

Berardino Palumbo

**INTERPRETARE LA DIFFERENZA, SPIEGARE LA STABILITÀ:
LETTURE ANTROPOLOGICHE DELL' 'IDENTITÀ' .**

« (...) gli studi convergono nel mettere in luce un insieme di strutture neuronali che si presume medino la nostra percezione e la nostra interpretazione del significato sociale (proprio) di altre persone. Queste strutture comprendono le corteccie visive di alto funzionamento nel lobo temporale, l'amigdala e la corteccia orbito frontale, oltre ad altre regioni corticali, come la corteccia prefrontale sinistra e quella parietale destra. E' forte la tentazione di pensare questi tre insiemi di regioni come capaci di sviluppare (rispettivamente) tre livelli di uno stesso processo seriale: un'iniziale rappresentazione percettiva degli stimoli, una successiva associazione di questa rappresentazione percettiva con risposte e motivazioni emotive e una rappresentazione centrale finale, sia delle nostre risposte emozionali agli stimoli, sia delle nostre disposizioni e delle nostre attitudini a reagire agli stessi. *Insieme, questi processi diversificati, generano non solo comportamento sociale, ma anche conoscenza sociale* ». (Adolphs 2003: 119).

« *All'interno degli attuali cambiamenti culturali quale forma di soggettività possiamo dunque ipotizzare venga incentivata da quelle teorie della mente e del cervello che si fondano sulla neurofisiologia?* Intanto, in primo luogo, (verrebbero privilegiate quelle forme di soggettività che suppongono) che il nostro comportamento dipenda dal nostro cervello e non dalla socialità umana. Le nostre attività sarebbero fundamentalmente generate da stati cerebrali piuttosto che da contesti sociali. Quindi (si approverebbero quelle soggettività che ritengono che) il cervello sia il prodotto dell'evoluzione, intesa come un processo fondato sulla competizione per il controllo di risorse limitate. Tutti noi, allora, potremmo essere ritenuti dei competitori per la sopravvivenza anche in assenza della socialità. Infine, dato che tutti noi siamo fatti delle stesse strutture neuronali (a meno che non si sia anormali), si può pensare che, in ambienti simili, produrremmo comportamenti identici » (Martin, 2000: 582)¹.

¹ In entrambe le citazioni, la traduzione dall'inglese e il corsivo sono miei.

ABSTRACT. In questo scritto si mettono a confronto prospettive simbolico-interazioniste e prospettive cognitive di analisi dell'identità individuale e sociale. Sottolineando i problemi cui entrambe le prospettive vanno incontro quando assumono posizioni reciprocamente escludentisi, si propongono possibili linee di ricerca in direzione di un reciproco dialogo.

1. Premessa

In questo scritto intendo fornire una breve presentazione di alcuni dei modi attraverso i quali, negli ultimi decenni, l'antropologia ha affrontato lo studio dell' "identità". Non tenterò, dunque, né una sintesi ragionata delle diverse posizioni teoriche, impresa di fatto impossibile data la centralità di tale tema nell'antropologia degli ultimi anni e la conseguente proliferazione della letteratura; né l'analisi approfondita di una qualche particolare linea interpretativa. Mi limiterò, invece, ad organizzare queste riflessioni intorno a due diverse posizioni conoscitive che sembrano costituire altrettanti poli di un campo di studi piuttosto articolato e, a tutt'oggi, particolarmente fluido. Inizierò

da quelle letture che considerano l' "identità" come una costruzione politico-sociale, variabile e inscritta in specifiche, differenti "economie della rappresentazione". A questa posizione di tipo costruzionista e decostruzionista, che costituisce un modello interpretativo dominante nel campo antropologico, contrapporrò una serie di studi, oggi sempre più importanti, anche se marginali in antropologia e spesso sottoposti a sospetti e critiche, che si mostrano interessati a legare la evidente variabilità delle forme culturali di rappresentazione dell' "identità" alla necessaria presenza di comuni basi "naturali", capaci di rendere conto tanto della loro diversità, quanto, soprattutto, della loro stabilità. Le due posizioni, pur costituendo modelli conoscitivi effettivamente divergenti e pur facendo riferimento ad epistemologie e sensibilità opposte, sembrano comunque delineare uno spazio di riflessione nel quale un serie di dicotomie concettuali, centrali nella ricerca antropologica dalle sue fasi iniziali fino agli ultimi due decenni del secolo scorso (diversità / identità, variabilità / invarianza, cultura / natura, relativismo / universalismo, interpretazione / spiegazione) e quindi apparentemente superate nella fase finale del millennio, sembrano tornare nuovamente ad agitare i dibattiti degli antropologi. Il tratteggio dei contorni di un simile spazio, insieme alla sottolineatura del ruolo centrale attribuito dalle differenti posizioni interpretative alla ricerca etnografica intesa, sia pure all'interno di diverse

sensibilità conoscitive, come la parte più vitale e utile dell'analisi antropologica, costituiranno, in conclusione, gli esiti di questa nostra rapida presentazione.

2. Interpretare la differenza

«Between a people's conception of what it is to be a person and their conception of the structure of history there is an unbreakable internal link».

Con queste parole Clifford Geertz, in un famoso scritto di oramai quarant'anni fa, indicava uno dei punti nodali della sua interpretazione della "persona" balinese ²: inserita in un ordine cosmologico, sociale e metafisico eterno, essa appariva, ai suoi occhi "occidentali" come sostanzialmente e paradossalmente "depersonalizzante" (1973: 390). La "persona balinese", infatti, modulata da un complesso sistema di denominazioni, termini di parentela, tecnonimi, titoli di status ed immersa in un sistema calendariale teso all'immobilizzazione / reiterazione del tempo, nell'interpretazione di Geertz, tende a costruirsi come la replica, la messa in scena, secondo stili altamente formalizzati, di tipi ideali e fissi. Una "anomizzazione della persona" e una "detemporalizzazione del tempo" (ibid., pp. 391, 398) costituirebbero, così, due

² Il saggio, pubblicato nel 1966, venne poi inserito nella raccolta *Interpretation of Cultures* (1973, p. 389; trad. it. 1987).

versanti di un identico sistema culturale che, oltre a fissare modelli e schemi di e per il comportamento sociale, modula sentimenti, emozioni e attitudini psicologiche degli individui. Un decennio più tardi, in un contributo ad un volume che avrebbe costituito un punto di svolta nelle analisi antropologiche di tali nozioni ³, Geertz (1984: 126) ribadiva il proprio punto di vista, dichiarando in maniera esplicita il carattere relativo e affatto universale delle “nostre” nozioni di “individuo” e “persona”, per sottolineare, però, poco dopo, che:

«una certa idea di cosa sia un essere umano e di cosa lo differenzi da altri oggetti può essere considerata un tratto universale».

Anche se in maniera ambigua e generica, Geertz – strenuo sostenitore di posizioni anti anti-retalivistiche - sembrerebbe qui lasciare aperta la possibilità di riflettere su una eventuale base transculturale (“universale”) a partire dalla quale si strutturerebbero i modi, variabili, attraverso i quali gli esseri umani producono rappresentazioni di se stessi, in quanto individui, e dei gruppi sociali cui danno vita. Un simile percorso conoscitivo, per quanto mai abbandonato in antropologia, non costituirà, però, la direzione principale lungo la quale Geertz e più in generale la ricerca antropologica si muoveranno nei due decenni finali del XX secolo. In quello stesso volume, infatti, Michéle Rosaldo (1984: 145-150) criticava in maniera esplicita e ben più radicale l'intero quadro ideologico

³ Shweder, Lavine (1984, trad. it. 1997).

(storico-politico) all'interno del quale tali nozioni avevano preso e prendevano forma, dando così inizio ad un approccio critico-decostruttivo all' "identità" che, nel giro di un decennio, sarebbe divenuto, in antropologia, un paradigma dominante. Negato il carattere universale dell'individuo, la Rosaldo ne riduceva la portata conoscitiva, non considerando universale la contrapposizione, tutta occidentale, tra le maschere pubbliche, le persone (*outer self*), e un io interno (*inner self*), depositario del più profondo sentimento di identità psico-emozionale dell'individuo. Negli stessi anni Luis Dumont (1985, pp. 29-30, 70-77), attraverso una comparazione tra Occidente e India, ricostruiva una genealogia dell' ideologia individualista moderna, contrapponendola a quella "olistica" indiana. Più radicalmente, qualche anno dopo Marilyn Strathern (1988: 13) avrebbe negato la pertinenza stessa della nozione di "individuo" per la comprensione dei processi di costruzione identitaria e per l'analisi delle forme che la relazione sociale assume in Melanesia, parlando, appunto, di "dividualità"⁴. Agli inizi del decennio successivo, sempre Marilyn Strathern (1992) ha quindi mostrato come le idee occidentali sull' "individuo" (e la "persona") siano strettamente connesse a modi ideologici di immaginare il sistema sociale, le

⁴ Cfr. anche Dumont (1985, pp. 35 – 189) e Strathern (1995).

relazioni di parentela, i rapporti di scambio tra i sessi e le generazioni, e abbiano a che vedere con una determinata concezione del tempo e dello spazio.

Negli anni Novanta del secolo scorso considerazioni di questo tipo si inscrivono in un quadro disciplinare sempre meno omogeneo, nel quale quelle che ancora un decennio prima erano riflessioni intorno alle *nozioni* di “persona” o “individuo” o ai codici culturali che avrebbero definito la strutturazione morale del “sé” (ad esempio la classica dicotomia tra “onore” e “vergogna”, in area mediterranea), erano oramai confluite in più complesse prospettive di indagine antropologica intorno al corpo ⁵, alle emozioni ⁶, al genere ⁷. Tra gli i primi anni Ottanta e la metà degli anni Novanta del secolo scorso nello studio dei meccanismi di costruzione / affermazione identitaria si fa oramai evidente l’esistenza di un nuovo paradigma. Messa in secondo piano la ricerca di fondamenti “naturalisti” dei modi in cui gli esseri umani rappresentano la propria e l’altrui identità - prospettiva, questa, ancora centrale negli anni Settanta e, come vedremo, di recente tornata importante – le ricerche etnografiche e le

⁵ Lock (1993); Pandolfi (1996), Csordas (1997, 2003), Scheper-Huges (2000); per una presentazione ragionata di questa letteratura, cfr. Pizza (1998) e, all’interno di una più generale riflessione sull’antropologia medica, Pizza (2005).

⁶ Rosaldo (1980), Abu Lughod (1988), Pandolfi (1991), Lutz e White (1986), Lutz e Abu Lughod (1990).

⁷ Ortner e Whitehead (1981), Daniel (1984), Herzfeld (1985), Abu Lughod (1988), Strathern (1988).

riflessioni antropologiche si soffermano in maniera oramai esclusiva sulle dimensioni “ideologiche” e “politiche” dei processi storici di costruzione identitaria, dei soggetti e dei gruppi (le *poetiche* e le *politiche* dell’identità, appunto), indagate da una prospettiva foucaultianamente genealogica e decostruttivamente critico-comparativa. Cambiano le domande e, con esse, lo stesso ordine discorsivo attraverso il quale ci si interroga sull’ “identità”. L’attenzione si concentra, infatti, sulle «persone reali che fanno cose concrete» (Ortner 1984), sulle loro *pratiche* (Bourdieu 1972; Verdier 1979), e sulle dimensioni espressive, *poetiche* (Herzfeld 1987) di queste azioni. Vengono analizzati i contesti socio-politici nei quali tali pratiche prendono corpo e che ad esse forniscono appigli e limiti. L’antropologia e, soprattutto, l’etnografia tendono ad assumere lo sguardo di una scienza sociale critica, attenta a indagare, tanto all’interno del proprio universo disciplinare, quanto nei diversi mondi contemporanei, i processi (politici, politico-economici, simbolici), i contesti, le tecnologie e gli attori che portano alla reificazione di quelle “forme culturali”, di quelle “norme” e di quei “principi strutturali”, o delle stesse categorie analitiche che, solo una generazione prima, erano considerati come “dati”, come “fatti” da spiegare, se non addirittura come strumenti dell’interpretazione (Marcus e Fisher 1986, Clifford e Marcus 1986). All’interno di un simile scenario, nel 1995, Debora Battaglia, studiosa

statunitense del mondo melanesiano, introducendo un volume collettaneo intitolato *Rhetorics of Self-Making*, così ne presentava alcuni presupposti teorici:

«Da questo punto di vista non esiste alcuna identità personale (*selfhood*) al di fuori dei modi, concreti e interattivi, di metterla in scena. *Il sé è un'economia della rappresentazione*, una reificazione messa in continua discussione dal suo essere mutevolmente interconnessa alle storie, alle esperienze, alle rappresentazioni di altri soggetti (...) Il sentimento di identità personale, in questo quadro, è una capacità produttiva sempre instabile che, in maniera saltuaria, mai invariabile, può concretizzarsi in qualche forma di ordine immaginario, per un determinato scopo, sempre all'interno di interazioni culturalmente modellate. In questo senso, il "sé trascendente" della psicologia dell'Io e di alcune antropologie psicologiche, un sé durevole, continuo, impermeabile, unitario e universalmente diffuso, viene considerato come un programma ideologico messo in atto in specifici contesti sociali, come una capacità pratica della cultura, piuttosto che della natura umana » (Battaglia 1995: 2-3).

Gli scritti contenuti nel volume curato da Battaglia affrontano, dunque, i temi classici del "sé", del sentimento di identità personale, dell'individuo, ma lo fanno inserendosi pienamente, come detto, in un nuovo paradigma di ricerca. Essi sono tutti connotati dall'attenzione prestata alle forme narrative e pragmatiche (le *retoriche* e le *poetiche*) attraverso le quali, all'interno di processi storici e di contesti interattivi, i diversi "sé" si raccontano, agiscono e, narrandosi ed esibendosi, si costruiscono più o meno fluidamente. "Individuo" e "persona", come anche il "dividuo" melanesiano o la concezione "olistica" indiana dell'individuo-nel-mondo (Dumont 1985: 37-39) non sono viste più

come nozioni astratte, normative o trascendenti, fissate da schemi cognitivi, fenomenologici o ontologici, ma come costruzioni ideologiche che si realizzano, o meno, e che comunque prendono corpo nella pratica transazionale. Sono presupposti ideologici e, dunque, non necessari, di una certa immaginazione sociale; sono, nel caso di “individuo” e “persona”, elementi perno della particolare configurazione che i rapporti tra tecnologie del corpo, poteri, saperi e *agency* umana hanno assunto all’interno della “nostra” genealogia culturale. Non più dati universali o necessarie finzioni legali, “individuo” e “persona” vengono letti come momenti delle politiche di figurazione del sé che consentono ai diversi soggetti di definirsi agendo e interagendo. Appaiono come forme storiche, iscritte in più articolate e complesse *economie della rappresentazione*, che è necessario cogliere di volta in volta attraverso le concrete *performances* e le loro dimensioni espressive. Un simile approccio, secondo Battaglia, produce nuove domande, nuove aree di riflessione. L’interesse per le retoriche attraverso le quali si esibisce / costruisce il sé, si lega, in primo luogo, ad uno sguardo etnografico che dalle categorie culturali si sposta sui modi, sempre sociali e sempre creativi, attraverso i quali determinate visioni del mondo, incorporate e/o tatticamente manipolate, siano messe in atto da esseri umani concreti. Strettamente connessa a questa, vi è poi la questione dei rapporti tra retoriche

che esprimono / modellano livelli diversi di appartenenza, ossia il problema della:

«tensione tra le retoriche che privilegiano un sé autonomo e individuato e le retoriche di un sé collettivo e relazionale» (Battaglia 1995: 4).

L'analisi, in questo caso, deve essere in grado di disarticolare la dialettica, sempre legata a dimensioni di potere, tra contesti in cui la polarizzazione tra le due retoriche è netta e contesti in cui tra di esse si instaurano rapporti più sfumati. Questo significa anche che il carattere, la direzionalità e l'intenzionalità dell'*agency* di ciascun soggetto non possono essere assunti acriticamente. Piuttosto, una volta riconosciute il carattere indeterminato, le retoriche dell'agentività vanno interpretate a partire dai contesti e dalle condizioni sociali che le rendono possibili. In alcuni casi, ad esempio:

« (...) l'azione di un "io" può prendere corpo incentrandosi su un soggetto diverso dal sé; può essere orientata o semplicemente trovare il suo oggetto e il suo senso in un soggetto diverso da colui che agisce» (Battaglia 1995: 4).

In tali situazioni (quelle Melanesiane, appunto, sono tra le più note in antropologia) troviamo un'ideologia e un'economia della rappresentazione per le quali la relazione sociale esiste prima e, per così dire, dentro il sé e l'individuo (che è per questo immaginabile "dividualmente"). Il soggetto che agisce non lo fa in primo luogo in riferimento a se stesso o a partire da un sentimento di auto consapevolezza. L'azione si dispiega come se si agisse

avendo in mente qualcun altro: si agisce per e dentro una relazione, si è il perno di relazioni che definiscono chi agisce e i suoi (loro) sentimenti identitari. Le relazioni e le reti che producono quello che nel *nostro* regime discorsivo e per la nostra economia politica del sé è un individuo, hanno, tra l'altro durate ed estensioni diverse da quelle dei singoli *selves*. Le relazioni, infatti, si articolano nel tempo, definendo spazi e durate specifici. Un'etnografia interessata alle poetiche della costruzione del sé non può, allora, non riflettere con attenzione sui rapporti tra tempo, racconto e "identità" e indagare i differenti regimi di temporalità cui questi rapporti fanno riferimento.

Un simile scenario teorico mi pare costituire una delle linee di tensione più vivaci dell'attuale ricerca antropologica. Le contestazioni "melanesiane" portate da Strathern e Battaglia alle nozioni (euro-occidentali) che sono (state) a fondamento implicito dell'immaginazione sociologica si legano, infatti, sia alla problematizzazione delle idee sull'appartenenza (cfr. Faubion 1996), sia ai processi di riconfigurazione dei *selves* e dei corpi in atto oggi nelle società del tardo capitalismo. Tale prospettiva, per quanto, come detto, costituisca oramai un paradigma dominante nel dibattito antropologico contemporaneo, non può, però, dirsi egemonica, né del resto è esente da critiche ⁸. Ad essa è possibile

⁸ Cfr., ad esempio, Astuti (2001, pp. 429-431), Bloch (2005, pp. 7-9).

contrapporre altre linea di riflessione, meno radicalmente decostruttive e interessate al mantenimento di categorie analitiche generali che possano fare da ponte tra universi culturali. Cohen (1994) e Sökefeld (1999), ad esempio, ritengono che, al di là del moltiplicarsi e de-essenzializzarsi delle “identità” sociali (le *persone*, potremmo dire), alla base dell’esistenza di ogni essere umano vi sia un fondamento fenomenologico e operativo: il “sé”. Il sentimento di auto-coscienza, la capacità di gestire (*to manage*) nel tempo e attraverso le scene sociali la molteplicità delle persone, delle identità, spesso tra loro contrastive, di cui ogni soggetto è portatore, costituirebbero, infatti un fondamento ontologico della capacità agentiva umana (*agency*). Secondo questi autori, il “sé”, così inteso, non andrebbe però colto in astratto, né basterebbe presupporlo da un punto di vista gnoseologico; questa *disposizione* andrebbe sempre indagata nelle concrete *performances* e attraverso le differenti narrazioni di volta in volta messe in campo (Sökefeld 1999: 425). In effetti, dal loro punto di vista, le posizioni decostruttive radicali corrono il rischio di privare gli “altri” di una specifica auto-consapevolezza, ritenuta connotazione propria di ogni agire umano, e di riproporre una inaccettabile dicotomia “noi” (Occidente) / “loro” (gli altri mondi). A fondamento di tale posizione sarebbe la tendenza “occidentalista” ad adoperare una nozione astratta, filosofica o giuridica, di individuo e “sé”, lontana dalle pratiche e dalle narrazioni dei concreti esseri

umani che vivono nei “nostri” mondi. Se questa critica alle posizioni decostruzioniste più estreme coglie probabilmente nel segno, va anche detto, però, che le critiche “universaliste”, ponendo al centro dell’analisi il rapporto tra un “sé”, universale e connotante l’*agency* umana, e le molteplici identità sociali coordinate da ciascun singolo “self”, incorrono a loro volta nel pericolo di riproporre la classica dicotomia tra le “persone”, finzioni legali molteplici e necessarie, e l’individuo, dato pre-culturale ⁹.

Al di là delle diverse sensibilità conoscitive, entrambe le prospettive fin qui incontrate sembrano convergere sulla scelta di studiare etnograficamente le pratiche di concreti esseri umani, adoperando strumenti concettuali fluidi, capaci di cogliere le dimensioni retoriche e poetiche dell’*agency* intorno e attraverso le quali prende forma il processo di costruzione del soggetto, dei soggetti agenti. Entrambe, inoltre, adoperano la fenomenologia come orizzonte teoretico di fondo, a partire dal quale guardare ai processi di affermazione e/o costruzione del *self* e dell’identità.

⁹ In maniera complementare, l’intera riconfigurazione dei fondamenti dell’immaginazione sociologica, che all’interno del quadro decostruzionista appare come un ineludibile corollario della perdita di efficacia analitica dei concetti classici, viene messa in secondo piano dalle prospettive “universaliste”, che continuano piuttosto ad agire all’interno di un paradigma di tipo “realista”.

3. Spiegare la stabilità

Lo spazio di riflessione e l'orizzonte discorsivo sembrano invece assumere configurazioni piuttosto diverse nel caso di lavori che prendono come riferimento per lo studio dell' "identità" modelli teorici e metodologie provenienti dalle scienze cognitive. Gradualmente messe ai margini del campo disciplinare dall'imporsi, fin dai primissimi anni Ottanta, di prospettive interpretative, performative e, da ultimo, decostruzioniste, le posizioni cognitiviste in antropologia hanno continuato, in realtà, un percorso carsico, durato all'incirca un decennio. Nonostante i lavori di studiosi come Sperber (1982, 1985), Sperber e Wilson (1986), Boyer (1990), Atran (1990) e, sia pure da punti di vista più generali, Carrithers (1992), Spiro (1995) e D'Andrade (1995), abbiano tenuto vivo l'interesse degli antropologi sui rapporti tra mente, lingua e cultura, è solo nella seconda metà degli anni Novanta e, ancor più, negli ultimi dieci anni che si è assistito al rinascere di una più sistematica attenzione degli antropologi per la cognizione umana ¹⁰. Spinti dal sempre più

¹⁰ Queste rapide considerazioni non possono in alcun modo essere considerate una presentazione, nemmeno schematica, della lunga e complessa vicenda dell'antropologia cognitiva. Per una presentazione della "prima" antropologia cognitiva, cfr. Tyler (1969), Casson (1981, 1983) e, in Italia, Cardona (1985). Per una più complessa e più aggiornata periodizzazione cfr. D'Andrade (1995). Per una riflessione metodologica e epistemologica sulla pratica etnografica di ispirazione (anche) cognitivista, Piasere (2002). Interessanti le note

intenso strutturarsi, a partire dai primi anni Ottanta del Novecento, del campo delle scienze cognitive, a sua volta legato agli importanti risultati sperimentali conseguiti dalla psicologia cognitiva, dalle neuroscienze, dalle scienze informatiche, dalla linguistica e dalla neuro-biologia evolutiva (Miller 2003), un numero significativo di antropologi ha ripreso a lavorare sui fondamenti cognitivi della cultura e dell'agire umani ¹¹. Pur presentando notevoli differenze di approccio e sensibilità teoriche a volte divergenti, questi “nuovi” antropologi cognitivi, o meglio tutti questi antropologi interessati alle “nuove” scienze cognitive si mostrano accomunati da una convinzione comune e da una comune attitudine critica nei confronti della visione standard, in antropologia, dei rapporti tra mente e cultura. Entrambe le disposizioni conoscitive sono puntualizzate con chiarezza da Sperber e Hirschfeld (2004, p. 40):

« Gli antropologi, semplicemente, sono stati affascinati dalla ricchezza e dalla varietà delle culture umane, che hanno documentato e cercato di spiegare. Per far questo, però, si sono affidati ad una visione della mente considerata se non proprio come una “tabula rasa”, quantomeno come una macchina per l'apprendimento priva di vincoli e di condizionamenti, disponibile per non

autobiografiche che Claudia Strauss e Naomi Quinn aggiungono ad uno scritto a due mani del 1994 (2000, pp. 363-366). Per una breve, ma efficace presentazione delle poste in gioco, cfr. anche Mithen (1995); per un quadro più articolato, Sperber e Hirschfeld (1999), Hirschfeld (2000).

¹¹ Oltre ai già ricordati Sperber, Boyer, Atran e ad altri specifici lavori, sui quali mi soffermerò tra breve, si possono segnalare, per la loro “precocità”, Bloch (1991), Toren (1993), Robertson (1996), Levinson (1996).

importa quale tipo di contenuto culturale. Questa idea delle relazioni tra mente e cultura, standard nelle scienze sociali, è stata messa in discussione in maniera sempre più evidente sia dall'interno che dall'esterno dell'antropologia. In particolare, questa idea si è rivelata incompatibile con i più recenti lavori di psicologia dello sviluppo, secondo i quali il processo di acquisizione della conoscenza da parte dei bambini è guidato da disposizioni mentali determinate da specifici domini cognitivi. La sfida cui le ricerche attuali cercano di dare risposte è quella di riconciliare l'evidente diversità culturale con le più avanzate ipotesi sullo sviluppo cognitivo e, così facendo, di contribuire a gettare nuove fondamenta per la teoria antropologica »¹².

Per quanto le sfumature possano essere diverse, una simile posizione – che indubbiamente coglie limiti rilevanti di gran parte degli approcci antropologici contemporanei – è condivisa dall'insieme di studiosi che hanno aperto, per così dire, un nuovo fronte cognitivo all'interno del campo disciplinare. Se Sperber e Hirschfeld, in questo passaggio, mantengono un'attitudine neutra, Bloch (2005: 7-9) assume una postura ben più critica nei confronti dell'*episteme* dominante, oggi, in antropologia. Inscrivendo le posizioni costruzioniste e decostruzioniste attuali in una più antica genealogia diffusionista, Bloch ritiene che l'antropologia, in particolare quella statunitense, stia procedendo verso l'auto dissolvimento a causa della sua rinuncia preventiva di ogni tentativo di spiegazione della “natura umana”, delle dimensioni universali e invariante della vita sociale e culturale, ossia di quelli che Sperber e Hirschfeld (2004) chiamano “i fondamenti cognitivi della stabilità e della diversità culturale”.

¹² La traduzione dall'inglese è mia.

Immaginando una infinita plasticità della mente e della cultura umane e rinunciando alla possibilità di rispondere a domande generali, gli antropologi, secondo Bloch (2005: 9-12 e 87-101), si sarebbero inoltre condannati ad occupare una posizione sempre più marginale e inessenziale nel panorama scientifico e nel discorso pubblico contemporanei.

Le posizioni polemiche di Bloch e la sua ricostruzione delle vicende storiche e dell'attuale articolazione del campo di studi meriterebbero una specifica attenzione. Non è certo questa la sede per tentare una simile operazione, anche se è possibile sottolineare come le sue tesi operino una (forse utile, dato il carattere anche "rivendicativo" dei testi nei quali sono contenute) semplificazione notevole delle questioni in campo e non esplicitino fino in fondo le molteplici ragioni della propria attitudine polemica. Detto ciò, ai fini di questo scritto può essere più utile soffermarsi su uno dei molti spunti critici messi in campo da Bloch. Fin dall'introduzione al suo volume del 2005, infatti, Bloch lascia intendere come i problemi connessi con la definizione dell'"identità" individuale e personale costituiscano una posta teoretica importante nel confronto tra antropologie attente ai fondamenti cognitivi delle differenze culturali e antropologie, oggi maggioritarie, interessate a rimarcare la variabilità e la plasticità dei comportamenti umani:

« Tutto il parlare di ‘costruzione’ che si fa oggi nelle scienze sociali non è altro che una riproposizione del diffusionismo, visto che identica è la confusione che avvolge entrambe le idee. Più specificamente, l’accento messo sulla ‘costruzione’ dell’ ‘individuo’ o della ‘persona’ ci mostra gli esiti cui, a causa di un certo slittamento teorico (...), il diffusionismo inevitabilmente conduce. Il lavoro di autori come Weber, Durkheim, Dumont, Foucault e molti altri è quindi evocato in continuazione per ‘smascherare’ il carattere storicamente specifico della nozione di ‘individuo occidentale’. Da una simile considerazione, in maniera poco coerente, si trae la conseguenza che la stessa possibilità di uno studio generale degli esseri umani sia divenuta teoreticamente illegittima »¹³.

In effetti, proprio intorno allo studio dell’ “identità”, individuale e/o collettiva, le letture di ispirazione cognitivista e quelle di ispirazione critico-fenomenologica sembrano contrapporsi in maniera radicale. Del resto, il tema dell’ “identità” costituisce uno snodo teorico decisivo in entrambi i campi. Nello scenario “critico” alle spalle di tale tema si addensano molti e complessi problemi: l’esigenza di fornire nuove e più dinamiche rappresentazioni sia delle unità di analisi, dei raggruppamenti sociali cui gli esseri umani danno vita (gruppi di discendenza, “razze”, gruppi “etnici”, gruppi nazionali, “culture”), sia dei sentimenti di appartenenza che essi producono¹⁴; la (ri)teorizzazione dell’attore sociale e la definizione delle capacità di *agency* degli esseri umani; la conseguente decostruzione delle categorie di analisi attraverso le quali gli “occidentali”, antropologi compresi, definiscono nozioni come “io”, “sé”, “noi”

¹³ Bloch (2005, p. 8), traduzione mia.

¹⁴ Per una presentazione di tali problemi, mi sia consentito rinviare a Palumbo (1992, 1996, 1997, 2001).

¹⁵. Più in generale, in una simile prospettiva, l'intera problematica "identitaria" si iscrive in una complessa crisi delle forme di rappresentazione e di auto-rappresentazione dell'appartenenza, determinata dai processi storici di riorganizzazione delle società del tardo capitalismo ¹⁶. Nelle ricerche antropologiche di ispirazione "cognitivistica" il problema dell' "identità" individuale e/o collettiva viene affrontato all'interno di uno scenario concettuale completamente diverso. Parlare di "identità" implica, qui, la necessità di fare riferimento ad una serie di ipotesi relative al funzionamento della mente umana, così come esso viene studiato dalle scienze cognitive contemporanee. In particolare l'analisi dell' "identità" soggettiva e delle forme collettive di appartenenza non sembra poter prescindere dal riferimento all'esistenza e ai modi di operare di meccanismi cognitivi elementari, ossia di "domini", "moduli" o disposizioni mentali relativi ad una "psicologia" ¹⁷, ad una "biologia" ¹⁸ e ad una "sociologia" *intuitive* ¹⁹. Per gli studiosi di scienze

¹⁵ Cfr. ancora Palumbo (2001, 2006).

¹⁶ Cfr. Marcus e Fisher (1986).

¹⁷ Sperber e Hirschfeld (2004, p. 41), Bloch (2006, pp. 22-35). Per una presentazione critica degli studi sulla "teoria della mente" e una specifica proposta teorica, cfr. Perconti (2003, in particolare pp. 87-105).

¹⁸ Cfr. Atran (1990, 1998), Astuti (2001), Bailenson et al. (2002), Astuti, Solomon e Carey (2004), Sperber e Hirschfeld (2004, p. 41).

cognitive – quantomeno per una parte rilevante di essi – la capacità di interpretare il comportamento altrui come espressione di stati mentali simili ai propri (*folk psychology*), la capacità di percepire e categorizzare gli esseri viventi a partire dalla loro morfologia e di fare inferenze su di essi utilizzando principi come la crescita, l’ereditarietà, la respirazione, insieme alla capacità di percepire e organizzare i membri della propria specie in categorie alle quali si appartiene a partire dal possesso di comuni, intrinseche ed *essenziali*, qualità naturali (*folk sociology*), sarebbero tratti transculturali, propri della mente umana ²⁰. Ciascun essere umano non affetto da patologie cognitive sarebbe quindi in grado di percepire se stesso come essere pensante, intenzionale e, quindi, di attribuire ad altri esseri umani simili qualità; saprebbe inoltre riconoscersi come individuo, dotato di specifiche qualità “biologiche” e riprodotto “naturalmente” da altri individui; sarebbe infine capace di percepire l’insieme dei suoi simili in maniera differenziata a partire dalla condivisione, o meno, di comuni qualità sostanziali.

¹⁹ Cfr. Hirschfeld (1995, 1997), Astuti (2001), Gil-White (2001), Cosmides, Tooby e Kurzban (2003), Kanovsky (2007).

²⁰ Oltre a simili capacità sarebbero qualità universali della mente umana una “fisica intuitiva” e la capacità “religiosa” di produrre credenze che contraddicono le inferenze derivanti dal funzionamento di ciascun “modulo”: cfr. Boyer (1999, 2000, 2003).

Un simile modo di porre i problemi e, dunque, di affrontare l'analisi delle forme di auto percezione proprie degli esseri umani in quanto individui singoli e in quanto membri di gruppi sociali pone evidentemente numerosi problemi a molte delle interpretazioni dell' "identità" oggi comuni in antropologia (Bloch 2006, pp. 30-31). Dal punto di vista cognitivista l'identità e l'auto coscienza individuali, in qualche misura, sono dei presupposti ineludibili dei modi in cui le menti umane comprendono, organizzano e manipolano il mondo. Al contrario, come abbiamo visto, all'interno del paradigma interpretativo – costruzionista le nozioni stesse di "individuo", "soggetto", "persona", "sé" (*self*) sono, piuttosto, dei prodotti contingenti, parti di "economie della rappresentazione" a loro volta espressione di specifiche storie culturali. In questo scenario teorico, le relazioni sociali cui gli uomini danno vita e all'interno delle quali le loro menti si costruiscono presentano un'estrema e (quasi) incondizionata variabilità. Si pensi, ad esempio, all'idea - centrale nel dibattito antropologico degli ultimi trenta anni - che le relazioni di parentela e la costruzione, a partire da esse, di gruppi sociali ("famiglie", "lignaggi") possano non fondarsi sul riconoscimento di legami "naturali" di "filiazione" tra (esseri umani) procreati e (esseri umani) procreanti, ma (in contesti culturali diversi da quelli euro occidentali) essere costruiti a partire da idee diverse (il crescere

qualcuno, il consumare cibo, ad esempio)²¹. In maniera opposta, nel paradigma cognitivista, si ritiene sperimentalmente dimostrata la tesi che le menti umane abbiano la capacità di ragionare in termini “essenzialisti” sui meccanismi riproduttivi degli esseri viventi e, dunque, abbiano una “chiara” percezione dei fondamenti “naturalisti” dei propri legami parentali. Infine, diversamente da quanto sostengono gli antropologi, che da decenni oramai ritengono di aver mostrato il carattere arbitrario e sempre politico di qualsiasi categoria “etnica” e “razziale”, vi sarebbe nella mente umana così come viene presentata dalle scienze cognitive la tendenza *naturale* a percepire e categorizzare somiglianze e differenze morfologiche tra i membri della propria specie.

Le due prospettive di ricerca, quella cognitiva e quella antropologica, o meglio – in linea con gli interessi di questo scritto – le ricerche di ispirazione cognitivista e quelle di impostazione critico-interpretativa, sembrerebbero qui incapaci di dialogo. E in effetti, dal versante antropologico - critico, in un primo momento la tendenza generale è stata quella di ignorare le analisi di taglio cognitivista o, al massimo, di considerare con sospetto i loro esiti, ritenuti etnocentriche e non dimostrabili riproposizioni di assunti ideologici occidentali.

²¹ Per una presentazione di tale dibattito, cfr. Palumbo (1997). Per alcune letture che hanno messo in discussione l'esistenza di un unico modello genealogico e “naturale” dei rapporti di parentela, Schneider (1984), Daniel (1984), Strathern (1992), Geffray (1990).

Va detto, poi, che dal punto di vista antropologico le metodologie “sperimentali” adoperate dagli scienziati cognitivi sono apparse a lungo distoniche rispetto all’intima propensione interpretativa e qualitativa della ricerca di terreno. Esse, inoltre, appaiono condotte per lo più su soggetti di provenienza euro-americana, mentre le conclusioni che se ne sono tratte riguarderebbero la mente umana *tout court*. Anche per questi motivi, negli ultimi anni, all’interno di un sempre più marcato interesse per la “scienza” come pratica sociale (Fisher 2007), le stesse attività di ricerca delle scienze cognitive, insieme a quelle della biologia evolutiva e alla genetica (Martin 2000, Ingold 2001, 2007, Palmié 2007) sono divenute oggetto di indagini etnografiche, interessate a cogliere le costruzioni ideologiche implicite che si danno nelle concrete pratiche scientifiche. Dal punto di vista delle scienze cognitive, le tesi correnti, in antropologia, sul “sé”, l’ “individuo”, la “persona”, la “parentela” come (totali) costruzioni culturali, in assenza di ulteriori specificazioni, si fondano su idee relative al funzionamento delle menti umane che risultano o troppo generiche, o non sostenibili sulla base delle evidenze sperimentali. Al massimo, secondo Bloch (2006, pp. 30-31), che ripercorre con occhio critico nei confronti della “propria” disciplina i rapporti tra antropologia e scienze cognitive, le idee che gli etnografi hanno raccolto e interpretato nel loro viaggiare per il mondo possono essere considerate teorie “native” esplicite,

relative al funzionamento della mente, del corpo e delle interazioni umane che non hanno molto a che vedere con gli impliciti e reali meccanismi della cognizione della nostra specie.

Lo scenario che si delinea sembrerebbe essere quello di una separazione piuttosto netta dei campi o, come efficacemente sottolineato da Bloch, di una rigida differenziazione di sfere di interesse, “*del tipo cuius regio, eius religio*” (Bloch 2006, p. 34): da un lato le scienze cognitive, interessate ai meccanismi impliciti e basilari del funzionamento della mente umana e per questo intente ad applicare, quasi esclusivamente in contesti euro-occidentali, metodologie sperimentali di provenienza psicologica e/o biologica; dall’altro l’antropologia sociale e culturale, occupata ad indagare, attraverso ricerche di tipo qualitativo, interpretativo e di lunga durata, le costruzioni “ideologiche”, i sistemi di idee e di azioni attraverso i quali gli uomini, non solo “occidentali”, rappresentano l’ “identità”, l’ “appartenenza”, il sentimento di “sé”. Proprio contro una simile divaricazione degli interessi, lo stesso Bloch (2005, pp. 1-19, 2006, pp. 53-55) e un nucleo sempre meno ristretto di antropologi aperti alle scoperte provenienti dal campo delle scienze cognitive e critici rispetto alle propensioni idiografiche e costruzioniste della propria disciplina, propongono la costruzione di un dialogo ben più serrato tra i due campi.

È questa, ad esempio, la scelta conoscitiva di Rita Astuti, antropologa della *London School of Economics*, che ha ripreso e rilanciato i risultati di alcuni pionieristici lavori dello stesso Bloch ²². Il particolare interesse dei lavori di Astuti risiede, a mio parere, oltre che negli specifici risultati cui essi giungono attraverso l'applicazione di una griglia conoscitiva di taglio cognitivista, nella proposta metodologica che li guida e nella specificità dell'area indagata. Specialista, come Bloch, delle società malgascie, nel corso degli anni Novanta del secolo scorso Astuti aveva pubblicato una serie di lavori nei quali, a partire dalla sua più che decennale esperienza di campo, analizzava i discorsi e le pratiche identitarie dei Vezo, pescatori della costa centro-occidentale dell'isola ²³. Le sue letture, all'epoca interne al paradigma costruzionista, avevano mostrato con forza il carattere non essenzialista e performativo delle idee vezo sull'identità individuale (la costruzione dei legami di filiazione e parentela) e collettiva (cosa vuol dire “essere” vezo, come si diventa vezo). Una simile interpretazione, vicina a quelle fornite da Bloch (1971) per i non lontani Merina, si iscriveva, del resto, in una letteratura etnografica regionale concorde nel sottolineare la centralità di rappresentazioni operative e non

²² In particolare Bloch, Solomon e Carey (2001). Per i lavori di Astuti, si vedano il suo saggio del 2001 e la monografia del 2004, edita con la collaborazione di Carey e Solomon.

²³ Astuti (1995, 1996).

ascrittive dell'identità. Dunque, quello di Astuti è il caso di un'antropologa le cui posizioni teoriche, a metà anni Novanta, si collocano all'interno del paradigma interpretativo e costruzionista dell'identità e si rivolgono ad una società che produce, a sua volta, ideologie e pratiche performative dell'identità. Esso, allora può rivelarsi un *case study* di particolare interesse per un'antropologia di ispirazione cognitivista che voglia verificare la pertinenza transculturale delle ipotesi relative all'esistenza di una "folkbyology" e una "folksociology". In effetti, parallelamente all'esperimento condotto da Bloch, Carey e Solomon (2001) sulle inferenze di adulti e bambini zafimaniry (Merina) a proposito dell'acquisizione "biologica" o "culturale" di tratti "fisici" e "comportamentali" degli esseri umani, Astuti decide di applicare alcuni esperimenti, elaborati da psicologi evolutivi per testare le idee relative alla trasmissione di qualità da genitori a figli in contesti euro-occidentali, agli abitanti del villaggio vezo presso il quale aveva a lungo vissuto e lavorato. Gli esiti di simili esperimenti, confluiti in vari scritti (Astuti 2001, Astuti, Solomon e Carey 2004) sembrano particolarmente interessanti, nel loro mettere in discussione sia l'adesione antropologica al punto di vista e alle rappresentazioni dei "nativi", sia anche nel contraddire alcune assunzioni proprie delle posizioni cognitive più "dure". Contro la tesi, diffusa in antropologia, della totale plasticità culturale delle idee e delle pratiche connesse con la trasmissione di

qualità da una generazione all'altra, da un individuo all'altro; contro il rifiuto antropologico di un approccio dualista e dicotomico ai "fatti" della parentela e dell'identità (le opposizioni materiale / culturale, corpo / mente); e soprattutto in apparente contraddizione con le teorie vezo sull'acquisizione di una identità parentale, che prevedono appunto il prevalere di un modello adottivo e performativo, gli esperimenti cognitivi condotti dalla Astuti sembrano mostrare il prevalere, tra gli adulti Vezo, di un implicito *modello differenziato* della trasmissione parentale (tratti "biologici" trasmessi per via "biologica" e tratti "psico-sociali" trasmessi per via "culturale"). Diversamente da quanto sostenuto dai sostenitori di un "*Innate Conceptual Content*", i quali ritengono che una qualche idea dei meccanismi dell'ereditarietà biologica faccia parte della *core knowledge* e sia dunque posseduta dai bambini umani fin dai primissimi anni di vita ²⁴, i dati di Astuti, come quelli merina presentati da Bloch (2001) mostrano che i bambini vezo *acquisiscono* una simile conoscenza e la capacità di trarne le corrette inferenze solo intorno ai 12-13 anni (Astuti, Solomon e Carey 2004: 71). Passando a valutare "sperimentalmente" la presenza di una "folksociology", Astuti, Solomon e Carey (2004, cap. 2) evidenziano come quegli stessi Vezo adulti che mostrano una chiara conoscenza dei meccanismi

²⁴ Ad esempio Gelman e Wellman (1991), Hirschfeld (1996), Atran et al. (2001).

della trasmissione “biologica” – contraddicendo così le proprie idee esplicite sulla prevalenza di elementi performativi e non essenziali nell’acquisizione di tratti “fisici” - non essenzializzano affatto l’appartenenza ad un gruppo (il proprio o altri, più o meno vicini) – contraddicendo in questo caso sia alcune possibili inferenze derivanti dal loro assumere un *modello differenziato* di trasmissione ereditaria, sia quelle tesi cognitiviste (Hirschfeld 1995, Gil-White 2001) che suppongono l’esistenza nell’uomo di capacità innate di differenziazione “razziale” ed “etnica”. Al contrario, i bambini Vezo, che erano apparsi privi, fino ai 12 anni, di una chiara percezione dell’operare dei meccanismi biologico-ereditari, pur aderendo al modello identitario non essenzialista proposto loro dai genitori, sembrano non capirlo e non sostenerlo fino in fondo. Quando anzi sono chiamati a ragionare sull’appartenenza di un bambino ad un gruppo “etnico”, nel caso di bambini di un gruppo socialmente e culturalmente non familiare, ritengono per lo più che dovrebbe appartenere a quello dei propri genitori “naturalisti” (ibid., cap. 3).

Come si vede i “dati” derivanti dall’applicazione di metodologie sperimentali di taglio cognitivista al mondo dei bambini e degli adulti vezo (come anche a quelli dei Merina) sono molto complessi e di non facile interpretazione²⁵. Non è

²⁵ Del resto essi hanno suscitato molteplici discussioni e critiche; cfr., ad esempio, Ingold (2004).

certo questa la sede per provare a riflettere su di essi. Più utile, per concludere il rapido excursus tentato in questo scritto, sottolineare due aspetti impliciti nella scelta conoscitiva rivendicata da studiosi come Bloch e Astuti. Entrambi, infatti, riconoscendo la debolezza degli assunti psicologici di gran parte degli antropologi contemporanei, scelgono di accettare la sfida che le ricerche di ambito cognitivo evidentemente pongono ad una riflessione generale sull'uomo. Nel far questo ritengono di poter rilanciare le capacità generalizzanti dell'antropologia, a loro parere offuscate dalla scelta interpretativa e critica, dominante oggi nello scenario internazionale. Nello stesso tempo, però, si muovono nella convinzione – comune all'intera disciplina - che la ricerca antropologica possa costituire un importante antidoto “empirico” contro il rischio, sempre presente, di estendere a realtà umane culturalmente distanti dalle nostre, teorie, presupposti e meccanismi fortemente incardinati nella “nostra” genealogia storico-intellettuale; e contro la possibilità di (continuare ad) immaginare l'umanità declinata sempre e solo in forme “occidentali”. La scelta di trasportare nei complicati mondi studiati dagli antropologi i metodi sperimentali messi a punto dalle scienze cognitive costituisce un tentativo di far fronte ad entrambe le esigenze. Affiancate dalla sedimentata e sottile abitudine acquisite dagli etnografi in lunghi anni di vita nei “propri” terreni, le pur sempre rapide metodologie sperimentali finiscono inevitabilmente per aprirsi ai contesti,

alla loro articolazione e alla loro ricchezza. Comunque si valutino gli esiti di tali tentativi, non si può non sperare, allora, che i “dati” e le conoscenze che da questo incrocio si potranno trarre si rivelino, se non altro, degli ibridi fecondi.

Bibliografia

Abu Lughod, L. (1988), *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Los Angeles & Berkeley, University of California Press.

Abu Lughod, L. (1991). *Writing against Culture*, in Fox, R.G. (ed.) "Recapturing Anthropology. Working in the Present", Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.

Adolphs, R. (2003), *Investigating the cognitive neuroscience of social behaviour*. *Neuropsychologia*, 41, pp. 119-126.

Amselle, J.-L., M'Bokolo, E. (eds.) (1985), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, Editions la Découverte.

Astuti, R. (1995). *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press.

Astuti, R. (1996). *Identità e discendenza tra i Vezo del Madagascar*, in Solinas, P.G. (a cura di) "Luoghi d'Africa", Roma, N.I.S., pp. 25-69.

Astuti, R. (2001), *Are We All Natural Dualists? A Cognitive Developmental Approach*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3), pp. 429-447.

Astuti, R., Solomon, G. & Carey, S. (2004), *Constraints on conceptual development: A case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar*, *Monographs of the Society for Research in Child Development*, n. 277, vol. 69.

Atran, S. (1990), *Cognitive Foundations of Natural History*, New York, Cambridge University Press.

Atran, S. (1998), *Folkbiology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars*, Behavioral and Brain Sciences, 21, pp. 547–609.

Atran, S. (2005), *Adaptationism for Human Cognition: Strong, Spurious or Weak?*, Mind & Language, 20 (1), pp. 39-67.

Atran, S., Medin, D., Lynch, E., Vapnarsky, V., Ek', E. U., & Sousa, P. (2001), *Folkbiology doesn't come from folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in cross-cultural perspective*, Journal of Cognition and Culture, 1 (1), pp. 3–42.

Bailenson, J., Shum, M., Atran, S. Medin, D. Coley, J. (2002), *A bird's eye view: biological categorization and reasoning within and across cultures*, Cognition, 84, pp. 1-53.

Battaglia, D. (ed.) (1995a). *Problematizing the Self: A Thematic Introduction*, in id. (ed.) "Rethorics of Self-Making". Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, pp. 1-15.

Battaglia, D. (ed.) (1995b), *Rethorics of Self-Making*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

Bloch, M. (1971). *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London, Seminar Press.

Bloch, M. (1991), *Language, Anthropology and Cognitive Science*, Man (n.s.) 26 (1), pp. 183-198.

Bloch, M. (1998), *How We Think They Think*. Boudler, CO., Westview.

Bloch, M. (2005), *Essays on Cultural Transmission*. Oxford – New York, Berg.

Bloch, M. (2006), *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain*. Paris, Collège de France / Fayard.

Bloch, M. E. F., Solomon, G. E. A., & Carey, S. (2001), *An understanding of what is passed on from parents to children: A cross-cultural investigation*. *Journal of Cognition and Culture*, 1 (1), pp. 43–68.

Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginevra, Droz.

Boyer, P. (1990), *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.

Boyer, P. (1999), *Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*, *American Anthropologist*, 100 (4), pp. 876-889.

Boyer, P. (2000), *Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (2), pp. 195-214.

Boyer, P. (2003), *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Gallimard.

Cardona, G.R. 1985. *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Roma.Bari, Laterza.

Carrithers, M. (1992), *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford – New York, Oxford University Press.

Casson, R.W. (ed.) (1981), *Language, Culture and Cognition: Anthropological Perspectives*, New York, Macmillan.

Casson, R.W. (1983), *Schemata in Cultural Anthropology*, Annual Review of Anthropology, 12, pp. 429-462.

Clifford, J., Marcus, G. (1986). *Writing Cultures. Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press (trad. it. 2001).

Cohen, A. P. (1994), *Self Consciousness. An alternative anthropology of identity*, London, Routledge.

Cosmides, L., Tooby, J., Kurzban, R. (2003), *Perception of race*, Trends in Cognitive Sciences, 7 (4), pp. 173-179.

Csordas, T. (1990), *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, Ethos, 18 (1), pp. 5-47.

Csordas, T. (1997), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Csordas, T. (2003), *Incorporazione e fenomenologia culturale*, Antropologia, 3 (3), pp. 19-42 (ed. ing. 1999).

D'Andrade, R. (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Daniel, E.V. (1984), *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

Daniel, V. E. 1998. *The Limits of Culture*, in Dirks N.B. (ed.) "In Near Ruins. Cultural Theory at the End of the Century". Minneapolis London, University of Minnesota Press, pp. 67-91.

Dawkins, S. (1976), *The Selfish Gene*. Oxford, Oxford University Press.

Dumont, L. (1985), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris, Seuil.

Faubion, J. D. (1996), *Kinship is Dead. Long Live Kinship*, *Comparative Studies in Society and History*, 38 (1), pp. 67-91.

Fisher, M.J. (2007), Four Genealogies for a Recombinant Anthropology of Science and Technology, "Cultural Anthropology", 22 (4), pp. 539–615.

Geertz, C. (1973), *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books (trad. it. 1987).

Geffray, C. (1990), *Ni père, ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa*, Paris, Seuil.

Gelman, S. A., & Wellman, H. M. (1991), *Insides and essences: Early understandings of the non obvious*. *Cognition*, 38, pp. 213–244.

Gil-White, F. J. (2001). *Are ethnic groups biological "species" to the human brain? Essentialism in our cognition of some social categories*. *Current Anthropology*, 42, (3), pp. 515–536.

Herzfeld, M. (1985), *The Poetics of Manhood. Context and identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, Princeton University Press.

Herzfeld, M. (1987), *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hirschfeld, L. A. (1995), *Do children have a theory of race?*, *Cognition*, 54, pp. 209-252.

Hirschfeld, L. A. (1996), *Race in the Making. Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge Ma: MIT Press.

Hirschfeld, L.A. (1997), *The Conceptual Politics of Race: Lessons from Our Children*, *Ethos*, 25 (1), pp. 63-92.

Hirschfeld, L.A. (2000), *The Inside Story*, *American Anthropologist*, 102 (3), pp. 620-629.

Ingold, T. (2001), *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.

Ingold, T. (2004a) *Conceptual Development in Madagascar: A Critical Comment*, in Astuti, R., Solomon, G. & Carey, S. (ed.) "Constraints on conceptual development: A case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar", *Monographs of the Society for Research in Child Development*, n. 277, vol. 69, pp. 136-144.

Ingold, T. (2004b), *Introduction. Anthropology after Darwin*, *Social Anthropology*, 12 (2), pp. 177-179.

Ingold, T. (2004c), *Beyond biology and culture. The Meaning of Evolution in a relational world*, *Social Anthropology*, 12 (2), pp. 209-221.

Ingold, T. (2007), *The trouble with 'evolutionary biology'*, *Anthropology Today*, 23 (2), pp. 13-17.

Jones, D. (2004), *The universal psychology of kinship: evidence from language*, *Trends in Cognitive Sciences*, 8 (5), pp. 211-215.

Kanovsky, M. (2007), *Essentialism and Folksociology: Ethnicity Again*, Journal of Cognition and Culture, 7 (3), pp. 241-281.

Levinson, S.C. (1996), *Language and Space*, Annual Review of Anthropology, 25, pp. 353-382.

Lock, M. (1993), *Cultivating the Body: Anthropologies and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, Annual Review of Anthropology, 22, pp. 133-155.

Lutz, C., Abu Lughod, L. (a cura di) (1990), *Language and the Politics of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lutz, C., White, G.M. (1986), *The Anthropology of Emotions*, Annual Review of Anthropology 15, pp. 405-436.

Marcus, G., Fisher, M. (1986), *Anthropology as a Cultural Critique. Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, Chicago University Press (trad. it. 1998).

Martin, E. 2000. *Mind-body problems*, American Ethnologists, 27 (3), pp. 569-590.

Mithen, S. (1995), *Understanding Mind and Culture: Evolutionary Psychology or Social Anthropology?*, Anthropology Today, 11 (6), pp. 3-7.

Miller, G. (2003), *The cognitive revolution: a historical perspective*, Trends in Cognitive Science, 7 (3), pp. 141-144.

Ortner, S. (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, Comparative Studies in Society and History, 26 (1), pp. 126-166.

Ortner, S., Whitehead, H. (ed.) (1981), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Palmiè, S. (2007), *Genomics, divination, racecraft*, *American Ethnologist*, 34 (2), pp. 205-222.

Palumbo, B. (1992), *Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*, *Meridiana*, 15, pp. 109-140.

Palumbo, B. 1996. *Come venire in cielo. Paradigmi di identità nzema*, in Solinas, P.G. (a cura di) "Luoghi d'Africa", Roma, N.I.S., pp. 129-204.

Palumbo, B. (1997), *Identità nel tempo. Saggi di antropologia della parentela*. Lecce, Argo.

Palumbo, B. (2001), *Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, 'pensiero meridiano' e 'identità meridionale'*, *Errefe*, 43, pp. 117-134.

Palumbo, B. 2006. *Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia*, in Revel, J. (a cura di) "Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza", Roma, Viella, pp. 251-300.

Pandolfi, M. (1991), *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminili nel Sannio Campano*, Milano, Franco Angeli.

Pandolfi, M. (a cura di) (1996), *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*. Roma, Meltemi.

Perconti, P. (2003), *Leggere le menti*. Milano, Bruno Mondatori.

Piasere, L. (2002), *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari, Laterza.

Pizza, G. (a cura di) (1998b) *Figure della corporeità in Europa*, Etnosistemi V, 5.

Pizza, G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma, Carocci.

Robertson, A. F. 1996. *The Development of Meaning: Ontogeny and Culture*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (4), pp. 591-610.

Rosaldo, M. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rosaldo, M. (1984), *Toward an anthropology of self and feeling*, in Shweder, R.A., R. Lavine (eds.). "Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion", Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157, (trad. it. 1997).

Scheper-Huges, N. (2000), *Il sapere incorporato. Pensare il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in Borofsky, R. (a cura di) "Antropologia culturale oggi". Roma, Meltemi (ed. ing. 1994), pp. 281-292.

Schneider, D. (1984), *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Shweder, R.A., R. Lavine (eds.) (1984), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it. 1997).

Sökefeld, M. (1999), *Debating Self, Identity and Culture in Anthropology*, *Current Anthropology* 40 (4), pp. 417-447.

Sperber, D. (1982), *Le savoir des anthropologies*, Paris, Harmattan.

Sperber, D. (1985), *Anthropology and Psychology: Towards and Epidemiology of Representations*, *Man* (n.s.), 20 (1), pp. 73-87.

Sperber, D., Wilson, D. (1986), *Relevance: Communication and Cognition*, London, Blackwell.

Sperber, D., Hirschfeld, L.A. (1999), *Culture, Cognition, and Evolution*, in Wilson, R. & F. Keil (eds) "MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences", Cambridge, Mass., MIT Press, pp. cxi-cxxxii.

Sperber, D., Hirschfeld, L.A. (2004), *The cognitive foundations of cultural stability and diversity*, *Trends in Cognitive Sciences*, 8 (1), pp. 40-46.

Spiro, M. (1995), *Culture et nature humaine*, Paris, PUF.

Strathern, M. (1981), *Self interest and social good: some implications of Hagen gender imaginery*, in Ortner, S.B. e Whitehead, H. (ed.) "Sexual meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality", Cambridge, Cambridge University Press, pp. 166-191.

Strathern, M. (1988), *The Gender of the Gift. Problem With Women and Problem With Society in Melanesia*, Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press.

Strathern, M. (1992), *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, M. 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, M. (1995), *Foreword. Shifting Context*, in Strathern, M. “Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge”, London – New York, Routledge, pp. 1-11.

Strauss, C., Quinn, N. (1997), *A cognitive theory of cultural meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strauss, C., Quinn, N. (2000), *Un’antropologia cognitivo-culturale*, in Borofski, R. (a cura di) *L’antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, pp. 348-366 (ed. or. 1994).

Toren, C. (1993), *Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind*, *Man*, n.s., 28 (3), pp. 461-478.

Tyler, S. (1969), *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Rinehart & Wiston.

Verdier, Y. (1979), *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard.