi, ma **a una velocità infinitamente minore** rispetto a quella con cui mutano comportamenti, usanze e modelli culturali.

Homo sapiens sapiens, il colonizzatore

Nel corso degli ultimi 50.000 anni l'uomo "anatomicamente moderno" (*Homo sapiens sapiens*) è andato diversificandosi non solo sul piano somatico, linguistico e culturale, ma anche dal punto di vista delle **forme di adattamento** all'ambiente.

Durante la **colonizzazione del pianeta** l'umanità ha infatti occupato aree diversissime come le fasce temperate dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa; quelle fredde dell'area circumpolare (Siberia, Alaska e Groenlandia); la regione calda e umida delle zone tropicali Africane, asiatiche e centro-sudamericane; e ancora le praterie nordamericane, foreste come l'Amazzonia, i deserti mediorientali e australiani, le isole vulcaniche del Pacifico.

In questi 50.000 anni la specie umana ha dovuto pertanto elaborare strategie di adattamento altamente diversificate; così come le possiamo osservare oggi, sono il risultato di un processo lungo quanto la storia dell'uomo anatomicamente moderno, che ha al suo centro **il lavoro**: un costante investimento di energie fisiche e intellettuali per trasformare l'ambiente e trarre da esso i mezzi per la propria sopravvivenza.

Per circa quattro quinti di questa sua lunga storia, l'*Homo sapiens sapiens* ha fondato il proprio adattamento su un'unica opzione: **la caccia-raccolta e la pesca** con strumenti tecnologicamente semplici. Le **società** di questo periodo (e dei precedenti) sono state definite "**acquisitive**", che realizzano cioè la propria sussistenza con il prelievo di risorse spontanee dall'ambiente.

È infatti solo nell'ultimo quinto di questa storia che il genere umano ha compiuto, circa 10.000 anni fa, "**la rivoluzione agricola**", accompagnata da modificazioni altrettanto importanti nella vita del genere umano: la comparsa delle società stratificate, la formazione delle città, la nascita delle religioni statuali e di elaborate forme di divisione del lavoro, la centralizzazione politica e la scrittura. Si impose nel giro di pochi millenni in quasi tutto il pianeta assieme a uno straordinario incremento demografico e a una diversa forma di adattamento all'ambiente: **la pastorizia nomade**.

Con la **rivoluzione industriale europea** alla fine del XVIII secolo l'umanità ha conosciuto un'accelerazione prima impensabile nella produzione e nell'innovazione tecnologica. Fino ad allora rimase per millenni legata a forme storiche di adattamento sviluppate nella sua storia precedente.

I cacciatori-raccoglitori: passato e presente

Oggi i **cacciatori-raccoglitori** rappresentano **meno dello 0,0003%** dei circa sette miliardi e mezzo di abitanti del pianeta (circa quarantamila); alle soglie della rivoluzione agricola essi costituivano la totalità della popolazione mondiale.

Quella dei popoli cacciatori-raccoglitori è una **categoria estremamente ampia**, in cui vengono fatti rientrare tanto i cacciatori-raccoglitori dell'Europa preistorica, quanto gli attuali pigmei BaTwa e BaMbuti della foresta equatoriale camerunese e congolese, i boscimani !Kung San della Namibia o gli Hadza della Tanzania, o gli aborigeni australiani e alcuni popoli dell'area circumpolare (ad esempio Inuit o eschimesi), del Sud-Est Asiatico e dell'India.

I cacciatori-raccoglitori attuali catturano per lo più **piccole prede** che non offrono loro un supporto alimentare né prodotti derivati paragonabili a quelli degli animali cacciati nella preistoria; ricavano oltre il 70% dell'alimentazione dalla raccolta di frutti selvatici, tuberi, radici, miele, pesci.

Molte differenze vi sono anche dal punto di vista dell'**organizzazione sociale**: i popoli della preistoria erano piuttosto stanziali e formavano gruppi di varie centinaia di individui, mentre i cacciatori-raccoglitori attuali sono assai **mobili** e vivono in gruppi di venti-trenta individui al massimo. Tuttavia altri gruppi, di cui abbiamo testimonianze storiche ed etnografiche, vivevano in villaggi permanenti e avevano un'organizzazione sociale molto differenziata (Kwakiutl, Columbia Britannica, Canada).

Orticoltori e contadini

Le società acquisitive hanno dunque costituito la forma di adattamento dominante per gran parte della storia umana. Che esse abbiano dovuto cedere il passo ad altre forme di adattamento dipende dal fatto che **il domesticamento delle piante e degli animali** aprì scenari alimentari, demografici e politici dirompenti per quel tipo di società. Selezionando specie vegetali e animali con caratteristiche particolarmente vantaggiose sul piano alimentare, il genere umano modificò **il quadro generale delle condizioni di vita**, ma ciò non sarebbe stato possibile senza un'accurata conoscenza delle piante e degli animali e dei loro cicli riproduttivi, acquisita in precedenza. Per molti millenni, in pratica fino al 1950, oltre i due terzi della popolazione mondiale era costituita da **orticoltori e agricoltori**.

Popoli che fondano la propria sussistenza sull'orticoltura sono distribuiti un po' ovunque nella fascia tropicale, specialmente nell'Africa subsahariana e nell'America meridionale.

Se l'**orticoltura** implica solo l'**impianto nel terreno di talee** provenienti da alberi adulti, le quali danno vita ad altri alberi produttori di frutti senza ulteriore intervento che la preparazione del terreno adatto allo scopo mediante disboscamento o incendio, l'**agricoltura** invece implica **operazioni e una strumentazione maggiormente complesse**, perché si fonda soprattutto sulla coltivazione di legumi, cereali, alberi da frutto, che necessitano di un terreno preparato adeguatamente (aratura, semina), di cure continue (irrigazione), e poi, stagionalmente, raccolta, battitura, spelatura, spremitura, ecc. Trattandosi di piante con tempi abbastanza lunghi di crescita e di fruttificazione, gli agricoltori devono **accumulare risorse** per i periodi in cui le colture sono improduttive e per poter poi ricominciare il ciclo produttivo.

Secondo alcuni antropologi le società che fondano la propria sussistenza sull'agricoltura contengono in sé le premesse per la comparsa dell'**autorità politica** e della **stratificazione sociale**. Il ciclo agricolo implicherebbe infatti forme di gestione delle risorse accumulate in vista dei periodi improduttivi e del nuovo ciclo agricolo. Le società che praticano l'orticoltura come principale forma di produzione del cibo avrebbero invece forme di organizzazione sociale **più ugualitarie**.

Popoli pastori

La **pastorizia** è una forma di adattamento che, come l'agricoltura, segna il passaggio da un'economia di caccia-raccolta a un'economia di produzione vera e propria, in cui le risorse utili all'uomo hanno bisogno, per potersi riprodurre, del lavoro umano. Considerate dai primi teorici dell'evoluzione sociale come uno **"stadio"** dell'evoluzione economica posteriore alla caccia ma anteriore all'agricoltura, la pastorizia e la coltivazione sembrano piuttosto essersi sviluppate contemporaneamente, addomesticando di pari passo alcune piante e certe categorie di animali. In alcuni casi, addirittura, la pastorizia risulta essere posteriore all'agricoltura.

La pastorizia si distingue dall'**allevamento**, che può riguardare animali di vario tipo ma stanziali (suini, volatili, ovini, bovini), allevati con foraggi provenienti dalle coltivazioni, e pertanto presenti nell'economia delle comunità contadine. La pastorizia implica invece che gli animali vengano nutriti con **il pascolo naturale**, senza che gli uomini li riforniscano di biade e foraggi; si riferisce dunque a dromedari, cammelli, pecore, capre, cavalli ma anche bovini.

La pastorizia nacque in Medio Oriente all'epoca della rivoluzione agricola e assume oggi molte forme diversificate.

In **Africa centro-orientale** vi sono popolazioni che associano l'allevamento di dromedari e di bovini alla coltivazione di cereali, come il miglio e il sorgo anche se la pastorizia riveste un'importanza economica e sociale di gran lunga superiore all'agricoltura.

In **Europa meridionale**, tra XVI e prima metà del XX secolo, la pastorizia basata sul modello transumante stagionale ha avuto grande importanza per le popolazioni alpine e appenniniche in particolare.

In **Asia Centrale** e in **Medio Oriente** la pastorizia ha assunto un carattere nomade, con l'allevamento di cavalli, cammelli, dromedari, pecore e capre.

I **beduini** sono assurti a modello del pastore nomade per eccellenza, attuando spostamenti regolari di uomini e animali all'interno di determinati territori, secondo schemi fissi, un anno dopo l'altro.

I pastori nomadi sono sempre stati in **relazioni simbiotiche** con il mondo agricolo e urbano: fornendo mezzi di trasporto, guide, animali e prodotti derivati, i nomadi ricevevano ciò che la loro economia non era in grado di produrre. Questa **dipendenza** si è fatta ancora più stretta con lo sviluppo degli **stati nazionali**: creazione di confini, sistema fiscale, controllo politico, monetarizzazione dell'economia, conflitti, sono tutti elementi che hanno portato al restringimento delle libertà di movimento e d'azione da parte dei nomadi, e accentuato la loro dipendenza dagli stati centralizzati. Molti di questi stati poi sono intervenuti anche con la violenza per rendere stabili i nomadi e meglio controllarli.

Testimonianza: società acquisitive https://youtu.be/baxmx3Ylq_8 (4'09'')

Testimonianza: società acquisitive, casi etnografici <https://www.youtube.com/watch?v=JpKrdG1dj7A> (6'35'')

Testimonianza: rivoluzione agricola e stratificazione sociale
<https://www.youtube.com/watch?v=HJY4D34J1Fg> (6'21'')

Femminile e maschile

Forse il confine identitario più netto presente in tutte le società umane è quello tra **“femminile”** e **“maschile”**. Alcuni studiosi ritengono che la differenza tra femminile e maschile costituisca una specie di **“ultimo limite del pensiero”**.

Françoise Héritier, antropologa francese, sostiene che la riflessione umana ha esercitato la propria attenzione sin dalle origini su ciò che si presentava ad essa nel modo più diretto e immediato: **il corpo e l'ambiente in cui il corpo si muove**. In questa prospettiva la differenza dei tratti sessuali e la diversa funzione riproduttiva del corpo femminile e maschile deve essere stata sin dalle origini fatta oggetto di speciali attenzioni. Infatti il corpo sessuato, tanto femminile quanto maschile, sembra contenere **un'opposizione irriducibile**, “ultima”, sul piano concettuale.

Per Françoise Héritier l'opposizione femminile/maschile **“oppone l'identico al differente”**, e la differenza **femmina/maschio** è presente in tutte i sistemi di pensiero, tanto in quelli tradizionali (“chiusi”) che in quelli scientifici (“aperti”).

L'universalità dell'opposizione femminile/maschile non implica che in tutte le culture si abbiano rappresentazioni analoghe delle relazioni tra i sessi. Per illustrare quest'ultimo punto, e cioè il carattere di **“costruzione sociale” della distinzione femminile/maschile**, Héritier cita il caso degli Inuit, presso i quali l'identità “sessuale” di un individuo non è legata al sesso anatomico, ma all'**identità sessuale dell'anima-nome reincarnata**, assegnata al neonato al momento della nascita sulla base di determinati “segni” leggibili dagli sciamani.

Sesso, genere e relazioni sociali

Vi sono dunque culture presso le quali l'identità "sessuale" di un individuo può non essere legata al suo sesso anatomico. Tali casi non sono frutto di inclinazioni o idiosincrasie personali, bensì fatti socialmente costruiti, riconosciuti e approvati. Allo scopo di distinguere tra identità sessuale "anatomica" e identità sessuale "socialmente costruita", gli antropologi usano i termini "**sesso**" e "**genere**". Le **differenze sessuali** sarebbero allora quelle **legate alle caratteristiche anatomo-fisiologiche** di un individuo; le **differenze di genere** invece, risulterebbero dal **diverso modo di concepire "culturalmente" la differenza sessuale**.

Distinguere tra sesso e genere è fondamentale perché tra questi ultimi non vi è, contrariamente a quanto si crede normalmente, un rapporto di tipo biunivoco. Nelle nostre società i ragazzi e le ragazze ricevono, come del resto in molte altre, un'**educazione "di genere" differente**. Questo fatto spinge molte persone a ritenere che il comportamento "di genere" appropriato per ragazze e ragazzi sia una conseguenza diretta della loro identità sessuale.

I lavori degli antropologi ci hanno insegnato come quelli che dovrebbero essere i **tratti della femminilità e della mascolinità**, ossia le distinzioni di genere, non siano affatto intesi ovunque nello stesso modo, come se fossero cioè il prodotto di una natura biologica distinta, ma sembrano essere piuttosto delle **costruzioni culturali**. Le culture, utilizzando in maniera simbolica le differenze biologiche, “costruiscono” rappresentazioni sociali e culturali dell’identità sessuale spesso sorprendentemente diverse tra loro.

Sesso e genere sono dunque due dimensioni identitarie distinte. È tuttavia chiaro che nella pratica sociale tali dimensioni tendono a fondersi in **rappresentazioni e comportamenti** di vario tipo. Una di queste rappresentazioni è che le donne siano individui preposti “naturalmente” alla riproduzione. Una volta accertata la differenza sessuale tra femmine e maschi, molte società ritengono che la funzione riproduttiva delle donne sia una cosa ovvia. In realtà, come è stato sottolineato da varie parti, non c’è niente di meno naturale della riproduzione umana.

Altrettanto impossibile appare considerare la sfera delle **relazioni di potere** come estranea alla determinazione dei rapporti tra individui di sesso differente. Nella costruzione delle differenze di genere, tipiche delle varie società, non sono infatti presenti solo dati “naturali” (il sesso anatomico) o credenze di vario tipo, ma anche e soprattutto dinamiche che fanno della riproduzione femminile qualcosa di controllabile, di manipolabile e di potenzialmente “espropriabile”.

Il **controllo delle capacità riproduttive delle donne** costituisce un elemento cruciale di tutti i sistemi sociali e della nascita di certe forme di potere. Tale controllo si accompagna di conseguenza a complesse rappresentazioni riguardanti le relazioni sessuali, comunicative, spaziali, educative e più in generale di comportamento, tra individui di sesso differente.

Molte culture hanno costruito dei veri e propri **“spazi di genere”**. La separazione, l’esclusione, la distinzione tra i sessi sono realizzate mediante la messa in opera di simboli, pratiche e attribuzioni di ruoli, tanto reali quanto immaginari. Molte società insistono su aspetti della personalità femminile quali la reputazione, la modestia, la verginità, l’onore, tutti tratti connessi, più o meno direttamente, con il portamento in pubblico e, in particolare, con **“l’uso” del corpo**. Quasi sempre il modo di esporre il corpo è connesso a una concezione precisa della sessualità e della **“libertà sessuale”**.

In molte società si ritiene che uomini e donne abbiano **“personalità”** differenti: più razionali e lucide quelle degli uomini, più istintive ed emotive quelle delle donne. Queste sono però distinzioni che riflettono più delle **costruzioni di genere** che delle differenze di natura sessuale.

Etnie ed etnicità

I termini *etnia*, *etnico*, *etnicità* sono oggi alquanto utilizzati nel linguaggio dei media e della politica, ma fino a non molti anni fa venivano usati solo dagli antropologi. Per molto tempo gli antropologi hanno infatti impiegato il termine “etnia” per indicare un gruppo umano identificabile mediante la condivisione di una medesima cultura, di una medesima lingua, di una stessa tradizione e di uno stesso territorio. Si parlava così di “etnie” africane, nordamericane, mediorientali, centroasiatiche ecc.

I significati del termine “etnia”

Nella seconda metà del XX secolo, tuttavia, è prevalsa la tendenza a **rivedere questo uso del termine “etnia”**. Alcuni antropologi hanno fortemente criticato l’equazione cultura = lingua = territorio perché sembra dare per scontata l’idea che dietro ogni etnia vi sia un’origine comune, e che quest’ultima assegni all’etnia un fondamento “naturale”, riducendola a qualcosa come a una comunità di sangue, di stirpe, quando non addirittura a una “razza”.

Infatti, questo modo di intendere l'etnia corrisponde a un sentimento identitario (l'etnicità) che dà per scontato il carattere assoluto, statico, eterno del gruppo in riferimento al quale tutte queste cose vengono pensate. L'etnicità, ossia il sentimento di appartenenza a un gruppo identificato culturalmente, linguisticamente e territorialmente in maniera rigida e definita, tralascia di considerare il fatto che **gruppi simili non esistono in assoluto**: tutti i gruppi umani, le loro culture e le loro lingue sono il frutto di un più o meno lento **processo di interazione** con altri.

Uso politico dell'etnicità

Nella contrapposizione etnica ciò che agisce più di ogni altra cosa è la **volontà di enfatizzare uno o più elementi differenziali** dimenticando tutti gli altri che invece accomunano. Lo scopo dello scontro etnico non è la sottomissione dello sconfitto, come nel caso della guerra classica, e nemmeno l'imposizione di un regime politico a una parte della popolazione, come potrebbe essere nel caso di una guerra civile. **Lo scopo dello scontro etnico è l'eliminazione dell'altro**, il suo annullamento fisico oltre che psicologico.

Il **fattore etnico** può anche essere utilizzato allo scopo di **ottenere vantaggi** sul piano economico per alcuni gruppi di interesse. L'antropologo britannico Abner Cohen ritiene ad esempio che quando due gruppi precedentemente privi di contatti si incontrano possano verificarsi due situazioni:

la prima è quella per cui **se il divario economico è trasversale ai due gruppi, la comparsa del fattore etnico è attenuata o impedita**; gli strati sociali di pari livello dell'uno e dell'altro gruppo interagiranno tra loro, creando di fatto una società basata sulle differenze di classe;

la seconda situazione invece, prevede che **se l'accesso alle risorse avviene su base etnica, l'etnicità ha ottime possibilità di rafforzarsi** e inibire lo sviluppo delle classi sociali e di una "coscienza di classe"; il gruppo avvantaggiato e quello svantaggiato svilupperanno entrambi un'identità molto forte in funzione del mantenimento della superiorità da una parte e della rivendicazione di pari diritti dall'altra, esattamente come è avvenuto nel caso degli Hutu e dei Tutsi in Rwanda.

Secondo l'ipotesi di Cohen **l'etnicità e la coscienza di classe sono esclusive l'una dell'altra**. Se c'è una non ci può essere l'altra. Le differenze di classe però non spariscono, passano in secondo piano. In molti paesi africani, ad esempio, i leader di vari gruppi incoraggiano le divisioni tra etnie in quanto ciò consente loro di controllare gli strati socialmente inferiori della popolazione e di presentarsi come i campioni del proprio gruppo etnico. Da questo punto di vista l'etnicità può essere funzionale al mantenimento della divisione della società in classi, anche se inibisce la comparsa di una "coscienza di classe".

Da quanto precede risulta come l'etnicità sia un modo di percepire l'identità che può essere compreso soltanto in relazione a situazioni sociali e storiche precise, non come riflesso di una improbabile cultura originaria o autentica. L'**etnicità** deve essere letta come il **prodotto di un'interazione tra gruppi con interessi diversi** e spesso innescati da soggetti politici esterni.

Ruth Benedict: il *configurazionismo*

Dagli anni Venti del Novecento l'antropologia cominciò a interrogarsi sempre più sui **rapporti tra individuo e cultura** da un punto di vista **“psicologico”**, un interesse nato in seguito ai problemi che lo sviluppo della società moderna poneva alla formazione della personalità individuale. Dalle riflessioni sulla natura della cultura nacque negli Stati Uniti una prospettiva che porta il nome di ***configurazionismo***, riferito all'idea secondo la quale ogni cultura costituirebbe il prodotto dell'**interazione di più modelli culturali o configurazioni**.

Fu questa concezione della cultura a orientare gli studi di **Ruth F. Benedict** (1887-1948), allieva di Boas, in posizione critica rispetto allo studio della diffusione dei tratti culturali fondato su una nozione di cultura come aggregazione di elementi isolati.



Per la Benedict il significato di un elemento culturale (ad esempio un rito, una terminologia di parentela ecc.) **poteva variare** a seconda che fossero o meno presenti, all'interno di una stessa area, altri tratti, ponendo l'accento sul **significato come conseguenza del modo in cui i tratti si collegassero fra loro**, formando appunto una **configurazione**. La cultura era pertanto intesa come **qualcosa di più della somma delle singole parti**.

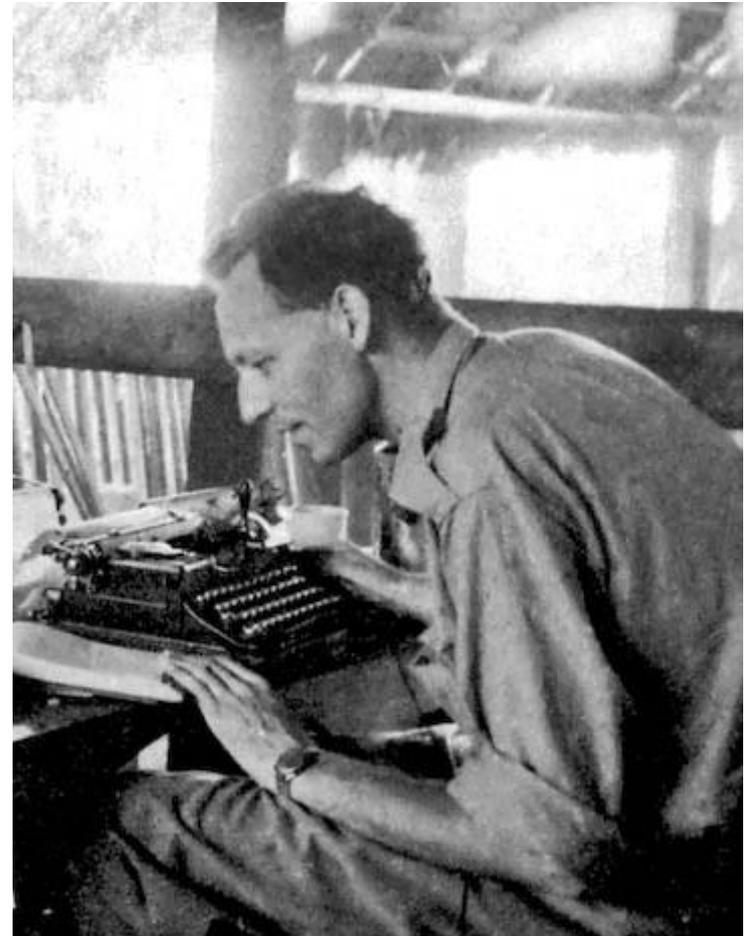
Il fatto che un determinato tratto venisse accolto o respinto da una cultura dipendeva, secondo la Benedict, dalla presenza di **modelli (patterns) preesistenti**; allo stesso modo due società provviste di tratti simili potevano avere culture organizzate in base a modelli diversi, con configurazioni culturali differenti.

Nella sua opera più nota, *Modelli di cultura* del 1934, Ruth Benedict sviluppava l'idea che la "modellizzazione" (*social patterning*) operata all'interno di ogni società sugli elementi della cultura producesse un **modello culturale "medio"**, e che ciascuna configurazione culturale fosse irriducibile a un'altra. Le culture erano intese come **complessi integrati**, capaci di produrre un modello culturale riflesso nel carattere e nel comportamento sociale dell'individuo e di delineare "scopi caratteristici non condivisi da nessun altro tipo di società".

Gregory Bateson: *ethos, eidos e schismogenesi*

Tra gli antropologi che nel corso degli anni Trenta del Novecento svilupparono una visione originale dei rapporti fra individuo e società vi è **Gregory Bateson** (1904-1980), allievo dei maggiori antropologi britannici del tempo, come Haddon e Malinowski, si trasferì negli Stati Uniti dove ampliò le proprie ricerche al campo della psichiatria e dell'etologia animale.

Bateson esordì con una ricerca in Melanesia nel 1927, ma la sua consacrazione come ricercatore eccentrico e brillante avvenne in seguito al ritorno **presso gli latmul** in Nuova Guinea, nel 1932, dove analizzò il **rituale di travestimento detto *naven*** nell'omonimo libro pubblicato nel 1936.



Della cerimonia *naven* Bateson analizzò le implicazioni psicologiche, economiche, politiche, magico-religiose, etiche, rifiutando l'idea di una società divisa in settori e allontanandosi dal classico stile monografico dei suoi contemporanei.

Il rituale era celebrato quando un giovane compiva **la prima azione rispondente a un valore positivo e fondamentale della cultura locale**. In questa occasione i suoi parenti di entrambi i sessi si travestivano assumendo insegne e comportamenti che richiamavano quelli abitualmente caratteristici del sesso contrario. Si trattava pertanto di una cerimonia in cui l'elemento caratterizzante era il **mutamento di identità**.

Nel rituale aveva un ruolo di primo piano il *wau*, ossia il fratello della madre del giovane (*lawá*) per il quale il *naven* era celebrato. **Il wau, detentore dell'autorità cerimoniale, si travestiva da donna** e parodiava in maniera clownesca la "debolezza emotiva" femminile, mentre era fatto oggetto di scherno da parte degli astanti. Al contrario, **gli individui di sesso femminile assumevano un comportamento di fierezza** "che le donne mostrano nelle rare occasioni in cui hanno un ruolo pubblico di fronte a spettatori uomini".

Perché questa "inversione"?

Bateson spiegò questo comportamento con **la necessità di assumere i segni di un'identità diversa** da parte di coloro che, di solito, non erano chiamati a ostentare sentimenti contrastanti con **il tono emotivo (*ethos*)** socialmente approvato del proprio sesso. L'*ethos* maschile consisteva in comportamenti fieri e aggressivi che non indulgevano in tenerezza e affetto, secondo **l'ideale (*eidōs*)** della società locale. Le donne, diversamente, non ostentavano mai in pubblico un atteggiamento solenne, poiché l'*eidōs* culturale iatmul prevedeva modestia, sottomissione, atteggiamento improntato all'emotività e agli affetti.

Travestendosi da donna, il *wau* poteva però manifestare emotività e affetto per il nipote, mentre la madre e le altre donne della famiglia, travestendosi da uomini, potevano mostrarsi orgogliose e fiere per le azioni del giovane *lawā*.

L'unità dei due livelli di *ethos* e di *eidōs*, di cui Bateson ammetteva il carattere di costruzioni "convenzionali", era ciò che formava la **realtà complessiva di una cultura** (la *configurazione*, riprendendo esplicitamente una definizione di Ruth Benedict).

In *Naven* Bateson sviluppò anche la nozione di ***schismogenesi***, già precedentemente proposta: il processo, presente in ogni società e individuo, di **generazione di comportamenti divergenti** che se non frenati o bloccati porterebbero alla disgregazione sociale o alla schizofrenia. Tutte le società, come tutti gli individui, possiedono per Bateson dei “**meccanismi frenanti**” di reazione psichica grazie ai quali è possibile raggiungere un ***equilibrio dinamico***, un aggiustamento reciproco sul piano dell’*ethos* e sul piano dell’*eidos*.

Con tale concetto Bateson cercava di respingere la prospettiva, dominante in quegli anni, che impostava il problema dell’adattamento individuale in termini di **reazione a un ambiente “esterno”** (società o cultura); la dinamica della *schismogenesi* doveva invece favorire l’individuazione dei **processi di azione e reazione cumulativa relativi alla sfera emotiva** (o *ethos*), per una migliore comprensione del comportamento psichico ed emotivo dell’individuo, senza ingabbiarlo in modelli culturali di cui sarebbe un semplice riflesso.

Trailer, Nora Bateson, An ecology of mind <http://www.anecologyofmind.com/>
<https://www.youtube.com/watch?v=dICyIM2hjZk>

Margaret Mead: adolescenza, carattere, genere

La prima “uscita” dal continente americano dell’antropologia statunitense si deve a **Margaret Mead** (1901-1978). Allieva di Boas, compì la sua prima ricerca nelle isole Samoa (Polinesia) tra il 1926 e il 1927.

Le **devianze** prodottesi nella società americana nel primo dopoguerra (alcolismo, delinquenza, emarginazione), spinsero gli antropologi dell’epoca a occuparsi dell’**adattamento dell’individuo alla società in cui vive**, come risposta agli effetti negativi generati da una società di tipo produttivistico e concorrenziale come quella statunitense.



Il primo lavoro di Margaret Mead si intitolava *L'adolescenza a Samoa* e fu pubblicato nel 1928, uno **studio focalizzato sul periodo di vita adolescenziale della donna samoana** in cui si analizzavano tanto il **contesto sociale** quanto il **processo educativo** alla base della formazione della personalità, in una fase dello sviluppo e dell'adattamento dell'individuo che negli Stati Uniti era percepita come particolarmente critica e delicata.

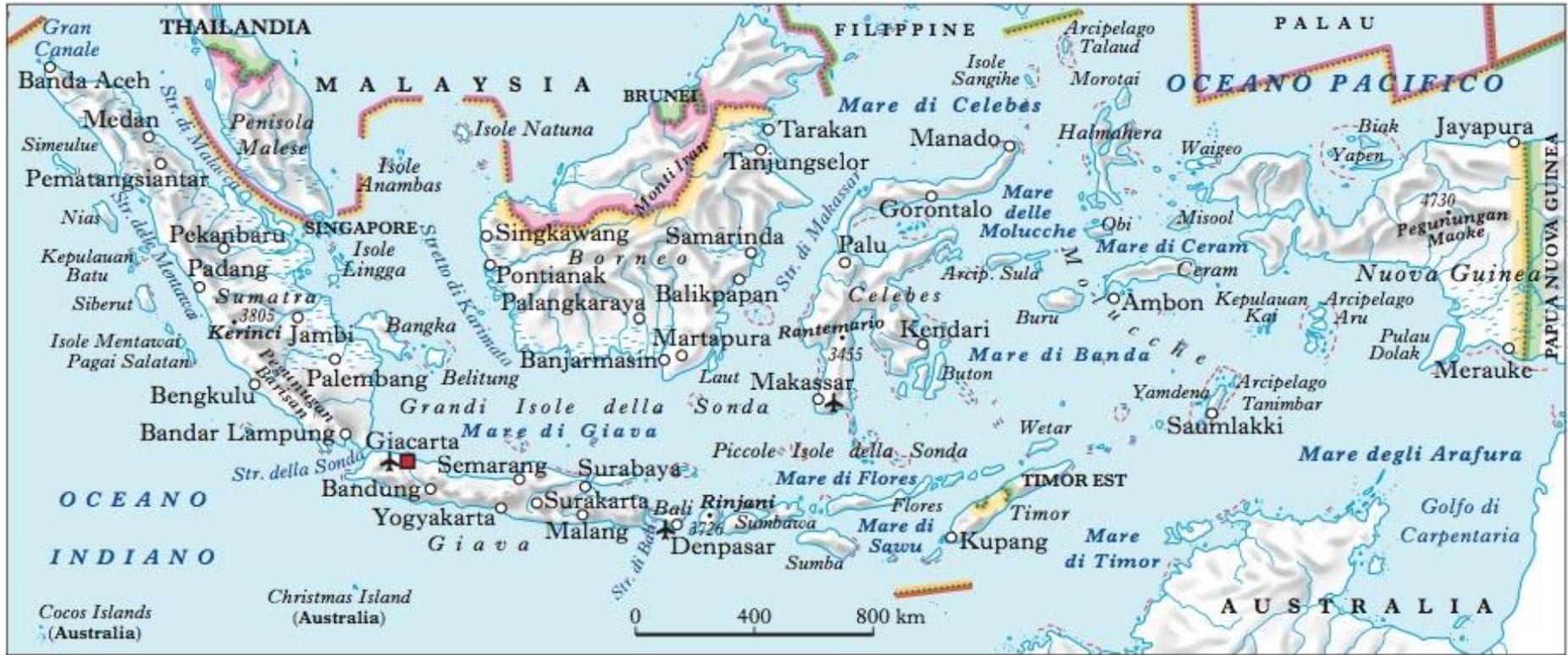
La Mead mostrò la **grande differenza dei metodi di educazione** seguiti sull'isola e l'**alto grado di socializzazione** da essi prodotto; l'adolescenza a Samoa era una fase **meno esposta a traumi**. Il sottotitolo del libro – *Uno studio psicologico della gioventù primitiva ad uso della civiltà occidentale* – ne rendeva esplicito il **carattere pedagogico** rivolto alle società occidentali, anche per lo stile e il linguaggio semplici e diretti, e la precisa volontà di sottoporre allo sguardo etnocentrico del genitore, del pedagogista o dell'assistente sociale statunitense un'esperienza di vita diversa.

Questa particolare attitudine aveva la funzione di arricchire la consapevolezza educativa americana dell'epoca e di mettere in evidenza, in termini più generali, come **a valori culturali diversi corrispondessero modelli educativi differenti.**

L'idea centrale dei suoi lavori successivi – *Sesso e temperamento in tre società primitive* (1935) e *Maschio e femmina* (1949) – era che i tratti del carattere maschile e femminile fossero determinati più dalla cultura che da una predisposizione naturale, **inaugurando di fatto lo studio delle differenze di genere**, iniziato a Samoa e proseguito in Nuova Guinea (Arapesh, Ciambuli, Mundugumor, Iatmul); infine a Bali, in collaborazione con Gregory Bateson – con cui aveva lavorato anche in Nuova Guinea –, sul “carattere” dei balinesi.

Alcuni dei luoghi di ricerca di Margaret Mead, presso le popolazioni Arapesh, Ciambuli, Mundugumor.





Mead e Bateson: una ricerca etnovisiva

Il percorso che portò Margaret Mead e Gregory Bateson alla **scoperta dell'antropologia visuale** fu determinato dallo studio di Bateson sul rituale di travestimento degli Iatmul, il *naven*.

Secondo Bateson le culture vanno comprese soprattutto rispetto al retroterra emotivo che muove gli attori sociali, definito *ethos*, che emerge da come le persone camminano e si muovono, dalle posture che esprimono il loro modo di essere, dai movimenti nelle danze, nei rituali e in tutti i fatti osservabili della vita in cui emergono sentimenti ed emozioni.



L'**ethos**, l'emotività e le sue espressioni erano a quel tempo argomenti piuttosto nuovi per l'antropologia e per gli studi sociali. Erano problematiche di cui si erano occupati per lo più gli artisti.

Tuttavia Bateson afferma che "il retroterra emotivo è una causa attiva della cultura, e uno studio funzionale non sarebbe mai completo se non collegasse la struttura e il funzionamento pragmatico della cultura con il suo ethos".

A Bateson appariva dunque cruciale trovare un nuovo approccio, che consentisse di fondere la dimensione strutturale con quella emotiva, di unire le "due culture", quella scientifica e quella umanistica, nel progetto di un sapere integrato dell'uomo, progetto che l'antropologia aveva perseguito fin dalla crisi del paradigma positivista.

La **fotografia**, in particolare il ritratto, assumono nell'etnografia di Bateson la funzione di chiave di accesso all'**ethos**, un aspetto altrimenti destinato a rimanere inesplorato e oscuro attraverso il quale ciascuno dà forma al proprio atteggiamento nei confronti del mondo esterno e dell'altro.

L'immagine (la fotografia o il video) venne così utilizzata anche da Margaret Mead (assieme a Bateson) in *Balinese Character* come strumento per **cogliere e restituire gli aspetti emotivi**, difficilmente descrivibili con le sole parole.

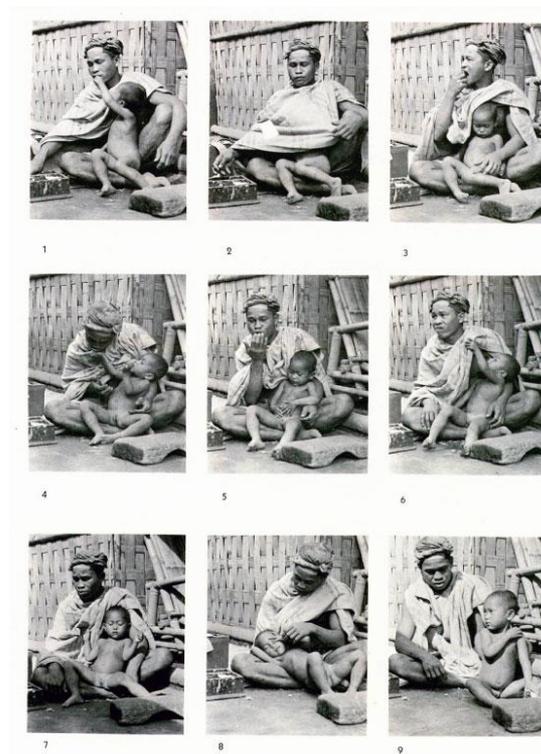
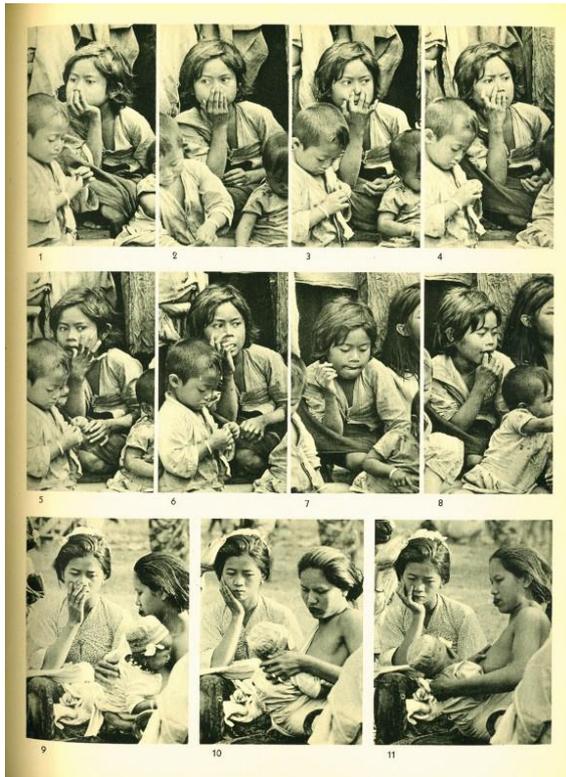
Mead e Bateson si sposarono nel 1936 a Singapore mentre si dirigevano per il lavoro sul campo a Bali, nelle Indie orientali olandesi (oggi Indonesia). In questo lavoro pionieristico di antropologia visuale, hanno usato una varietà di metodi per esplorare **il ruolo della cultura nella formazione della personalità**.

Hanno documentato la cultura balinese in ampie note sul campo e attraverso **l'uso innovativo di fotografie e film**. Collaborando con gli altri occidentali che vivevano a Bali e con gli informatori locali, Mead e Bateson hanno prodotto molteplici livelli di documentazione di tali comportamenti, come le interazioni genitore-figlio, le rappresentazioni rituali e le cerimonie e gli artisti al lavoro.

Oltre numerosi altri oggetti, hanno così raccolto arte balinese da adulti e bambini e acquisito più di **1.200 opere d'arte**. Tra le opere che hanno prodotto dalla loro ricerca a Bali ci sono il film *Trance and Dance in Bali* (1952) e il libro *Balinese Character: A Photographic Analysis* (1942). Quest'ultimo contiene una **selezione di 759 fotografie**, disposte tematicamente per illustrare i punti teorici sulla cultura balinese e sulla formazione dei caratteri.

Ad esempio, hanno usato le fotografie per mostrare in che modo i bambini hanno appreso passivamente le abilità fisiche facendo spostare i loro corpi nelle posizioni necessarie dai loro insegnanti.

Mentre questo campo di lavoro è ancora considerato rivoluzionario, è stato al contrario criticato, in particolare, il non aver tenuto sufficientemente conto del ruolo della religione nella cultura balinese.



Margaret Mead e Madé Kalér intervistano Nang Karma a Bali, 1937 ca. (foto G. Bateson)



Gati tiene in braccio Kenjoen, Bali, 19 agosto 1937 (foto G. Bateson)



Nang Oera insegna a suo figlio Karba, di 393 giorni, a suonare lo xilofono, Bali, 5 febbraio 1937 (foto G. Bateson)



Nella notte del 20 settembre 1936, Margaret Mead scrisse a Ruth Benedict di aver trascorso “un gran giorno” di lavoro sul campo. Mentre Madé Kalér registrava le risposte di Nang Karma alle domande di Mead, lei prendeva appunti su due bambini Karma, e intanto Bateson li fotografava. Poi hanno registrato le interazioni dei bambini con la madre quando è arrivata. Mead ha riferito che Bateson ha scattato circa 60 foto di quel giorno e 200 piedi di film cinematografico. Dopo il successo di questo giorno, Mead e Bateson hanno modificato il loro metodo di lavoro sul campo, investendo in una fotografia molto più intensiva di quanto avessero programmato. In concomitanza con l'organizzazione sistematica di Mead e Madé Kalér, questo nuovo approccio ha permesso loro di ricreare intere sequenze di eventi. Finirono con circa 25.000 fotografie (invece delle 2.000 che avevano programmato) e 22.000 piedi di film (circa 20 ore).

Mead e Bateson realizzarono così numerosi film, che accompagnavano le loro ricerche sul campo restituendo la ricchezza degli elementi performativi:

- *A Balinese Family*, 1951, 17'
- *Bathing Babies in Three Cultures*, 1954, 9'
- *Childhood Rivalry in Bali and New Guinea*, 1954, 16'
- *First Days in the Life of a New Guinea Baby*, 1952, 19'
- *Karba's First Years*, 1952, 20'
- *Trance and Dance in Bali*, 1952, 22'
- *Learning to Dance in Bali*, 1978, 13'

Video, André Singer

<https://www.youtube.com/watch?v=YF80Cn43u1Y>

***Trance and Dance in Bali*, 1951, 22'**

<https://www.loc.gov/item/mbrs02425201/>

Sinossi: un'esibizione della danza *kris*, una danza cerimoniale balinese che drammatizza la lotta senza fine tra la strega e il drago – la morte e la protezione della vita – come si svolgeva nel villaggio di Pagoetan nel 1937-1939. I ballerini entrano in violenti stati di trance e indirizzano i loro *krisses* (pugnali) contro il petto senza subire lesioni. La coscienza piena è riportata con l'ausilio dell'incenso e dell'acqua santa. La musica balinese fa da sfondo alla narrazione di Margaret Mead.

***Childhood Rivalry in Bali and New Guinea*, 1953, 16'14''**

<https://www.youtube.com/watch?v=4NqQ6KL-aUY>

Descrive la rivalità fraterna tra i bambini della stessa età nelle due culture di Bali e Nuova Guinea, mostrando come rispondono alla madre che frequenta un altro bambino, il piercing all'orecchio di un fratello più giovane, e la presentazione sperimentale di una bambola.

Video, André Singer

<https://www.youtube.com/watch?v=YF80Cn43u1Y>

Tradizioni popolari ed etnologia in Italia

Contrariamente a quanto avvenne in Gran Bretagna, Francia e Germania, lo sviluppo degli studi etnoantropologici in Italia è legato solo in minima parte alla scoperta del mondo coloniale. Come nel caso di altre tradizioni europee “minori”, infatti, quella italiana **emerse in relazione agli studi folklorici** da un lato e **agli studi storico-giuridici** orientati verso il mondo classico dall’altro.

Non sono mancate figure di studiosi dediti a ricerche sul campo in ambienti extraeuropei; tuttavia, questi sono stati assai pochi fino ad anni recenti e la riflessione si è mantenuta per lungo tempo entro i confini degli studi delle tradizioni popolari o, come si tende oggi a definirli, **demologici**.

Nella seconda metà del XIX secolo vi furono diversi **viaggiatori-etnografi** impegnati in avventurose esplorazioni di terre allora poco conosciute, anche se nessuna di queste ricerche fu però inquadrata in un progetto scientifico sistematico di tipo propriamente antropologico.

Tra i primi anni Cinquanta fino agli anni Novanta dell'Ottocento, zoologi, botanici, antropologi, etnografi e geografi italiani viaggiano fuori dall'Europa, soprattutto verso l'**America Latina**, l'**India**, la **Melanesia**, l'**Indonesia**, la **Nuova Guinea**. L'**Africa**, fino all'inizio del Novecento e a parte qualche eccezione, sarà prevalentemente meta di avventurieri, militari, missionari e commercianti. Alcuni esplorarono la **Persia**, l'**Arabia meridionale** e lo **Yemen**, altri la **Siberia**, il **Caucaso**, il **Turkhestan**, l'**Estremo Oriente (Corea, Giappone)**.

I viaggiatori ottocenteschi, studiosi intraprendenti che vedevano nel viaggio una possibilità di avventura e di conoscenza, sono **figure eclettiche**, dai molti interessi e dalle svariate professionalità. Per loro formazione scientifica e per la loro condizione sociale, generalmente altoborghese o aristocratica, erano in grado di svolgere molteplici attività sul campo: tracciare carte e sviluppare lastre fotografiche, usare strumenti per la misura del territorio e far esplodere dinamite, guidare battute di caccia e barche a vapore, misurare crani e seccare piante, imbalsamare animali, trascrivere le lingue indigene, curare ferite e malattie.

Molti di loro si dedicarono anche alla sperimentazione pionieristica di **metodi visuali sul campo**, come l'uso della **fotografia** e del **disegno**, producendo materiali inseriti in seguito all'interno dei loro lavori di restituzione etnografica, e oggi facenti parte di importanti archivi e musei nazionali.

Paolo Mantegazza (1831-1910), di origine lombarda, era un convinto sostenitore dell'evoluzionismo in campo biologico e fu fondatore del Museo di Antropologia e di Etnografia di Firenze nel 1869 e titolare dallo stesso anno della prima cattedra di Antropologia.

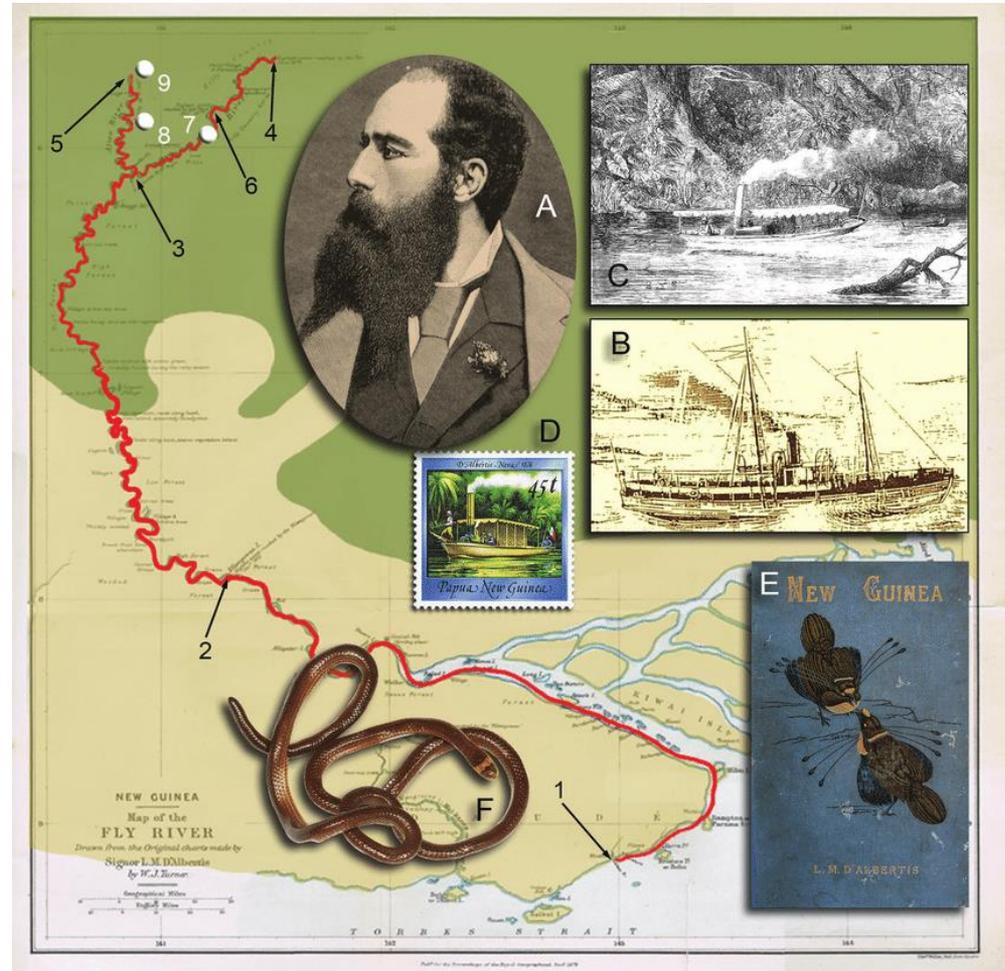
Nel 1871, insieme a Felice Finzi fondò la rivista "Archivio per l'antropologia e l'etnologia", rivista tuttora in corso. Fondatore della Società italiana di antropologia ed etnologia, antropologo darwiniano, viaggiò in America del Sud dal 1854 al 1858, e compì ulteriori spedizioni scientifiche tra il 1870 e il 1890. Nel 1878 realizzò una campagna di ricerca in Lapponia. Si servì largamente della fotografia come strumento di supporto per le sue ricerche etnografiche.

Luigi Maria D'Albertis (1841-1901), esploratore, naturalista e botanico, partì per la Nuova Guinea dove si appassionò anche alla ricerca antropologica, compiendo cinque diverse spedizioni fra il 1872 e il 1878, accumulando collezioni naturalistiche ed etnologiche e realizzando anche una prima documentazione fotografica.

Studio antropologico sui Lapponi, 1878 ca. (foto P. Mantegazza)



Collage di illustrazioni che documenta i viaggi di Luigi Maria D'Albertis sul fiume Fly (1875-1877). La mappa di sfondo raffigura il fiume Fly, principalmente situato nella Provincia Occidentale, in Papua Nuova Guinea. La mappa originale fu compilata da William John Turner, Map Curator della Royal Geographical Society, tratto dalle carte originali di D'Albertis per accompagnare il suo saggio negli Atti della Royal Geographical Society nel settembre 1879. La foresta pluviale è indicata in verde; le rotte di D'Albertis sono segnate in rosso.



Uomini di Andai, Nuova Guinea, 1872 (foto L. M. D'Albertis)



Elio Modigliani (1860-1932) è stato un antropologo, esploratore e zoologo italiano che condusse fra il 1886 e il 1894 tre esplorazioni nell'arcipelago indonesiano, (Isola di Nias, 1886; Sumatra 1890; Engano e Mentawai, 1894), trascorrendo lunghi periodi tra gli abitanti del luogo e raccogliendo notizie, collezioni etnografiche e naturalistiche oggi conservate nel Museo di Storia Naturale di Firenze e nel Museo di Storia Naturale di Genova. Modigliani realizzò anche diverse fotografie, che costituiscono parte integrante della sua preziosa raccolta.

Il fondo Boggiani, presso il Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Pigorini", è costituito da 78 cartoline editate da R. Lehmann Nitsche dalle lastre originali nel 1913, raffiguranti essenzialmente individui Chamacoco e Caduveo. **Guido Boggiani** (1861-1901) a ventisei anni nel 1877 s'imbarca per l'Argentina, dove inizia un viaggio per il continente sudamericano che durerà sei anni, attraversando il Paraguay e il Mato Grosso, dipingendo e fotografando momenti del viaggio, dedicandosi alla raccolta di numerosi manufatti e informazioni antropologiche sui Chamacoco del Gran Chaco e sui Caduveo del fiume Nabileque in Brasile.

Villaggio Toba durante una celebrazione, 1890 (foto di Elio Modigliani)



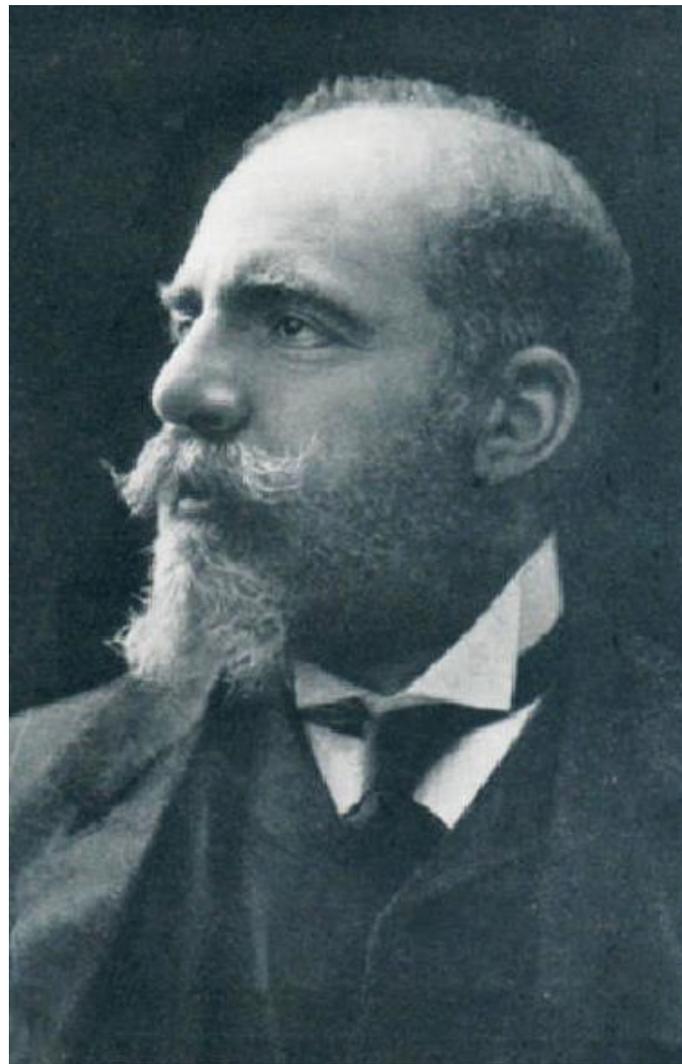
Capo Nias, Isola di Nias, Arcipelago
Indonesiano, 1900 (foto di Elio
Modigliani)



Indio Chamacoco (Ióata), Paraguay, 1896-
1901, Museo Etnografico di Berlino (foto G.
Boggiani)



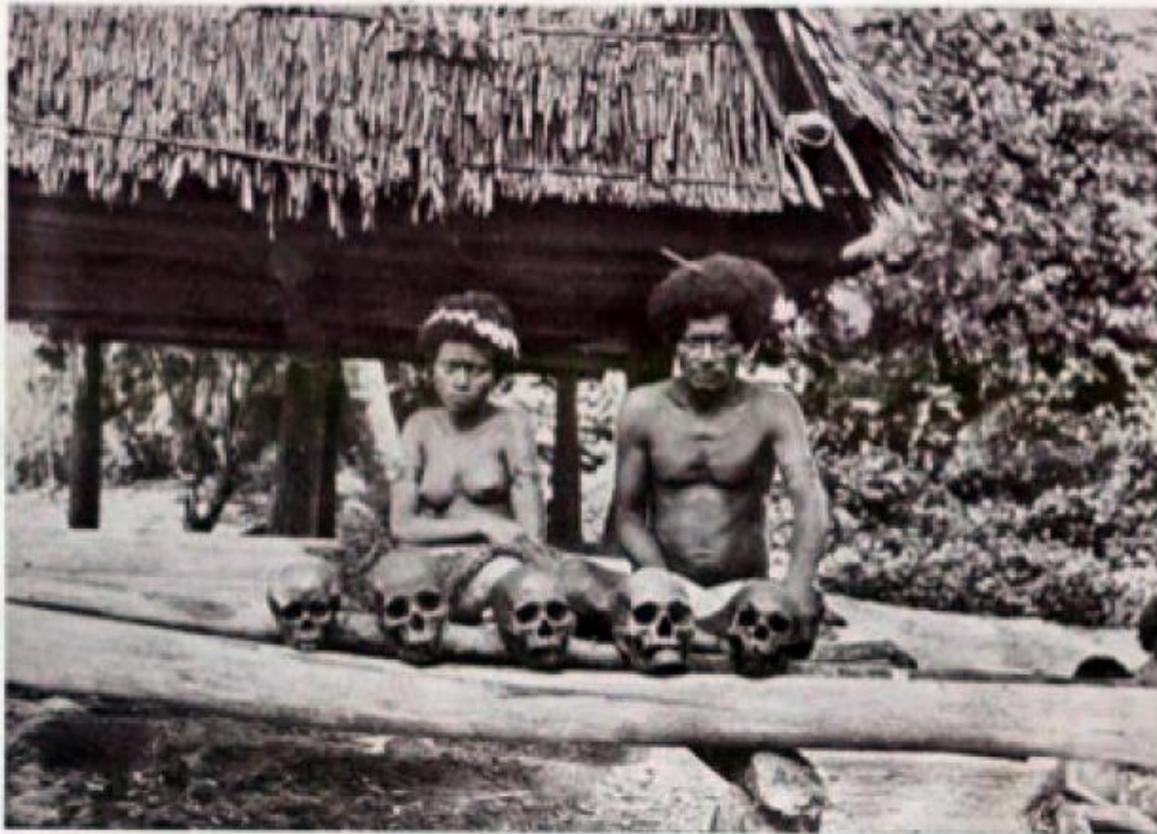
Lamberto Loria (1855-1913) fu la figura più rilevante dell'etnografia italiana di fine Ottocento e dei primi anni del Novecento. Nato ad Alessandria d'Egitto da genitori italiani, viaggiò nel Turkhestan, in Lapponia e in Eritrea, visitò la Nuova Guinea e le Isole Trobriand, dove risiedette più di sei anni complessivi, raccogliendo importanti collezioni etnografiche oggi custodite presso il Museo Pigorini di Roma, il Museo di Antropologia e di Etnografia di Firenze, quello Archeologico ed Etnologico di Modena. Nell'ultimo periodo della sua vita si dedicò all'etnografia italiana; nel 1906 fondò il Museo di Etnografia italiana di Roma, che in seguito avrebbe assunto il nome di Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari. Nel 1910 fondò la Società di Etnografia Italiana e si fece promotore del Primo Congresso Nazionale a Roma, nel 1911.



Il 1911 fu anche l'anno della **Mostra di Etnografia Italiana**, organizzata per il cinquantenario dell'Unità d'Italia, allo scopo di offrire ai visitatori un'immagine il più possibile "autentica" della vita dei ceti popolari. Nonostante l'estensiva politica di raccolta dei materiali da esporre, l'orientamento ideologico che la sottendeva fu improntato alla ricerca di **un'idea costruita e astratta di "autentico"**, dissociata dal contesto di emersione dei reperti, in particolare relativamente ai costumi popolari.

Lamberto Loria realizzò numerose fotografie sul campo. **Il fondo fotografico "Lamberto Loria"**, custodito presso il Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Pigorini", è **costituito da 1.240 negativi** su lastre a gelatina bromuro d'argento e relative stampe formato cm 13x18, aventi per soggetto, tipi umani, attività artigianali, vedute e panorami fotografati durante i suoi viaggi in Papuasiasia.

Si tratta di una documentazione estremamente interessante, perché – grazie soprattutto alla paziente attività di documentazione fotografica ad opera dello stesso autore e del suo collaboratore Giulianetti – consente di documentare la situazione di quelle popolazioni indigene in quegli anni e fornisce preziose informazioni su costumi, credenze, abitudini, tradizioni, strutture sociali, che il successivo contatto con il mondo occidentale avrebbe presto cancellato.

III^a ESPOSIZIONE SOCIALE 1904

MILNE BAY — Marito e moglie coi teschi dei loro cari.

L. LORIA, Firenze

Bollettino della Società
Fotograf. Italiana, 1905.

Renato Boccassino: un precursore italiano

Renato Boccassino (1904-1976) è stato un etnologo italiano attivo soprattutto nel periodo tra le due guerre mondiali e nei primi decenni del secondo dopoguerra. In quegli anni la sua figura è legata a una radicale prospettiva cattolica in etnologia voluta dal Vaticano e orientata dallo studioso tedesco padre Wilhelm Schmidt. Tra il 1933 e il 1934 Boccassino effettua una ricerca sul campo in Uganda presso gli acioli, una popolazione del bacino del Nilo. Di questo lavoro rimangono molti documenti: articoli, fotografie, taccuini, lettere, che nel 2006 sono stati donati dalla figlia, Maria Boccassino, all'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD) del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo e costituiscono il fondo Boccassino del Gabinetto Fotografico Nazionale:

<http://www.iccd.beniculturali.it/it/194/fondi-fotografici/3886/boccassino>

Boccassino effettuò in Uganda una pionieristica e metodologicamente ben orientata campagna di documentazione fotografica e sonora: i documenti sonori, quasi del tutto perduti, sono conservati presso l'Istituto Centrale per i Beni Sonori ed Audiovisivi di Roma.



Renato Boccassino: Donne Acioli intrecciano filtri per colare la birra. Uganda, 1933-1934