

Biblioteca / Antropologia

46

*Direzione*

ANDREA STAUD (Naba, Milano)

*Comitato editoriale*

ANDREA STAUD (Naba, Milano); MASSIMILIANO GUARESCHI (Naba, Milano);  
MAURIZIO GUERRI (Accademia di Belle Arti di Brera, Milano)

*Comitato scientifico*

MARCO AIME (Università degli Studi di Genova); BRUNO BARBA (Università degli Studi di Genova); PIERO ZANINI (École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris la Villette); FRANCO LA CECLA (Naba, Milano); EMANUELE FABIANO (Pontificia Universidad Católica del Perú – PUCP); VINCENZO MATERA (Università degli Studi di Bologna); GIUSEPPE SCANDURRA (Università degli Studi di Ferrara); MATTEO MESCHIARI (Università degli Studi di Palermo); VALENTINA PORCELLANA (Università degli Studi di Torino); STEFANO DE MATTEIS (Università degli Studi Roma 3); BAT-AMI ARTZI (Institute for Art History in Florence, Max Planck Society); NATALIA BUITRON (London School of Economics and Political Science e Leverhulme Early Career Research Fellow, University of Oxford)



Johannes Fabian

# Il tempo e gli altri

Come l'antropologia  
costruisce il proprio oggetto



MELTEMI

Titolo originale: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*  
Copyright © 2002, 1983 Columbia University Press.

Traduzione di Lucia Rodeghiero.

Prima edizione italiana: L'Ancora del Mediterraneo, 2000.

Meltemi editore  
www.meltemieditore.it  
redazione@meltemieditore.it

Collana: *Biblioteca / Antropologia*, n. 46  
Isbn: 9788855193368

© 2021 – MELTEMI PRESS SRL  
Sede legale: via Ruggero Boscovich, 31 – 20124 Milano  
Sede operativa: via Monfalcone, 17/19 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 22471892 / 22472232


L'editore ha effettuato, senza successo, tutte le ricerche necessarie al fine di identificare gli aventi titolo rispetto ai diritti della traduzione. Pertanto resta disponibile ad assolvere le proprie obbligazioni.

## Indice

- Introduzione*
- xx *Antropologia contro*  
*Stefano De Matteis*
- xx *Presentazione*  
*Ugo Fabietti*
- xx *Sintesi di un'antropologia critica*  
*Matti Bunzl*

### *Il tempo e gli altri*

- xx *Introduzione e ringraziamenti*
- Capitolo primo*
- xx *Il tempo e l'altro emergente*
- Capitolo secondo*
- xx *Il nostro tempo, il loro tempo, nessun tempo:  
la coevità negata*
- Capitolo terzo*
- xxx *Il tempo e la scrittura dell'altro*






*Capitolo quarto*

xxx L'altro e l'occhio:  
il tempo e la retorica dello sguardo

xxx Conclusioni

xxx Bibliografia



*Introduzione*  
Antropologia contro  
Stefano De Matteis

“Sapere è potere”. È con queste parole che si apre il libro. Con un luogo comune, applicabile tanto all’antropologia quanto a ogni campo della conoscenza. Ma come tutti i luoghi comuni anche questo, ci avverte Johannes Fabian, nasconde verità meno ovvie. Ed è proprio su queste verità, stando in bilico e lavorando sull’intreccio non sempre positivo tra le categorie di sapere e di potere, che si snoda l’intero tracciato del volume. Questo si apre facendo i conti con il pensiero occidentale, analizzando le concezioni del tempo, dal Rinascimento fino alle acquisizioni novecentesche, per concentrarsi poi sul secolo che ha reso l’antropologia una disciplina indipendente a partire da quando ha fondato il suo statuto sul viaggio etnografico per l’incontro con altre culture.

Oltre a gettare le basi di una molto particolare scienza, ci dice Fabian, l’antropologia ha anche messo a punto un singolare marchingegno, sedimentato sulle conoscenze acquisite dall’Illuminismo in poi, che ha preso sempre più le connotazioni di una straordinaria, impensabile e invisibile macchina: quella del tempo. In quanto, a partire dalle sue origini e per un lungo tratto della sua storia, ogni viaggio etnografico non veniva considerato *solo* un movimento nello spazio per andare da qui a là, ma è stato sempre inteso, raffigurato e raccontato anche come uno spostarsi nel tempo. Che, quasi sempre, veniva vissuto, letto e narrato come un viaggio all’indietro,

una sorta di ritorno al passato e, solo in pochi e rarissimi casi, offriva anche una ipotesi, una proiezione o, addirittura, un progetto verso il futuro dell'umanità. E questo anche perché gran parte dei viaggiatori che intraprendevano tali "spostamenti", una volta raggiunta la meta, si trovavano davanti alla "loro" stessa infanzia, che corrispondeva all'incirca alla nascita dell'umanità. A un noi ancora in "fasce". Perché quella particolare macchina del tempo innescava un meccanismo speculare che portava a rispecchiarci negli altri per vedervi riflessa l'immagine di "come eravamo" prima ancora di intraprendere il cammino che ci ha fatti diventare quello che siamo. Un tragitto, questo, che veniva rigorosamente concepito a senso unico: da una sorta di immaginario mondo primitivo verso la civiltà. E chi non era come noi veniva marchiato nel segno di una incapacità o impossibilità di sviluppo, a rappresentare l'incarnazione di un gap terribile che si riassumeva nella definizione di arretrato, barbaro e selvaggio.

Ma procediamo con ordine. E partiamo dalla gestazione.

Questo libro, unanimemente riconosciuto come una pietra miliare della storia della cultura e della critica alla cultura occidentale, non ha avuto una vita facile così come si potrebbe supporre col senno di poi. Finito nel 1978, il manoscritto ha fatto il giro di molte case editrici. Alcuni editori l'hanno ritenuto eccessivamente ambizioso, perché toccava troppe questioni senza svilupparle in profondità e intrecciava, nello stesso tempo, ragionamenti difficili e complicati da seguire. Uno di loro era addirittura convinto che fosse un libro pericolosamente vicino al negare ogni possibilità di fare antropologia. Altri si sono limitati a respingere il manoscritto. Un altro ancora, dopo aver commissionato più di una valutazione, sarebbe stato disposto a pubblicarlo a patto che l'autore accettasse di apportare alcune modifiche e revisioni che i suoi lettori gli avevano raccomandato. L'autore ovviamente si è rifiutato.

Walter Ong fu il primo a sostenere la decisione di Fabian di attenersi al testo così come era stato concepito. E lo motivò nella relazione stesa per sostenerne la pubblicazione: "Poiché il pensiero è così fresco ed esauriente, richiede un



lettore istruito e molto intelligente. Non credo sia possibile semplificarlo più di tanto e tuttavia rimane efficace”.

Fabian si dichiara addirittura consapevole di aver elaborato *Il tempo e gli altri* in uno stato molto particolare e di averlo scritto più con la pancia che con la testa. Cosa che è stata riscontrata anche da un lettore che, molto più tardi, ha osservato come si trattasse di un *cri de coeur*, un grido di protesta.

Nonostante tutte queste difficoltà e titubanze, *Time and the Other* è stato pubblicato nel 1983 ed è diventato un libro di successo.

Ed è interessante sottolineare almeno due questioni su cui mi soffermerò visto che la presentazione di Ugo Fabietti e il saggio di Matti Bunzl, originariamente scritto in tedesco per una traduzione del libro mai realizzata, offrono l'inquadramento generale, il contesto e la ricezione che il libro ha avuto.

La prima riguarda proprio il suo successo. Sì, perché se decliniamo il termine successo secondo categorie attuali, ci si aspetterebbe di trovare il titolo nei primi posti delle classifiche di saggistica dei best seller internazionali dell'epoca. Per essere corretti bisognerebbe parlare del *molto particolare* successo. Certamente Fabian affronta temi “duri” e sicuramente non di massa, come la politica del tempo in antropologia e, meglio, il modo in cui gli scienziati sociali e gli antropologi in particolare “costruiscono” i propri oggetti. Ma va anche specificato che il libro ha appena sfiorato l'interesse degli antropologi, a differenza dell'impatto che ha avuto sulle altre scienze sociali. Le ragioni? Il primo motivo lo si può forse rintracciare nel fatto che non è un libro “disciplinare”, ma al contrario un libro “aperto”, che intreccia saperi diversi, a cominciare da una solida e ferrea preparazione innanzitutto filosofica e poi storica, disciplina verso cui Fabian orienterà più avanti la sua attenzione e il suo interesse.

L'altro motivo è che nella sua aperta critica alla cultura occidentale e, in particolare, al sapere usato come potere e come meccanismo di sottomissione, il colpo forse più forte e significativo viene assestato proprio all'antropologia accademica, con una mira in particolare di cui diremo.

Tutto questo ha fatto sì che il libro venisse certamente letto e citato, ma forse non *praticato*, non messo in atto fino in fondo. Non è un caso che nel *Manifesto di Losanna. Per un'antropologia non egemonica* il lavoro di Fabian viene citato una sola volta, e non per la specifica qualità del lavoro. Mentre, secondo noi, lo si sarebbe dovuto mettere come pietra miliare di ogni pratica non egemonica, a fondamento della “condivisione” tra ricercatori e indigeni, qualsiasi essi siano.

Anche perché va sottolineato che *Time and the Other* ha aperto la strada a tutte le forme di critica teorica e di pratica antropologica che muovevano nella direzione dello smantellamento dei vecchi paradigmi e che si interrogavano sul fare etnografia e costruire antropologia, proprio negli anni in cui il discorso politico e il distacco critico rispetto al passato si intrecciavano.

Infatti, se è vero che la cronologia è l'occhio della storia, bisogna ribadire che si è trattato anche di un libro anticipatore rispetto ai dibattiti che sono arrivati successivamente: vedi per esempio *Writing Culture* oppure *Anthropology as Cultural Critique* per richiamare i più famosi. Il primo, apparso negli Usa nel 1986, uscirà in Italia più di dieci anni dopo col titolo *Scrivere le culture*; il secondo, edito nello stesso anno del precedente, dovrà aspettare ancora di più per diventare *Antropologia come critica culturale*. Per Fabian ci vorrà una neonata casa editrice che grazie alla consulenza di Ugo Fabietti lo tradurrà nel 2000. Questo ritardo macroscopico è forse una ulteriore conferma di quanto lo stesso Fabian afferma: che ogni discorso sull'altro è un discorso politico e non affrontarlo fa parte di questa politica.

La seconda questione che mi interessa sottolineare non riguarda direttamente il successo del volume ma un po' dipende da questo: in quanto si è tramutato in una sorta di condanna per l'autore, al punto che lo sentiamo affermare candidamente che *Il tempo e gli altri* è diventato per lui una specie di *persecuzione*. È anche naturale che sia scattata una sorta di identificazione dell'autore con il suo libro, ma è meno ovvio che in molti paesi, come in Italia, Fabian sia diventato

l'autore di una sola opera. È diventato uno scrittore "monotitolato". Senza nulla voler togliere ovviamente all'importanza di questo libro. E pur tenendo conto che l'etnografia non è, soprattutto da noi, una delle scienze tra le più praticate e diffuse, va sottolineato che la carriera successiva del nostro autore si è arricchita di ricerche, di studi e di saggi che hanno messo a frutto, allargato e approfondito quanto egli stesso sosteneva in quella sua iniziale elaborazione teorica. Conservando la stessa radicalità, apertura e sperimentazione che lo contraddistinguevano negli anni trascorsi da quando ha parlorito la sua opera più famosa ad oggi, si disegna un periodo particolarmente e costantemente fruttuoso che, per fortuna, lo ritrova sempre più attivo e combattivo nel praticare la sua antropologia antagonista e radicale.

Su tutto questo percorso di ricerca e di riflessione, è forse il caso di fare almeno qualche cenno. Intrattenendoci soprattutto sulla linea del campo e degli approfondimenti che ne sono nati, tutti documentati da saggi, da etnografie, da raccolte in cui si intrecciano anche interessi diversi che, dall'antropologia alla storia, si aprono alla cultura visuale e agli archivi. Perché Fabian non è solo un teorico, anzi: come dicevamo, fin dalla pubblicazione de *Il tempo e gli altri*, ci ha tenuto a riportare nel contesto pratico quelle acquisizioni. E questo soprattutto sul piano della ricerca etnografica.

Abbiamo detto che a partire da questo libro Fabian muove un attacco frontale ai saperi chiusi e disciplinari dell'accademia, ma va aggiunto che è anche agguerrito contro le scuole che almeno fino agli ultimi decenni del secolo scorso hanno governato il sapere antropologico. E qui viene subito al pettine un nodo che lo annovera tra i non molti "innovatori" che hanno combattuto il più tradizionale dei modelli accademici, la scuola struttural-funzionalista, da cui distaccarsi e prendere le distanze. Proprio in questo – e non solo come vedremo – possiamo rintracciare un confronto distante ma serrato tra Fabian e un altro oppositore di quella scuola, Victor Turner, con cui ha stretto un controverso rapporto di vicinanza, distanza, vicinanza.

L'incontro più evidente è nella comune volontà di "liberazione" che negli stessi anni Turner esprime in termini chiari e che Fabian avrebbe certamente condiviso:

Ho sognato per anni un'antropologia liberata. Per "liberata" intendo affrancata da certi pregiudizi che sono diventati le caratteristiche distintive di quel genere letterario conosciuto sotto il nome di "lavori antropologici" (si tratti di monografie sul campo, studi comparativi o libri di testo). Una di queste caratteristiche è la sistematica disumanizzazione dei soggetti di studio, considerati come portatori di una "cultura" impersonale, come cera da plasmare secondo "modelli culturali", o come risultato di "pressioni" di vario genere, di "variabili", di "forze" sociali, culturali o socio-psicologiche...

Ma nello stesso tempo va sottolineata anche la distanza da Turner, che nasce dalla scarsa propensione a fare ricorso a metafore teatrali. Fin da quando, studente, si imbatté

nei concetti di attore e ruolo, entrambi centrali nella teoria stutturale-funzionalista. È vero, il concetto sociologico di "attore", era derivato da *action*, azione, non *acting*, recitare; tuttavia un ruolo era un ruolo, andava appreso, assunto e interpretato da attori. Non mi sono mai piaciuti questi concetti e questi termini. Nella migliore delle ipotesi, sono metafore morte; nella peggiore, fanno della teatralità della vita sociale una routine... Ero e sono altrettanto diffidente nei confronti del teatro come metafora della società o della storia. Nella teoria sociologica, sentivo confusamente allora, e comprendo più lucidamente oggi, questi concetti sono utilizzati il più delle volte in una maniera piatta, positiva, non dialettica. Negano ciò che sembrano affermare: che le relazioni sociali e culturali si comprendono meglio quando le tensioni o addirittura le contraddizioni tra azione e recitazione, tra vita e teatro, vengono riconosciute. Quando Victor Turner divenne famoso per aver fatto esattamente questo (riconoscere le tensioni) avevo deciso di evitare le metafore teatrali.

Ma le cose cambiano radicalmente grazie a quella strana coincidenza in cui biografia e caso vanno a braccetto. A partire da una sorta di autoriflessione scattata quando

dovette imparare una seconda lingua diversa dal tedesco, e questo fu interpretato da lui come un elemento rivelatore. Esprimersi in polacco si tramutò in una personale e soggettiva esperienza teatrale. Successivamente, il lavoro etnografico svolto con una compagnia di attori gli permise di analizzare il tessuto delle relazioni che si vengono a strutturare sul campo, in uno scambio collettivo e tutto al presente. E fu proprio questo lavoro a fargli scoprire l'importanza del sistema performativo in cui noi tutti siamo immersi e riavvicinarlo alle riflessioni di Turner:

[...] stavo cercando di comprendere questioni quali il ritmo e il tempo condiviso negli eventi comunicativi che mi fecero scoprire che tanta della conoscenza culturale è performativa piuttosto che informativa e che questo ha delle conseguenze sul modo in cui pensiamo all'etnografia. Alla fine, mi ricongiunsi a Turner quando mi resi conto che l'etnografo, come affermava lui, è davvero un etnodrammaturgo. Nel nostro lavoro di campo siamo occasioni, e a volte produttori, di performance culturali che possono andare dall'enumerare un insieme di termini di parentela ad allestire uno spettacolo rituale in piena regola. Fu per un caso fortunato piuttosto che per una volontà che una compagnia di attori mi aiutò a raggiungere e formulare queste intuizioni sulla natura performativa di gran parte della cultura.

Il racconto di questo lavoro è in *Power and Performance*, pubblicato nel 1990.

Su questa linea è ovvio che l'antropologia si conferma sempre più come una prassi. Ma non solo. Perché è una prassi non più individuale, bensì condivisa. In quanto si costruisce con gli altri. Certo, se esercitiamo il nostro potere (europeo, occidentale, politico, finanziario, economico...), gli altri li possiamo anche ridurre a oggetti di studio e plasmarli come ci pare ma, all'opposto, se sperimentiamo forme di sapere aperte e non dominanti, l'importante sarà coinvolgerli e condividere con loro quanto andiamo a elaborare, fino a riconoscerli come coprotagonisti. Esattamente come fa in *Remembering the Present* portando quella prassi all'estremo.

Nel suo lavoro di africanista, Fabian si trova a coinvolgere e mobilitare il “campo”, ad attivare il “terreno”, per far entrare altre persone direttamente nel “gioco” antropologico. Questa volta, volendo ricostruire la storia dello Zaire, condivide il lavoro e le ricerche con un pittore, Tshibumba Kanda Matulu, che alla fine realizza ben centouno quadri che diventano parte integrante del lavoro, assieme ai suoi stessi commenti cui Fabian partecipa in modo assolutamente discreto. *Remembering the Present* è la storia del paese, ma anche una rappresentazione personale e artistica, che mette assieme più voci, metodi e tecniche.

A questo punto l'affermazione che l'antropologia si svolge nei contesti non è più sufficiente: non ci si può fermare al fatto che studiamo *nei* paesi e *nei* villaggi, così come sosteneva Clifford Geertz, in quanto non si tratta più di un lavoro di osservazione individuale; e non si sta neanche in un determinato luogo per “leggere libri e fare domande” come ha scritto Amitav Gosh. Il lavoro si è trasformato in una pratica condivisa. Nel senso che la reciprocità non è quella che studiamo quando analizziamo il Kula Ring, ma si situa nel cuore vivo del lavoro di campo. Sono le persone stesse che incontriamo a farci conoscere pezzi e parti della loro cultura, esibendosi, mostrandosi, mettendosi in gioco. E noi non siamo spettatori di un teatro più o meno esotico, ma siamo coinvolti attivamente. Tutto questo costruisce un percorso di conoscenza grazie al quale possiamo immergerci in un sistema *performativo* che richiede la partecipazione di tutti, in uno sviluppo molteplice tra noi e gli altri: assistiamo a ciò che accade – a ciò che gli altri fanno davanti a noi e quanto noi facciamo di conseguenza –, ma il tutto avviene in una sorta di co-azione, perché crea un sistema di riconoscimento, di elaborazione e di riflessione reciproco.

Si tratta di un modo di intendere le relazioni culturali e gli scambi sociali, opposto a quello che Fabian definisce “informativo”, cioè unidirezionale, come se fosse calato dall'alto, che separa i dati, frammenta l'unità dell'azione umana e maciulla il comportamento individuale in motivazioni, ambiti,

segmenti... Da questo universo *prescrittivo*, le performance vengono letteralmente ignorate perché sono una minaccia, e quindi negate nel tentativo di tenere il controllo e di isolare le diverse posizioni lasciandole senza scambio alcuno. Infatti Fabian è convinto che questa sia la ragione per cui la maggior parte degli stati-nazione, molte religioni e tante accademie prediligono praticare discipline di carattere *prescrittivo*. E si tratta di un aspetto importante che altri antropologi hanno criticato e messo in crisi, un nome per tutti: Marshall Sahlins.

Ma questo ragionamento non può fermarsi qui, all'ambito strettamente scientifico e accademico, perché queste riflessioni hanno una ricaduta ancora maggiore nell'attualità politica: "Dato lo stato del mondo – dice Fabian – c'è da aspettarsi che la prospettiva performativa sia considerata sovversiva dalla maggior parte delle istituzioni su cui sono costruite le nostre società".

Avere la parola, dare la parola, ascoltare e condividere fino alla polifonia sono gli aspetti sostanziali di un passaggio strettamente politico che ha il suo cuore pulsante nel lavoro degli antropologi e degli scienziati sociali. Che devono adeguare i metodi applicati anche in reazione ai contesti politici, per mettere meglio a punto i propri strumenti di lavoro.

Sarebbe sciocco proporre una sorta di etnografia "commemorativa" radicale con la stessa ingenuità che si può trovare in alcuni appelli per una etnografia comunicativa o dialogica, come se la panoplia dei metodi scientifici basati sull'osservazione, la misurazione, la classificazione e la tipologizzazione accumulati dalla nostra disciplina durante la sua storia potessero semplicemente essere abbandonati. Ma le incursioni nella profondità di pensiero in merito al riconoscimento possono aiutarci a distinguere tra quello che ha la possibilità di essere produttivo e quello che, nel nostro arsenale di procedure, dovrebbe essere selezionato per la discarica.

Con l'ironia che caratterizza la sua scrittura saremmo portati a sintetizzare che Fabian predilige un'antropologia che ha principalmente due facce: una negativa, l'altra di contestazione.

L'esempio più caustico che mi viene in mente è il discorso del rettore Groucho Marx in un famoso film tenuto contro una folla di professori, barbuti e irrigiditi come dei manichini, quando canta: "Whatever it is I'm against it". Essere contro e contestare, sia nel senso della messa in discussione, sia come formula che tende sempre a dare un contesto sociale e politico ai concetti che si affrontano. Anzi, forse proprio questo termine andrebbe scritto come – per fortuna – non si usa più: contest-azione. Il contesto è qui inteso come un assetto di forze dinamiche nei cui confini, al cui interno, ci siamo anche noi, coinvolti alla pari nella produzione di un vortice di azioni, di scambi e di mutazioni, di senso e di significato.

Una tale prospettiva permette al nostro autore di muovere una critica ancor più radicale al culturalismo, in quanto Fabian condivide le ipotesi "meticce" di Amselle, ed è pronto a sottolineare l'importanza dell'ibridità contro ogni inesistente purezza. Cui però aggiunge il necessario ricorso a una sorta di antropologica dialettica negativa, sentendosi di raccomandare "la negatività come atteggiamento".

Sebbene dagli anni Ottanta il concetto di negoziazione sia diventato di moda, ai suoi occhi risulta del tutto insufficiente perché si tratta ancora una volta di un concetto statico. Infatti si chiede:

Perché mai si dovrebbe negoziare se non esistono differenze o contraddizioni, in altre parole se una parte non contesta, nega, respinge, resiste a ciò che l'altra afferma?

La negoziazione definisce una forma di interazione che lascia inalterate le posizioni, blocca le voci dei partecipanti e rende difficile innescare processi creativi.

Una delle conclusioni cui giunge è che la conoscenza degli altri è acquisita attraverso pratiche comunicative che richiedono che gli attori coinvolti riescano a trascendere i confini delle loro culture avvicinandosi e costruendo un terreno comune, facendo in modo che siano "costretti" a viaggiare, avanti e indietro, tra i tanti motivi che mettono



in gioco. Questo “lavoro” sfuma le costruzioni individuali, scioglie quelle che si chiamano genericamente identità, in un processo continuo, che trasforma le rigidità in una precarietà relazionale, dove l’indeterminatezza ha il sopravvento e così la reciproca riflessività.

Allo schema della negoziazione, quasi a contrapporsi, la negazione si presenta come una scintilla, un elemento che agisce e che permette di pensare o ripensare la cultura stessa trasformandola in un qualcosa di attivo.

Laddove la negatività non è alla radice del modo di pensare e di sperimentare la cultura, laddove la riflessività, l’autoironia e altri modi di sovvertire la positività si sono inariditi, si profila la follia collettiva [...]. Tale follia si manifesta nella pulizia e nei massacri etnici, come pure in modi legalmente inattaccabili di mantenere chiusi i confini nazionali e di classe in nome dell’identità culturale.

È fondamentale studiare e analizzare, elaborare e creare aree di “contestazione”, di partecipazione e di coinvolgimento collettivo, dove si evidenziano prese di posizione contro l’ingiustizia politica e sociale. Un tema questo quanto mai attuale visto il clima di totalitarismi diffusi che pesano sul nostro presente, che ci spinge a realizzare nuove *connessioni* (di nuovo Amselle) tra le diverse aree culturali per riconoscere coloro che continuamente vengono sospinti fuori del tempo quando non della storia: basti pensare alla necessità di battersi per il *diritto di avere diritti* dei migranti di oggi e ai movimenti di popolazione tagliati fuori e costretti ai margini del bosco europeo, al freddo e al gelo.

Se non fa tutto questo la cultura diventa allora una tecnica di intrattenimento, un parco giochi per il divertimento diffuso. Diventa “spazzatura”. E qui il riferimento è a *Dialettica negativa* di Adorno, di cui citiamo un passaggio utile alla definizione dei suoi argomenti.

Un proprietario di albergo, di nome Adamo, uccideva con un bastone i topi che uscivano da fori nel cortile davanti agli occhi del figlio, che gli voleva bene; a sua immagine il bam-

bino si è fatta quella degli altri uomini. Il fatto che ciò venga dimenticato, che non si capisca più quel che si è provato un tempo davanti alla macchina dell'accalappiacani, è il trionfo, e il fallimento, della cultura. Essa non può tollerare il ricordo di quella zona, perché essa fa continuamente come il vecchio Adamo, e proprio questo è inconcepibile con il suo concetto di se stessa. Essa aborrisce il lezzo, perché essa puzza, perché il suo palazzo è costruito di merda di cane, come dice un passo grandioso di Brecht. Anni più tardi dopo che fu scritta tale frase, Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. [...] Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa è spazzatura. (p. 331)

Abbiamo detto che Fabian raccomanda “la negatività come atteggiamento”. La sentenza di Adorno, tuttavia, è spiazzante – se non azzerante – proprio per chi si occupa di cultura. Ma attenzione: il riferimento alla partecipazione e al ricordo di quel che si è provato davanti alla macchina dell'accalappiacani apre a una dimensione relazionale, di scambio e di conoscenza che non si limita unicamente all'ambito “culturale” o intellettuale. Sapere e potere vengono amalgamati perché nella vicinanza e nella condivisione, arrivando persino a toccare il piano dei sentimenti se non a quelli degli affetti possono trovare un equilibrio. E proprio questo ci permette di raggiungere un ulteriore punto che lo stesso Fabian definisce provocatorio: solo quando il sé e l'altro avranno uno scambio così forte da arrivare a “ricordare il presente”, solo allora saranno coinvolti in un processo di conoscenza reciproca che cambia le persone coinvolte, le riscrive, le rimodella aprendo a nuove possibilità.

Una condivisione che non riguarda il divertimento come disimpegno. Ma apre a un particolare mondo che Fabian definisce “popolare” dando a questo termine la più ampia accezione possibile, riferendosi a quanti non appartengono agli strati del cosiddetto potere.

Il popolare, anche se pubblico nel senso di non privato, non è pubblico se con pubblico si intende ufficiale. La memoria

popolare è popolare finché non viene raccolta, canonizzata o promossa da istituzioni o entità politiche.

Cioè finché è dentro a un tessuto vivo e attivo, fatto e vissuto da donne e uomini. E soprattutto quando ci troviamo a confronto con una memoria “estroversa, indisciplinata, strana, e anche indiscreta”, che non si esprime nei passatempi ma in qualcosa in più: nella risata, nell’inversione,

gli antropologi e i folcloristi dovrebbero sapere che avere un approccio non serio alla cultura, di divertimento e intrattenimento, opporre resistenza quando i poliziotti della cultura si fermano a interrogarci, può essere per noi un modo per unire le forze con coloro le cui creazioni sono oggetto del nostro studio.

È questo che permette di costruire con coloro che non sono più gli oggetti del nostro potere ma persone, una partecipazione attiva che supera ogni ipotesi di lontane osservazioni partecipate, a favore di una condivisione che consente di ripensare e proteggere, inquadrare e narrare in modo del tutto nuovo i materiali raccolti. Che non sempre potranno essere comprensibili. E ciò vale tanto per la semplicità della cultura popolare quanto per casi molto più complessi (come la Shoah), dove può o deve restare qualcosa di oscuro e di inspiegabile.

Anche correndo il rischio di non essere presi sul serio. Un modo, questo, per allontanare, sminuire, screditare il lavoro dell’antropologo... ma molto spesso anche

il segno di lavori innovativi che hanno contribuito alla sopravvivenza delle discipline che pratichiamo.