



# Dibattiti Antropologici 1

## 1. Parentela, Biologia e Discendenza

La questione della parentela è stata uno dei più importanti pilastri dell'antropologia e pochi campi di battaglia accademici sono cosparsi dai tanti cadaveri macchiati d'inchiostro dei loro dotti protagonisti (Feinberg 2001). Uno dei dibattiti più scottanti iniziò quando Gellner (1957) si chiese se si poteva fondare un 'linguaggio ideale' per spiegare e descrivere la struttura della parentela. In seguito, egli segnalò anche che 'struttura di parentela' e 'sistema di discendenza' sono terminologia degli antropologi: "sono termini sovrapposti a uno schema di relazioni fisiche che sono biologicamente date" (1960:174). Needham (1960) rispose con il linguaggio ideale e dichiarò: "La biologia è una cosa e la discendenza è un'altra, di ordine differente" (1960:97). Altri antropologi britannici entrarono in campo a favore della tesi di Needham, come Barnes (1960), che specificò la differenza tra 'pater' e 'genitor', nessuno dei due sono il padre naturale, e in seguito (1973) sostenne che "la maternità fisica sta alla paternità fisica come la natura sta alla cultura". Needham e Barnes attaccarono la posizione di Gellner sostenendo che "la parentela era soprattutto una questione di cultura (kinship). Era l'interpretazione dei processi di riproduzione e non semplicemente i processi in sé che costituivano la parentela" (Ottenheimer 2002:201-202).

Gellner, d'altro canto, sottolineava che, anche se i fatti sociali e i fatti fisici non sono identici, nondimeno sono connessi (1964:201). Poi Beattie contrattaccò, argomentando che Gellner non capiva né il metodo né la parentela e si spinse al punto di scrivere che "dire che una relazione sociale è una relazione di parentela non ci dice nulla sul suo contenuto" (1964:102). La parentela è solo l'idioma in cui rapporti politici, giuridici, economici e così via vengono discussi e pensati in certe società. Schneider (1972) intervenne, sostenendo che la struttura di parentela biologica è costruita su nozioni eurocentriche di riproduzione: altrove le persone diventano parenti senza riferimento alla nascita e alla riproduzione. "Così, la cultura, non la biologia, si deve considerare come il 'vero' fondamento della parentela" (Ottenheimer 2001:202).

In realtà, per gli inizi degli anni 1970 il dibattito sulla parentela era diventato una non-questione, per dirla alla Schneider (1972:51). La critica di Schneider venne salutata con gioia dall'antropologia femminista, come dalle personalità intellettuali gay e lesbiche: essi videro in essa l'opportunità di liberare la parentela dai legami della biologia e cominciare a decostruire la nozione di gene-



re. "Per la fine del 20° secolo il dibattito sulla natura della parentela si era trasferito al di fuori del mondo accademico, e all'interno degli ambiti dei tribunali, della politica e dell'opinione pubblica" (Ottenheimer 2001:2). La questione del significato dei fatti biologici, però, resta un terreno infido nell'antropologia anglosassone, sia all'interno che al di là degli studi sulla parentela (Franklin 2003).

## 2. La controversia samoana

La controversia Mead-Freeman è stata classificata tra le 'dieci dispute più vivaci mai avvenute' (Hellman 1998), e il suo clamore risuona ancora oggi. Mead, come lei scrisse, era partita per l' Arcipelago Manu'a allo scopo di smentire il fatto che i conflitti adolescenziali erano "assolutamente inevitabili" (1928:2). Se lei riusciva a dimostrare che l'adolescenza non era necessariamente un periodo particolarmente difficile della vita a Samoa, avrebbe anche dimostrato che il tumulto e lo stress delle adolescenti americane era dovuto a condizioni culturali (1928:234). Ella predisse anche (giustamente) che l'introduzione della scelta - la causa dei problemi delle adolescenti americane - nella vita delle adolescenti samoane, stava avendo gravi conseguenze. In effetti, fino ad oggi i samoani cristianizzati "sono chiamati informalmente da qualcuno la 'Cintura della Bibbia del Pacifico meridionale'" (Côté 2000:531).

Nel 1983 Freeman pubblicò il suo *Margaret Mead and Samoa*, dando il via a un'aspra battaglia che durò per tutta la vita dei. Anche se considerato un antropologo affidabile su Samoa, Freeman ebbe successo presso i media e il grande pubblico, ma nel complesso il suo lavoro è stato ritenuto poco interessante dagli studiosi (e.g. Schwartz 1983; Côté 2000; Caton 2000; Tcherkézoff 2001). Come ha riassunto Côté: "l'argomentazione polemica di Derek Freeman ...non riesce a sostenere il test della presentazione delle prove ... . La sua cosiddetta 'pistola fumante' è essa stessa una cattiva interpretazione basata su citazioni e omissioni selettive" (1998:1).

In effetti, Mead e Freeman offrivano il ritratto di due Samoa: nel 1928 i Samoani erano amichevoli, non molto religiosi, non competitivi e, anche se esisteva il culto della vergine per alcune ragazze dell'elite, sessualmente liberi. Dagli anni 1940 in poi, Freeman li trovò punitivi, aggressivi e competitivi, molto religiosi e sessualmente molto restrittivi. Egli era appoggiato da una vecchia signora, Fa'apua'a Fa'amua, che disse nelle interviste che lei aveva 'imbrogliato' la Mead (Freeman 1999:3). Abramson sostiene correttamente che è impossibile dire chi aveva ragione tra Mead o Freeman, perchè "le culture dell'Oceania sudoccidentale sono tanto promiscue quanto repressive, e questa contraddizione deve essere spiegata" (1987:194). In realtà, Mead e Freeman erano divisi dal periodo di tempo, lo status e il genere sessuale. I Samoani negli anni



1940 e in seguito erano diversi dai loro padri e nonni nel 1928, e Mead si concentrò soprattutto sulle ragazze, parlando e vivendo con loro (1928:16). Freeman, d'altro canto, frequentò le assemblee dei capi (da cui Mead come donna era esclusa), e ascoltò solo l'oratoria politica che fungeva da sostegno all'autorità tradizionale maschile (Bloch 1989). Mead, comunque, aveva torto a pensare che le sue giovani informatrici potessero vantarsi apertamente dei loro affari amorosi (Abramson 1987:207). Shore (1981:196-198) sottolinea la dicotomia nella cultura samoana tra la verginità, come valore importante, e la sua realizzazione, ben lontana dall'essere universale. Le danze notturne e la notte come periodo di sesso senza freni in aree lontane dalla vita sociale sono in opposizione con il comportamento sessualmente contenuto durante il giorno nel villaggio o in altri luoghi pubblici. Mead stessa era consapevole della limitazione dell'indulgenza sessuale secondo lo status (1928:201), e della contraddizione tra le aspettative della famiglia e il comportamento delle ragazze. Ma cosa contava come sesso?

Analizzando le note su campo della Mead, Grant sostiene che "era la gravidanza, non il sesso, che i giovani samoani dovevano evitare" (1995:679). Il sesso orale e manuale non era proibito, ma l'accoppiamento, essendo sesso procreativo, era scoraggiato. In breve, i Samoani separavano culturalmente il sesso e la procreazione, assicurando il controllo procreativo senza sacrificare il piacere sessuale. Quando Freeman arrivò, la classe dirigente samoana aveva adottato gli ideali occidentali, così Freeman non riuscì a riconoscere la complessità del sistema genere-sesso samoano (come aveva invece in parte fatto la Mead), e Fa'apua'a Fa'amu 'imbrogliò' lui.

### **3. Lavoro: la questione dello sfruttamento**

Un dibattito ben articolato riguarda le ineguaglianze tra i sessi nelle società melanesiane e se possiamo applicare ad esse nozioni occidentali di sfruttamento. Questo dibattito riguarda l'uso da parte di Josephides (1983, 1985, 1991) di categorie femministe marxiste ai Kewas e la negazione da parte di Strathern (1984, 1988) della loro utilità nell'interpretazione dei modelli offerti dalle tribù del Monte Hagen in Nuova Guinea. Il nocciolo della questione è se un sistema di scambio basato sul dono permette l'alienazione del prodotto di un'altra persona, come nega Gregory (1980, 1982) come pure se il lavoro delle donne è appropriato dagli uomini.

Secondo Josephides, un'economia del dono nasconde ineguaglianze tra i sessi, dato che gli uomini controllano gli scambi dei maiali prodotti nella sfera domestica. Di qui nascono le relazioni asimmetriche di genere di dominazione e subordinazione, a causa di un certo numero di fattori strutturali, che sostengono il monopolio maschile sulla terra e il dominio pubblico/politico. Vi è una



tensione nella società Kewa tra un'etica egualitaria e lo spirito competitivo della ricerca di prestigio, ma mentre lo status per gli uomini è ottenuto, per le donne è ascrivito, determinato dal loro sesso. Le donne Kewa "sono escluse dal possesso delle valute di scambio" (1985:214): transazione dopo transazione gli uomini creano una cortina fumogena in cui il lavoro femminile è perduto e il suo prodotto appropriato, anche se riceve riconoscimento alla festa dei maiali.

Marilyn Strathern sostiene che, primo, le supposizioni sul ruolo delle donne sono basate sulla denigrazione occidentale della sfera domestica (1984), e, in secondo luogo, che i concetti occidentali di proprietà, alienazione, appropriazione e sfruttamento travisano i rapporti sociali ed economici non capitalisti (1988). Oltre a ciò, il lavoro delle donne Hagen non è alienato, ma solo 'eclissato' nello scambio moka, insieme a una parte del lavoro maschile nella cura domestica dei maiali, a causa della "porzionabilità (partibility) delle persone in regime di economia del dono" (1988:162).

In effetti, Strathern non smentisce ciò che dice Josephides: ella nega che a Hagen possiamo usare i concetti marxisti di alienazione e appropriazione. E' anche d'accordo con Jolly (1981:286-287) sul fatto che il lavoro femminile a Vanuatu è "sfruttamento parziale", e identifica persino il punto nella circolazione dei maiali in cui le donne ad Hagen perdono il controllo degli animali. Ella afferma: "In un'economia di dono, ... quelli che dominano sono quelli che determinano le connessioni e le disconnessioni create dalla circolazione degli oggetti", ma "la dominazione non sta per nient'altro" (1988:237, corsivo nell'originale). Inoltre ella dichiara che "sia quel lavoro non è alienato sia che nondimeno c'è una radicale trasformazione di valore che sostiene la distinzione tra produzione e transazione. C'è un nascondere [ma non un'obliterazione] ...c'è dominazione, ma non dominazione attraverso lo sfruttamento del lavoro" (1988:155).

Mentre dobbiamo usare con attenzione concetti occidentali di possesso e sfruttamento, io sono d'accordo con Jolly, quando ella lamenta "la paralisi finale della Strathern nella sua posizione teorica finale sul genere e potere. Ella nega l'esistenza della dominazione maschile negli Altopiani della Nuova Guinea" (1988:325.328) (vedi anche Sillitoe [1985], sulla negazione dello sfruttamento femminile da un altro punto di vista). Come fa notare la Jolly, "mentre sia uomini che donne possono iniziare un'azione, un uomo ha sempre un vantaggio, a causa di 'altri uomini alle sue spalle'" (1988:328). La stessa Strathern riconosce che nella trasformazione dei maiali per lo scambio controllata dagli uomini, lo stato di questi animali passa da cibo in merce/dono. Anche se il lavoro femminile non è obliterato, in ultima analisi è di minor valore, dato che le donne di Hagen non fanno transazioni (vedi anche Modjeska 1991:479). La risultante asimmetria "trasforma regole in penalità ... confinamento ... e dolore fisico imposto" (Strathern 1988:328; vedi anche Lederman [1990:63] per la retorica degli idiomi di genere e il rango e Weiner 1992:152-153). Queste,



infatti, sono le precondizioni (per es. In Meggitt 1974; Lemonnier 1995) per passare dalla dominazione pre-capitalistica allo sfruttamento capitalistico.

#### 4. Doni e merci

Il dono di Mauss (1925), con la descrizione fatta da Malinowski dello scambio kula (1922), e la definizione di Marx di merce (commodity, 1867), creano ancora oggi dei fremiti sotto la superficie del dibattito antropologico. Mauss delineò una marcata distinzione tra un'economia di merci basata sulla classe, dove gli individui sono relazionati tramite cose, e un'economia del dono basata sul clan, dove le cose sono relazionate tramite persone. Il concetto Maori di hau, lo "spirito della cosa", spiega perché un donatore crea un legame con il ricevente che obbliga a un contro-dono. Lo scambio di doni, però, crea un'economia di debito che favorisce la nascita dell'ineguaglianza.

Uno dei cardini del dibattito riguarda il concetto di reciprocità. La Wainer sostiene che gli oggetti che circolano nello scambio di doni sono ricchezza inalienabile e la loro "sostituzione è fondamentale per ottenere qualche misura di conservazione mentre si dona" (1985:211). D'altro canto, Parry (1986) contraddice la teoria di Mauss sull'inalienabilità del dono e l'obbligo di reciprocità. Infatti, nella società di caste Hindu una categoria di dono è nota come dana, e dato che incorpora i peccati del donatore, non può essere restituito. Perciò, questo "dono indiano", al contrario di quello melanesiano, americano e antico europeo, non crea la società allo stesso modo che argomenta Mauss. Con un debito verso Gregory (1982:41), M. Strathern afferma che "se in un'economia di merci le cose e le persone assumono la forma sociale delle cose, allora in un'economia del dono le cose e le persone assumono la forma sociale delle persone" (1988:134). Ella inoltre sostiene che la "porzionabilità (partibility)" delle persone in un'economia del dono è molto diversa dalla divisione 'innaturale' del sé 'intero' in un regime di merce (1988:162).

Nella sua analisi della Grecia arcaica Morris (1986:3) mette in questione il valore euristico della formula clan:classe::dono:merce dei modelli di Mauss (1925), Sahlins (1974), e Gregory (1982) e conclude che questa formula è uno strumento troppo semplicistico. Anche se il discorso antropologico tende a vedere lo scambio di doni e quello di merci come fundamentalmente opposti, secondo Appadurai (1986:11) questo contrasto è stato esagerato. In effetti, "le cose si possono muovere dentro e fuori dello stato di merce" (1986:13), e un dono, seguendo Bourdieu (1977:171), in realtà è una transazione nascosta allungata nel tempo.

Nelle economie capitalistiche lo scambio di doni natalizi "non è altro che un gigantesco potlatch", dichiarava Lévi-Strauss (1969:56), ma Cheal ha detto che i doni contemporanei sono in realtà "mezzi simbolici per gestire gli aspetti



emotivi delle relazioni " (1988:5). Le donne in Nordamerica sono più attive in tutte le forme di dono degli uomini, e le transazioni donatorie sono formate dagli instabile confine tra scambio di mercato e solidarietà familiare. Ciò è dovuto alla separazione dei mondi maschili e femminili e allo sviluppo delle culture relazionali femminili. D'altro canto, Carrier (1992) asserisce che le persone investono gli oggetti emotivamente, e propone una distinzione tra possessi, doni e merci. Anche se Carrier riconosce una sfera non-capitalistica dello scambio di doni all'interno di una sfera di scambio di merci capitalistiche, egli non prende in considerazione la questione dell'ineguaglianza di potere tra produttori e trasatori di doni. Come sottolinea Josephides (1983, 1985, 1991), il gioco maschile della fama e della gerarchizzazione si basa sull'alienazione e l'appropriazione del lavoro femminile. Oltre a ciò, Jolly (1991) dimostra che l'accesso maschile melanesiano alle merci occidentali e al denaro rinforza l'ineguaglianza di genere. In parte seguendo Cheal e obiettando a Carrier, Trias i Valls (2001) asserisce che lo scambio giapponese aiuta a capire lo scambio di doni nelle società capitaliste. Il suo argomento è che, quando comprano regali, le persone muovono merci fuori dal mercato e dentro la casa, ma rimuovono l'associazione degli oggetti con il mercato, il loro 'aspetto' di merce è nascosto (in Occidente) o abbellito senza nascondere (in Giappone), incartandolo. La confezione ridefinisce l'identità della merce e mistifica la sua relazione con il mercato, ma in modo contraddittorio, perché in realtà la carta della confezione regalo rappresenta l'oggettiva presenza del mercato.

## Bibliografia citata

- Abramson**, A. 1987. "Beyond The Samoan Controversy In Anthropology: A History Of Sexuality In The Eastern Interior Of Fiji". In P. Caplan (Ed.) *The Cultural Construction Of Sexuality*. London: Routledge.
- Appadurai**, A. 1986. "Introduction: Commodities And The Politics Of Value In Cultural Perspective". In A. Appadurai (Ed.) *The Social Life Of Things. Commodities In Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes**, J.A. 1961. "Physical And Social Kinship". *Philosophy Of Science* 23:296-299.
- Barnes**, J.A. 1973. *Genetrix:Genitor::Nature:Culture*. In J. Goody (Ed.) *The Character Of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beattie**, J.H.M. 1964. "Kinship And Social Anthropology". *Man* 130:101-103.
- Bourdieu**, P. 1977. *Outline Of A Theory Of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrier**, J. 1995. *Gifts And Commodities. Exchange And Western Capitalism Since 1700*. London: Routledge.
- Caton**, H. 2000. "The Mead/Freeman Controversy Is Over: A Retrospect". *Journal Of Youth And Adolescence* 29:587-605.
- Cheal**, D. 1988. *The Gift Economy*. London: Routledge.
- Côté**, J.E. 1994. *Adolescent Storm And Stress. An Evaluation Of The Mead-Freeman Controversy*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Côté**, J.E. 1998. "Much Ado About Nothing: The "Fateful Hoaxing" Of Margaret Mead". *Skeptical Inquirer* Nov.-Dec 1998.



- Côté**, J.E. 2000. "The Mead-Freeman Controversy In Review". *Journal Of Youth And Adolescence* 29:525-538.
- Feinberg**, R. 2001. "Introduction: Schneider's Cultural Analysis Of Kinship And Its Implications For Anthropological Relativism". In R. Feinberg And M. Ottenheimer Eds. *The Cultural Analysis Of Kinship. The Legacy Of David M. Schneider*. Urbana: University Of Illinois Press 2004.
- Franklin**, S. 2003. *Biologization Revisited: Kinship Theory In The Context Of The New Biologies*. Department Of Sociology, Lancaster University. UK.
- Freeman**, D. 1983. *Margaret Mead And Samoa: The Making And Unmaking Of An Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freeman**, D. 1996. *Margaret Mead And The Heretic: The Making And Unmaking Of An Anthropological Myth*. Victoria: Penguin Books Australia.
- Freeman**, D. 1999. *The Fateful Hoaxing Of Margaret Mead. A Historical Analysis Of Her Samoan Research*. Boulder: Westview Press.
- Gellner**, E. 1957. "Ideal Language And Kinship Structure". *Philosophy Of Science* 24:235-242.
- Gellner**, E. 1960. "The Concept Of Kinship". In E. Gellner. 1987. *The Concept Of Kinship*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner**, E. 1963. "Nature And Society In Social Anthropology". In E. Gellner. 1987. *The Concept Of Kinship*. Oxford: Basil Blackwell.
- Grant**, N. 1995. "From Margaret Mead Field Notes: What Counted As "Sex" In Samoa?". *American Anthropologist* 97:678-682.
- Gregory**, C. 1980. "Gifts To Men And Gifts To Gods: Gift Exchange And Capital Accumulation In Contemporary New Guinea". *Man* 15:626-652.
- Gregory**, C. 1982. *Gifts And Commodities*. London: Academic Press.
- Hellman**, H. 1998. *Great Feuds In Science: Ten Of The Liveliest Disputes Ever*. New York: John Wiley & Sons.
- Jolly**, M. 1991. "Gifts, Commodities, And Corporeality. Food And Gender In South Pentecost, Vanuatu". *Canberra Anthropology* 14:45-66.
- Jolly**, M. 1991. "Partible Persons And Multiple Authors". *Pacific Studies* 15:137-149.
- Josephides**, L. 1983. "Equal But Different? The Ontology Of Gender Among The Kewa". *Oceania* 53:291-307.
- Josephides**, L. 1985. *The Production Of Inequality. Gender And Exchange Among The Kewa*. London: Tavistock Publications.
- Josephides**, L. 1991. "Metaphors, Metathemes, And The Construction Of Sociality: A Critique Of The New Melanesian Ethnography". *Man* 26:145-161.
- Lederman**, R. 1990. "Contested Order: Gender And Society In The Southern New Guinea Highlands". In R. Reeves Sanday Ed. *Beyond The Second Sex: New Directions In The Anthropology Of Gender*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
- Lemonnier**, P. 1995. "Food, Competition, And Status Of Food In New Guinea". In W. Schiefenhövel And P. Wiessner (Eds.) *Food And The Status Quest: An Interdisciplinary Perspective*. Providence: Bergahn Books.
- Lévi-Strauss**, C. 1969 [1949]. *The Elementary Structures Of Kinship*. Boston: Beacon.
- Malinowski**, B. 1922. *The Argonauts Of The Western Pacific*. London: Routledge And Keegan Paul.
- Mauss**, M. 1925. *The Gift. Forms And Functions Of Exchange In Archaic Societies*. London: Cohen And West.
- Mead**, M. 1928. *Coming Of Age In Samoa*. New York: Morrow.
- Megitt**, M.J. 1974. "Pigs Are Our Hearts. The Te Exchange Cycle Among The Mae Enga Of New Guinea". *Oceania* 44:165-203.
- Modjeska**, N. 1991. "Post-Inpomenean Modernism: The Duna Example". In M. Godelier And M. Strathern Eds. *Big Men And Great Men: Personifications Of Power In Melanesia*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions De La Maison Des Sciences De L'homme.
- Morris**, I. 1986. "Gifts And Commodities In Archaic Greece". *Man* 21:1-17.
- Needham**, R. 1960. "Descent Systems And Ideal Language". *Philosophy Of Science* 27:96-101.
- Parry**, J. 1985. "The Gift, The Indian Gift, And The "Indian Gift". *Man* 21:453-473.
- Schneider**, D.M. 1964. "The Nature Of Kinship". *Man* 216-217:180-181.
- Schneider**, D.M. 1972. "What Is Kinship All About?". In *Kinship Studies In The Morgan Centennial Year*. P. Leining Ed. Washington DC: Anthropological Society Of Washington.



- Schwartz**, T. 1983. "Anthropology: A Quaint Science". *American Anthropologist* 85:919-929.
- Shore**, B. 1981. "Sexuality And Gender In Samoa: Conceptions And Missed Conceptions". In S.B. Ortner And H. Whitehead (Eds.) *Sexual Meanings. The Cultural Construction Of Gender And Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sillitoe**, P. 1985. "Divide And No One Rules: The Implications Of Sexual Divisions Of Labour In The Papua New Guinea Highlands". *Man* 20:494-522.
- Strathern**, M. 1984. "Domesticity And The Denigration Of Women". In D. O'Brien And S.W. Tiffany (Eds.) *Rethinking Women's Roles. Perspectives From The Pacific*. Berkeley: University Of California Press.
- Strathern**, M. 1988. *The Gender Of The Gift*. Berkeley: University Of California Press.
- Tcherkézoff**, S. 2001. "Is Anthropology About Individual Agency Or Culture? Or Why "Old Derek" Is Doubly Wrong". *Journal Of The Polynesian Society* 10:59-78.
- Trias I Valls**, A. 2001 [1999]. *Wrapped Gifts*. University Of Kent. On-Line Monograph <http://Lucy.Ukc.Ac.Uk/Csacpub/Mono19/>
- Weiner**, A.B. 1992. *Inalienable Possessions. The Paradox Of Keeping-While-Giving*. Berkely: University Of California Press.