

Francesco Remotti

La lezione di Ugo Fabietti

In uno scritto precedente, pubblicato pochi mesi dopo la scomparsa di Ugo Fabietti (7 maggio 2017), avevo cercato di ricostruire – a partire dal ricordo del nostro primo incontro – il suo percorso di giovane studioso e il suo approdo all’antropologia culturale ¹. Accetto ora molto volentieri l’invito a riflettere sulla maturità scientifica di questo nostro amico e collega, sui vari tipi di contributi da lui offerti all’antropologia, sull’eredità che egli ha lasciato ai suoi studenti e alle generazioni più giovani, in definitiva sui contenuti e sui temi più significativi della sua lezione di autentico maestro dell’antropologia.

Lo scritto precedente terminava con un accenno all’ingresso di Ugo Fabietti all’Università. Era il 1983, quando fu assunto come ricercatore di Antropologia culturale all’Università di Torino ed entrò a fare parte di una micro-comunità antropologica all’interno della Facoltà di Lettere e Filosofia. La micro-comunità che accolse Ugo era costituita da chi scrive, ritrasferitosi come professore ordinario nel 1979 a Torino dopo un triennio all’Università Statale di Milano, e da Pietro Scarduelli, ricercatore di Antropologia culturale dal 1981.

Ho un ricordo vivo di quella nostra piccola comunità di antropologi, la quale aveva il compito di dire agli studenti e nel contempo ai gruppi disciplinari più forti e consolidati, quelli che dominavano e davano il tono alla Facoltà, che cosa fosse l’antropologia, come la si dovesse intendere e praticare, quali fossero i suoi meriti e le sue credenziali. Pur nella diversità di orientamenti e interessi personali, alcuni elementi rendevano il nostro piccolo gruppo omogeneo e coeso: tutti e tre avevamo avuto una formazione filosofica, tutti e tre ci eravamo laureati in filosofia con una tesi di interesse antropologico; nello stesso tempo, tutti e tre avevamo colto nell’abbinamento tra teoria da un lato e ricerca sul campo dall’altro un tratto distintivo e irrinunciabile.

¹ Cfr. F. Remotti, “In ricordo di Ugo Fabietti. Come si può giungere all’antropologia”, *Anuac*, VI, 2017, 1, pp. 11-21.

Per quanto mi riguarda, le mie prime ricerche sul campo erano state svolte tra i Sinti piemontesi a partire dalla fine degli anni sessanta, per poi iniziare nel 1976 la ricerca sui Banande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo) con diversi soggiorni, protrattisi fino al 2013. Pietro Scarduelli stava conducendo le sue indagini nell'isola di Nias e più in generale sull'Indonesia. Ugo Fabietti, a sua volta, nel 1978 aveva avviato la ricerca sui Beduini del Gran Nefud (Arabia Saudita) per poi proseguire con le ricerche in Iran nel 1984 e nel Baluchistan meridionale a partire dal 1986.

Il nostro gruppo era collocato nel corso di laurea in Filosofia e quindi trovavamo una consonanza tra la nostra preparazione filosofica e il tipo di insegnamento che si doveva impartire. Era però per noi un punto di distinzione la rivendicazione del lato empirico delle nostre ricerche e del tipo di sapere che cercavamo di trasmettere nelle lezioni, nei seminari, nella conduzione delle tesi di laurea. A questo abbinamento (teoria e ricerca sul campo, antropologia e etnografia) Fabietti fin dall'inizio diede un contributo determinante. Ciò che noi constatavamo era il fascino che l'antropologia culturale esercitava sui nostri studenti (e non soltanto quelli di filosofia). Ma proprio per questo avvertivamo anche il dovere di fornire un sapere disciplinarmente corretto, non approssimativo, tale da reggere il confronto con il rigore che contrassegnava gli insegnamenti più importanti e agguerriti della Facoltà in cui operavamo.

Senza indulgere in alcun auto-elogio, credo che si possa affermare che quella micro-comunità antropologica – come mi piace continuare a chiamarla – degli anni '80 a Torino ha rappresentato uno dei più importanti nuclei germinativi di quella che poi sarebbe diventata l'antropologia culturale professata nelle Università di buona parte dell'Italia settentrionale. Sarà bene dire subito allora che, dopo il quinquennio torinese come ricercatore (1983-1988), Ugo Fabietti è stato per cinque anni professore associato all'Università di Pavia (1989-1994), formando – questa volta in maniera autonoma – un gruppo significativo di studenti di antropologia. Furono molti gli scambi didattici tra Pavia e Torino: ricordo per esempio diversi seminari che abbiamo tenuto in comune. Avvertivamo infatti che la collaborazione avviata all'interno del nucleo torinese non doveva andare dispersa, ma si doveva incrementare, ora che anche Ugo aveva assunto

responsabilità accademiche di rilievo in altra Università. Avvertivamo questa esigenza, in quanto eravamo sempre più consapevoli che a noi spettava un compito ineludibile, quello di avviare, sviluppare e dare forma a un sapere antropologico ancora poco rappresentato nelle Università dell'Italia settentrionale. Questo compito è stato poi assunto in pieno da Ugo Fabietti allorché, dopo il triennio all'Università di Firenze, egli fece ritorno a Milano nel 1998, partecipando attivamente allo sviluppo della neonata Università di Milano-Bicocca: è qui che egli dispiega la sua intensa attività, non solo didattica, ma anche organizzativa, facendo sì che gli insegnamenti di Antropologia culturale avessero il massimo rilievo nel contesto della nuova Università milanese.

Vorrei concludere questa breve ricostruzione proponendo la seguente considerazione. Il tipo di antropologia che così si era venuta a formare era stata resa possibile dalla notevole apertura epistemologica che alcuni gruppi di filosofi tra Milano, Torino e Pavia, a cominciare dagli anni '60, avevano manifestato nei confronti dell'antropologia culturale: per quanto mi riguarda non posso non ricordare Nicola Abbagnano, Pietro Chiodi (con cui mi ero laureato nel 1967), Pietro Rossi (di cui ero divenuto assistente nel 1972); nel caso di Pietro Scarduelli occorre ricordare Enzo Paci e la sua scuola direttamente coinvolta nello studio e nella divulgazione dello strutturalismo e soprattutto del pensiero di Claude Lévi-Strauss; per quanto concerne Ugo Fabietti non si può non menzionare la figura di Remo Cantoni all'Università Statale di Milano e poi quella, ancor più decisiva nella sua formazione, di Fulvio Papi all'Università di Pavia. A questi filosofi occorre riconoscere il merito di avere alimentato l'interesse per l'antropologia e di avere poi favorito il suo innesto nel tessuto universitario.

Credo di poter dire però che, se vogliamo ancora per un attimo considerare la micro-comunità torinese degli anni '80, era la loro stessa formazione filosofica a fornire a quegli antropologi un non comune senso critico circa la natura e il destino dell'antropologia che avevano in animo di sviluppare. Intendo dire che a quei giovani antropologi non mancava la consapevolezza che l'antropologia era una disciplina giovane non solo sul piano accademico, ma anche sul piano scientifico. Ricordo che tra noi ci si riferiva a Thomas Kuhn e al suo concetto di paradigma scientifico, e non era infrequente tra noi chiedersi quanto solidi fossero i paradigmi

prevalenti in questo nuovo sapere. In fondo, tutti e tre avevamo lasciato la filosofia, con le sue certezze istituzionali, quanto meno sul piano accademico, e ci eravamo imbarcati con entusiasmo verso una nuova avventura (in ciò incoraggiati – mi piace ripeterlo – dai nostri maestri di filosofia). Ma tra noi serpeggiava una certa inquietudine: i dibattiti che, proprio in quegli anni, avevano travolto lo strutturalismo, per esempio, non potevano non suscitare interrogativi sui modi di organizzare, sotto il profilo teorico e pratico, il sapere di cui ci onoravamo di fare parte.

Possiamo affrontare la questione prendendo in considerazione proprio il binomio di cui ci facevamo vanto e che avevamo assunto come nostra caratteristica disciplinare, cioè la combinazione tra teoria da un lato e ricerca sul campo o etnografia dall'altro. Quanto impegno, quanto investimento si doveva approfondire nella ricerca etnografica? Qual era, o doveva essere, il dosaggio giusto tra il sapere acquisito sul campo e il sapere elaborato sul piano teorico? Ricordo che proprio in quegli anni rivolgevo ai miei collaboratori, e ai nostri studenti a lezione e nei seminari, la seguente domanda: qual è il tipo di sapere che si acquisisce sul campo? Se io studio, per esempio, i Banande, non divento o rischio di diventare, ben che vada, un “banandologo”, così come – fatte ovviamente tutte le dovute proporzioni – Evans-Pritchard rischia di essere presentato come un “nuerologo” e Malinowski un “trobriandologo”?

Che cos'è allora l'antropologia: un cumulo di saperi locali, raffinati quanto si vuole, ma pur sempre locali? Clifford Geertz non aveva forse dato esattamente questo titolo a uno dei suoi libri più significativi: *local knowledge*²? E proprio in riferimento a Clifford Geertz, al suo modo di intendere l'antropologia come calata e fatta coincidere con l'etnografia, avevo manifestato ai miei studenti e ai miei collaboratori dubbi e perplessità che avrei poi argomentato nell'Introduzione all'edizione italiana di *The Interpretation of Cultures*³. Del resto, non c'erano forse in quegli anni figure autorevoli, come Rodney Needham, che preconizzavano la fine dell'antropologia?

² Cfr. Clifford Geertz, *Local knowledge*, New York, Basic Books, 1983 (trad. it. *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, 1988).

³ Cfr. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987). La mia introduzione, dal titolo “Clifford Geertz: i significati delle stranezze”, comparve nell'edizione italiana ora citata (pp. 9-33), ma venne poi soppressa nelle edizioni successive a causa – vi è

Con Ugo Fabietti, con Pietro Scarduelli e pure con gli studenti di allora si discutevano questi problemi, ed è da questo humus di dibattiti, di dubbi, di scelte epistemologiche che nacque il mio lavoro di maggiore impegno epistemologico: *Noi, primitivi* del 1990, un lavoro in cui tutt'oggi mi riconosco e che entrambi i miei collaboratori salutarono allora come un intervento chiarificatore⁴. Senza alcun vanto particolare, credo di poter affermare che quel mio lavoro costituì un punto di riferimento nell'elaborazione personale di Ugo Fabietti per quanto riguarda le questioni di epistemologia antropologica: ovvero come si doveva intendere e praticare l'antropologia. Ho citato prima Rodney Needham, con la sua prospettazione di una sorta di incubo per chi, come noi, era impegnato nella costruzione di un'antropologia vivibile e credibile, tale da poter essere insegnata convintamente agli studenti che seguivano le nostre lezioni e che cominciavano anche loro ad avviarsi verso i sentieri di questo sapere tanto affascinante quanto problematico.

Ebbene, ritengo che, dovendo sintetizzare la lezione che Ugo Fabietti ci ha lasciato in eredità, occorra partire esattamente di qui. La sua lezione consiste in una risposta alternativa alla provocazione critica, ovvero allo scetticismo di Needham e di altri, come Dan Sperber, che si erano posti sulla sua scia.

Consideriamo l'intero lavoro di Ugo Fabietti. Potremmo dire che esso si articola fondamentalmente nei seguenti settori:

- a) ricerca sul campo e relative monografie etnografiche;
- b) lavori teorici, che possiamo distinguere in b1) ricerche su temi specifici e b2) studio e ricostruzione di aspetti istituzionali del sapere antropologico (dizionari, manuali di storia dell'antropologia e manuali sistematici);
- c) politica accademica e attività di tipo organizzativo e istituzionale (attivazione di insegnamenti e di corsi di laurea, organizzazione di dipartimenti, attivazione di dottorati, oltre che convegni e seminari quasi tutti a livello internazionale).

da supporre – dell'impostazione critica che la contraddistingueva, nonostante tutto il riconoscimento per i grandi meriti dell'antropologo americano.

⁴ Cfr. Francesco Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990 (n. ed. accresciuta 2009).

Ritengo sia difficile trovare, quanto meno nell'ambito dell'antropologia italiana, uno studioso che abbia affrontato una quantità così elevata di impegni, al fine di diffondere e sviluppare un sapere, in cui potersi riconoscere con passione e convinzione. Credo, anzi, senza esitazione, che nessuno di noi antropologi abbia mai manifestato una capacità di lavoro su più fronti paragonabile a quella profusa da Ugo Fabietti e che nessuno sia stato in grado di raggiungere la somma dei risultati da lui conseguiti nei vari campi in cui si è speso. La mia tesi è che l'intero lavoro di Ugo, dunque il senso fondamentale della sua lezione, debba essere inteso come una risposta complessiva, concreta e fattiva, ai dubbi lanciati dallo scetticismo antropologico. Ne abbiamo una conferma in quello che può essere considerato il suo lavoro più approfondito e organico sul piano dell'epistemologia antropologica: intendo riferirmi al volume del 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, in particolare là dove egli afferma:

L'antropologia, di cui non ci si stanca di proclamare la crisi, e di cui è stata dichiarata più volte (spesso da parte degli stessi antropologi) l'imminente scomparsa, gode in realtà di ottima salute ⁵.

A questa proposizione Fabietti perviene avendo alle spalle ormai una produzione cospicua: dalla monografia etnografica sui Beduini a una fondamentale storia dell'antropologia, da una raccolta di saggi sul sapere antropologico alla prima edizione del suo lavoro sull'identità etnica ⁶. Nel volume del 1999 Fabietti dà luogo a una visione ampia e articolata del sapere antropologico, colto nelle sue operazioni fondamentali, come risulta in maniera organica anche soltanto dall'elenco dei suoi capitoli: I) Viaggiare, II) Comunicare, III) Rappresentare, IV) Descrivere, V) Modellizzare, VI) Comparare, VII) Tradurre. Nella Prefazione troviamo un'altra frase assai

⁵ Cfr. Ugo Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. ix (n.e. 2014).

⁶ Cfr. Ugo Fabietti, *Il popolo del deserto. I beduini Shammar del Gran Nefud, Arabia Saudita*, Roma-Bari, Laterza, 1984; Id., *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1991; Id., a cura di, *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro*, Milano, Mursia, 1993; Id., *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 1995.

significativa, in cui possiamo vedere sintetizzata la concezione del lavoro antropologico da parte di Fabietti: l'antropologia viene concepita come

un sapere in grado di attraversare mondi tra loro differenti e capace di produrre, nei limiti del possibile, un discorso che è potenzialmente sempre in grado di mettere in discussione sé stesso ⁷.

L'attraversamento, la trasversalità orizzontale del sapere antropologico, erano modi di esprimersi che la micro-comunità più volte evocata aveva fatto propri e che erano stati per così dire codificati nel mio lavoro del 1990: il capitolo V di *Noi, primitivi* era appunto dedicato alla "Trasversalità". In maniera più sistematica e continua Fabietti non ha mai smesso di meditare sulla comparazione, convinto che se da un lato l'antropologia (da Franz Boas in avanti) ha sempre alimentato dubbi e perplessità sull'attività di comparazione, dall'altro la comparazione rappresenta il terreno su cui l'antropologia pone in gioco la sua stessa esistenza. Per questo Fabietti non ha mai cessato di tornare sulla comparazione, studiando le modalità in cui essa può essere praticata. A partire però da un presupposto su cui abbiamo sempre trovato un profondo accordo, ossia che la comparazione non appartiene soltanto all'antropologia, come se l'antropologia procedesse a comparare materiali culturali o intere culture, di per sé indifferenti, refrattarie o persino riluttanti al confronto, e dunque alla comparazione, con altre culture. Poiché caratteristica di ogni cultura – come egli afferma – è «quella di avere la tendenza a definirsi per rapporto a ciò che non è», quindi ad altre culture, «la cultura è, intrinsecamente, comparativa» ⁸. Ovvero, sono le stesse culture che, per così dire, sollecitano, inducono, invitano gli antropologi a porle in rapporti di connessione comparativa con altre culture. La comparazione è dell'antropologia, perché è in primo luogo una dimensione imprescindibile degli oggetti di cui si occupa, ossia delle culture.

Ma come comparare? Quando Fabietti affronta questo problema alla fine degli anni '90, in Italia si era già formato un gruppetto di antropologi che avevano visto nelle somiglianze di

⁷ Cfr. Fabietti, *Antropologia culturale* cit., p. x.

⁸ *Op. cit.*, p. 189.

famiglia, o nelle classificazioni politetiche (per esprimerci con linguaggio più ricercato), di Ludwig Wittgenstein una bella e interessante soluzione al problema della comparazione in antropologia. Fabietti accenna a questo gruppo, in cui trovava, oltre a chi scrive, Carmela Pignato e Leonardo Piasere. Ma non dimentica affatto l'esperienza comparativa che la micro-comunità torinese aveva compiuto in una ricerca collettiva sulla nozione di "centro" (sociale, politico, rituale) e in cui il riferimento a Wittgenstein e alla sua proposta di intrecciare reti di connessioni era del tutto esplicita ⁹. È in questo solco wittgensteiniano che Fabietti opera i suoi approfondimenti epistemologici sulla comparazione, rendendola compatibile con gli obiettivi peculiari dell'antropologia: una comparazione che non ha mai lo scopo di giungere a verità indiscutibili, fuori del tempo e fuori dai punti di vista di volta in volta adottati dagli antropologi, bensì una comparazione che – come abbiamo letto sopra – coinvolge la stessa antropologia, ovvero i presupposti da cui di volta in volta avvia la sua ricerca, una comparazione quindi che costringe l'antropologia a rimettere in discussione sé stessa a ogni passo dell'attraversamento interculturale.

Ritornerò su questo punto nella conclusione del nostro discorso. Qui intendo soffermarmi ancora su alcuni punti del tutto peculiari della lezione di Ugo Fabietti. Si è parlato or ora di comparazione. Ebbene, la comparazione di questo nostro collega non si è mai lasciata racchiudere negli orti – se così possiamo dire – dell'etnologia classica, quella, per intenderci, che si soffermava unicamente sulle società di volta in volta definite primitive, tribali, pre-letterate, pre-moderne. Facendo sua l'espressione «nuovi panorami etnici» di Arjun Appadurai, Fabietti rifiuta «la visione del mondo come di qualcosa di frammentato in "culture", "società", "tribù", "etnie", che per tanto tempo ha fatto da sfondo al discorso dell'antropologia»: invece di «presentare il mondo come una specie di mosaico colorato» (le culture concepite come le diverse tessere di questo mosaico), egli adotta la visione del mondo contemporaneo come «un complesso in

⁹ *Op. cit.*, p. 216. Fabietti si riferisce al seguente lavoro collettivo: Francesco Remotti, Pietro Scardulli, Ugo Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, il Mulino, 1989. – Del resto, la vicinanza e la frequentazione con Silvana Borutti da parte di Ugo Fabietti, fin dalla sua originaria formazione pavese, gli avevano reso del tutto familiare il pensiero del filosofo austriaco.

movimento»¹⁰. Soprattutto dal momento in cui Fabietti si è trovato ad essere direttamente coinvolto in imprese di progettazione di dipartimenti, corsi di laurea, dottorati, egli ha sempre manifestato la preoccupazione e perseguito l'intento di agganciare la contemporaneità e farne un punto di riferimento ineludibile del discorso antropologico: se l'antropologia ha senso e vuole presentarsi come un sapere socialmente fruibile, essa ha da proporsi anche, e forse soprattutto, come antropologia della contemporaneità.

Con un avvertimento però: l'antropologia della contemporaneità ideata da Fabietti non è mai stata un'antropologia concentrata esclusivamente sulla contemporaneità: un'antropologia che si staccasse dall'etnologia classica; un'antropologia che dicesse addio alle società pre-moderne (se così vogliamo definirle), quelle società o culture che gli etnologi della fine dell'Ottocento e della prima metà del Novecento avevano voluto indagare prima che venissero del tutto travolte dal "progresso". Credo di poter affermare con totale sicurezza che l'antropologia della contemporaneità di Fabietti non coincideva affatto con la scelta di Tullio Tentori, di Tullio Seppilli, di Amalia Signorelli, i quali, fin dal tempo del *Memorandum*, sostenevano che l'unica via antropologica fosse quella della modernità, considerando gli studi etnologici destinati a un inevitabile e ormai prossimo tramonto, in parallelo con le società di cui si occupavano¹¹. Fabietti ha sempre avuto una visione ampia dell'antropologia, una visione che comprendeva non solo la modernità e la contemporaneità, ma anche l'etnologia per un verso e le tradizioni popolari o – come si diceva – il folklore per l'altro verso, una visione inoltre che si spingeva nei territori della storia, antica, medievale o moderna che fosse, della storia dell'Europa come di altri continenti.

Per avere una conferma di ciò vale la pena addentrarsi in uno degli ultimi lavori di Ugo Fabietti: *Materia sacra* del 2014, un testo molto denso e impegnativo, dove riemergono le prese di

¹⁰ *Op. cit.*, p. 261.

¹¹ Per una ricostruzione critica di queste scelte epistemologiche all'inizio dell'antropologia culturale italiana, mi sia consentito rinviare a Francesco Remotti, *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Bologna, Il Mulino, 1986, capp. VII e VIII. Il *Memorandum* a cui si fa cenno è uno scritto presentato al I Congresso Nazionale di Scienze Sociali del 1958. In particolare, cfr. L. Bonacini Seppilli, R. Calisi, G. Cantalamessa Carboni, T. Seppilli, A. Signorelli, T. Tentori, *La antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, in *L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna*, Bologna, Il Mulino, 1958, pp. 235-253.

posizione che maggiormente qualificano la lezione di Fabietti come maestro dell'antropologia. In uno dei momenti di riflessione epistemologica che costellano il libro riscopriamo con grande nettezza due dinieghi: da un lato il "no" all'idea di «trovare a tutti i costi formule generali che "spieghino" la totalità dei fenomeni» raggruppati in determinate categorie (per esempio, il sacrificio); dall'altro lato il "no" altrettanto chiaro al «rassegnarsi al "particolare"», cioè limitarsi a «produrre analisi di casi molto circoscritti»¹². Ancora una volta è l'impostazione alla Wittgenstein – le somiglianze di famiglia – che si presenta come mediazione tra il momento della teoria e il momento dell'osservazione e dell'analisi dei casi locali, così che le «differenze» tra i casi particolari non svolgono il ruolo di «fallimenti della teoria», ma piuttosto si presentano come «occasioni di arricchimento» dei concetti che gli antropologi via via elaborano. L'antropologia della religione che emerge da questo libro naviga dunque coraggiosamente «nel mare delle diversità», una navigazione che ha lo scopo di operare nel senso di un «accostamento delle differenze», ricercando «un filo», o più fili, «di continuità e di somiglianze»¹³.

Quando si ricordano gli amici che non ci sono più, è inevitabile che affiori il rammarico per le occasioni perdute, per ciò che ancora si sarebbe potuto fare, per gli scambi e le collaborazioni che erano quasi pronte a essere avviate e a cui invece si è dovuto rinunciare. Intendo riferirmi a un'ulteriore possibile convergenza su un tema che mi sarebbe piaciuto condividere con Ugo: il tema è quello delle somiglianze e, connessa al tema, l'ambizione – anch'essa da condividere – di farne una teoria di valore antropologico, a partire dalle somiglianze di famiglia su cui entrambi avevamo ragionato¹⁴. Gliene avevo parlato, ma di sfuggita: non c'è stato un momento di confronto vero e programmato, un progetto di riflessione comune, presi come eravamo dalla molteplicità di impegni accademici che sempre più ci soverchiavano. Alludo alla tematica delle somiglianze, perché in *Materia sacra* ho trovato diversi accenni in questa direzione. Per esempio, che cosa vuole dire Ugo quando afferma che, per l'antropologo, occorre trasformare «l'alterità»,

¹² Cfr. Ugo Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Cortina, 2014, p. 138.

¹³ *Op. cit.*, p. 222.

¹⁴ Mi sia consentito citare Francesco Remotti, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari, Laterza, 2019.

ciò che è «radicalmente diverso», in «differenza»? Che cosa vuole dire, quando afferma che «l'alterità non è conosciuta, è sconosciuta» e che, al contrario, «la differenza è conosciuta, anche se spesso è misconosciuta»¹⁵. Mi sarebbe piaciuto coinvolgere Ugo nella formulazione di una più esplicita teoria delle somiglianze, in una più esplicita e meditata riscoperta delle somiglianze nel sapere antropologico, perché sono esattamente le somiglianze il fattore che consente di trasformare l'alterità in differenza. Questo è d'altronde il significato del lavoro antropologico: trasformare ciò che ci appare “altro” (totalmente sconosciuto) in qualcosa di “simile”, essendo la somiglianza sempre anche differenza. Mi sarebbe piaciuto chiedere a Ugo di valutare se una appropriata teoria delle somiglianze non ci avesse aiutato nell'impresa che ci è sempre stata a cuore e che possiamo formulare con le stesse parole di Ugo:

assicurare all'antropologia la *speranza* di continuare a essere un sapere comparativo e non una mera descrizione, per quanto raffinata, di casi destinati a rimanere isolati»¹⁶.

Rispetto all'affermazione contenuta in *Antropologia culturale* del 1999 e sopra citata (l'antropologia «gode in realtà di ottima salute»), a me pare di intravedere nell'ultima citazione un mutamento di umore: dalla certezza, persino un po' baldanzosa, del 1999 si passa – con il testo del 2014 – a un auspicio, intriso di timori e di preoccupazioni. Che cosa è avvenuto in questi quindici anni? È vero, non vi è più stato tra noi – negli ultimi anni – un momento di confronto, di riflessione collettiva, un qualcosa di paragonabile al convegno che Ugo Fabietti aveva organizzato nel 1991 a Pavia sul “sapere dell'antropologia”¹⁷. Ribadisco quanto già affermato, quasi come atto di accusa nei confronti dell'organizzazione universitaria: eravamo sempre più oberati dagli impegni istituzionali ed era sempre più difficile trovare tempi adatti alla riflessione collettiva sul nostro lavoro. Ho però il ricordo – che qui riproduco come testimonianza personale – di veloci

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 282-283.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 283 (corsivo mio).

¹⁷ V. nota 7.

scambi di opinioni, in cui entrambi manifestavamo le nostre preoccupazioni su come l'antropologia si stava trasformando, su alcune derive che qui da noi, in Italia, come anche altrove, ci sembravano trascinare l'antropologia verso esiti assai poco promettenti: un'antropologia eccessivamente autoriflessiva, ripiegata su sé stessa, e gli antropologi che facevano, o fanno di sé, dei loro casi, dei loro singoli terreni di studio l'orizzonte primario. Da ultimo, la lezione di Ugo si concentra dunque in quella «speranza» per l'antropologia «di continuare a essere un sapere comparativo» e nella necessità che tale speranza venga assicurata. Ma assicurata da chi, se non dagli antropologi stessi?

Personalmente, da *Noi, primitivi* in avanti ho preferito il termine “connessione” – in particolare “reti di connessione” – rispetto al termine “comparazione”. Si può tuttavia capire benissimo la volontà di Fabietti di continuare a usare “comparazione”, proprio per il rilievo che questo termine ha avuto nella storia dell'antropologia. La lezione di Ugo è infatti anche questa: nutrire la consapevolezza storica del sapere a cui ci richiamiamo, a cui sentiamo di appartenere. Non si tratta affatto di conservatorismo epistemologico: Ugo è sempre stato sensibile e interessato ai cambiamenti di paradigma, alle nuove proposte. Ma ha sempre bilanciato l'esigenza e il desiderio dell'innovazione epistemologica con lo studio dei momenti fondamentali attraverso cui l'antropologia ha preso forma. Insieme, Ugo e io avevamo coordinato un'impresa non semplice, quella di fotografare da un punto di vista lessicale lo stato attuale del sapere antropologico: intendo riferirmi all'impresa del *Dizionario di antropologia*¹⁸. Ugo si era però già impegnato, da solo, in un'impresa di altro tipo, quella di un manuale di *Storia dell'antropologia*, che ben presto si è imposto come un testo di riferimento fondamentale per gli insegnamenti universitari¹⁹. Com'era suo costume, Ugo approfittava delle riedizioni dei suoi libri per apportare miglioramenti, aggiornamenti, integrazioni. Così la sua *Storia dell'antropologia* ha avuto diverse riedizioni innovative, e proprio oggi – com'è giusto che sia per ogni “opera aperta” e per ogni eredità meritevole di continuare a fruttare – questa impresa trapassa nelle mani di studiosi a lui vicini, che

¹⁸ Cfr. Ugo Fabietti e Francesco Remotti, a cura di, *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1997.

¹⁹ Cfr. Ugo Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1991.

si sono formati nel solco del suo insegnamento, per prolungare il discorso storico di Ugo fino a raggiungere gli esiti più recenti dell'“antropologia della contemporaneità”.

Termino queste mie riflessioni sulla lezione di Ugo esattamente sulla dimensione storica del sapere antropologico. Possiamo cogliere l'ampiezza, la complessità, la portata della lezione di Ugo Fabietti, tenendo conto di una sorta di bipolarità della sua visione. Da un lato – come abbiamo già visto – Ugo considerava segno di vitalità dell'antropologia il suo mettersi in discussione e dunque il suo rinnovarsi, anche sotto il profilo paradigmatico, a mano a mano che il tessuto comparativo si arricchisce di nuovi casi, anzi di nuovi panorami etnologici (la contemporaneità, per intenderci, ma non solo: anche la rivisitazione di casi già indagati). Dall'altro lato, Ugo avverte l'esigenza di non scindere i rapporti con il passato storico della disciplina: per Ugo è inconcepibile un'antropologia interamente votata al presente.

Anche e soprattutto quando gli antropologi ritengono di innovare gli strumenti e le prospettive del loro sapere, è indispensabile ripensare i legami con il proprio passato. E questo non per un mero culto della tradizione, ma perché gli antropologi dovrebbero immaginare sé stessi un po' come i navigatori della nave di Teseo: obbligati a sostituire, a mano a mano che si procede, i pezzi deteriorati, i marinai non si trasferiscono su una nave nuova di zecca, non danno luogo a un manufatto del tutto inedito; vecchi pezzi rimangono, mentre i nuovi vengono adattati. E nemmeno si tratta di riprodurre la vecchia nave. Ciò che si realizza è una sorta di compromesso – un virtuoso compromesso – tra il vecchio e il nuovo, evitando di cullarci alternativamente in una doppia illusione, quella di potere mantenere intatti i vecchi schemi e quella di potere del tutto farne a meno. L'importante è capire come i vecchi schemi possano ancora collaborare a sostenere un'antropologia aperta al futuro e alla contemporaneità.

Questa, in definitiva, è stata la grande sfida raccolta da Ugo Fabietti e quindi la sua lezione, che possiamo sintetizzare in questo modo: fare proprio e padroneggiare da un lato il grande patrimonio di idee, di prospettive teoriche, di metodi e di dati etnografici, che la storia dell'antropologia ci trasmette, evitando che ammuffiscano nei magazzini disciplinari, e dall'altro puntare sui problemi del presente, sulla loro urgenza, sulla loro profonda significatività

antropologica. Non è facile accettare una sfida del genere; più facile sarebbe scegliere uno dei due poli. La lezione di Ugo Fabietti consiste invece nel porre un legame, una tensione dialettica tra un estremo e l'altro. La sua lezione consiste nell'indicarci una strada, certamente difficile: una strada – vi è da presumere – che si farà sempre più difficile, quanto più la contemporaneità, con tutto ciò che di innovativo essa comporta, trascina l'umanità verso esiti impreveduti e sempre meno controllabili, tanto dal punto di vista tecnologico, culturale, economico, quanto dal punto di vista ecologico, zoologico e persino geologico (come la nozione di Antropocene ci insegna).

La distanza tra le nuove e stupefacenti forme di umanità e le forme di umanità, di cui l'etnologia classica, insieme alla storia e all'archeologia, ci hanno parlato, si fa enorme, quasi incolmabile. Cosa deve fare, a questo punto, l'antropologia della contemporaneità? Lasciare cadere i fili con il passato, separandosi dallo studio di un passato sempre più lontano ed estraneo, oppure riannodare sul piano scientifico i fili spezzati dalle innovazioni più spinte? L'impresa è sempre più difficile, ma Ugo Fabietti – vi è da presumere – non avrebbe dubbi. La sua lezione è quella di un'antropologia che affronta a viso aperto i temi della contemporaneità e che tuttavia, con i mezzi di una calibrata comparazione, riannoda i fili con il passato: il passato di altre forme di umanità e, inevitabilmente, il passato di altre forme di antropologia.