grafo

La magia dell'etnografo. La ricerca sul campo nell'antropologia inglese da Tylor a Malinowski
Author(s): George W. Stocking, Jr. and Priscilla Rossi-Doria
Source: *La Ricerca Folklorica*, No. 32, Alle origini della ricerca sul campo. Questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo (Oct., 1995), pp. 111-132
Published by: Grafo s.p.a.
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1480001
Accessed: 20/07/2010 06:40

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=grafo.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Grafo s.p.a. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *La Ricerca Folklorica.*

http://www.jstor.org

La magia dell'etnografo

La ricerca sul campo nell'antropologia inglese da Tylor a Malinowski

George W. Stocking Jr.

fNei loro scambi informali all'interno della vita disciplinare di ogni giorno, gli antropologi a volte parlano di se stessi nei termini tradizionalmente riferiti ai gruppi tribali o alle società tradizionali. Dato che queste sono entità che un approccio accademico più rigoroso è arrivato a considerare sempre più problematiche, si esita a ritenere che una comunità di ricercatori possa aver acquisito alcune delle caratteristiche dell'oggetto della propria ricerca. Ma ci sono comunque delle somiglianze in particolare in relazione a quella che è diventata l'esperienza costitutiva dell'antropologia socio-culturale - e questo in più sensi, in quanto essa al tempo stesso caratterizza la disciplina, qualifica i suoi ricercatori e crea un corpo base di dati empirici. Anche in un periodo in cui sta diventando sempre più difficile proseguirla in termini tradizionali, la ricerca sul campo attraverso l'osservazione partecipante, preferibilmente in un gruppo sociale interattivo diverso da quello del ricercatore, è la caratteristica dell'antropologia socio-culturale (Epstein 1967; Jarvie 1966; GS 1982).

Come rito centrale della tribù, la ricerca sul campo è oggetto di una considerevole elaborazione mitica. Benché ci siano diverse versioni del mito di fondazione nelle diverse tradizioni antropologiche nazionali (Urry s.d.), ce n'è una cosi largamente conosciuta da non dover essere riportata, anche tra i non-antropologi. Il suo eroe è naturalmente lo scienziato di origine polacca Bronislaw Malinowski, il quale, mentre era internato in Australia come nemico straniero durante la prima guerra mondiale, visse due anni in una tenda tra gli isolani delle Trobriand, e riportò in Inghilterra il segreto di una ricerca di antropologia sociale di successo (Kabery 1957; Leach 1965; Powdermaker 1970). Benché Malinowski avesse perso fin dagli anni sessanta il suo status di creatore della teoria antropologica (Firth ed. 1957; Firth 1981; Gluckman 1963), il suo posto di eroe culturale mitico fu al tempo stesso confermato e irrevocabilmente compromesso dalla pubblicazione dei suoi diari di campo (BM 1967), che rivelò a un'ampia progenie di orripilati Marlows che il loro Mistah Kurtz aveva segretamente covato sentimenti aggressivi nei confronti dei "negri" tra i quali aveva vissuto e lavorato - quando non si allontanava dal *cuore di tenebra* per condividere la civilizzata e bianca compagnia dei commercianti e dei pescatori di perle locali (cfr. Geertz 1967; cfr. Conrad 1902).

La disillusione ha stimolato un piccolo corpus di letteratura che da una parte ha ulteriormente corroso i piedi di argilla dell'eroe (Hsu 1979), dall'altra ha tentato di rimettere a nuovo la sua immagine (inclusi alcuni distorti tentativi di negare l'evidenza delle sue affermazioni [Leach 1980]). Ma non ha aiutato a provare storicamente le origini mitiche della tradizione malinowskiana di ricerca sul campo. Il presente saggio (cfr. GS 1968a, 1980a), non volendo né screditare né difendere, vuole tentare di inserire l'avventura di Malinowski alle Trobriand nel contesto della nascente ricerca sul campo inglese e mostrare come il suo successo - e la sua auto-mitizzazione - abbiano contribuito a confermare la speciale autorità cognitiva rivendicata dalla moderna tradizione etnografica (cfr. Clifford 1983).

Dal tavolino al campo nella British association

Cominciamo con le condizioni del metodo antropologico prima che l'eroe culturale comparisse sulla scena, poiché anche questa è parte del mito che tentiamo di storicizzare. Un buon punto di inizio può essere l'anno precedente la nascita di Malinowski, un momento che nel tempo mitico è ancora parte del periodo pre-prometeico, quando i titani evoluzionisti, seduti a tavolino, raccoglievano i dati etnografici per documentare la loro concezione dei diversi stadi di sviluppo delle forme culturali umane attraverso i resoconti di viaggio. Sebbene le principali conclusioni dell'antropologia evoluzionista (per esempio McLennan 1865; Tylor 1871) si fossero, in un primo momento, basate essenzialmente su questo tipo di informazioni, è anche vero che gli antropologi si impegnavano seriamente al fine di migliorare la qualità e la quantità dei loro dati empirici. Il loro primo approccio al problema, all'inizio degli anni Settanta del secolo XIX, fu attraverso la preparazione di *Notes and Queries* "per promuovere un'accurata osservazione antropologica da parte dei viaggiatori e per mettere i non-antropologi nelle condizioni di fornire le informazioni richieste per uno studio scientifico dell'antropologia a casa" (BAAS 1874:iv). Ritenendo che i dati empirici raccolti da gentiluomini dilettanti all'estero potessero fornire la base per ricerche più sistematiche da parte degli studiosi accademici, gli antropologi seguivano in effetti le orme di altri scienziati vittoriani (cfr. Urry 1972). Ma già dal 1883 si stavano verificando degli eventi che avrebbero contribuito a unire più strettamente le componenti empiriche e teoriche dell'inchiesta antropologica.

A quel tempo E. B.Tylor, che era appena arrivato a Oxford come responsabile del Museo universitario e professore incaricato di antropologia, manteneva una regolare corrispondenza con persone che vivevano oltremare ed erano quindi nella posizione di raccogliere dati etnografici di prima mano - in modo particolare il missionario etnografo Lorimer Fison (EBTP: LF/EBT 1879/96). Sebbene la posizione di Tylor non implicasse una regolare formazione universitaria di studenti come ricercatori sul campo in antropologia, le sue lezioni venivano seguite da molti, le cui carriere nelle colonie avrebbero fornito dati etnografici significativi, inclusi tra questi il missionario in Melanesia Robert Henry Codrington e l'esploratore della Guiana (e più

tardi ufficiale coloniale) Everard Im Thurn (EBTP: lecture register; Codrington 1891; Im Thurn 1883). Inoltre, quando nel 1884 l'antropologia raggiunse uno status di disciplina autonoma all'interno della British Association, Tylor fu d'aiuto per la formazione di un comitato "finalizzato alla ricerca e alla pubblicazione di resoconti sulle caratteristiche fisiche, le lingue e le condizioni industriali e sociali delle tribù nordoccidentali del Dominion of Canada" (BAAS 1884: lxxii; cfr.Tylor 1884). Fondato con un occhio rivolto al Bureau of Ethnology degli Stati Uniti, che stava già "inviando agenti qualificati tra le tribù occidentali per portare avanti ricerche filologiche e antropologiche" il Comitato cominciò a preparare una "Circolare di Inchiesta" per gli ufficiali governativi, i missionari, i viaggiatori e altri "in grado di ottenere informazioni affidabili". I dati così ottenuti sarebbero stati sintetizzati e pubblicati a cura di Horatio Hale, la cui "esperienza e abilità in questo tipo di ricerca" era attestata dal suo ruolo nella U.S. Exploring Expedition, che aveva avuto luogo circa cinquanta anni prima (BAAS 1887: 173-74).

In seguito alla pubblicazione del primo questionario della British Association, la nuova circolare del comitato fu privata delle osservazioni di carattere teorico, con le quali Tylor, in modo particolare, aveva abbellito la sua sezione di *Notes and Queries* (BAAS 1874:50, 64, 66). La circolare non conteneva un'esplicita menzione all'"animismo" benché Tylor (evidentemente autore principale) orientasse ancora il ricercatore verso molte delle sue manifestazioni empiriche. Sorprendentemente, cercando di raggiungere "lo strato teologico nella mente primitiva" i ricercatori erano ammoniti dal porre "domande non richieste", ma erano piuttosto spinti a osservare "i riti religiosi effettivamente praticati e a ricercare il loro significato". Analogamente si suggeriva che la raccolta dei testi dei miti "trascritti nell'idioma indigeno", "tradotti da un interprete capace" e poi spiegati, era il "modo più naturale" per conoscere "le idee e le credenze che nessun interrogatorio di tipo inquisitoriale" avrebbe convinto i custodi delle storie tradizionali a svelare (BAAS 1887: 181-82). Tylor durante tutta la sua carriera si occupò di questioni di metodo e si può supporre, che un decennio di riflessioni scaturite dalla corrispondenza con un agente-sul-campo della statura di Lorimer Fison, avesse reso più sofisticate le tecniche etnografiche. A quel punto egli non era più disposto ad accontentarsi di una ricerca basata sul questionario. Dall'inizio del progetto sulla costa nord occidentale, si era stabilito che, sulla base dei risultati della ricerca, alcuni dei "distretti più promettenti" sarebbero stati oggetto di una personale supervisione da parte di Hale, oppure (nel caso fosse stato evidente che la sua età lo rendeva impossibile) da un agente che "agiva seguendo le sue direttive" (BAAS 1887: 174; cfr. Gruber 1967).

Dai missionari agli scienziati naturalisti con formazione accademica

Il comitato per le tribù nordoccidentali del Canada era solo uno dei molti fondati dalla British Association negli anni Ottanta e Novanta del secolo XIX per la ricerca antropologica empirica sia nell'impero coloniale che nel Regno Unito[1]. Nel contesto di questo saggio esso è particolarmente interessante per i nomi di coloro che avrebbero lavorato per Hale come agenti sul campo. Il primo fu un missionario che aveva lavorato per diciannove anni tra gli Ojibwa e che nei periodi estivi aveva viaggiato più ad ovest per reclutare bambini indiani per la sua scuola (Wilson 1887: 183-84). Il reverendo E.F. Wilson fu però presto rimpiazzato da un giovane più conosciuto nella storia del metodo etnografico: il fisico di origine tedesca, poi divenuto etnologo, Franz Boas, il cui lavoro nell'isola di Vancoover nell'autunno del 1886 lo aveva portato all'attenzione di Hale e del Comitato. Anche se i dettagli del decennale rapporto di Boas con il comitato della British Association vanno perlopiù al di là degli interessi del presente lavoro (Rohnetr 1969; GS 1974:83-107), è importante notare che il suo impegno segnò l'inizio di una importante fase nello sviluppo del metodo etnografico britannico: la raccolta dei dati da parte di naturalisti con formazione universitaria che si definiscono antropologi e che sono implicati anche nella formulazione e valutazione della teoria antropologica.

Il passaggio da Wilson a Boas simboleggia anche un passaggio più radicale, complesso e di lunga portata nell'atteggiamento antropologico nei confronti dei missionari etnografi. Nell'era pre-evoluzionista, James Cowels Pritchard - un altro studioso da tavolino che da un diverso punto di vista era anch'egli interessato alla qualità dei suoi dati - preferiva le informazioni raccolte dai missionari a quelle dei "naturalisti", perché questi ultimi facevano solo brevi visite e non imparavano le lingue indigene (1847: 283; cfr. GC 1973). La centralità della credenza religiosa nel paradigma evolutivo tendeva però a compromettere i dati raccolti da coloro il cui compito primario era quello di estirpare le "superstizioni pagane" e in effetti il commento introduttivo di Tylor a *Notes and Queries* era chiaramente finalizzato a facilitare l'attenta osservazione della religione primitiva da parte di quelle persone i cui pregiudizi potevano predisporli a distorcerla (BAAS 1874:50). Fu solo dopo due generazioni di antropologi che un gruppo di ricercatori con una formazione universitaria in antropologia entrò nell'arena etnografica e che si stabilì, negli atelier di Boas e Malinowski, la moderna opposizione tra etnografo e missionario (Stipe 1980) - anche se il secondo andava d'accordo con i leader missionari attivi all'interno dell'International African Institute (GS 1979b). La maggior parte dei naturalisti-antropologi inglesi mantenevano ancora una relazione professionale con i missionari. Ciò nonostante la generazione intermedia contribuì in modo significativo alla nascita di un metodo etnografico che (al di là delle sue analogie con l'esperienza missionaria) fosse percepito come specificamente "antropologico".

Benché la figura chiave della prima fase di questo processo fosse quella di Alfred Cort Haddon, lo stesso percorso fu portato avanti, fino ad un certo punto, da un altro naturalista-etnografo: Walter Baldwin Spencer. Tutti e due facevano parte di quella generazione post-darwiniana per la quale divenne un'opzione realisticamente marginale decidere da studenti "voglio diventare uno scienziato" (cfr. Mendelshon 1963). Spencer era un protetto dello zoologo Henry Moseley a Oxford (Marett & Penniman eds. 1931: 10-46); Haddon, dello psicologo Micheal Foster a Cambridge (Quiggin 1942; Geison 1978). Tutti e due iniziarono la loro carriera come zoologi nelle università della periferia dell'impero - anche se era molto più facile per Haddon tornare da Dublino al centro accademico che per Spencer da Melbourne. Tutti e due cominciarono ad interessarsi ai dati etnografici mentre portavano avanti ricerche zoologiche, ma finirono con il dedicarsi solo ai loro nuovi interessi, concludendo le loro carriere come antropologi.

Haddon nello stretto di Torres: 1888-1899

Haddon inizialmente partì per lo Stretto di Torres nel 1888 con la speranza che una importante spedizione scientifica potesse aiutarlo a fuggire da quello che, dopo sette anni, gli appariva come il vicolo cieco di un insegnamento provinciale. I suoi obbiettivi scientifici erano archetipicamente darwiniani: studiare la fauna, la struttura e i modi di formazione delle barriere coralline. Essendo stato informato "che già si sapeva molto" sugli indigeni della zona, egli "aveva già in anticipo deciso di non studiarli" (1901:vii) - anche se portò con sé *Questions on the Customs, Beliefs and Languages of Savages* che James Frazer aveva stampato privatamente nel 1887 per facilitare le ricerche per *The Golden Bough*. Nonostante ciò Haddon appena arrivato cominciò a raccogliere "curiosità" che sembra volesse vendere ai musei per recuperare una parte delle spese del viaggio. Sull'isola di Mabuaig, dove si stabilì per un periodo più lungo, egli si univa agli indigeni già evangelizzati intorno al fuoco per le preghiere serali, chiacchierava con loro in pidgin e domandava come era la vita prima dell'arrivo dell'uomo bianco. Gli anziani cominciarono a raccontargli le loro storie e Haddon si convinse che ignorare questa opportunità etnografica avrebbe significato perderla per sempre (Quiggin 1942: 81-86). Anche se continuò con le sue ricerche zoologiche, dedicava ogni momento libero all'etnografia, e prima della sua partenza il suo interesse primario era chiaramente diventato l'antropologia. Come biologo interessato alla distribuzione geografica di forme su un'area continua (sullo stile di Darwin nelle Galapagos) il suo più sistematico interesse etnologico riguardava la cultura materiale - la provenienza e la distribuzione di quelle "curiosità" che aveva raccolto. Ma registrò anche una considerevole quantità di dati etnografici generali, che al suo ritorno furono pubblicati nel "Journal of the Anthropological Institute", organizzati secondo le categorie di "quell'inestimabile libretto" che era *Notes and Queries on Anthropology* (1890: 297-300).

Nel contesto del riorientamento etnografico già evidenziato all'interno della British Association, non sorprende che i dati di Haddon fossero interessanti per antropologi di primo piano (Quiggin 1942:90-95). Come professore universitario con esperienza di campo in etnologia egli era una rarità nell'antropologia britannica, e presto si fece strada fino ai livelli più alti di questa disciplina con lo stesso sistema con il quale si era formato negli orientamenti di ricerca prevalenti: antropologia fisica e folclore. Egli divenne il ricercatore principale in Irlanda nell'indagine etnografica delle isole britanniche della British Association, che antropologi e folcloristi coosponsorizzarono negli anni Novanta del secolo XIX (ACH 1895b) e presto vinse un posto di relatore di antropologia fisica a Cambridge, posto che per alcuni anni mantenne insieme alla sua cattedra di Dublino. Anche se aveva attinto al suo materiale sullo Stretto di Torres per il volume *Evolution in Art* (1895a), egli comunque riteneva che i suoi dati fossero inadeguati per una monografia etnografica che andava delineando alla fine del secolo (ACHP 1894). Per completarli e per estendere il suo punto di appoggio all'interno della "Scuola di Antropologia" egli cominciò a pianificare una seconda spedizione strettamente antropologica (ACHP: ACH/P. Geddes 1/4/97).

Per Haddon "antropologia" aveva ancora il vasto significato che aveva avuto nella tradizione evoluzionistica angloamericana dell'Ottocento e che ci si poteva aspettare da un naturalista, per il quale il comportamento i versi e le caratteristiche fisiche degli animali erano tutti parte della sindrome di osservazione. Cosciente, comunque, che alcune aree di inchiesta antropologica avevano raggiunto uno sviluppo tecnico al di là dei limiti della sua competenza, e ansioso di introdurre i metodi della psicologia sperimentale per "misurare le capacità mentali e sensoriali dei popoli primitivi", Haddon prese a modello le grandi spedizioni marittime di esplorazione multidisciplinare del secolo XIX - grazie alle quali Moseley aveva fondato la sua reputazione e ottenuto una posizione a Oxford (Moseley 1879). Egli quindi cercò "la cooperazione di una squadra di colleghi, ognuno dei quali con una qualifica specifica", in modo da dividere il lavoro di inchiesta antropologica: uno si sarebbe occupato delle misurazioni fisiche, un altro dei test psicologici, un altro delle analisi linguistiche, un altro di sociologia, e così via (1901: viii).

Alla fine Haddon finì per avere nella sua squadra tre psicologi sperimentali. La sua prima scelta era caduta sul suo collega di Cambridge W.H.R. Rivers, il quale dopo un breve tirocinio di medicina era passato sotto l'influenza del neurologo Hughlings Jackson ed era andato a studiare psicologia sperimentale in Germania. Al suo ritorno gli fu chiesto da Foster di tenere un ciclo di lezioni sulla fisiologia degli organi di senso a Cambridge, e lì presentò il primo corso di psicologia sperimentale in Inghilterra (Langham 1981; Slobodin 1978). Non volendo inizialmente lasciare l'Inghilterra, Rivers propose al suo studente Charles Myers di prendere il suo posto; un altro studente, William MacDougall, si offrì volontario prima che Rivers decidesse alla fine di andare anche lui (ACHP: WHR/ACH 11/25/97; WM/ACH 5/26/97). Su suggerimento di Codrington, Haddon aveva lavorato fin dal 1890 ai suoi dati linguistici con Sydney Ray, un esperto di lingue melanesiane che si guadagnava da vivere come insegnante di liceo a Londra, ma che riuscì ad ottenere un congedo non retribuito (RHC/ACH 4/9/90; SR/ACH 6/6/97). Uno studente di Haddon ancora non laureato, Anthony Wilkin, fu reclutato per occuparsi della fotografia e come assistente di antropologia fisica (AW/ACH 1/27/98). Charles Seligman, un medico amico di Myers e di MacDougall anch'egli volontario, completò il gruppo come esperto di medicina indigena (CGS/ACH 10/28/97).

Finanziati da fondi dell'Università, da varie società scientifiche, e dai governi britannico e delle Queensland, i membri della spedizione arrivarono allo Stretto di Torres con un battello commerciale alla fine di aprile del 1898. Cominciarono tutti a lavorare nell'isola di Murray (Mer) negli stretti orientali, dove i tre psicologi continuarono a esaminare gli indigeni fino alla fine di agosto, quando Myers e MacDougall partirono per una ricerca a Sarawak, dove la spedizione era stata invitata da Rajah Brooke (su richiesta sdell'ufficiale distrettuale Charles Hose). Dopo tre settimane dal loro arrivo a Mer, però, Haddon, Ray, Wilkin e Seligman partirono per un viaggio di due mesi a Port Moresby e nei distretti vicini della costa papuana. Dopo aver lasciato Seligman a lavorare a nord-ovest sulla terraferma, gli altri tre raggiunsero Rivers a Mer alla fine di luglio. Ai primi di settembre i quattro partirono da Mer per incontrare Seligman nel distretto di Kiwai, dove lasciarono Ray a lavorare sulla lingua, mentre gli altri si diressero a sudovest per un lavoro di un mese a Mabuaig. Alla fine di ottobre Rivers e Wilkin partirono per l'Inghilterra, mentre Haddon, Ray e Seligman si diressero per un giro di tre settimane a Saibai e alle isole circostanti, per

poi tornare alla penisola di Cape York, dove alla fine di novembre partirono per una ricerca di quattro mesi a Sarawak nel Borneo (ACH 1901:xiii-xiv).

Riportare dettagliatamente l'itinerario è utile per mettere in luce che, sulla base di questa ricerca alquanto frettolosa, portata avanti esclusivamente in pidgin, sarebbero poi stati prodotti sei grossi volumi di dati etnografici - per non menzionare il popolare resoconto narrativo di Haddon (1901) i materiali inclusi nei posteriori libri di Seligman *The Melanesians of British New Guinea* (1910) e di Hose e MacDougall *The Pagan Tribes of Borneo* (1912), e numerosi articoli. Certamente Haddon attinse anche al materiale che aveva raccolto nel 1888, ma molta della sua etnografia si basò apertamente su notizie di seconda mano: egli attinse ampiamente dai resoconti di missionari e viaggiatori e selezionò materiale fornitogli da commercianti, missionari e funzionari governativi, sia durante la sua permanenza sul campo che nella sua posteriore etnografia per corrispondenza (ACHP: passim). Il suo più importante informatore etnografico, un insegnante governativo di nome John Bruce che aveva vissuto per un decennio a Mer, era la fonte riconosciuta di forse la metà delle informazioni riportate nel volume sulla religione e la sociologia di Mer (ACH ed. 1908:xx). Questo non per minimizzare il lavoro di Haddon e dei suoi colleghi, che sicuramente produssero una grande quantità di dati in episodi etnografici relativamente brevi (incluse, si può notare, le prime registrazioni cinematografiche di etnografia [Brigard 1975]) e che per molti aspetti dimostrarono considerevole capacità di analisi e sensibilità sui problemi del metodo etnografico. È semplicemente per mettere in evidenza che c'era ancora una certa distanza tra lo Stretto di Torres e la ricerca sul campo intesa in senso classico.

Osservando di prima mano l'età della pietra in Australia

Per il suo stile l'etnografia di Spencer è molto più vicina a quella della successiva antropologia sociale. Come quella di Haddon, comunque, si sviluppò come deviazione dalla ricerca zoologica. Durante la sua permanenza ad Oxford, Spencer aveva seguito le lezioni di Tylor, aveva ascoltato le sue spiegazioni sulla produzione degli utensili di pietra e aveva aiutato Moseley e Tylor a iniziare la sistemazione della collezione di cultura materiale di Pitt Rivers in una nuova sezione del Museo Universitario (WBSP: WBS/H. Govitz 2/18/84; 6/21/85). Durante i suoi primi anni a Melbourne, Spencer era troppo occupato a insegnare biologia per poter condurre qualsiasi tipo di ricerca, e quando nel 1894 si unì alla spedizione di Horn nel deserto centroaustraliano, fu come zoologo - l'antropologo della spedizione era E. C. Stirling, un lettore di fisiologia ad Adelaide. Stirling però era più interessato all'antropologia fisica e alla cultura materiale che alle classi matrimoniali australiane e sembrò non cogliere l'opportunità quando ad Alice Spring la spedizione si imbatte nell'equivalente dell'insegnante di Haddon a Murray (Stirling 1896). Frank Gillen era un repubblicano irlandese che per venti anni aveva lavorato come direttore della stazione del telegrafo transcontinentale ed era stato "vice-protettore" degli aborigeni locali. Anche se li chiamava abitualmente "negri" e definiva la ricerca sul campo "negreggiare" ("niggering"), Gillen andava molto d'accordo con gli Arunta e aveva già raccolto informazioni sui loro costumi, parte delle quali furono pubblicate nel resoconto della spedizione (Gillen 1896). Gillen non andava molto d'accordo con Stirling, ma prese in simpatia Spencer e i due diventarono buoni amici - nonostante le occasionali irritazioni di Gillen quando Spencer lo rimproverava per i suoi epiteti razziali (Gillen in un occasione rimproverò Spencer per il suo "arrogante senso di superiorità tipico della sua razza negro-assimilatrice" [WBSP:FG/WBS 8/30/95]).

Di ritorno dall'Australia centrale Spencer mise Gillen in contatto con Fison, la principale autorità sulle classi matrimoniali australiane, che a quel tempo si era ritirato a Melbourne (WBSP: FG/WBS 8/30/95). Presto Spencer e Gillen unirono le loro forze per ulteriori ricerche: Spencer scriveva da Melbourne per porre questioni di tipo evoluzionistico sulle classi di età; Gillen gli rispondeva con i dati etnografici che aveva raccolto; Gillen però si sentì presto insoddisfatto di ciò che considerava "solo una splendida verifica" di un lavoro fatto precedentemente da Fison e Howitt (1880). Protestando che "arrivare al 'perché' delle cose era praticamente impossibile" perché "quando messi alle strette [gli indigeni] trovano sempre una via d'uscita", Gillen scrisse a Spencer di essere "sulle tracce di una importante cerimonia chiamata Engwara" (7/14/96). Offrendo le provvigioni necessarie a sostenere il raduno degli appartenenti a clan sparsi in un territorio esteso, egli sarebbe stato in grado "grazie a molte adulazioni" di convincere gli anziani Arunta a svolgere ancora una volta la grande cerimonia periodica di iniziazione (8/n.d./96).

Quando Spencer arrivò, nel novembre del 1896, Gillen lo presentò come suo fratello classificatorio minore, rendendolo così membro dello stesso totem Witchity Grub al quale egli stesso apparteneva. Fison e Howitt come grandi Oknirabata (uomini di influenza) nelle tribù dell'Australia sud orientale e ultimi destinatari e giudici delle informazioni raccolte, furono assegnati ai totem della lucertola e del gatto selvatico, sulla base di schizzi disegnati dai due etnografi (WBSP: FG/WBS 2/23/97). Gillen si aspettava che le cerimonie durassero una settimana, invece andarono avanti per tre mesi, durante i quali lui e Spencer vissero nell'accampamento arunta osservando le cerimonie, discutendo con gli indigeni (in pidgin e Gillen nel suo limitato arunta) sui miti e le credenze religiose associate alla festa (Spencer & Gillen 1899). Il loro atteggiamento razziale e le loro concezioni teoriche di tipo evoluzionista non impedirono un considerevole grado di identificazione empatica: Gillen, scoprendo il profondo significato religioso dei churinga, e assimilando le credenze aborigene al suo perduto cattolicesimo, espresse un certo rammarico per il modo in cui precedentemente aveva trattato quegli oggetti sacri (7/30/97).

Quando le cerimonie terminarono, Spencer e Gillen avevano raccolto una gran quantità di dati etnografici sulla vita rituale degli indigeni di un livello mai conosciuto prima dagli antropologi da tavolino. Frazer, che presto diventò la guida-per-corrispondenza di Spencer, non si era mai sentito così vicino all'età della pietra (1931:3; Marett & Penniman 1931). Nonostante la cornice evoluzionista nella quale era stata concepita e nella quale fu accolta, la monografia che uscì nel 1899 era chiaramente "moderna" nel suo stile etnografico. Invece di seguire le categorie di *Notes and Queries* o di altri questionari fatti a tavolino, *The NativeTribes of Central Australia,* era centrato su una esperienza culturale totalizzante. Fu pubblicato in un momento in cui la teoria evoluzionista era già in disfacimento, fornendo dati sul totemismo che si scontravano con con-

cezioni date per scontate ed ebbe quindi un impatto enorme. Malinowski disse nel 1913 che metà della teoria antropologica scritta fino ad allora si era basata su di essa e che il 90% ne era stata pesantemente influenzata (1913c).

Malinowski riconobbe anche in Spencer uno stile etnografico senza dubbio molto più vicino al suo di quello di Haddon - la cui spedizione non era ancora tornata dallo Stretto di Torres quando *Native Tribes* fu pubblicato. Il suo status di innovazione etnografica (e forse di modello alternativo: la "squadra" etnografica) fu però compromesso dall'incapacità di Spencer di lasciare una significativa progenie in ambiente universitario. Invece di creare una scuola antropologica, egli si inserì in una linea già stabilita di etnologi australiani (Mulvaney 1858, 1967). Egli divenne l'"agente-sul-campo" di Frazer così come Fison lo era stato di Tylor. Anche se Frazer non lasciò mai il tavolino, egli era un grande sostenitore della ricerca antropologica sul campo. Per svariati decenni lavorò duramente per sostenere le ricerche tra i Baganda di John Roscoe, un missionario che aveva risposto al suo questionario. Nel 1913 tentò perfino di convincere l'ufficio coloniale a nominare Roscoe antropologo governativo in Africa Orientale (JGFP: JGF/JR 11/27/13; cfr. Thornton s.d.). Frazer spesso diceva che gli sforzi dei ricercatori sarebbero sopravvissuti alle sue riflessioni teoriche. Ma la sua insistenza su una netta separazione tra etnografia e teoria (che avrebbe dovuto "essere giustamente lasciata agli etnologi comparativi" [1913:9]) andava contro la tradizione emergente di etnografi accademici, e il suo stile ermetico gli impedì di lasciare una discendenza di antropologi in ambito universitario. Avendo accettato il ruolo di agente etnografico di Frazer in Australia, anche Spencer morì senza eredi. Lasciato isolato in una zona periferica delle colonie, egli fu effettivamente allontanato dal processo di mitizzazione dell'antropologia britannica, dove l'appartenenza ad una scuola aveva giocato un ruolo molto più importante che nella struttura istituzionale pluralistica dell'università americana (Kuper 1973).

Lo "studio intensivo di aree limitate" prima della grande guerra

Contemporaneamente, Haddon e i suoi colleghi venivano identificati come "la Scuola di Cambridge" (Quiggin 1942:110-30). Anche se i primi volumi sullo Stretto di Torres contenevano dati sulla psicologia fisiologica, l'organizzazione sociale e il totemismo, la reputazione del gruppo si fondò più sulla spedizione in quanto simbolo di un'impresa etnografica che sulla raccolta di questi dati. E ci vollero molti anni perché questo gruppo ottenesse una solida base istituzionale all'interno dell'università. Gli sforzi di Frazer per presentare, in seguito al ritorno della spedizione, una petizione al Consiglio degli Studi Generali per la creazionee di un corso regolare di etnologia, produssero per Haddon solo una poco pagata *lectureship* per sostituire quella in antropologia fisica che durante la sua assenza era stata assegnata a W. L. Duckworth (ACHP: JGF/ACH 10/17, 10/28/99). Il Consiglio degli Studi Generali fu istituito solo nel 1904 e solo cinque anni dopo fu creato un corso di laurea e Haddon ottenne una cattedra (Fortes 1953).

Fin dal suo ritorno, Haddon si era dedicato a fare propaganda alla "ricerca sul campo" (termine probabilmente derivato dai naturalisti e se Haddon sembra aver introdotto nell'antropologia britannica). Nei suoi discorsi presidenziali all'Istituto di Antropologia e in articoli conosciuti, egli parlò della pressante necessità per la "Cenerentola delle scienze" di fare "nuove ricerche sul campo" portate avanti da uomini addestrati come "antropologi-ricercatori" (1903b:22). Egli mise in guardia contro i "raccoglitori veloci" e sottolineò con forza l'urgente necessità non solo di raccogliere "campioni" ma anche di avere il tempo di "ricavare dagli indigeni, grazie ad una paziente partecipazione" i significati profondi del materiale raccolto. Sempre incline a vedere il lavoro scientifico con lo stesso spirito di sforzo comune razionalizzato caratteristico anche del suo atteggiamento politico di socialismo moderato, Haddon suggerì che "due o tre uomini capaci restassero permanentemente sul campo" sostenuti da un consiglio internazionale che stabiliva le priorità di ricerca (1903a: 228-29). La sua concezione di quali fossero queste priorità è riassunta nello slogan "studio intensivo di aree limitate".

Non è chiaro però se Haddon intendesse con questa definizione quel tipo di studio intensivo che si sarebbe presto affermato. Venendo dalla zoologia era orientato verso lo studio dei "campi biologici". La sua proposta di una spedizione in battello in Melanesia che lasciasse i ricercatori in varie isole, per tornare a prenderli diversi mesi dopo, aveva lo scopo di chiarire la distribuzione e le variazioni di alcuni tratti culturali in un regione, mettendo soprattutto l'accento sulle forme e sulle aree di transizione. Il suo principale obbiettivo etnologico era ancora la spiegazione della "natura, origine e distribuzione delle razze e dei popoli" in una regione specifica e il loro inserimento su un gradino dello sviluppo evolutivo (1906: 87). Nonostante ciò c'era una chiara tendenza verso un'etnografia più concentrata, prolungata e intensiva - e verso una distinzione tra ricerca "generalizzante" e "intensiva".

Haddon non fu il solo, tra coloro che andarono nello Stretto di Torres, ad aver contribuito alla reputazione della "Scuola di Cambridge". Per alcuni di loro la spedizione fu o l'inizio o comunque un punto di svolta significativo di una carriera fortunata. La reputazione di Ray come brillante esperto di lingue melanesiane non gli fornì mai una valida alternativa al suo lavoro di insegnante di scuola a Londra (ACH 1939), mentre dopo due anni dal suo ritorno Wilkin morì di dissenteria contratta mentre faceva ricerche archeologiche in Egitto. MacDowell e Myers diventarono delle autorità nel campo della psicologia, scrivendo testi introduttivi di psicologia sociale il primo e sperimentale il secondo (Drever 1968; Bartlett 1959). Prima di lasciare l'antropologia Myers fece una ricerca sul campo in Egitto. Intanto Seligman e Rivers erano senza dubbio i principali ricercatori-antropologi della loro generazione in Inghilterra. Dopo lo Stretto di Torres, Seligman (collaborando più tardi con sua moglie Brenda) lavorò in Nuova Guinea e a Ceylon (1910, 1911; Firth 1975) prima di cominciare una lunga serie di ricerche nel Sudan anglo-egiziano nel 1910 (1932; Fortes 1941). Rivers continuò a fare ricerca in Egitto, poi tra i Todas in India e soggiornò ancora due volte in Melanesia prima di tornare alla psicologia durante la prima guerra mondiale (Slobodin 1978). Anche se gran parte del loro lavoro era del tipo che sarà chiamato "generalizzante", tutti e due svolsero un ruolo nella formazione di una nuova generazione di ricercatori sul campo il cui lavoro sarà sempre più di tipo intensivo - Rivers a Cambridge in collaborazione con Haddon; Seligman alla London School of Economics, dove si unì al sociologo anglofinlandese Edward Westermack, il quale aveva fatto ricerca estensiva sul campo in Marocco (1927:158-96). A Oxford tutti e tre gli allievi dello Stretto di Torres svol-

sero occasionalmente la funzione di consiglieri etnografici esterni per i molti ricercatori sul campo reclutati all'antropologia da Marett e dai suoi colleghi del Comitato di Antropologia fondato nel 1905 (Marett 1941).

Bronislaw Malinowski era un membro di questo gruppo formatosi prima della prima guerra mondiale e fu l'ultimo a lavorare effettivamente sul campo. A. R. Radcliffe-Brown (ancora senza doppio cognome) fu il primo; nel suo caso il modello dello Stretto di Torres era ancora in evidenza, con la divisione del lavoro scientifico in diversi settori, ognuno dei quali studiato da un singolo ricercatore. Brown rimase sul campo solo per una parte dei due anni normalmente richiesti per la sua spedizione tra gli Andamanesi (1906-1908) e gran parte della sua ricerca fu apparentemente portata avanti tra i "parassiti" intorno al campo di prigionia di Fort Blair. Il suo tentativo di studiare gli Andamanesi non acculturati fu frustrato dalle difficoltà della loro lingua ("Chiedo l'equivalente del termine 'braccio' e ottengo come risposta 'mi stai pizzicando'" [ACHP: ARB/ACH n.d.; 8/10/06]). Anche se il suo lavoro tra gli Andamanesi è etnograficamente meno significativo rispetto al suo successivo avvicinamento al modello della teoria durkheimiana, era comunque un ulteriore passo verso uno stile più intensivo di ricerca sul campo (Radcliffe-Brown 1922; GS 1971).

L'anno del ritorno di Brown vide altri due giovani etnografi con una formazione universitaria partire per il Pacifico sud-occidentale insieme a Rivers con la Percy Sladen Trust Expedition. Mentre il lavoro di Rivers sembra sia stato fatto per lo più a bordo della nave della spedizione, la Souther Cross, in viaggio da un'isola all'altra, Gerald C. Wheeler (della London School of Economics) e A. M. Hocart (di Oxford) intrapresero ricerche di tipo molto più intensivo. Wheeler passo dieci mesi tra i Mono-Alu nelle Solomon occidentali (1926:vii); Hocart, dopo aver lavorato per dieci mesi con Wheeler e Rivers sull'isola di Eddystone (1922), si stabilì per quattro anni a Fiji dove, come insegnante di scuola, raccolse un corpus molto ricco di dati etnografici (WHRP: AMH/WHR 4/16/09; cfr. AMHP).

Nei rimanenti anni prima della guerra più di mezza dozzina di giovani antropologi lasciarono le università inglesi per andare a fare ricerca sul campo. Nel 1910 Brown ritornò per un anno a lavorare in Australia occidentale (White 1981). Lo stesso anno Diamond Jenness, un Oxoniano neozelandese, la cui sorella aveva sposato un missionario nelle D'Entrecasteaux, partì per l'isola di Goodenhough (Jenness & Ballantyne 1920); due giovani finlandesi seguirono Edward Westermarck in Inghilterra per lavorare sotto la tutela di Haddon allo "studio intensivo di aree limitate" (GS 1979a): Gunnar Landtman andò per due anni in Nuova Guinea per studiare in modo approfondito l'area di Kiwai, che Haddon e i suoi colleghi avevano ispezionato nel 1898 (Landtman 1927); Rafael Karsten lavorò tra tre tribù del Gran Chaco nel 1911 e nel 1912 (Karsten 1932). Il gruppo comprendeva anche due donne che avevano studiato ad Oxford: Barbara Freire-Marreco, che aveva lavorato tra i Pueblo in America sud occidentale (Freire-Marreco 1916), e Marie Czaplicka (anche lei un'emigrata polacca) che passò un anno molto faticoso in Siberia lavorando presso il Circolo Polare Artico tra i Tungusi (Czaplicka 1916). E quando Malinowski nell'autunno del 1914 partì per la costa papuana sud-orientale per approfondire un'altra ricognizione della spedizione dello Stretto di Torres, già un altro discepolo della Scuola di Cambridge, John Layard, stava iniziando una ricerca di due anni a Atchin sulla costa di Malekula (1942).

Allo scoppio della guerra si poteva già dire che la ricerca sul campo era per l'antropologia "ciò che il sangue dei martiri è per la chiesa Cattolica Romana" (Seligman, citato da Firth 1963:2). Il fatto che queste prime "ricerche intensive" non figurino in modo preminente nella storia mitica dell'antropologia inglese (Richards 1939) è forse dovuto anche a ragioni biografiche ed a circostanze istituzionali. Sia Karsten che Jenness furono coinvolti in altre ricerche "intensive" (e prolungate) in aree diverse (e difficili) - rispettivamente tra i peruviani Jibaro e tra i canadesi Eskimo (Karsten 1935; Jenness 1922-23). Gli appunti di campo di Landtman si persero in un naufragio; ed egli riuscì a recuperare la cassa che li conteneva solo assoldando un tuffatore (Landtman 1927:ix). Layard ritornò da Malekula sofferente di un generale malessere causato da esaurimento psichico (Langham 1981: 204). Hocart tornò da Fiji e servì la Francia per quattro anni come Capitano in servizio attivo (Needham 1967). Czaplicka morì giovane nel 1921 (Marett 1921). Anche se molti di loro ebbero carriere di successo, nessuno (salvo con ritardo Radcliffe-Brown) si affermò nella vita accademica inglese. Jenness emigrò in Canada, dove per caso ereditò da Edward Sapir la carica di direttore della divisione antropologica del Canadian Geological Survey (Swayze 1960). Karsten e Landtman tornarono a lavorare all'università in Finlandia (NRC 1938:157). Hocart tentò di competere, senza successo, con Radcliffe-Brown per la cattedra di antropologia a Sydney (BMPL: Seligman/BM 3/18/24), ma non ottenne niente di meglio che quella di sociologia al Cairo (Needham 1967). Layard divenne un discepolo della psicologia junghiana (Layard 1944); Wheeler, coautore con Hobhouse e Ginsberg di *Material Culture of Primitive Peoples (1915)*, sembra abbia lasciato l'antropologia per diventare traduttore di resoconti di viaggio dal danese (ACHP: CW/ACH 12/23/39). Perfino Malinowski ebbe difficoltà a trovare una collocazione all'interno del mondo accademico; ancora nel 1921 stava prendendo in considerazione l'ipotesi di tornare in Polonia (BMPL: Seligman/BM 8/30/21) e fu solo grazie all'aiuto di Seligman (che gli versò perfino una parte del suo stipendio) che riuscì ad entrare alla London School of Economics (CGS/BM 1921-24).

Sembrerebbe esserci qualcosa di più che carriere tardive o istituzionalmente marginali nei ricordi confusi di questi altri etnografi accademici della generazione di Malinowski. Anche se alcuni di loro (in particolare Hocart) si rivelarono nei loro appunti di campo ricercatori estremamente sensibili e riflessivi (AMHP: reel 9, passim), le loro prime monografie non ce li mostrano come etnografi consapevolmente innovatori. Ciò che si avvicina di più agli *Argonauti* di Malinowski è il testo di Landtman piattamente descrittivo (e dal titolo ingombrante) *Kiwai Papuans of British New Guinea: A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community* (1927). Da ciò che si può dedurre dalle sue fotografie e dalle lunghe lettere che inviò a Haddon dal campo, la situazione di Landtman è paragonabile in modo approssimativo a quella di Malinowski nelle Trobriand. Ma anche se egli registrò dati osservati di persona, il suo metodo consisteva principalmente in uno stretto contatto con singoli informatori (che egli pagava e che definisce in una lettera ad Haddon "insegnanti" [ACHP: GL/ACH 8/28/10]). Anche se imparò un po' di kiwai e scrisse un piccolo saggio

percettivo sulla natura del pidgin come lingua in se stessa (1927: 453-61), le molte citazioni presenti nella sua etnografia dimostrano che lavorava prevalentemente in pidgin. I suoi sforzi comunque erano visti favorevolmente dai kiwai ("quest'uomo bianco è diverso, è un amico" [ACHP: GL/ACH 4/4/11]), ed egli ricevette anche l'approvazione di Malinowski. Tuttavia Malinowski fece un errore quando affermò nella sua recensione (1929b) che questo "maestro del moderno metodo sociologico di ricerca sul campo" aveva cominciato il suo lavoro sul campo cinque anni prima del suo arrivo nelle Trobriand: mancanza probabilmente comprensibile. A quel tempo professore di antropologia alla London School of Economics, Malinowski era succeduto a Haddon e Rivers come esponente principale della "ricerca intensiva in aree limitate". Con *Argonauts* già pubblicato da cinque anni, la trasformazione di una strategia di ricerca in un mito metodologico si era già compiuta.

Rivers e il metodo "concreto"

Per contestualizzare adeguatamente l'opera di Malinowski è però necessario guardare più da vicino all'evoluzione della "ricerca intensiva". Se la vera e propria pratica etnografica degli iniziatori della Scuola di Cambridge è accessibile solo indirettamente, possiamo però dire con relativa certezza cosa essi intendessero per "ricerca intensiva": infatti colui che fece di più per definirla pubblicò, al tempo della partenza di Malinowski per il campo, numerose affermazioni abbastanza esplicite riguardo a ciò che questo lavoro implicava. Quest'uomo non era Haddon, ma Rivers. Arrivato all'etnologia dalla psicologia sperimentale - un campo delle scienze umane molto attento alle questioni metodologiche - Rivers aveva portato con sé un alto grado di autocoscienza sui problemi di metodo; ma egli possedeva anche una immaginazione esplicativa disinibita (Mauss l'ha definita "intrepida": 1923), ed era molto abile nel portare avanti un'ipotesi che gli piaceva ben al di là dei limiti di un metodo rigoroso. Quest'ultima tendenza compromise la sua reputazione storica, come dimostrano le stiracchiate teorie migratorie del suo *History of Melanesian Society* (1914a) e il suo più tardo avvicinamento all'iperdiffusionismo di William Perry e Grafton Elliot Smith (Langham 1981: 118-99). Durante i dieci anni precedenti la sua morte, avvenuta nel 1922, egli era il più influente antropologo britannico. Haddon lo descrisse nel 1914 come "il più grande ricercatore sul campo di sociologia che sia mai esistito" (ACHP: ACH Rept. Sladen Trustees), e il suo "metodo concreto" fornì a Malinowski e a molti altri l'esempio di una solida metodologia etnografica.

Nella memoria della disciplina, i contributi metodologici di Rivers, tendono a essere riassunti nella limitata concezione del "metodo genealogico" che egli aveva sviluppato nello Stretto di Torres, come se tutto ciò che egli aveva fornito fossero stati solo dei mezzi comodi (e qualcuno direbbe discutibili [Schindler 1968:13-14]) per raccogliere dati sulla parentela. Per Rivers comunque lo studio della parentela era un vantaggio secondario e in nessun modo segnava i limiti dell'utilità delle genealogie. Anche se non era il primo etnografo a raccoglierle, l'interesse di Rivers sembra derivasse dai suoi interessi di psicologia piuttosto che da precedenti etnografi. Il suo modello era la ricerca dell'ereditarietà umana portata avanti dal dotto psicologo, statista e eugenetico Sir Francis Galton, il quale, come studioso di antropometria, era anche una figura importante nell'antropologia britannica (Pearson 1924: 334-425). Prima di partire per lo Stretto di Torres, Rivers si era consultato con Galton (FGP/WHR/FG 1/4/97) e inizialmente il suo obbiettivo nella raccolta delle genealogie era molto simile a quello che aveva motivato le *Inquires into Human Faculty* di Galton (1883): "scoprire se coloro che sono strettamente imparentati si somigliano nelle loro reazioni ai diversi test psicologici e fisiologici" (WHR 1908:65). Dopo aver scoperto che la memoria genealogica degli isolani andava indietro fino a tre e perfino cinque generazioni, Rivers "stimolato dall'incoraggiamento di Haddon" cominciò a raccogliere i dati anche per la loro potenziale utilità sociologica (1900: 74-75).

Con l'ausilio di poche categorie inglesi ("padre", "madre", "figlio", "marito" e "moglie"), usando il pidgin, e a volte aiutato (o ulteriormente confuso) da un interprete indigeno, Rivers cercò di ottenere da ogni informatore i nomi personali e le relazioni matrimoniali dei loro genitori, fratelli, figli e parenti più lontani: "qual'è il nome di sua moglie?", "che bambini piccoli ha?"; cercando di verificare che i termini fossero usati nel loro significato inglese "vero e proprio" (cioè biologico), e non nascondessero nessun parente classificatorio o adottivo - "vero e proprio padre?", "vera e propria madre?" (ACH 1901: 124-25). Nel contesto delle soluzioni che verranno date in seguito al problema delle ambiguità tra la parentela sociale e quella biologica, e del carattere problematico di queste scoperte etnografiche, l'immagine dell'etnografia-in-azione di Rivers dataci da Haddon suscita un sorriso. Chi può sapere quale significato il termine "vero e proprio" aveva nella semantica del pidgin riferito alla parentela mabuaig? (Howard 1981). A Rivers questo metodo sembrava però garantito contro gli errori e anche contro gli inganni deliberati, perché lo stesso gruppo di relazioni parentali poteva essere dedotto in diverse occasioni (e anche da diversi osservatori) da informatori differenti nelle stesse (o sovrapposte) genealogie (1899). Ancora dopo il ritorno di Rivers in Inghilterra, il capo dei Mabuaig, ansioso di redigere un suo elenco "per uso e guida dei suoi discendenti", creò un'altra versione (registrata e inviata dai commercianti locali) che, a parte "discrepanze minime", confermava le informazioni precedentemente raccolte da Rivers (1904: 126). Alla fine sembra che gli informatori si fossero messi d'accordo sul significato dell'espressione "vero e proprio".

Rivers non sentiva il bisogno di questo beneficio del dubbio. A parte alcuni occasionali riconoscimenti delle difficoltà di una "esatta" traduzione, egli tentava di convincere se stesso di avere a che fare con un "insieme di fatti aridi... che non potevano essere influenzati da nessun pregiudizio, cosciente o incosciente, di nessun soggetto immaginabile" (1914a, 1:3-4). Inoltre essi fornivano le basi per un approccio "scientifico" alla ricostruzione della storia delle forme sociali umane. Anche se all'inizio il metodo genealogico implicava l'esclusione delle categorie parentali indigene, che tendevano a oscurare le "reali" relazioni biologiche, l'attenzione di Rivers si concentrò inevitabilmente sull'aspetto sistematico dei termini indigeni che stava escludendo. Quando arrivò il momento di riassumere le varie genealogie di tutti i mabuaig, egli usò i termini parentali indigeni per tracciare "la genealogia di una famiglia ideale" che illustrasse un sistema di parentela "del tipo conosciuto come classificatorio" (1904: 129). In questo contesto egli fu guidato alla "riscoperta" (Fortes

1969:3) di *Systems of Consanguinity* di Lewis H. Morgan (1871; cfr. WHR 1907) - ammesso che questo termine sia appropriato per indicare concezioni che erano di moda nell'etnografia australiana fin dai tempi di Fison e Howitt. Rivers si convinse che la struttura sociale elementare di qualsiasi gruppo si sarebbe sistematicamente rivelata attraverso lo studio della sua terminologia parentale. Mentre scrittori posteriori hanno enfatizzato l'utilità dei modelli paradigmatici di questi sistemi per scopi comparativi (Fortes 1964: 24), Rivers era piuttosto colpito dal fatto di aver scoperto un campo del comportamento umano "dove i principi del determinismo si applicavano con un rigore e una precisione pari a quelli delle altre scienze esatte" - visto che "ogni dettaglio" dei sistemi di parentela poteva essere riportato a delle precedenti "condizioni sociali sorte dalla regolamentazione del matrimonio e dei rapporti sociali" (1914b: 95). Anche dopo aver abbandonato il suo iniziale "immaturo punto di vista evoluzionista" per l'"analisi etnologica (storica) della cultura" (1911: 131-32), egli continuò a pensare che il suo metodo fornisse una base per la ricostruzione realistica delle maggiori sequenze storiche dello sviluppo sociale umano (1914a).

Il nostro scopo qui non è tanto quello di vedere come l'"invenzione" del metodo genealogico di Rivers abbia portato a un insieme di interessi teorici che, destoricizzati da Radcliffe-Brown, diventeranno centrali per la successiva antropologia sociale inglese (GS 1971). Ma è piuttosto quello di vedere il suo contributo (per altro non del tutto separabile dal suo metodo) allo sviluppo della ricerca etnografica. D'altra parte l'elaborazione del metodo genealogico di Rivers offrì un approccio fermamente positivistico, una sorta di "rapido sistema metodologico" attraverso il quale osservatori con una formazione scientifica potevano, "senza alcuna conoscenza della lingua e con interpreti di poco valore", "in un tempo relativamente breve", raccogliere informazioni che erano rimaste nascoste agli europei che avevano vissuto lì per periodi molto più lunghi, fino al punto da mettere a nudo la struttura base della società indigena (1910:10). Il modello qui è Rivers sul ponte della Southern Cross che interroga un informatore attraverso un interprete, durante una delle brevi soste della sua missione esplorativa. Ma c'erano altri aspetti di questa esperienza etnografica indirizzata verso una "ricerca intensiva" più sofisticata e a lungo termine che potevano mettere l'osservatore scientifico nelle condizioni di raggiungere qualcosa di analogo ad una conoscenza più empatica, estesamente dettagliata e ampiamente penetrante di quella che caratterizzava anche i migliori tra i missionari etnografi.

Nei suoi momenti di più fiducioso positivismo, Rivers aveva la tendenza a vedere il metodo genealogico (definito "concreto") come la soluzione di ogni problema etnografico. Esso forniva una cornice nella quale potevano essere inseriti tutti i membri di un gruppo locale e al quale potevano essere unite tutta una serie di informazioni etnografiche su "le condizioni sociali di ogni persona inserita nelle genealogie" - dati sulla residenza, i totem, l'appartenenza ai clan e tante altre informazioni biografiche e comportamentali (1910:2). Oltre a questa funzione di raccolta di dati sociologici, questo metodo poteva essere usato anche per lo studio delle migrazioni, della magia e della religione, della demografia, dell'antropologia fisica e perfino della linguistica. Cosa ancora più importante, permetteva all'osservatore "di studiare problemi astratti, sui quali le idee del selvaggio erano vaghe, attraverso fatti concreti, nei quali egli è un maestro" (1900:82). Rendeva inoltre possibile "formulare leggi che regolavano la vita di persone che probabilmente neanche loro avevano mai formulato, certamente non con la chiarezza e la definizione che potevano avere per una mente esercitata da una più complessa civiltà" (1910:9). L'osservatore scienziato poteva non solo delineare le effettive leggi sociali di un gruppo specifico, ma anche scoprire quanto queste leggi sociali apparenti "fossero realmente seguite nella pratica" (1910:6). La validità del metodo genealogico era attestato da osservatori indipendenti - "agenti-sul-campo" come per esempio G. Orde Brown, il quale dopo aver detto a Rivers che era impossibile ottenere i dati sulla parentela di un particolare gruppo del Kenya, fu spinto a provare il metodo di Rivers: "e ora ho scoperto che aveva ragione e che io ero totalmente dalla parte del torto, nonostante i miei tre anni di esperienza tra questa gente" (ACHP: GOB/ACH 2/8/13). Dalle ricerche sul campo di Rivers, che erano per lo più di tipo generalizzante, era evidente che tale metodo contribuiva a fornire una gran quantità di dati in un tempo relativamente breve.

Senza dubbio la totale fiducia di Rivers nella forza del pensiero positivo era sostenuta sia dalle concezioni etnocentriche tradizionali sull'evoluzione della capacità di formulare astrazioni che dagli studi di psicologia sperimentale che egli portava avanti negli stessi termini (Langham 1981: 56-64). Ma è giusto notare che in alcuni momenti egli interpretò la concretezza del selvaggio come dovuta ad una deficienza lessicale e non cognitiva, affermando che "non ci si può aspettare che egli apprezzi adeguatamente i termini astratti della lingua dei suoi visitatori" (1910:9). In questi momenti si sente la spinta dell'esperienza reale di Rivers verso uno stile etnografico per certi aspetti diverso, che, anche se in ultima analisi non è meno scientifico, implica una grande sensibilità rispetto alle difficoltà della traduzione culturale e la necessità di ricerche intensive a lungo termine per riuscire a superarle.

Rivers tentò di fare una ricerca sul campo che fosse vicina a questo tipo di "studio intensivo". Nel 1902 egli andò a Nilgiti Hills, nell'India del sud, per studiare i Toda, i quali per la loro poliandria erano diventati un importante caso etnografico per il paradigma evoluzionista (Rooksby 1971). Anche se le difficoltà che incontrò nel tentare di far rientrare i Toda in una cornice evoluzionistica sembrano essere state un fattore importante della sua posteriore "conversione" al diffusionismo, Rivers presentò i suoi risultati come "dimostrazione del metodo antropologico" nella "raccolta" e "registrazione" del materiale etnografico (1906:v). Pianificò una permanenza di soli sei mesi e lavorò con degli interpreti, ma la sua breve introduzione metodologica suggerisce che egli considerasse il suo lavoro una "ricerca intensiva". I suoi numerosi commenti su come aveva ottenuto specifiche informazioni indicano che gran parte dei suoi resoconti sulle cerimonie toda erano narrazioni ottenute attraverso informatori in incontri "pubblici" la mattina e "privati" il pomeriggio. Ma era per lui un dovere ottenere la maggior quantità possibile di resoconti che si confermassero tra loro in modo indipendente e pagare gli informatori ad ore piuttosto che per la quantità di informazioni che gli fornivano (7-17). Egli inoltre si muoveva per fare osservazioni dirette e in almeno una occasione ebbe il permesso di essere presente ad una delle più importanti cerimonie sacre toda. Dopo pochi giorni però la moglie dell'uomo che aveva organizzato l'incon-

tro morì. Questo episodio e la morte di due "guide" toda furono spiegate dai divinatori indigeni con "l'ira degli dei per il fatto che i loro segreti erano stati svelati ad uno straniero". Le fonti di informazioni di Rivers si inaridirono, ed egli lasciò l'India "sapendo che c'erano degli argomenti dei quali egli aveva conosciuto appena degli accenni" e sospettando che ci fossero " lacune ancora più numerose" delle quali egli non era neanche consapevole (2-3; Langham 1981: 134-35, dove la maggiore "empatia etnografica" di Rivers è collegata all'esperienza della sua spedizione del 1908).

La revisione di *Notes and Queries* del 1912

Quando, l'anno dopo la pubblicazione di *The Toda,* la British Association fondò un comitato per preparare l'edizione riveduta di *Notes and Queries*, Rivers, Haddon e Myers (raggiunti poi da Seligman) ne erano tutti membri. La pubblicazione, che avvenne nel 1912, apparentemente in seguito a un conflitto tra la generazione dei giovani e la vecchia guardia (Urry 1972: 51), segnò per molti aspetti un nuovo inizio. Il libro era ancora apparentemente rivolto ai "viaggiatori" e ai non antropologi che volessero "raccogliere le informazioni richieste per uno studio scientifico di antropologia a casa" (BAAS 1912:iii-iv). Nonostante le "critiche amichevoli" che aveva sostenuto la validità di una "forma narrativa", molte sezioni del testo proponevano ancora "la vecchia lista di 'domande guida'" che avevano caratterizzato le tre edizioni tyloriane. Nonostante ciò le "critiche amichevoli" avevano avuto un impatto importante. J. L. Myer, l'archeologo di Oxford che fu il solo tra gli autori a scrivere più pagine, descrisse il contributo di Rivers come una "rivelazione" che aveva fondato un nuovo "standard di abilità sul campo" (Urry 1972: 51). È abbastanza chiaro che i "lavoratori sul campo" per i quali Rivers scriveva, anche se probabilmente privi di una "preparazione avanzata di antropologia", non erano viaggiatori occasionali ma persone che si trovavano nella posizione di intraprendere una "ricerca intensiva".

La parte centrale del nuovo volume, il "General Account of Method" di Rivers, può essere visto come una sistematizzazione programmatica dell'esperienza etnografica della "Scuola di Cambridge". La distinzione tra "ricerca intensiva" e "ricerca generalizzante" era qui riproposta in termini linguistici. Visto che (come era suggerito altrove nel volume) "la lingua è la sola chiave che possediamo per una corretta e completa comprensione della vita e del pensiero delle persone" (BAAS 1912: 186), il primo dovere del ricercatore era quello di "acquisire nel modo più completo possibile" una conoscenza della loro lingua (109). Nel volume vennero anche incluse le "Notes on Learning of a New Language" del linguista antropologo americano J. P. Harrington - anche se Rivers riteneva fosse meglio basarsi su un interprete, con l'ausilio di termini indigeni, che su "una conoscenza inadeguata della lingua"(124). Dato che Rivers attribuiva una particolare importanza al metodo genealogico, la sua giustificazione era posta in termini alquanto diversi: mettendo il ricercatore nelle condizioni "di usare gli stessi strumenti che le persone usano per affrontare i loro problemi sociali", diventava possibile studiare "la formazione e la natura delle loro classificazioni sociali", escludendo "interamente l'influenza delle categorie occidentali" (119).

Anche se la natura del "pensiero dei popoli di cultura inferiore" era ancora usata per giustificare la prima regola del metodo di Rivers ("l'astratto dovrebbe essere sempre affrontato attraverso il concreto"), egli ora poneva grande enfasi sul problema delle differenze di categoria: "i termini indigeni devono essere usati ogni qual volta ci sia anche la più piccola possibilità di differenza di categoria", e "la più grande cautela deve essere usata quando si ottengono le informazioni attraverso domande dirette, infatti è probabile che queste domande suggeriscano inevitabilmente delle categorie occidentali" (10-11). Allo stesso modo, bisogna ascoltare con attenzione le informazioni offerte volontariamente, anche se interrompono la linea del ragionamento: invece di protestare sulla difficoltà di far concentrare l'informatore su un argomento, il ricercatore dovrebbe riconoscere che "anche l'indigeno ha degli argomenti, probabilmente di maggiore interesse dei propri" (112).

Il "ricercatore" di Rivers assomigliava ancora più a un "indagatore" che a un "osservatore", ma era fortemente incoraggiato a cercare la conferma in "due o più testimoni diversi" e a fare attenzione al fatto che la mancanza di accordo tra di loro "era una delle più ricche fonti di conoscenza" - "un uomo che non racconta niente di sua spontanea volontà spesso non riesce a trattenersi dal correggere una falsa informazione" (113). Quand'era possibile, il ricercatore doveva integrare i resoconti verbali con l'osservazione reale delle cerimonie e "sfruttare l'occasione di ogni evento di importanza sociale avvenuto durante la sua permanenza": infatti "lo studio approfondito di un caso concreto nel quale le regole sociali sono state infrante può dare più risultati (...) di un mese di interrogatori" (116). Ultimo ma non meno importante, il ricercatore doveva sviluppare "simpatia e rispetto", senza i quali "buona parte del lavoro non sarà possibile". Anche se spinto da motivi di interesse ("le persone di bassa cultura sono così poco abituate a queste prove di simpatia verso i loro modi di pensare e agire" che sarebbe "difficile rompere la loro reticenza"), Rivers avvertiva che gli indigeni sarebbero stati "veloci nel capire se la simpatia fosse reale o simulata" (125).

Suggerire che il nuovo orientamento etnografico rappresentato dall'edizione di *Notes and Queries* del 1912 rifletteva l'esperienza sul campo di una nuova generazione di etnografi con una formazione universitaria, non vuol dire che esso fosse svincolato dagli sviluppi della teoria antropologica. Un senso di crisi nella teoria evoluzionista era già evidente in Gran Bretagna fin dalla metà degli anni Novanta del secolo XIX, quando Tylor, rispondendo alla critica che Boas aveva fatto al "Metodo Concreto di Antropologia", aveva affermato la necessità di "stringere la vite della logica" (GS 1968b: 211). Il malessere era particolarmente evidente in relazione allo studio della religione, dove la defezione di Andrew Lang dal campo tyloriano (1901), l'interpretazione di R. R. Marett del "mana" melanesiano di Codrington come di un fenomeno religioso preanimistico (Marett) e i dibattiti suscitati dai dati di Gillen e Spencer sugli Arunta (Frazer 1910), contribuirono tutti a diffondere la sensazione che c'era qualcosa che non andava sia nelle categorie che nei dati usati dagli antropologi da tavolino per interpretare le religioni primitive. Questo disagio era evidente in un saggio di Marett (il quale non era mai stato un ricercatore sul campo) inserito nella nuova edizione di *Notes and Queries*, su "lo studio dei fenomeni magico-religiosi" (BAAS 1912: 251-60). L'unione con il trattino rifletteva la "controversia" esistente tra i "produttori di teorie generali", ma era anche un'esortazione all'etnografo af-

finché raccogliesse dati dal "punto di vista" dei popoli primitivi "privi di una successiva elaborazione" (251). Secondo Marett bisognava evitare i questionari: infatti "lo schema reale delle conversazioni (...) deve essere creato dall'osservatore in modo che si adatti alle condizioni sociali di una data società" (255). L'osservatore non deve chiedere "perché" ma "cosa", concentrandosi su un rito in tutti i suoi dettagli complessi - "e allo stesso tempo mantenendo le distanze dai nostri concetti teologici come da quelli antropologici. Infatti essi sono entrambi dannosi perché creati da noi per comprendere i selvaggi, non dai selvaggi per comprendere se stessi" (259). In questo contesto, quindi, il metodo concreto non era solo un mezzo per arrivare alle astrazioni che i selvaggi non erano in grado di articolare, ma un modo per raccogliere "fatti concreti" non contaminati dalle astrazioni dell'evoluzionismo europeo che veniva sempre più problematizzato.

Come una sorta di appendice alla nuova edizione di *Notes and Queries*, Rivers nel 1913 pubblicò una relazione sui bisogni dell'etnografia nella quale egli sviluppava ulteriormente alcuni aspetti della "ricerca intensiva" che avrebbero potuto sembrare poco adatti al precedente lavoro collegiale. Specificando quale tipo di ricerca antropologica era più urgente, Rivers restrinse e ridefinì il concetto di ricerca intensiva emerso dal lavoro della Scuola di Cambridge. Da una parte subordinò esplicitamente alcuni interessi tradizionali dell'antropologia generale, o perché i loro dati non rischiassero di essere compromessi (nel caso dell'archeologia), oppure perché cercare di ottenerli implicava il rischio di distruggere la comunicazione necessaria per una ricerca sociologica intensiva (nel caso della cultura materiale e della antropologia fisica [WHR 1913: 5-6, 13]). Inoltre, a causa "del disturbo e dell'eccitazione prodotta tra gli indigeni dalle varie attività dei diversi membri di una spedizione", egli insisteva sul fatto che il lavoro etnografico doveva essere portato avanti da un singolo ricercatore che "lavorasse da solo" (10-11). Come ulteriore giustificazione egli affermò che il lavoro etnografico doveva rimanere indiviso perché il suo oggetto di studio era indivisibile. In una cultura primitiva (e ci sono molte indicazioni che egli pensasse alla cultura al plurale), i campi che l'uomo occidentale ha designato come politica, religione, educazione, arte e tecnologia erano interdipendenti e inseparabili: da ciò si deduceva che la "specializzazione nella raccolta dei dati etnografici doveva essere evitata a tutti i costi" (11). Rivers d'altra parte insisteva sulla specializzazione del ruolo dell'etnografo: perché gli ufficiali governativi e i missionari, dopo l'espletamento delle loro mansioni, avevano poco tempo da dedicare all'etnografia; essi mancavano inoltre di una formazione adeguata e spesso il loro lavoro li metteva in conflitto con le idee e le usanze indigene (nel caso dei missionari addirittura fino a sentire il "dovere di distruggerle"), Rivers pensava che l'etnografia sarebbe stata portata avanti con più successo da "lavoratori privati", preferibilmente con una formazione specifica o con un'adeguata esperienza "del metodo esatto nelle altre scienze" (9-10). Queste erano le condizioni richieste per "la ricerca intensiva" che Rivers definì come quella "in cui il ricercatore vive per un anno e più all'interno di una comunità di quattro cinquecento abitanti e studia ogni dettaglio della loro vita e della loro cultura; in cui egli arriva a conoscere personalmente ogni membro della comunità; in cui non si accontenta di informazioni generali, ma studia dettagliatamente ogni aspetto della vita e delle abitudini attraverso l'uso della lingua indigena" (7).

Tutto questo, si può suggerire, è esattamente ciò che Malinowski fece nelle Trobriand. La realizzazione da parte di Malinowski del programma di Rivers era però qualcosa di più del portarsi sul campo il nuovo *Notes and Queries* e seguirne le indicazioni. Implicava uno spostamento del luogo principale dell'osservazione, dal ponte della nave o dalla veranda della missione al centro brulicante del villaggio e un corrispondente spostamento nella concezione del ruolo dell'etnografo, da quello di "inquisitore" a quello di colui che "in un certo modo" partecipa alla vita del villaggio. Richiedeva inoltre uno spostamento dell'orientamento teorico. Infatti fino a quando "lo scopo dell'antropologia [era] insegnarci la storia dell'umanità" (WHR 1913: 5) il trambusto della vita del villaggio poteva avere solo un interesse mediato e non intrinseco. Infine, richiedeva non solo inserimento, ma identificazione - quella sorta di trasformazione mitica che Malinowski realizzò.

Malinowski dal British Museum a Mailu

Prima della sua esperienza etnografica mitopoietica nelle Trobriand, Malinowski aveva seguito un apprendistato come antropologo da tavolino. Il suo ingresso nell'antropologia era avvenuto quando, dopo un periodo di allontanamento per motivi di salute dalla ricerca fisica e chimica, egli lesse (o forse sua madre lesse per lui [JGFP: BM/JGF 5/25/23]) la seconda edizione di *The Golden Bough* (1900). Complicato com'è da una ampollosità retorica con complesse motivazioni, il debito di Malinowski verso Frazer è stato oggetto di dibattito (Jarvie 1964; Leach 1966;cfr. MB 1923, 1944). Egli più tardi affermò di essere stato immediatamente "catturato dell'antropologia frazeriana" - "una grande scienza, meritevole di devozione quanto le altre scienze più antiche e più esatte" (1926a: 94). C'è senza dubbio un legame tra gli interessi epistemologici della dissertazione dottorale di Malinowski all'università di Cracovia (Paluch 1981) e la trama deformata della magia, della religione e della scienza su cui Frazer aveva tessuto il suo ricco arazzo di dettagli etnografici trasfigurati. Ma Malinowski aveva scelto Frazer come "capolavoro" dello stile letterario inglese e le sue più convincenti argomentazioni riflettono il suo apprezzamento dell'irresistibile rappresentazione di un'esperienza esotica, ma anche genericamente umana, all'interno di un panorama ricreato vividamente (JGFP: BM/JGF 10/25/17) - il "rapporto scena/azione" che, secondo il critico letterario Stanley Hyman (1959: 201, 225, 254), forniva il "nucleo immaginativo" del lavoro di Frazer e sarà più tardi evidente in *Argonauts* di Malinowski.

Da un punto di vista letterario, l'antropologia di Malinowski può essere vista come un ramoscello di *The Golden Bough.* E ci sono senza dubbio anche interessi sostanziali e perfino teorici nei quali il legame con l'antropologia frazeriana è evidente (BM 1944). Ma da un punto di vista più generalmente teorico e metodologico, le differenze sono molto chiare. Portando avanti la tradizione della speculazione a tavolino, restando vicino alla Scuola di Cambridge, Frazer difendeva il proprio questionario in opposizione al "metodo concreto" di Rivers (JGFP: JGF/ J.Roscoe 5/12/07). Durante il primo decennio del '900 quando il suo (per quanto critico) maestro Tylor cominciò a ritirarsi nella vecchiaia, i dibattiti teorici nell'antropologia britannica iniziarono a girare intorno alle tematiche centrali degli sforzi letterari di Frazer: la natura della religione primiti-

va e in particolare il problema del totemismo - sul quale Frazer, a partire dal 1910, aveva offerto tre differenti "teorie", tutte incluse nel suo compendio di quattro volumi *Totemism and Exogamy* (cfr. Hyman 1959:214-215). A quel tempo il malessere teorico dell'antropologia britannica stava diventando acuto. Una delle conseguenze era un diffuso senso di urgenza etnografica - il sentimento già notato, dell'inadeguatezza di determinate categorie etnografiche, il bisogno di un nuovo corpus di dati non gravato da proposizioni teoriche. Ma anche la teoria evoluzionista cominciava ad essere messa in discussione. Rivers stava per annunciare la sua "conversione" a un punto di vista "storico" diffusionista (1911) e Radcliffe-Brown aveva già iniziato a rivedere i suoi dati sugli Andamanesi alla luce delle teorie durkheimiane, cosa che, nel contesto del successivo dibattito con Rivers, lo avrebbe portato ad allontanarsi quasi completamente dai problemi diacronici (GS 1971).

A questo punto Malinowski, dopo aver studiato per un anno a Liepzig con lo psicologo Wilelm Wundt e lo storico dell'economia Karl Bücher, andò in Inghilterra a studiare antropologia (KS 1958-60). Haddon lo presentò a Seligman ed egli entrò nella più cosmopolita (e sociologica) London School of Economics, dove divenne studente sia di Seligman che di Westermarck. Portando avanti una estesa ricerca bibliografica nel British Museum, Malinowski entrò attivamente nella discussione in corso sul totemismo, iniziando con una critica dell'interpretazione di Frazer della cerimonia *intichiuma* (1912), continuando con una breve recensione di *Elementary Forms* di Durkeim (1913b) e raggiungendo il culmine con la pubblicazione del testo, ancora non tradotto dal polacco, su *Primitive Belifs and Forms of Social Organization: A View on the Genesis of Religion with Special Respect to Totemism* (1915b). Mentre questi lavori sono ancora inseriti in una cornice evoluzionistica, ce n'è un altro che riflette il passaggio che si stava verificando dalle origini ultime e dallo sviluppo diacronico a lungo termine verso problemi più specificamente storici o semplicemente sincronici.

Da un punto di vista sostanziale, *Family among the Australian Aborigines* di Malinowski (1913a) è un tentativo, che seguiva una strada aperta dal suo maestro Westermarck (1891), di attaccare alcuni cavalli di battaglia dell'evoluzionismo quali la "promiscuità primitiva" e il "matrimonio attraverso la cattura", così come l'intera nozione morganiana di "sistema di parentela classificatorio", sulla base di un'analisi sistematica di tutta la letteratura disponibile in ambito etnografico che forniva agli evoluzionisti alla Frazer i loro esempi di *autentico* "uomo primitivo". Strutturalmente il libro è il più durkheimiano di quelli scritti da Malinowski: il suo scopo principale è dimostrare l'interrelazione esistente tra le idee di parentela e di famiglia come istituzione sociale e "la struttura generale della società" (1913a: 300). Allo stesso tempo può essere visto come un esercizio metodologico - un altro tentativo di stringere la "vite logica" di Tylor. Malinowski mostra un notevole (qualcuno direbbe inusuale) interesse per la definizione di categorie analitiche non "direttamente derivate dalla nostra società"(168). Ed è interessato ancor più sistematicamente allo sviluppo di un metodo rigoroso per la valutazione dei dati etnografici. Per fare ciò egli si rivolge alla storia in senso tecnico e professionale, usando il testo storiografico di Langlois e Seignobos (1898) come modello per il trattamento delle principali fonti di etnografia australiana attraverso le "regole ferree della critica storica" e analizzando le testimonianze contrastanti in modo che la futura etnografia potesse essere incentrata su queste questioni chiave (1913a:19). Questo stesso interesse verso il campo è evidente nella sua visione, già in un certo modo critica, della sociologia durkheimiana, che egli tendeva a vedere come una filosofia chiusa che ipostatizzava una "mente collettiva" metafisica, disinteressata alle attività degli autentici individui umani (1913b). Malinowski pensava che l'interpretazione durkheimiana fosse compromessa dalla "completa assenza nelle nostre informazioni etnografiche di qualsiasi tentativo di mettere in relazione i fatti del folclore con quelli della sociologia" (1913a: 233), o come a volte li chiamava "credenze sociali" e "funzioni sociali" - quest'ultimo termine nell'uso spesso *non*-durkheimiano di Malinowski voleva significare "comportamento reale". Da questo punto di vista, la monografia australiana non è tanto un esercizio da tavolino quanto piuttosto un prolegomeno al futuro lavoro sul campo di Malinowski.

Il suo ingresso sul campo fu però ritardato da problemi di tipo economico. Dal 1911 in poi Seligman, insieme a Haddon e Rivers (da entrambi i quali Malinowski aveva ricevuto aiuto), presero in considerazione vari luoghi per fare ricerca sul campo, incluso il Sudan, verso il quale si era spostato l'interesse di Seligman (BMPL: BM/CGS 2/22/12), e, *faute de mieux*, la Polonia "tra i nostri contadini" (ACHP: BM/ACH 11/12/11). Però fu solo nel 1914, quando la British Association venne in contatto con l'Australia, che Seligman ottenne per Malinowski una borsa di studio ed egli ricevette un passaggio verso oriente come segretario della sezione antropologica dell'Associazione. Il suo ingresso sul campo, dopo gli incontri di agosto, era stato preparato da Seligman in modo da concentrare l'attenzione sulla regione che faceva da confine a due principali gruppi etnici che la sua precedente ricerca estensiva aveva evidenziato (1910: 2, 24-25; Firth 1975). Malinowski cominciò a lavorare a Port Moresby con Ahuia Ova, un nobile del villaggio che era stato il principale informatore di Seligman attraverso conversazioni che si "erano tenute nella veranda della casa dove egli viveva con suo zio Taibada, il vecchio capo di Hododai" (Seligman 1910:ix, BMPL: BM/CGS 9/10/14; Williams 1939).

Malinowski cominciò presto a sentirsi insoddisfatto di queste "esplorazioni etnografiche", su basi che sono presagio del suo posteriore stile etnografico: "(1) Ho da fare molto poco con i selvaggi del luogo, le mie osservazioni sono insufficenti e (2) non parlo la loro lingua" (1967:13 [trad. it., p. 20]). A quest'ultima mancanza egli mise rimedio quando si stabilì per una ricerca più intensiva sull'isola di Mailu. Quando lasciò l'isola alla fine di gennaio parlava abbastanza scorrevolmente la lingua franca della zona (Motu) - un risultato abbastanza rimarchevole, che lo spinse, per paura di essere messo in dubbio, a chiarire nel suo resoconto pubblico la sua "predisposizione ad acquisire la padronanza della conversazione nelle lingue straniere" (1915a:501). Il problema dell'osservazione "sul posto" non fu risolto così facilmente: nel diario scritto a Mailu, le giornate di Malinowski cominciano con la frase "andato al villaggio". Ci sono però barlumi momentanei di un stile etnografico più intimo. Durante un viaggio fatto all'inizio di dicembre visitando dei gruppi abitanti lungo la costa sud orientale, in molti villaggi egli dormì nei *dubu* o case degli uomini - in una occasione per tre notti consecutive durante una festa indigena. Anche se "la puzza, il fumo, il rumore delle persone, i cani e i

maiali" lo estenuarono, Malinowski comprese il potenziale etnografico di un coinvolgimento diretto e tornò a Mailu deciso a "cominciare una nuova esistenza" (1967: 49,54-55 [trad. it., p. 47.]).

Malinowski più tardi affermò che le poche settimane che seguirono, quando l'assenza del missionario locale lo lasciò "solo con gli indigeni", erano state il periodo più produttivo a Mailu (1915a: 501). Tutto ciò è difficilmente immaginabile dal suo diario, dove egli racconta di essere stato lasciato senza "*assolutamente* nessuno " per più di una settimana a causa del suo folle rifiuto di pagare 2 £ che gli erano stati chiesti dai maliu per permettergli di accompagnarli in una spedizione commerciale (1967:62). Ma bisogna contrapporre a questi frustranti ricordi privati parte del materiale pubblicato nell'etnografia su Mailu - che, si può notare di passaggio, riflette ancora fortemente le categorie della nuova edizione di *Notes and Queries* che Malinowski aveva con sé. Raccontando come aveva superato le difficoltà incontrate per farsi svelare le credenze "magico-religiose", Malinowski ci dice come ad un certo punto i mailu si fossero convinti che la deserta casa missionaria in cui egli viveva era infestata dai fantasmi. Il suo "cook boy" e altri uomini del villaggio che di solito dormivano lì smisero di farlo. In seguito, quando la conversazione cadde sui fantasmi, Malinowski, professando la sua ignoranza su questo argomento, chiese la loro opinione e ottenne un gran numero di informazioni su argomenti che prima gli erano preclusi. Nel resoconto pubblico egli commenta: "Secondo la mia esperienza facendo delle domande dirette agli indigeni su un costume o una credenza non si riesce a scoprire così profondamente il loro reale atteggiamento mentale come attraverso una discussione su fatti connessi con l'osservazione diretta di un costume o con un avvenimento concreto, nel quale tutte e due le parti sono materialmente coinvolte" (1915a:650-52). Nell'ultima frase è implicita l'essenza di uno stile etnografico significativamente diverso da quello formalizzato da Rivers in *Notes and Queries.*

Malinowski non era del tutto soddisfatto della sua ricerca a Mailu (ACHP: BM/ACH 10/15/15). Mentre analizzava i dati a Melbourne nella primavera del 1915, decise che il lavoro fatto da solo con gli indigeni era "incomparabilmente più intensivo del lavoro fatto dagli insediamenti dei bianchi, o comunque in compagnia di essi; più vicino al villaggio si vive, meglio si riesce a osservare gli indigeni" (1915a:501). La conclusione più ovvia era che egli doveva vivere in un villaggio. Ma come dimostravano quelle notti nei *dubu*, l'immersione totale non gli era facile. È stato detto che una soluzione gli fu offerta durante una sua breve permanenza sull'isola di Woodlark all'inizio del 1915 (Wax 1972:7), quando visse in una "tenda di foglie di palma" a solo sessanta metri dal villaggio-" felice di essere solo con i ragazzi della N. G.[,] particolarmente quando mi sedetti da solo... guardando il villaggio" (1967:92 [trad. it., p. 69, 71]). La tenda dell'etnografo - fragile artefatto di tela dell'Europa civilizzata - incarnava una simile ambivalenza. Tirando i lembi della tenda, egli poteva, fino ad un certo punto, chiudere fuori il mondo indigeno e rifugiarsi nei suoi romanzi, quando la fatica della ricerca intensiva di un'area molto limitata diventava troppo pesante.

Le Trobriand: da Rider Haggard a Conrad

Con il sostegno finanziario del governo australiano che lo aveva solo nominalmente internato (Laracy 1976), Malinowski andò nuovamente sul campo nel giugno del 1915. Anche se Seligman voleva che andasse all'isola di Rossel per esaminare un altro dei "tre punti del triangolo Massim" (BMPL: CGS/BM s.d.), Malinowski partì per il distretto di Mambare sulla costa nord della Nuova Guinea (BM/CGS 5/6/15). Decise però di fermarsi a Kiriwina nelle Trobriand, dove Seligman aveva già lavorato per un breve periodo, perché qui si trovavano "i leader di tutta la cultura materiale e artistica" dell'area (BM/CGS 6/13/15). Anche se totalmente "pacificate" da più di un decennio, le Trobriand, paragonate ad altre isole e aree costiere della Nuova Guinea, erano relativamente poco acculturate. Malinowski arrivò durante la stagione della festa *milamala,* il momento cerimoniale più alto di tutto il ciclo annuale, e la sua attenzione fu subito catturata dai fenomeni che saranno oggetto delle sue posteriori monografie: il "giardinaggio cerimoniale", le "credenze e le cerimonie sugli spiriti", e il loro "peculiare e interessante" sistema commerciale (BM/CGS 7/30/15). Nelle Trobriand - in contrasto con le isole dello Stretto di Torres - questi fenomeni non dovevano essere *ricercati* nella memoria degli anziani, né *ricostruiti* da dati frammentari che sopravvivevano nel presente e neanche *ricreati* da persone convinte con qualche stratagemma a praticare le cerimonie per i defunti. Qui potevano essere direttamente osservati. Inoltre - questo era chiaramente uno di quei casi in cui c'era una perfetta "armonia" tra etnografo e soggetti della ricerca - Malinowski più tardi mise in evidenza il contrasto esistente tra la relativa facilità del suo lavoro a Kiriwina e le difficoltà che incontrò altrove (1967: 227). A quel tempo egli fu totalmente affascinato. Quando ricevette la notizia dell'inaspettata partenza del missionario di Mambare dal quale aveva sperato di ottenere un'orientamento etnografico, decise di prolungare la sua permanenza nelle Trobriand, scusandosi con Seligman di rimanere in un'area che egli aveva già coperto. A metà ottobre, quando licenziò il suo interprete, Malinowski conosceva abbastanza kiriwino da aver usato per tre settimane "poco più di una frase al giorno" di pidgin. Dopo essersi trasferito dalla stazione governativa al villaggio di Omarakana, scrisse a Seligman di essere "completamente solo tra i negri (sic)". Privandosi sia del whiskey che "dell'altro svago dell''uomo bianco'", stava raccogliendo "materiale così dannatamente buono" che aveva deciso di non andare a Mambare (9/24, 10/19/15). A parte i periodi di quindici giorni, definiti "giorni capuani", che egli passò sulla costa a Gusaweta (1967: 259), egli rimase a Omarakana per almeno sei mesi.

Non è questo il luogo per cercare di dare una risposta alle domande sorte sulla ricerca sul campo di Malinowski in seguito alle "rivelazioni" dei suoi diari - documenti joyciani la cui adeguata interpretazione deve attendere che essi vengano ordinati e contestualizzati con altri materiali. Forse perché non riguardano principalmente la sua ricerca sul campo, essi non raccontano in nessun modo la sua prima spedizione nelle Trobriand (1967: 99). Il presente resoconto dipenderà principalmente da altre fonti. Sappiamo da successive riflessioni che nonostante facesse a meno di un interprete, Malinowski non era ancora in grado di "seguire con facilità le conversazioni tra gli indigeni" (1935, 1:453). Sappiamo che egli era ancora soggetto all'influenza metodologica di Rivers: "era mia ambizione sviluppare il principio del 'metodo genealogico' in uno schema più vasto e più ambizioso che si sarebbe chiamato 'metodo della documentazione oggettiva'" (1935, 1:326;

WHRP: BM/WHR 10/15/15). Per documentare i suoi interessi metodologici in quel periodo, la fonte migliore è *Baloma: The Spirits of the Dead in the Trobriands* (1916), che egli scrisse nell'intervallo tra il suo primo e il suo secondo viaggio.

Nonostante un critico di Malinowski (Marett) abbia detto che il suo slogan era "studia il rito e non la credenza" (Jarvie 1964:44) e nonostante la sua caratterizzazione come "empirista ossessivo" (Leach 1957:120), ciò che colpisce in *Baloma* è proprio il suo tentativo di penetrare le credenze indigene e la sua insistenza sull'inadeguatezza di ogni "fatto puro" non interpretato - e di conseguenza del "metodo concreto" di Rivers (cfr. Panoff 1972: 43-45). *Baloma* ci rivela Malinowski come un ricercatore sul campo aggressivamente interattivo. In contrasto con *Notes and Queries* egli difende l'uso delle domande guida in determinate circostanze (1916: 264); fa domande su credenze che gli indigeni danno per scontate (208); suggerisce possibilità alternative (227-28); li forza verso contraddizioni apparenti (167); li spinge contro quelli che lui stesso definisce "muri metafisici" (236) - verso i quali è spinto anche lui in alcune occasioni. Rifiutando l'idea che fosse possibile "avvolgere in una coperta un certo numero di 'fatti così come vengono trovati' e riportarli a casa per gli studiosi in modo che essi possano farci delle generalizzazioni", egli insiste sul fatto che "il lavoro sul campo consiste solo ed esclusivamente nell'interpretazione della realtà sociale caotica e della sua subordinazione a leggi generali" (238). In almeno un caso, questo approccio sembra aver portato Malinowski fuori strada: il suo amico commerciante Billy Hancock gli scrisse dopo la sua partenza dicendogli che gli indigeni non avevano mai corretto una sua interpretazione della reincarnazione di *Baloma* perché avevano paura di "contraddire il dottore" (GS 1977). Ma lo stile etnografico di Malinowski aveva anche fornito un corpus di dati ampio e variegato. In netto contrasto con gli appunti etnografici di Haddon, che contenevano una sproporzionata quantità di materiale di seconda mano, derivato sia da fonti stampate che dalla corrispondenza con "agenti-sul-campo" (ACHP: passim), e con quelli di Rivers, che tendevano ad avere il carattere schematico che ci si può aspettare dal "metodo concreto" (WHRP: passim), gli appunti di Malinowski sono riccamente documentati con materiali frutto della sua osservazione diretta, in gran parte registrati nella lingua indigena (BMPL: passim).

Da un punto di vista sostanziale *Baloma* è un trattato sul rapporto tra individuo e credenze generali; metodologicamente, è un tentativo di trattare in modo generale i problemi posti da questa massa di informazioni e in particolare il problema posto dalle differenze tra gli informatori - un problema che il metodo positivistico riversiano privava di ogni significato. Come era possibile sintetizzare in una "credenza" le "sempre frammentarie" e "a volte irrimediabilmente inadeguate e contraddittorie" risposte alla domanda "Come gli indigeni immaginano il ritorno di *baloma*?" (1916: 245). Per temperamento egli preferiva che si contraddicessero tra di loro piuttosto che contraddicessero lui; e la soluzione di Malinowski - desunta ex post facto dall'analisi degli appunti di campo - faceva una distinzione tra "idee sociali e dogmi" (credenze riferite a istituzioni, costumi, riti e miti nelle quali "tutti credevano e che tutti praticavano" e che erano del tutto standardizzate), "il comportamento generale degli indigeni nei confronti di un costume o di una credenza" e le opinioni e le interpretazioni che potevano essere offerte da singoli individui, gruppi di specialisti, o perfino dalla maggioranza dei membri di una comunità (245, 252-53). Questa distinzione tra idee culturali e opinioni individuali, a cui spesso si sovrappone quella tra "leggi e regolarità" e comportamento reale, sarà caratteristica di tutte le posteriori regole metodologiche di Malinowski, così come dei suoi scritti etnografici di carattere teorico (cfr. 1922:24 [trad. it., p. 48]). Spesso considerata anti-durkheimiana essa era anche anti-riversiana. Anche se apparentemente privilegiava un campo delle usanze e delle istituzioni dove le credenze indigene erano più omogenee, questa distinzione diede un enorme peso al conflitto tra le regole culturali e gli impulsi individuali che facevano della società selvaggia "non uno schema logico e coerente, ma un miscuglio in fermento di principi conflittuali" (1926b: 121).

Dopo un anno e mezzo in Australia, Malinowski partì nuovamente per le Trobriand alla fine di ottobre del 1917. Proprio il fatto che egli vi tornasse è metodologicamente significativo. Poco dopo il suo ritorno a Sydney nel 1916, Malinowski stava ancora pensando di portare avanti il progetto di Seligman sull'isola di Rossel, dopo aver "lavorato sul materiale trobriandese" (ACHP: BM/ACH 5/25/16). Ma è chiaro che nel frattempo la sua comprensione delle modalità di una "ricerca intensiva" si era evoluta e quando gli fu negato il permesso ufficiale di visitare l'isola di Rossel, egli fu libero di tornare a Kiriwina (Laracy 1976). Scrivendo a Frazer sulla via del ritorno, egli osservò come "mentre era sul campo, (...) gli aspetti più elementari" di molti fenomeni "diventano presto così familiari da non essere più notati"; e allo stesso tempo, "appena lontano dagli indigeni", la memoria non poteva sostituire "l'osservazione diretta". Aveva così passato gran parte del periodo di riposo in Australia cercando di creare, attraverso la lettura del suo materiale, "uno schema condensato", che gli aveva aperto "tutta una serie di nuovi interrogativi" a cui ora doveva rispondere (JGFP: BM/JGF 10/25/17).

Anche se questa volta non si stabilì a Omarakana, il ritorno di Malinowski nella stessa zona, dopo averla lasciata per un periodo prolungato, può anche (se è valida l'esperienza di altri antropologi) aver aiutato a cementare più strettamente il suo rapporto con gli informatori indigeni. Non si trattava del rapporto di "parità sociale" che un commentatore retrospettivo (e chiaramente americano democratico) aveva suggerito essere una caratteristica dell'osservazione partecipante (Wax 1972:8). Il seguito di Malinowski, composto di due o tre "boys" neo guineani (uno dei quali in almeno un'occasione sembra sia stato picchiato [BM 1967:250]), chiama alla mente l'immagine della "piccola nobiltà" coloniale presente anche in alcune fantasie dei suoi diari (140, 167, 235). Ma in una società stratificata come quella trobriandese (dove il capo sta seduto su una piattaforma affinché la gente comune non debba strisciare al suolo quando gli passa di fronte [Wax 1972:5; cfr. BM 1929a: 32-33]), la parità sociale - che produce un rapporto problematico da comprendere - è essa stessa una nozione problematica. Il fatto che Malinowski, in cambio di mezza barra di tabacco al giorno, avesse il permesso di piantare la sua tenda nel bel mezzo della ristretta area centrale di Omarakana (1935, 1:41), che ci si rivolgesse a lui con termini connotanti un alto rango (1929a: 61) e che, senza alcun dubbio, egli non camminasse piegato di fronte alla tenda del suo vicino, il capo del villaggio To'uluwa, con molta probabilità gli rese accessibili più zone della vita trobriandese di quanto avrebbe

fatto ogni altro status disponibile - anche se per certi aspetti può aver distorto la sua prospettiva (cfr. Weiner 1976).

Le questioni centrali sembrano essere il modo di interazione e la qualità dei rapporti che egli fu capace di stabilire. Considerando che l'attività del ricercatore può essere suddivisa in diverse modalità (partecipazione, osservazione e interrogazione [Wax 1972:12] - o forse in modo più neutrale fare, vedere e parlare), è certamente vero che Malinowski (come ogni altro ricercatore sul campo fino ad allora?) raccoglieva più informazioni dalle ultime due che dalla prima. Ma si può argomentare che dal punto di vista della raccolta delle informazioni, la partecipazione è in un certo senso un fenomeno contestuale - come ci suggeriscono i brevi riferimenti al suo lavoro sul campo vero e proprio nel diario della seconda permanenza nelle Trobriand: "Sono andato in un giardino e ho parlato con la gente di Teyava del giardinaggio e della magia dei giardini" (1967: 276). Nel caso dei rari riferimenti quali "*buritila'ulo* a Wakayese-Kabwaku" (291), è ancora più difficile dire ciò che avveniva. Si tratta dell'unico riferimento presente nel diario ad un evento importante della ricerca sul campo, una esposizione di cibo competitiva raccontata in modo dettagliato in *Coral Gardens and Their Magic* (1935, 1:181-87). Anche se il diario indica che gran parte delle "discussioni" di Malinowski si svolgevano attraverso incontri con singoli informatori compensati con del tabacco, è evidente dalle sue etnografie che buona parte di esse avvenivano nel conteso degli eventi che osservava e delle cerimonie alle quali "assisteva" - un termine vago, che forse riflette il significato del termine francese *assister*, ma scelto in modo appropriato da Malinowski per implicare un certo grado di partecipazione. C'erano chiaramente molte situazioni in cui la sua partecipazione era fortemente limitata. Il suo diario ci rivela come quando gli indigeni partivano per una spedizione kula (1967: 234, 245) egli fosse lasciato sempre sulla spiaggia - e *Argonauts* ci suggeriscono perché: quando alla fine del 1915 una spedizione alla quale Malinowski aveva avuto il permesso di partecipare fu costretta a tornare indietro a causa dei venti contrari, To'uluwa attribuì la sorte avversa alla sua presenza (1922: 475). Ma se a volte era costretto a basarsi sulla semplice domanda e risposta, Malinowski lo considerava uno stile di lavoro chiaramente inferiore. Anche se pensava che la documentazione concreta e la raccolta di testi fossero componenti essenziali di uno stile corretto, il suo ideale metodologico - frequentemente realizzato in pratica - rimaneva quello stabilito a Mailu: discussione con uno o più informatori su un'attività o un evento vissuto da entrambi (anche se in modo differente). Solo così era possibile "integrare il comportamento indigeno nel significato indigeno" (1935, 1:86).

Per quanto riguarda la qualità dei suoi rapporti con i trobriandesi, è un grave errore giudicarli solo sulla base di una lettura selettiva delle parti più negative del diario (Hus 1979). Senza minimizzare il diffuso tono di solitudine, frustrazione e aggressività o i termini razziali evoluzionistici usati spesso per esprimere questi sentimenti; senza negare gli espliciti epiteti razziali[2], bisogna ricordare, come ho già detto altrove (1968a), che il diario fungeva da valvola di sfogo per sentimenti che Malinowski non poteva e non voleva esprimere nei suoi rapporti quotidiani. Su un piano metodologico, Malinowski insisteva sull'importanza fondamentale dell'"amicizia personale [che] incoraggia le confidenze spontanee e la confessione di pettegolezzi intimi" (1929a:282-83). Quanto fossero "reali" queste amicizie è una questione troppo complessa per parlarne qui. Si può ritenere che avessero in sé l'intima ambiguità e l'asimmetria di quasi tutti i rapporti etnografici (cfr. le suggestive osservazioni di Forge 1967). Comunque, definire Malinowski "un antropologo che odia gli indigeni" significa basare gran parte del giudizio su delle congetture (Hus 1979: 521).

Per quanto riguarda l'atteggiamento dei trobriandesi nei suoi confronti, possiamo star certi che quando erano stanchi delle sue domande o offesi dalle sue occasionali esplosioni d'ira, essi lo rifiutavano. Molti dettagli presenti sia nel diario che nelle etnografie - in modo particolare in *The Sexual life of the Savages* che è l'opera più rivelatrice degli imponderabili del suo comportamento etnografico quotidiano - testimoniano che egli era di solito in buoni rapporti con loro. Sarebbe chiaramente un errore intendere letteralmente il passaggio ironico di *Argonauts* nel quale egli dice di essere accettato come una necessaria seccatura "mitigata dalle elargizioni di tabacco" (1922:6 [trad. it., p. 35]; cfr. Young 1979: 14-15). Il numero degli informatori (che, si può osservare, appaiono spesso, nelle etnografie, come individui identificabili), i *kayaku* o le riunioni nella sua tenda (1967: 103), la magia offerta per lui mentre era malato (1922: 244), le numerose confidenze sessuali (1929a: passim), suggeriscono qualcosa di più di una necessaria seccatura. Senza dubbio egli rimase nella mente dei trobriandesi un europeo, diverso da loro per molte cose - alcune delle quali misteriose e perfino paradossali, come la sua enciclopedica collezione di magia privata, della quale nessun trobriandese controllava più di una piccola parte (1929a: 373). Ma egli era senza dubbio un europeo un po' particolare - come fu evidente dal loro stupore quando egli, per molti aspetti così poco missionario, aveva appoggiato la "visione missionaria" della paternità fisiologica (1929a: 187). Fu evidente anche dopo la sua morte, quando egli era ancora ricordato come "l'uomo delle canzoni" (Hogbin 1946) - senza dubbio dal tempo in cui per cacciar via le *mulukwausi*, o streghe volanti, egli cantava "kiss my ass" sul tema di una melodia di Wagner (1967: 157).

Sviati dal libero sfogo di sentimenti negativi, si può trascurare che i diari ci permettono di penetrare il principale obbiettivo etnografico di Malinowski. Nel diario di Mailu, Malinowski era ancora fortemente influenzato da Rivers, che egli descrisse a Haddon nel 1916 come il suo "santo patrono della ricerca sul campo" (ACHP: BM/ACH 5/25/16). Diversamente, il secondo diario delle Trobriand ci mostra un Malinowski spesso in polemica con Rivers, sia per il suo metodo "concreto" che per quello "storico" (1967: 114, 161, 229, 254, 280). Se *History of Melanesian Society* doveva essere il risultato del passaggio dall'evoluzione alla storia, allora il posto degli approcci diacronici nell'inchiesta etnologica risultava molto problematico. A differenza di Rivers, che (a questo punto della sua carriera) voleva mettere da parte i problemi psicologici (1916), Malinowski era spinto verso di essi sia per temperamento che per esperienza etnografica. Egli non rifiutava interamente la storia - ancora nel 1922 parlava di fare uno studio sulle migrazioni seguendo il metodo riversiano (1922: 232). Ma è abbastanza chiaro in *Baloma* ed esplicito nelle prime pagine del diario delle Trobriand, che i problemi psicologici erano "l'essenza più profonda della [sua] ricerca": "scoprire le passioni primarie [dell'indigeno], le cause del suo comportamento, le sue aspirazioni, (...) il suo essenziale, più profondo modo

di pensare" (1967:119 [trad. it., p. 88]). A questo punto egli si vedeva "tornato a Bastian" - o forse, in un contesto inglese, a Frazer. Ma in contrasto con gli evoluzionisti, la psicologia sociale di Malinowski non si basava su ipotetiche sequenze diacroniche, ma sugli eventi mutevoli della situazione etnografica presente, osservata da vicino con un metodo che voleva arrivare più in profondità di quanto avesse fatto Rivers. Il contrasto è suggerito da idee che egli aveva registrato per la prefazione alla sua etnografia: "[Jan] Kubary come un uomo di metodo, un uomo concreto [cioè, Riversiano] (...) Mikluho-Maclay. Il confronto al quale si affida Marett: *i primi etnografi, i ricercatori"* (1967: 155 [trad. it., p. 111]; cfr. Tumanrkin 1982). È nel contesto di questo implicito contrasto tra l'osservazione di una superficie etnografica e lo scavo dei suoi più profondi significati psicologici - così come in quello della trasformazione della sua identità nazionale - che bisogna interpretare l'affermazione di Malinowski della sua fondamentale ambizione antropologica: "Rivers è il Rider Haggard dell'antropologia; io ne sarò il Conrad" (Firth ed. 1957: 6; cfr. BMPY: BM/B. Seligman 6/21/18; cfr. Kirschner 1968; Langham 1981: 171-77).

"Argonauts" come mito evemeristico

L'epigramma auto-proclamatorio ha chiaramente molteplici significati e ci si può trovare forse anche la chiave del metodo dell'etnografia di Malinowski - non attribuendo a questo termine il significato di registrazione dei dati etnografici sul campo, ma quello della loro seguente rappresentazione in una monografia pubblicata (cfr. Marcus 1982). Malinowski (la cui scelta di aggettivi può difficilmente essere stata accidentale) era egli stesso acutamente cosciente dell'abisso tra "il materiale grezzo dell'informazione (...) e l'*autorevole* presentazione finale dei risultati" (1922: 3 [trad. it., p. 31]) - o, come disse in modo altrettanto rivelatore in un'altra occasione, tra "la leggera polvere di piccoli frammenti di informazioni - sparsi qua e là, caotici, ineguali anche nella loro credibilità" e gli "ideali finali di conoscenza": "il semplice negro [sic] come illustrazione e documentazione della nostra Concezione dell'Uomo" (BMPL: "metodo" n.d.). Il problema era come "convincere i miei lettori" che le informazioni etnografiche offerte loro erano "conoscenza acquisita oggettivamente" e non semplicemente "opinione formata in modo soggettivo" (ibid.). A livello di formulazione esplicita, Malinowski di solito discuteva i problemi nei termini che ci si sarebbero potuti aspettare da un fisico-diventato-etnografo all'ombra del metodo di Rivers. Proprio come in "un contributo sperimentale alla scienza fisica o chimica", era fondamentale essere "assolutamente sinceri" riguardo il metodo usato (1922:2 [trad. it., p. 30]). Ma anche se Malinowski dedicò un'attenzione particolareggiata (anche se non pienamente chiarificatrice) ad alcuni aspetti del suo metodo, la sua consapevolezza di altri aspetti è solo raramente e implicitamente evidente. Possiamo considerare la sua affermazione epigrammatica come una presa di coscienza del fatto che l'etnografo fosse in definitiva un inventore letterario. Nonostante ciò tutti i suoi modelli espliciti vengono dalla scienza e noi siamo lasciati ai nostri espedienti critico-letterari per spiegare il metodo della sua invenzione (cfr. Payne 1981) - e quindi per apprezzare pienamente il modo in cui egli costruisce la sua autorità, che può essere vista come prototipo dell'autorità di tutta la moderna etnografia, in entrambi i sensi che ho suggerito (cfr. Clifford 1983).

Il tentativo più esplicito di rendere valida questa autorità è il capitolo introduttivo di *Argonauts* (1922: 1-25). Lì Malinowski divide i "principi metodologici" in tre categorie principali: "le condizioni appropriate per il lavoro etnografico" (6 [trad. it., p. 34]); la conoscenza dei "principi", "obbiettivi", e i "risultati" del moderno "studio scientifico" (8 [trad. it., p. 35]); e l'impiego di "metodi particolari" per "raccogliere, elaborare e definire" le testimonianze (6 [trad. it., p. 33]). Questi ultimi sono ulteriormente divisi in tre gruppi: "la documentazione statistica mediante la prova concreta" delle "leggi e regolarità della vita tribale" (17, 11 [trad. it., p. 42, 37]); la raccolta degli "imponderabili della vita reale e del comportamento tipico" per poter restituire "carne e sangue" allo "scheletro" della costituzione tribale (20, 17 [trad. it., p. 45, 43]); e la creazione di un *corpus inscriptionum* degli sfoghi e delle opinioni degli indigeni per illustrare "modi tipici di pensare e sentire" (23-24 [trad. it., p. 47]). Vista nei termini di specifici canoni metodologici, l'introduzione di Malinowski offre poco che Rivers non avesse già offerto in *Notes and Queries*. Il suo metodo è perciò più un fatto di stile assolutamente personale che una questione di regole disincarnate. Le sue regole metodologiche apparentemente più innovative - tenere un diario "etnografico", costruire "carte sinottiche" e fare una schematizzazione preliminare dei risultati - enfatizzano tutte il ruolo dell'etnografo come creatore costruttivo di problemi. Ma ciò che è realmente importante è inserire questo "cacciatore attivo" in una determinata situazione. Tagliato fuori dalla "compagnia dell'uomo bianco", egli cercherà "naturalmente" la compagnia degli indigeni, che non sono i suoi "compagni naturali", impegnandosi in un "rapporto naturale" con loro piuttosto che facendo affidamento su "informatori pagati e spesso annoiati". Trovandosi "ogni mattina di fronte ad una giornata che gli si presenta più o meno come ad un indigeno", egli scopre che la sua vita "presto prende un ritmo abbastanza naturale che è in piena armonia con l'ambiente circostante". Ripreso a causa di ripetute "infrazioni all'etichetta", egli deve "imparare come comportarsi". Prendendo parte "in un certo qual modo" alla vita del villaggio, egli smette "di essere un elemento di disturbo nella vita tribale" (7-8 [trad. it., p. 34-35]). La solitudine diventa l'elemento sine qua non della conoscenza etnografica, il mezzo attraverso il quale si diventa capaci di osservare in modo *naturale* una cultura dall'interno e quindi di "afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo" (25 [trad. it., p. 49]).

Anche se Malinowski cercò di formulare la "magia dell'etnografo" come una prosaica "applicazione di un certo numero di regole di buon senso e di principi scientifici ben noti" (6 [trad. it., p. 33]), il suo vero problema non era tanto dire ai suoi lettori come compiere il fondamentale compito divinatorio, quanto convincerli che poteva essere fatto e che era stato fatto. Se un "vuoto programma" doveva essere tradotto nel "risultato di esperienze personali" (13 [trad. it., p. 39]), allora la sua personale esperienza dell'esperienza degli indigeni doveva diventare anche esperienza del lettore - un compito che l'analisi scientifica aveva ceduto all'arte letteraria.

In questo contesto, l'apprendistato frazeriano di Malinowski (e forse anche quei periodi nelle Trobriand in cui, chiuso nella

sua tenda, si dedicava alla lettura di romanzi) servì molto alla sua etnografia. Già nel 1917 confidava a Frazer che era "grazie allo studio dei tuoi lavori che ho compreso la suprema importanza della vivacità e dei colori nelle descrizioni della vita" (JGF:BM/JGF 10/25/17). In tutto il libro il frazeriano "rapporto scena/azione" è impiegato per inserire immaginativamente il lettore nel vero ambiente fisico degli eventi che Malinowski ricostruisce: "Quando, in una giornata torrida, entriamo nell'ombra profonda degli alberi da frutta e delle palme e ci troviamo tra case splendidamente costruite e ornate, nascoste qua e là in gruppi irregolari in mezzo al verde" (1922:35 [trad. it., p. 58-59]). Più importante ancora è forse un espediente che dovrebbe essere chiamato "equazione autore/lettore": "Immaginatevi d'un tratto di essere sbarcato insieme a tutto il vostro equipaggiamento solo su una spiaggia tropicale vicino a un villaggio indigeno mentre la motolancia (...) che vi ha portato naviga via e si sottrae ai vostri sguardi" (4 [trad. it., p. 31]). Introdotti in questo modo ambiguamente autobiografico all'excursus metodologico di Malinowski, siamo incoraggiati non solo a condividere le sue "tribolazioni" etnografiche, ma anche - partecipando dell'autorità che quest'esperienza legittima - ad andare con lui quando segue i Trobriandesi nelle loro "pericolose e difficili imprese". Come suggerisce il primo titolo che Malinowski aveva dato al libro (*Kula: a Tale of Native Enterprise and Adventure in Eastern New Guinea* [ACHP: BM/ACH 11/25/21]), la sua etnografia aveva essenzialmente una struttura narrativa. Cominciando con la costruzione della *waga* o canoa, attraverso il varo e la partenza, siamo coinvolti in una spedizione d'oltremare attraverso il braccio di mare di Pilou (con una pausa per la narrazione di un naufragio mitico), fino alle Amphletts, Tewara e Sanaroa, fermandoci per delle cerimonie magiche sulla spiaggia di Sarubwoyna, fino al punto culminante della spedizione, gli scambi kula a Dobu, per poi fare ritorno a casa - dove assistiamo alla restituzione della visita da parte dei dobuani e al rafforzamento dei deboli legami del "kula di terra" e dei suoi "restanti rami e germogli". Con Malinowski al nostro fianco, che interviene quando è necessario per spiegarci determinati dettagli etnografici o per fare più estese disquisizioni sulla sociologia, mitologia, magia e lingua del Kula, abbiamo seguito i trobriandesi nell'evento epico che periodicamente concentra tutte le energie della loro esistenza. Alla fine siamo pronti a credere di aver intravisto la loro "visione del mondo" e "la realtà che respirano e in cui vivono" (517).

Questo è ben lungi dall'essere tutto ciò che lo stile narrativo di Malinowski ha realizzato. In genere, i capitoli iniziano con dei riferimenti ad una azione o a una situazione presente: "la canoa, dipinta e decorata, è ora pronta per essere varata" (146 [trad. it., p. 157]): "il nostro gruppo proveniente da nord raggiunge subito l'isola principale di Gumasila" (267 [trad. it., p. 260]). È anche vero che ci sono occasionali contrasti tra "oggigiorno" e "nei tempi antichi" e molti capitoli cominciano con dissertazioni di carattere storico e diffusionista (289). In genere però Malinowski scrive in forma attiva e tempo presente, impiegando quella che un critico ha chiamato "sintassi d'agente" (Payne 1981:427). Portando con sè il lettore come testimone oculare degli avvenimenti del Kula, fa in modo che egli creda che questi siano rappresentativi della vita nelle Trobriand anche nel presente. Altre etnografie precedenti avevano descritto comportamenti ricostruiti come se fossero una pratica presente e altre posteriori (comprese le sue) non emularono la forma narrativa di *Argonauts*. Ma fu *Argonauts* di Malinowski che rese valido il contesto temporale nel quale la moderna etnografia è normalmente inserita: il momento vago ed essenzialmente atemporale che chiamiamo "presente etnografico".

Come suggeriscono le risonanze omeriche (e frazeriane) del titolo all'edizione pubblicata, qualcosa stava succedendo in questa primitiva scena etnografica al di là della ri-creazione narrativa dell'esperienza reale. Ad un certo punto della discussione sul naufragio mitico trobriandese, Malinowski afferma che non è sempre facile "distinguere tra ciò che è mera finzione mitopoietica e ciò che (...) è tratto dall'esperienza reale" (1922: 236); e nonostante il suo professato candore metodologico, è chiaro che lo stesso Malinowski a volte non chiarisce questa distinzione. Ci vuole un lettore attento per capire dal testo pubblicato che egli non navigò mai veramente con una spedizione Kula dopo la sfortunata avventura verso Kitava nel 1915. In effetti ad un certo punto egli ci dice esplicitamente che gran parte del suo racconto è "ricostruito", affermando che per uno che ha "visto molto della vita tribale degli indigeni e che ha un buon controllo su informatori intelligenti", tale ricostruzione non risulta né "fantasiosa" né "molto difficile" (376). Ma lungo la via siamo stati incoraggiati, da frasi ambigue ("Io ho visto e certamente seguito"), a credere che egli avesse fatto qualcosa di più che salire su un "cutter" (1967: 242). Allo stesso modo, mentre il lettore attento potrà notare che a volte egli pagava gli informatori (1922:409), senza l'ausilio del suo diario sarebbe difficile immaginare quanto spesso egli si ritirasse nella casa di Billy Hancock a Gusaweta per sfuggire alla "malattia e all'eccesso degli indigeni" (6). Sempre dal diario veniamo a sapere che il suo modo di calcolare il tempo era poco affidabile - nel complesso non passò sul campo tutto il tempo che si potrebbe immaginare dalla lettura di *Argonauts* (cfr. 1922:16 e 1967:216).

Una certa vaghezza rispetto alla localizzazione degli eventi nel tempo è certamente uno degli aspetti del processo di mitizzazione. Un altro è il popolamento del momento mitopoietico con personaggi di rilevanza archetipica. In questo contesto è interessante considerare l'insieme dei personaggi di *Argonauts* (cfr. Payne 1981). I più numerosi e palesemente centrali nel racconto sono gli "indigeni": differenziati a seconda del gruppo tribale o dello status, spesso chiamati per nome, a volte definiti con la categoria di "selvaggi" (e nel privato del suo diario con l'epiteto di "negri"), ma molto esplicitamente negando l'archetipizzazione attraverso l'uso della lettera maiuscola dell'Uomo Economico Primitivo - una definizione che Malinowski volle a tutti i costi distruggere (1922:60). Raffigurati a volte con i colori esotici del nobile stato selvaggio, essi sono più spesso dipinti con toni alquanto prosaici. Anche se l'epopea manilowskiana è organizzata intorno alle loro avventure e malgrado il fatto che egli in una occasione si riferisca a loro come "eroi omerici" (1922:295), essi non ne sono. Il suo atteggiamento nei loro confronti è spesso di "cortese ironia" - un atteggiamento letterario che avrebbe caratterizzato buona parte della moderna etnografia (Payne 1981: 1981: 421; Thornton s.d.). L'etnografo non è solo in grado di condividere la visione del loro mondo, ma capisce degli aspetti di esso che essi non capiranno mai e porta alla luce dei fenomeni che "erano rimasti nascosti anche a coloro che ne erano portatori" (1922:397).

Questi fenomeni erano anche nascosi alla seconda categoria di personaggi: "il cast minore di menti ristrette " che nel passato "avevano compreso solo il male degli indigeni" - amministratori, missionari e commercianti, tutti "pieni di quelle prevenzioni e quei pregiudizi inevitabili per l'uomo medio pratico", che avevano "vissuto per anni sul posto (...) e che pure non ne sapevano nulla" (Payne 1981: 421). Alcuni di essi erano chiaramente archetipizzazioni di esperienze penose che Malinowski aveva avuto con persone reali - in particolare il missionario di Mailu Saville, che in effetti gli aveva fornito informazioni di valore, ma la cui "condotta disonesta" aveva provocato il suo professato "odio per i missionari" (1967: 31, 42). Nell'introduzione metodologica a *Argonauts* tutti appaiono brevemente come "razza di uomini di paglia" che per netto contrasto mettono in luce le virtù del metodo di Malinowski. Anche precedenti etnografi vicini al metodo concreto di Rivers sono implicitamente criticati per la loro incapacità di scendere dalla veranda.

In contrasto con queste due categorie di personaggi ce n'è un terzo, che sta da una parte, con lettera maiuscola, in eroico isolamento: l'Etnografo. L'equazione di apposizione della prima persona singolare non lascia dubbi sulla sua vera identità (1922: 34) e l'equazione è confermata iconograficamente dalle fotografie della "tenda dell'Etnografo", situate strategicamente all'inizio e alla fine del libro, prima e dopo la spedizione che descrive (16, 481). Marcando una netta separazione tra lui e gli altri europei, l'introduzione metodologica ha affermato i suoi poteri divinatori. E alla fine sappiamo molto bene che solo lui, che si è avventurato lì da solo e che ha fatto della sua solitudine lo strumento della sue conoscenze divinatorie, può portarci fino al *cuore di tenebra*.

Considerato sotto questa luce, *Argonauts* è esso stesso una sorta di mito evemeristico - che però non divinizza i suoi apparenti eroi trobriandesi, ma il Giasone europeo che deve conquistare il Vello d'Oro della conoscenza etnografica. Molto prima che Susan Sontag prendesse Lévi-Strauss a modello dell'"Antropologo come Eroe" (1966), Malinowski aveva già creato questo ruolo per se stesso. Ma che il suo obbiettivo non fosse solo servire se stesso è evidente negli appunti di preparazione all'introduzione, nei quali egli non si preoccupa solo dell'autorità dell'autore (come "convincere i miei lettori"), ma anche della situazione degli etnografi principianti, che entrano nel campo "paralizzati dalla paura di trappole e barriere di ogni tipo" (BMPL: "Metodo" s.d.). In questo contesto sembra chiaro che l'introduzione a *Argonauts* non fu mai intesa come una reale descrizione dell'esperienza di ricerca sul campo di Malinowski. La descrizione era solo un espediente attraverso il quale egli presentava la sua ricetta come l'unica possibile. Anche se la lotta per l'autoaffermazione del suo Ego vigoroso lo avesse permesso, insistere sulle sue frustrazioni e i suoi fallimenti non avrebbe contribuito al suo scopo di creare fiducia (cfr. le relativamente innocue "Confessioni di ignoranza e fallimento" [1935, 1: 452-82]). Egli voleva fare in modo che l'apprendista etnografo fosse "cosciente in anticipo di avere a disposizione un metodo per affrontare" tutte le "iniziali difficoltà così ardue da superare" ("Metodo", n.d.). Più di questo, egli voleva legittimare lo stile di ricerca sul campo che l'apprendista doveva utilizzare. Sia per gli apprendisti etnografi che per i lettori, il problema non era tanto enumerare i principi metodologici, quanto convincersi che lo scopo poteva essere raggiunto. In questo contesto ogni aspetto di *Argonauts* - la struttura come l'argomento, lo stile come il contesto, gli aneddoti come le regole, le implicazioni come le affermazioni, le omissioni come le inclusioni - contribuiva a legittimare il mito evemeristico.

Molti anni dopo, scrivendo a proposito del ruolo del "Mito nella psicologia primitiva", Malinowski enfatizzò il confondersi delle sue funzioni pragmatiche e legittimanti: il mito era nello stesso tempo "una garanzia, una legittimazione e spesso anche una guida pratica per le attività con le quali è connesso" (1926a: 108). Non era "una spiegazione che servisse a soddisfare un interesse scientifico, ma una ricostruzione narrativa di una realtà primordiale, raccontata per soddisfare profonde esigenze religiose, istanze morali, sottomissioni sociali, rivendicazioni e perfino richieste pratiche" (101). Si esprimeva, si accresceva e si codificava una credenza, si garantiva "l'efficienza del rituale", "quando il rito, la cerimonia o una regola morale o sociale richiedeva una giustificazione, una garanzia di antichità, autenticità e santità" (107). Malinowski nel suo diario aveva parlato esplicitamente della "rivoluzione" che voleva "provocare nell'antropologia sociale" (1967: 286), ed è difficile leggere il suo saggio posteriore, con la sua vivace difesa di un'"antropologia all'aria aperta" (1926a: 147), senza pensare che in *Argonauts* egli avesse tentato di fornire uno statuto mitico al suo rito più importante.

Lo statuto mitico di Malinowski e la moderna etnografia

In modo consapevolmente o inconsapevolmente mitopoietico, Malinowski riuscì a rendere autorevole il suo metodo sia tra i suoi lettori che tra gli apprendisti etnografi. Il più grande lettore di etnografie del mondo, Sir James G. Frazer, diede al libro il suo imprimatur: vivendo "come un indigeno tra gli indigeni per molti mesi", Malinowski li aveva ritratti "in tutto tondo e non in piano" - non come i "fantocci mascherati in modo da assomigliare agli esseri umani" di Molière, ma come i personaggi "reali" di Cervantes e di Shakespeare, di cui "non è stato tratteggiato solo un lato ma parecchi" (1922: vii, ix [trad. it., p. 15, 17]). Seligman, il cui gusto etnografico era altrettanto prosaico del suo stile di ricerca sul campo (Firth 1975), ne fu meno colpito. Nonostante *Argonauts* gli fosse stato dedicato, continuò a considerare *Baloma* il miglior lavoro di Malinowski, ritenendo che i suoi scritti successivi fossero compromessi da intenzioni divulgative (BMPL: CGS/BM 8/5/31). Poco dopo la morte di Rivers, fu Haddon a parlare pubblicamente come portavoce della Scuola di Cambridge, lodando il libro come "il punto più alto della ricerca e dell'interpretazione etnologica", che sarebbe risultato "di grande valore come guida per i futuri ricercatori sul campo" (ACH 1922).

Che servisse a questo scopo, rispecchia il fatto che nessun altro lavoro tra quelli pubblicati dal gruppo formatosi prima della guerra rivolgeva una attenzione così esplicita e estesa al metodo etnografico (inteso in opposizione a quello interpretativo) (Radcliffe-Brown 1922). I loro primi resoconti etnografici erano pubblicazioni monografiche grigiamente istituzionali (Hocart 1922; Karsten 1923; Landtman 1917) il cui evidente livello di autocoscienza metodologica in un caso si era prestato al rivelatorio commento introduttivo di Marett: "Touring certamente sperimenta il metodo ideale di ricerca sul campo" (Jenness & Ballantyne 1920:7). In questo contesto il primo capitolo di *Argo-*

nauts (pubblicato, con l'aiuto di Haddon, da un editore commerciale di primo piano [ACHP: BM/ACH 12/20/21]) era la più accessibile esposizione del "moderno metodo sociologico di ricerca sul campo" - specialmente per i non antropologi, che con poca probabilità avrebbero letto i capitoli di Rivers in *Notes and Queries*. Effettivamente, appropriandosi di un'esperienza che era stata condivisa da altri (inclusa la "Tenda dell'Etnografo" che Westermarck, per esempio, si era portato in Marocco [1927: 158]), allo stesso tempo archetipificandola e rendendola in una forma narrativa concreta, Malinowski aveva legittimato non solo la sua personale ricerca sul campo, ma quella di tutta la "moderna antropologia" (cfr. Panoff 1927: 54). Uomo di grande ambizione e decisamente dotato di talento imprenditoriale, egli fece di se stesso il portavoce di una rivoluzione metodologica, sia nell'antropologia che, cosa ancora più importante, all'interno della comunità accademica e intellettuale non-antropologica.

Nel 1926, quando era la "stella" della conferenza di Hanover del Social Science Research Council (americano), Malinowski aveva vinto su un settore molto importante della comunità: i "filantropi" della Fondazione Rockfeller. Alla fine degli anni Venti, egli lavorò come loro principale consigliere antropologico informale, provocando lo stupore di Grafton Elliot Smith, che non riusciva a capire perché "il solo metodo per studiare l'umanità era sedersi su un'isola melanesiana per un paio d'anni e ascoltare i pettegolezzi degli indigeni" (RFA: GES/Herrick 2/13/27). Per un certo periodo i seminari del protetto di Elliot Smith, il diffusionista William Perry all'University College, rivaleggiarono con quelli di Malinowski nell'attrarre studenti all'antropologia. Ma alla lunga il carisma metodologico di Malinowski ebbe la meglio anche grazie al fatto che l'International African Institute, finanziato dalla Fondazione Rockfeller, chiese che tutti i suoi ricercatori partecipassero per un anno al suo seminario (GS 1979b). La maggior parte di coloro che avrebbero rivendicato lo status di antropologo sociale nella sfera britannica fecero un apprendistato con Malinowski; e anche se una parte di essi si sarebbe in seguito allontanata da lui per trovare ispirazione teorica in Radcliffe-Brown, tutti continuarono a guardare a Malinowski come all'archetipo del ricercatore sul campo (Gluckman 1963, 1967). Persino in America, che aveva la sua variante del mito di fondazione della ricerca sul campo, l'influenza di Malinowski si affermò, sia a distanza che grazie ai suoi viaggi periodici a partire dal 1926. Nonostante il fatto che la ferrovia e il modello T favorirono una ricerca sul campo più transitoria, i giovani etnografi sembrano essersi misurati con il modello malinowskiano. Così Sol Tax, emulando il "metodo ideale di etnografia" di Malinowski (e non essendo a conoscenza dell'esistenza di quei "cook boys" menzionati solo nel diario), cominciò il suo lavoro tra i Fox nell'estate del 1932 vivendo "in una tenda tra le tende indigene", solo per scoprire che gli indiani lo ritenevano sciocco per "restare lì e cucinare per me come una donnetta quando potevo arrivare in città in cinque minuti" (Blanchard 1979: 432).

Che il simbolo mitico centrale della tenda potesse avere tale importanza a distanza, suggerisce alcune osservazioni finali. Malinowski, durante i suoi seminari sembra aver dedicato maggiore attenzione di quanto non si faccia oggi, alla discussione dei dettagli del metodo di ricerca sul campo e la corrispondenza con i suoi studenti sul campo indica che le carte sinottiche erano prese molto seriamente (Richards 1957: 25; cfr. BMPL: AR/BM 7/8/30). Ma lo stile di ricerca sul campo che egli aveva legittimato consisteva più nel mettersi nelle condizioni di vivere una determinata esperienza che in un insieme di prescrizioni concrete. Come le circostanze che avevano portato alla luce la magia trobriandese, si trattava di una situazione che era inizialmente minacciosa e che poteva essere pericolosa, e nella quale "elementi casuali e accidentali" spesso determinavano il successo o il fallimento. Come aveva suggerito Malinowski (facendo eco a Marett) in "Mito nella sociologia primitiva", la funzione della magia consisteva nel "colmare le lacune e le inadeguatezze di attività molto importanti che non erano ancora sotto il completo controllo dell'uomo" (1926a: 139-40). Lo scarto tra le specifiche regole metodologiche della ricerca sul campo e gli obbiettivi poco definiti della conoscenza etnografica era stato colmato da ciò che Malinowski stesso aveva chiamato "la magia dell'etnografo" (1922:6 [trad. it., p. 33]). E proprio come il mito nella psicologia primitiva funzionava "specialmente là dove c'era una tensione sociologica" (1926a: 126), nella psicologia antropologica funzionava specialmente là dove c'era tensione epistemologica.

Nonostante la sua ben nota fiducia ottimistica sul fatto che tutto sarebbe andato bene quando gli antropologi si fossero allontanati dal "chiuso lavoro dei teorici" per scendere dalla "veranda dell'insediamento missionario" per andare "all'aria aperta sul campo antropologico" (1926a: 99, 146-47), è chiaro che in alcuni momenti Malinowski sentiva quella tensione e possiamo ritenere che fu la stessa cosa per coloro che seguirono le sue orme. Retrospettivamente però si rimane colpiti dalla relativa povertà della discussione sulle fondamentali proposizioni del metodo di ricerca sul campo (cfr. Nash & Wintrob 1972). Si può provare a suggerire che la *bravura*[*] etnografica di Malinowski la rendesse superflua. Anche coloro le cui ricerche non si basavano (o non si modellavano) sulle sue regole, erano sostenuti dalla sua archetipizzazione. Allo stesso modo, il problema di una istantanea competenza linguistica era stato raramente posto, sia come questione generale (cfr. Lowie 1940) che in riferimento a specifiche monografie etnografiche - anche se si può presumere che pochi apprendisti etnografi possedessero le notevoli doti linguistiche di Malinowski. Per quasi quattro decenni il mito di fondazione di Malinowski servì a sostenere l'impresa etnografica, aiutando molte generazioni di aspiranti etnografi a "portare avanti il loro lavoro". Al momento della pubblicazione dei suoi diari però il cambiamento delle circostanze coloniali aveva fondamentalmente alterato la situazione dell'etnografo; e nel contesto di un protratto malessere epistemologico (aumentato senza dubbio dalla loro pubblicazione), appariva necessario a molti antropologi esaminare più sistematicamente tutto ciò che era stato casualmente incluso nella formula in apparenza innocente: "la magia dell'etnografo" (per esempio, Rabinow 1977).

Traduzione dall'americano di Priscilla Rossi-Doria

Note

La prima edizione di questo saggio è contenuta nel volume *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, a cura di G. Stocking jr., *History of Anthropology*, vol. I (Madison 1984:70-120) ed è su di essa che è

stata condotta la presente traduzione. Desideriamo ringraziare la casa editrice, University of Wisconsin Press, che ha autorizzato la pubblicazione dell'articolo, inedito in Italia.

[1] Oltre che vari comitati specificamente interessati alla raccolta dei dati di antropologia fisica e di archeologia, i comitati del BAAS con interessi etnografici erano i seguenti: uno sulle "tribù dell'Asia Minore" (BAAS 1896:lxxxiii); uno su "gli indigeni dell'India" (BAAS 1889:lxxxi); uno sulla "trasformazione delle tribù indigene in Mashonaland" (BAAS 1891:lxxx); uno per "lo studio etnografico del Regno Unito" (BAAS 1892: lxxxix); uno per "lo studio etnografico del Canada" (BAAS 1896:xciii). Numerosi comitati avevano il compito di sostenere le spedizioni cominciate al di fuori dell'Associazione: la spedizione di Haddon allo Stretto di Torres (BAAS 1897:xcix); la spedizione di Cambridge in Malaya organizzata da W. W. Skeat (BAAS 1898:xcix); la ricerca di W. H. R. Rivers tra i Todas (BAAS 1902:xcii).

[2] Sulla base della pagina facsimile dell'originale polacco riprodotto a frontespizio della traduzione dei diari di Malinowski (BM 1967), è stato argomentato (Leach 1980) che "negro" è una traduzione inappropriata del termine che Malinowski usava: *nigrami*. Il mio ex studente Edward Martinek, che ha fatto ricerche su Malinowski in vari archivi di Cracovia in Polonia, mi ha assicurato che *nigrami* non è propriamente un termine polacco. Sembra invece che Malinowski abbia reso foneticamente un epiteto razziale ("nigr") aggiungendo ad esso la desinenza polacca "-ami", che secondo ciò che mi ha detto Norbert Guterman, il traduttore dei diari, indica il caso strumentale (cf. KS 1982). Che Malinowski conoscesse e usasse l'epiteto inglese al tempo dei diari delle Trobriand è evidente in molte fonti citate in questo saggio. Il significato del suo uso è una questione complessa (cfr. GS 1968b). Non può essere preso certamente come "prova" di un completo razzismo. Ma non può neanche essere utilizzato per dimostrare che la parola non avesse uno sprezzante significato razziale. La reazione di Spencer all'uso che ne fa Gillen suggerisce altrimenti. Un brano non pubblicato di Haddon degli anni 90 del secolo XIX parla di "negro" come di "un termine negativo che implica odio e arroganza simili all'atteggiamento che gli ebrei avevano verso i gentili, i greci verso i barbari e i cinesi tuttora assumono verso i 'diavoli stranieri'" (ACHP:[1894]). Certamente già nel 1858 Sir Henry Maine criticava coloro che "disprezzavano le idiosincrasie dei loro simili dalla pelle scura: se un uomo inglese parla di un hinbu come di un negro, quale sarà la sua idea di un bheel o di un khond?" (Maine 1858: 129). Questi esempi suggeriscono che la chiave dell'uso di questo termine deve essere ricercata nella geografia dei rapporti razziali. Nigrami non compare nel primo diario di Malinowski in Nuova Guinea, né compare il termine "negri" nelle lettere dello stesso periodo, ma solo dopo che egli aveva passato molti anni nella periferia coloniale.

[*] In italiano nel testo.

Riferimenti bibliografici

Durante le ricerche per questo saggio ho avuto, in diverse occasioni, il sostegno del Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, della Marian and Adolph Lichtstern Foundation for Anthropology (del Dipartimento di Anthropologia, University of Chicago), del National Endowment for the Humanities, della National Science Foundation e della Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Una versione preliminare è stata presentata all'incontro di History of Science Society a Los Angeles, nel dicembre del 1981, e nell'incontro del marzo 1982, del Chicago Group in the History of the Social Science (sponsorizzato dal Morris Fishbein Center for the Study of the History of Science and Medicine). Sono debitore in modo particolare a James Clifford, Raymond Fogelson, Dell Hymes, David Schneider, Mark Schwehn e Bruce Trigger per i loro utili commenti. Vorrei inoltre esprimere la mia gratitudine a tutti i dirigenti e dipendenti dei vari archivi in cui ho lavorato.

ACH: Haddon.

ACHP: vedi Fonti Manoscritte.

AMHP: vedi Fonti Manoscritte.

BAAS: vedi British Association for the Advancement of Science.

Bartlett, F. C. 1959, "Myers, Charles Samuel", in *Dict. Nat. Biog.* 1941-50.

Blanchard, D. 1979, *Beyond empathy: The emergence of action anthropology in the life and career of Sol Tax*, in *Currents in anthropology: Essays in honor of Sol Tax*, a cura di R. Hinshaw, 419-43, The Hague.

BM: vedi Malinowski

BMPL: vedi Fonti Manoscritte.

BMPY: vedi Fonti Manoscritte.

Brigard E. de. 1975, *The history of ethnographic film*, in *Toward a science of man*, a cura di T. Thoresen, 33-63, The Hague.

British Association for the Advancement of Science 1874, *Notes and queries on anthropology, for the use of travellers and residents in uncivilized lands*, London

British Association for the Advancement of Science 1884, *Report[s] of the... 54th [and succeeding] meeting[s].*

British Association for the Advancement of Science 1887, Third report of the *Committee... investigating and publishing reports on the physical characters, languages, industry and social condition of the north-western tribes of the Dominion of Canada*, in *Rept. 57th Meeting*, 173-83.

British Association for the Advancement of Science 1912, *Notes and queries on anthropology*, 4° ed. London.

Clifford, J. 1983, *On ethnographic authorithy*. "Representations", 1 (2)

Codrington, R. H. 1891, *The Melanesians. Studies in their anthropology and folklore*, ristampa Oxford (1969).

Conrad, J. 1902, *Heart of darkness*, in *Youth: A narrative and other two stories*, 49-182, Edinburgh, [trad. it. *Cuore di tenebra*, Garzanti, Milano 1990].

Czaplička, M. A. 1916, *My Siberian Year*, NewYork.

Drever, J. 1968, *McDougall, William*, in "Int. Encyclo. Soc. Scis", New York.

EBPT: vedi Fonti Manoscritte.

Epstein, A. L. (a cura di) 1967 *The craft of social anthropology*, London.

FGP: vedi Fonti Manoscritte.

Firth, R. 1963, *A brief history (1913-1963)*, in "Departement of Anthropology" [London School of Economics] Programme of courses 1963-64, 1-9.

Firth, R. 1975, *Seligman's contributions to oceanic anthropology*, "Oceania", 44:272-82.

Firth, R. 1981, *Bronislaw Malinowski*, in *Totems and teachers: Perspectives on the history of anthropology*, a cura di S. Silverman, 103-37, Paperback ed. New York (1964).

Firth, R. (a cura di) 1957, *Man and culture: An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Paperback ed. New York (1964).

Fison, L. & A. W. Howitt, 1880, *Kamilaroi and Kurnai: Group-marriage and relationship...*, ristampa Osterhout N. B., Netherlands (1967).

Forge, A. 1967, *The lonely anthropologist*, in "New Society", 10:221-23.

Fortes, M. 1941, *Obituary of C. G. Seligman*, in "Man", 41:1-6.

Fortes, M. 1953, *Social anthropology at Cambridge since 1900*, Cambridge.

Fortes, M. 1969, *Kinship and the social order: The legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago.

Frazer, J. G. 1887, *Questions on the costumes, beliefs and languages of the savages*, stampato in proprio.

Frazer, J. G. 1900, *The golden bough: A study in magic and religion*, Seconda ed., 3 voll. London.

Frazer, J. G. 1910, *Totemism and exogamy*, nuova ed., 4 voll. London

Frazer, J. G. 1931, *Baldwin Spencer as anthropologist*, in Marett & Penniman, (a cura di) 1931:1-13.

Freire-Marreco, B. 1916, *Cultivated Plants*, in *The ethnobotany of the Tewa Indians*, by W. W. Robbins, J. P. Harrington, and B. Freire-Marreco, 76-118, "Bur. Am. Ethn Bul.", 55, Washington.

Galton, F. 1883, *Inquiries into human faculty and its developpment*, London.

Geertz, C. 1967, *Under the mosquito net*, "N. Y. Rev. Books" (sett. 14), 12-13.

Geison, G. 1978, *Michael Foster and the Cambridge school of Physiology: The scientific enterprise in late Victorian society*, Princeton, N. J.

Gillen, F. J. 1896, *Notes on some manners and custumes of the Aborigiens of the McDonnell Ranges belonging to the Arunta tribe*, in *Report of the work of the Horn scientific expedition to central Australia*, a cura di W. B. Spencer, vol. 4, 162-86, London.

Gluckman, M. 1963, *Malinowski-fieldworker and theorist*, in *Order and rebellion in tribal Africa*, 244-52, London.

Gluckman, M. 1967, *Introduction*, in Epstein, ed. 1967: xi-xx.

Gruber, J. W. 1967, *Horatio Hale and the development of american anthropology*, in "Procs. Am. Phil. Soc.", 111:5-37

GS: vedi Stocking.

Haddon, A. C. 1890, *The ethnography of the western tribes of Torres Straits*; in "J. Anth, inst." 19:297:440.

Haddon, A. C. 1895a, *Evolution in Art*, London.

Haddon, A. C. 1895b, *Ethnographical survey of Irland*, in "Rep. 65th Meeting, Brit. Assn. Adv. Sci.": 509-18.

Haddon, A. C. 1901, *Head-hunters: Black, white and brown*, London.

Haddon, A. C. 1903a, *The saving of vanishing data*, in "Pop. Sci. Month", 62:222-29.

Haddon, A. C. 1903b, *Anthropology: Its position and needs, Presidential address*, in "J. Anth, inst.", 33:11-23.

Haddon, A. C. 1906, *A plea for an expedition to Melanesia*, "Nature", 74: 187-88.

Haddon, A. C. 1922, *Cerimonial exchange: Review of B. Malinowski's*, Argonauts of the western Pacific, in "Nature", 110:472-74.

Haddon, A. C. 1939, *Obituary of Sidney Ray*, in "Man", 57:58-61.

Haddon, A. C. (a cura di) 1901-1935, *Reports of the Cambridge Anthropological expedition to Torres Streits.*, vol. 1 (1935); vol. 2 (part 1) (1901); vol. 2 (part 2) (1903); vol. 3 (1907); vol. 4 (1912); vol. 5 (1904); vol. 6 (1908), Cambridge.

Hobhouse, L. T., G. C. Wheeler, & M. Ginsberg 1915, *The material culture of the simple peoples*, ed. ampliata, London (1930).

Hocart, A. M. 1922, *The cult of the dead in Eddystone Island*, in "J. Roy. Anth, inst.", 52:71-112.

Hogbin, H. I 1946, *The Trobriand Islands*, 1945, in "Man", 46:72.

Hose, C., & W. McDougall 1912, *The pagan tribes of Borneo*, London.

Howard, C. 1981, *Rivers' genealogical method and the Reports of the Torres Straits Expedition*, Dispense inedite di un seminario della Università di Chicago.

Hsu, F. L. K. 1979, *The cultural problem of the cultural anthropologist*, in "Am. Anth.", 81:517-32.

Hyman, S. E. 1959, *The tangled bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as imaginative writers*, Paperback ed. New York (1966).

Im Thurn, E. 1883, *Among the indians of Guiana*, Paperback ed. New York (1967).

Jarvie I. C. 1964, *The revolution in anthropology*, London.

Jarvie I. C. 1966, *On theories of fieldwork and the scientific character of social anthropology*, in "Phil. Sci.", 34:223-42.

Jenness, D. 1922-23, *Life of the Copper Eskimo. Rept. Canadian Arctic Exped*, vol. 12: *Southern party* 1913-16, Ottawa.

Jenness, D. & A. Ballantyne 1920, *The northern D'Entrecasteaux*, Oxford.

JGFP: vedi Fonti Manoscritte.

Kaberry, P. 1957, *Malinowski's contribution to field-work methods and the writing of ethnography*, in Firth (a cura di), 1957: 71-92.

Karsten, R. 1923, *Blood revenge, war and victory feasts among the Jibaro Indians of eastern Equador*, in "Bur. Am. Ethn. Bul.", 79, Washington.

Karsten, R. 1932, *Indians tribes of Argentine and Bolivian Chaco*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.

Karsten, R. 1935, *The head-hunters of western Amazonas*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.

Kirschner, P. 1968, *Conrad: The Psychologist as artist*, Edimburgh,

KS: vedi Symmons-Symonolewicz.

Kuper, A. 1973, *Anthropology and anthropologists: The British school*, 1922-72, London.

Landtman, G. 1917, *The folk-tales of the Kiwai Papuans*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.

Landtman, G. 1927, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London.

Lang, A. 1901, *Magic and religion*, London.

Langham, I. 1981, *The building of British social anthropology: W. H. R. Rivers and his Cambridge disciples in the development of kinship studies, 1898-1931*, Dordrecht.

Langlois, C. V., & C. Seignobos, 1898, *Introduction to the study of history*, trad. ingl. G. G. Berry, New York (1926).

Laracy, H. 1976, *Malinowski at war: 1914-18*, in "Mankind", 10:264-68.

Layard, J. 1942, *Stone men of Malekula*, London.

Layard, J. 1944, *Incarnation and instinct*, Pamphlet, London.

Leach, E. 1957, *The epistemological background to Malinowski's empiricism*, in Firth (a cura di), 1957:119-37.

Leach, E. 1965, *Introduction*, in Malinowski 1935, vol. 1:viii-xvii.

Leach, E. 1966, *On the "founding fathers"*, in "Cur. Anth.", 42:81-89.

Leach, E. 1980, *On reading* A diary in the strict sense of the term: *Or the self mutilation of Professor Hsu*, in "Rain", 36:2-3.

Lowie, R. H. 1940, *Native languages as ethnographic tools*, in "Am. Anth.", 42:81-89.

McLennan, J. F. 1865, *Primitive marriage*, Edinburgh.

Maine, H. S. 1858, *Thirty years of improvement in India*, in "Sat. Rev.", 5 (Feb. 6):129.

Malinowski, B. 1912, *The economic aspect of the Intichiuma cerimonies*, in *Festkrift tillegnad Edvard Westermarck*, 81-108, Helsinki.

Malinowski, B. 1913a, *The family among the Australian aborigenes*, Paperback ed. New York (1963).

Malinowski, B. 1913b, *Elementary forms of religious life*, in Malinowski 1962, 282-88.

Malinowski, B. 1913c, *Review of* Across Australia, *by B. Spencer and F. J. Gillen*, in "Folk-Lore " 24:278-79.

Malinowski, B. 1915a, *The natives of Mailu: Preliminary results of the Robert Mond research work in New Guinea*, in "Trans. Roy. Soc. So. Aust.", 39:49-706.

Malinowski, B. 1915b, *Wierzenia pierwotne i formly usrtoju spotecznego*, [Primitive religion and social differentiation]. Polish Academy of Science, Cracow.

Malinowski, B. 1916, *Baloma: Spirits of the dead in the Trobriand Islands*, in *Magic, science and religion*, 149-274, Paperback ed. Garden City, N. Y. (1954).

Malinowski, B. 1922, *Argonauts of the western Pacific*, Paperback ed. New York (1961), [trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton ed. Roma, 1978].

Malinowski, B. 1923, *Science and superstition of primitive mankind*, in Malinowski 1962:268-75.

Malinowski, B. 1926a, *Myth in primitive psychology*, in *Magic, science and religion*, 93-148, Paperback ed. Garden City, N. Y. (1954).

Malinowski, B. 1926b, *Crime and custom in savage society*, Paperback ed. Paterson, N. J. (1964).

Malinowski, B. 1929a, *The sexual life of the savage in northwestern Melanesia*, Paperback ed. N. Y. (s. d.).

Malinowski, B. 1929b, *Review of The Kiwai Papuans of British New Guinea by G. Landtman*, in "Folk-Lore", 40:109-12.

Malinowski, B. 1935, *Coral Gardens and their magic*, 2 voll. Bloomington, Ind. (1965).

Malinowski, B. 1944, *Sir James Frazer: A biographical introduction*, in *A scientific theory of culture and other essays*, 177-222, Paperback ed. New York (1960).

Malinowski, B. 1962, *Sex, culture and myth*, New York.

Malinowski, B. 1967, *A diary in the strict sense of the term*. Trad. ing. N. Guterman, New York, [trad. it. *Giornale di un antropologo*. Armando ed., Roma, 1992]

Marcus, G. & D. Cushman, 1982, *Ethnographies as texts*, in "Ann. Rev. Anth.", 11:25-69.

Marrett, R. R. 1900, *Pre-animistic religion*, in "Folk-Lore", 11:162-82.

Marrett, R. R. 1921, *Obituary of Marie Czaplicka,* in "Man", 60:105-6.

Marrett, R. R. 1941, *A Jerseyman at Oxford*, London.

Marrett, R. R. & T. K. Penniman, (a cura di) 1931, *Spencer's last journey: Being a journal of an expedition to Tierra del Fuego by the late Sir Walter Baldwin Spencer with a memoir*, Oxford.

Marrett, R. R. & T. K. Penniman 1932, *Spencer's scientific correspondance with Sir James Frazer and others*, Oxford.

Mauss, M. 1923, [Obituary of W. H. R. Rivers] in *Cohesion sociale et divisions de la sociologie. Ouevres*, vol. 3, ed. V. Karady, 465-72. Paris (1968).

Mendelsohn, E. 1963, *The emergence of science as profession in the ninetheenth century Europe*, in *Management of scientists*, ed. K. Hill. Boston.

Morgan, L. H. 1871, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, ristampa, Osterhout N. B., Netherlands (1970).

Moseley, H. N. 1879, *Notes by a naturalist on the challenger....* London.

Mulvaney, D. J. 1958, *The Australian aborigenes, 1606-1929. Opinion and fieldwork*, in "Hist. Stud., Aust. & New Zea", 8:131-51, 297-314.

Mulvaney, D. J. 1967, *The anthropologist as tribal elder*, in "Mankind", 7:205-17.

Nash, D., & R. Wintrob, 1972, *The emergence of self-consciousness in ethnography*, in "Cur. Anth.", 13:527-42.

N. R. C. [National Research Council] 1938, *International directory of anthropologists*, Washington.

Needham, R. 1967, *A bibliography of Arthur Maurice Hocart (1883-1939)*, Oxford.

Paluch, A. K. 1981, *The Polish background to Malinowski's work,* in "Man" 16:276-85.

Panoff, M. 1972, *Bronislaw Malinowski*, Paris.

Payne H. C. 1981, *Malinowski's style*, in "Procs. Am. Phil. Soc.", 125:416-40.

Pearson, K. 1924, *Life, letters and labours of Francis Galton*, vol. 3: *Researches of middle life*, Cambridge.

Powdermaker, H. 1970, *Further reflections on Lesu and Malinowski's diary*, in "Oceania", 40:344-47.

Prichard, J. C. 1848, *Researches into the phisycal history of mankind*, vol. 5, London.

Quiggin, A. H. 1942, *Haddon and the headhunter*, Cambridge.

Rabinow, P. 1977, *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkerley.

Radcliffe-Brown, A. R. 1922, *The Andaman Islanders*, Paperback ed. Glencoe, III (1964).

RFA: vedi Fonti Manoscritte.

Richards, A. 1939, *The development of fieldwork methods in social anthropology*, in *The study of society*, a cura di F. C. Bartlett, 272-316. London.

Richards, A. 1957, *The concept of culture in Malinowski's work*, in Firth (a cura di), 1957:15-32.

Rivers, W. H. R. 1899, *Two new departures in anthropological method*, Rept. 69th Meeting, Brith. Assn. Adv. Sci. : 879-80.

Rivers, W. H. R. 1900, *A genealogical method of collecting social and vital statistics*, in "J. Anth, inst." 30:74-82.

Rivers, W. H. R. 1904, *Genealogies[,] kinship*, in Haddon (a cura di) 1904, vol. 5/122-52.

Rivers, W. H. R. 1906, *The Todas*, ristampa (1967).

Rivers, W. H. R. 1907, *On the origin of the classificatory system of relationships*, in *Anthropological essays presented to E. B. Tylor*, a cura di N. Balfour et al., 309-23, Oxford.

Rivers, W. H. R. 1908, *Genealogies[,] kinship*, in Haddon (a cura di) 1908, vol. 6:62-91.

Rivers, W. H. R. 1910, *The genealogical method of anthropological inquiry*, in "Soc. Rev.", 3:1-12.

Rivers, W. H. R. 1911, *The ethnological analysis of culture*, in *Psycology and ethnology*, a cura di G. E. Smith, 120-40, London (1926).

Rivers, W. H. R. 1913, *Report on anthropological research outside America*, in *Report upon the present condition and future needs of the science of anthropology*, di W. H. R. Rivers et al. 5-28, Washington.

Rivers, W. H. R. 1914a, *The history of Melanesian society*, ristampa, 2 voll. Ousterhout N. B., Netherland (1968).

Rivers, W. H. R. 1914b, *Kinship and social organization*, nuova ed., London (1968).

Rivers, W. H. R. 1916, *Sociology and psychology*, in *Psychology and ethnology*, a cura di G. E. Smith, 3-20, London (1926).

Rohener, R. P. (a cura di) 1969, *The ethnography of Franz Boas.*, trad. ingl. H. Parker, Chicago.

Rooksby, R. L. 1971, *W. H. R. Rivers and the Todas*, in "South Asia", 1:109-21.

Schneider, D. M. 1971, *Rivers and Kroeber in the study of kinship*, in Rivers 1914a:7-16.

Seligman, C. G. 1910, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge.

Seligman, C. G. & B. Z. Seligman 1911, *The Veddash*, Cambridge.

Seligman, C. G. & B. Z. Seligman 1932, *Pagan tribes of Nilotic Sudan*, London.

Slobodin, R. 1978, *W. H. R. Rivers*, New York.

Sontag, S. 1966, *The anthropologist as hero*, in *Claude Lévi-Strauss: The anthropologist as hero*, a cura di E. N. & T. Hayes, Paperback ed. Cambridge: 184-97.

Spencer, W. B. & Gillen F. 1899, *The natives tribes of central Australia*, Paperback ed. New York (1966).

Stipe, C. E. 1980, *Anthropologists vs. missionaries: The influence of presuppositions*, in "Cur. Anth.", 21:165-79.

Stirling, E. C. 1896. *Anthropology*, in *Report of the work of the Horn scientific expedition to central Australia*, a cura di W. B. Spencer, vol. 4:1-161. London.

Stocking, G. W. jr. 1968a. *Empathy and antipathy in the heart of darkness*, in J. Hist. Behav. Scis. 4:189-94.

Stocking, G. W. jr. 1968b, *Race, culture and evolution*, New York.

Stocking, G. W. jr. 1971, *Radcliffe-Brown. Rivers and the definition of social anthropology*, dattiloscritto.

Stocking, G. W. jr. 1973, *From chronology to ethnology: James Cowles Prichard and British anthropology, 1800-1850*, in Prichard, *Researches into the physical history of man*, ristampa Chicago.

Stocking, G. W. jr. 1974, *The shaping of American anthropology, 1883-1911: A Franz Boas reader*, New York.

Stocking, G. W. jr. 1977, *Contradicting the doctor: Billy Hancock and the problem of Baloma*, in "Hist. Anth. Newsl.", 4(1):11-12.

Stocking, G. W. jr. 1979a, *The intensive study of limited areas – Toward an ethnographic contest of Malinowski's innovation*, in "Hist. Anth. Newsl.", 6:9-12.

Stocking, G. W. jr. 1979b, *Philanthropoids and vanishing culture: Rockfeller anthropology between the wars*, dattiloscritto.

Stocking, G. W. jr. 1980a, *Innovation in the Malinowskian mode: An essay review of "Long-term field research in social anthropology"*, a cura di G. Foster et al. in "J. Hist. Behav. Scis.", 16:281-86.

Stocking, G. W. jr. 1982, *Anthropology in crisis? A view from between the generations*, in *Crisis in anthropology: View from Spring Hill*, 1980, a cura di E. A. Hoebel et al., 407-19, New York.

Swayze, Nansi 1960, *Canadian portraits: Jenness, Barbeau, Wintemberg; the manhunters*, Toronto.

Symmons-Symonolewicz, K. 1958, *Bronislaw Malinowski: An intellectual profile*, in "Polish Rev.", 3:55-76.

Symmons-Symonolewicz 1959, *Bronislaw Malinowski: Formative influences and theoretical evolution*, "Polish. Rev.", 4:17-45.

Symmons-Symonolewicz 1960, *Bronislaw Malinowski: Individuality as theorist*, "Polish Rev.", 5:53-65.

Symmons-Symonolewicz 1982, *The ethnographer and his savages: An intellectual history of Malinowski's diary*, in "Pol. Rev.", 27:92-98.

Thornton, R. J. N. d., *The rise of the ethnographic monograph in eastern and southern Africa, 1850-1920*, dattiloscritto.

Tumarkin, D. 1982, *Miklouho-Maclay: Nineteenth century Russian anthropologist and humanist*, "Rain", 51:4-7.

Tylor, E. B. 1871, *Primitive culture*, 2 voll. London.

Tylor, E. B. 1871a, *American aspects of anthropology*, in "Rept. 54th Meeting Bri. Adv. Sci.": 898-924.

Urry, J. 1972, *Notes and Queries in Anthropology and the development of field methods in British anthropology*, 1870-1920, in "Procs. Roy. Anth", inst.: 45-57.

Urry, J. N. d., *A history of field methods*, in *The general conduct of field research*, ed. R. F. Ellen London, in stampa.

Wax, M. 1972, *Tenting with Malinowski*, in "Am. Soc. Rev.", 47:1-13.

WBSP: vedi Fonti Manoscritte.

Weiner, A. B. 1976, *Women of value, men of renown: New perspectives in Trobriand exchange*, Austin.

Westermarck, E. A. 1891, *The history of human marriage*, London.

Westermarck, E. A. 1927, *Memories of my life*, trad. ingl. A. Barwell, New York.

Wheeler, G. C. 1926, *Mono-Alu folklore (BougainvilleStrait, Western Solomon Islands)*, London.

White, I. 1981, *Mrs. Bates and Mr. Brown: An examination of Rodney Needham's allegations*, in "Oceania", 51:193-210.

WHR: vedi Rivers.

Williams, F. E. (a cura di) 1939, *The reminiscences of Ahuia Ova*, in "J. Roy. Anth, inst.", 69:11-44.

Wilson, E. F. 1887, Report of the blackfoot tribes, in "Rept. 57th Meeting, Brit. Assn. Adv. Sci.":183-97.

Young, M. W. (a cura di) 1979, *The ethnography of Malinowski: The Trobriand Islands, 1915-18*, London.

Fonti manoscritte

Scrivendo questo saggio mi sono servito di materiali di ricerca raccolti, fin dal 1969, in varie fonti d'archivio, indicate con le seguenti abbreviazioni:

ACHP A. C. Haddon Papers, University Library, Cambridge, England.

AMHP A. M. Hocart Papers, Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand (nove bobine, microfilm, 1970).

BMPL Bronislaw Malinowski Papers, British Library of Political and Economic Science, London School of Economics.

BMPY Bronislaw Malinowski Papers, Yale University Library, New Heaven, Conn.

EBTP E. B. Taylor Papers, Library of the Pitt Rivers Museum, Oxford.

FGP Francis Galton Papers, University College, London.

JGFP J. G. Frazer Papers, Trinity College, Cambridge, England

RFA Rockfeller Foundation Archives, Tarryton, N. Y.

WBSP W. B. Spencer Papers, Library of the Pitt Rivers Museum, Oxford.

WHRP W. H. Rivers Papers, in the A. C. Haddon Papers, University Library, Cambridge, England.