



antropologie

Herzfeld / Romano

La via media militante dell'antropologia.

Intervista a Michael Herzfeld a cura di Angelo Romano del 29/7/05

Pubblicata su *Antropologie* (www.antropologie.it) il 21/7/06

L'autore

Michael Herzfeld, direttore di «American Ethnologist», insegna antropologia ad Harvard. Tra le sue principali pubblicazioni: *The Social Production of Indifference*, *Anthropology through the Looking-Glass* e *Cultural Intimacy* (pubblicato in Italiano dalla casa editrice L'Ancora del Mediterraneo).

Invitato a riflettere su come (e se) sia possibile fare un'antropologia della quotidianità, l'antropologo britannico Michael Herzfeld propone quella che egli chiama *la via media militante*: «La via media militante è uno spazio importantissimo. Per essa intendo uno spazio concettuale tra l'*agency* e la struttura, tra il post-modernismo e il positivismo, tra il materiale e il simbolico. E' quello spazio, scomodo anche a noi antropologi, in cui facciamo il nostro lavoro. È questa condizione scomoda – nata anche dal lavoro etnografico sul terreno, perché il contatto che abbiamo con gente che non condivide i nostri valori ci fa ripensare in maniera sempre sconcertante il nostro modo di concepire l'ovvietà – che ci consente di creare nuove conoscenze».

In Italia, gli antropologi hanno notevoli difficoltà a trovare spazi, ad affermarsi in maniera autorevole all'interno del dibattito sui fenomeni quotidiani. Spesso, in televisione come in altre sedi, non antropologi parlano di antropologia. E' possibile, secondo lei, fare antropologia della quotidianità? Sono facilmente divulgabili i saperi antropologici? Per quale motivo, l'antropologia fatica ad uscire dall'ambito accademico, almeno in Italia?

E' impensabile un'antropologia che non si occupi della quotidianità, perché quel che distingue l'antropologia dalle altre scienze sociali è proprio l'attenzione agli aspetti della vita quotidiana, a quelli che costituiscono gli aspetti più intimi della vita della gente che studiamo. Il problema ruota attorno ad una percezione di irrilevanza dell'antropologia per quanto riguarda i grandi problemi politici ed economici del mondo. È nostro compito rispondere a tale condizione di irrilevanza, voluta soprattutto da parte degli esponenti di ideologie neo-liberali e neo-conservatrici, costruendo una antropologia che sia coinvolta, non applicata, ma coinvolta, nel senso che l'antropologia possa influire con il suo coinvolgimento nei processi politici della quotidianità e sia capace di dare risposte formate alla base dell'esperienza dell'etnografo a certe generalizzazioni fatte da politici della nostra epoca.

Compito dell'antropologia è in questo momento di tentare di cambiare in un certo qual modo la cultura politica – non solo in Italia, ma secondo me in tutto l'occidente, ovunque si trovi l'influenza forte di queste ideologie neo-liberali – che privilegia il guadagno alla conoscenza approfondita. Infatti, l'economia neo-liberale cerca di creare nuovi tipi di conoscenza che in effetti sono pacchetti di dati più che vere e proprie conoscenze. Il contatto quotidiano con la gente che studia, dà all'antropologo la possibilità di svelare tutta la complessità della vita quotidiana. Il problema sta nelle modalità attraverso le quali l'ideologia neo-liberale è riuscita a convincere già molta gente di ignorare la complessità e favorire la semplicità. Il nostro compito è molto difficile, ma è per questo che dico che l'antropologia sociale è una disciplina politica per eccellenza.

La difficoltà è soprattutto quella di trovare un linguaggio idoneo per esprimere questo tipo di contrapposizione ideologica. Dobbiamo provare a scrivere in vari modi senza abbandonare la nostra devozione fondamentale allo studio rigoroso e accademico. Dobbiamo dimostrare il valore di quello che facciamo e che il contributo che un antropologo può dare al dibattito pubblico è sempre una prospettiva alternativa a quella generalizzante, favorita da burocrati e da gestori della vita pubblica. Non ho obiezioni da fare a non antropologi che parlano di antropologia in televisione o su altri media, però è importante che si faccia sentire la nostra voce professionale e che venga rispettata. Ciò è essenziale per la nostra sopravvivenza.

Il mio concetto di antropologia coinvolta risale alle esperienze di ricerca sia in Thailandia che in Italia (il caso degli sfratti nella capitale), dove in situazioni particolari ho dovuto riflettere su quale sarebbe dovuto essere il mio atteggiamento. Sono arrivato al punto di allearmi con loro perché credevo (e continuo a credere) che il diritto alla casa sia un diritto fondamentale, per cui l'evoluzione del mio pensiero da un atteggiamento seccamente accademico a un coinvolgimento etico, pratico e politico ha più valore piuttosto che se avessi voluto fare dell'antropologia applicata. Dobbiamo pensare infatti che l'antropologia applicata è spesso lo strumento di interessi politici ed economici. Se noi accettiamo di lavorare per queste forze dobbiamo anche sapere quali sono i loro scopi e non è sempre una cosa molto facile. Quando il coinvolgimento dell'antropologo emerge, invece, da un tipo di esperienza immediata e vissuta, penso abbia molto più valore.

Non voglio dire che l'antropologia applicata rappresenti ideologie contrarie all'antropologia stessa, però l'idea è che quando un antropologo lavora per un'impresa o per un governo sarà costretto ad

accettare l'autorità di quell'ente. Quando invece lavora da accademico, con tutto quello che l'idea dell'indipendenza accademica implica, ha anche la libertà di arrivare a quel tipo di coinvolgimento che potrebbe consentire di scegliere l'approccio eticamente e praticamente più adatto alla situazione. È per questo che preferisco parlare di un'antropologia coinvolta piuttosto che di un'antropologia applicata.

Alla luce di quanto accaduto dall'11 settembre 2001 in poi, si sta facendo strada (grazie anche ad alcuni scritti del nostro presidente del senato Marcello Pera e dell'attuale pontefice Benedetto XVI, che hanno cercato di trovare fondamenti romano-cristiani dell'Europa) la convinzione che ci si stia trovando di fronte ad uno scontro di civiltà. C'è stata Verena Stolcke che ha parlato di fondamentalismo culturale. È sensato parlare di fondamentalismo culturale e di scontro di civiltà?

L'idea di Verena Stolcke sul fondamentalismo culturale è veramente molto feconda. Ne ho parlato anch'io nel mio libro sull'intimità culturale. Lo scontro di civiltà, invece, è un modello inventato da Samuel Huntington nel suo famoso libro intitolato infatti in quel modo. È un modello molto pericoloso, perché se presupponiamo l'impossibilità di una comunicazione aperta fra le varie civiltà, non solo blocchiamo la possibilità di un dialogo in futuro, ma nello stesso momento neghiamo le testimonianze di tante comunicazioni riuscite nel passato. Credo ci sia qualcosa di disonesto nell'idea di scontro assoluto di civiltà.

L'idea di un'Europa fondata secondo un modello giudeo-cristiano, è invece, a mio avviso, una verità molto parziale. Non voglio criticare il papa, voglio invece analizzare il suo atteggiamento come espressione di un'ideologia molto più generale, molto radicata e condivisa da molti politici dell'Unione Europea, i cui fondatori hanno lavorato sotto l'influenza di certi filosofi cattolici quali, ad esempio, Jacques Maritain. Dunque, parlare dell'Europa come se fosse un continente solo bianco, cristiano e radicato in un'unica tradizione è sicuramente espressione di un'ideologia che un antropologo non potrebbe mai accettare. Se i sostenitori di quest'atteggiamento rispondessero che anche il multiculturalismo è un'ideologia, non potrei opporre obiezioni. Però, questo secondo modello è aperto, riconosce l'esistenza in Europa di forze culturali non nate da quelle tradizioni giudeo-cristiane. L'atteggiamento che vorrebbe negare il carattere europeo di tutto quello che non è compreso nel termine «civiltà giudeo-cristiano» è la difesa di una vecchia concezione di Europa, ed io come cittadino di un vecchio Paese europeo, cioè della Gran Bretagna, mi sento molto alienato da questo modello. Non esprime le mie convinzioni, la mia concezione di un'Europa che affronta il futuro e non solo un passato molto parziale.

È interessante il fatto che il papa e il presidente del Senato abbiano parlato in questo modo. I loro scritti dovrebbero essere analizzati come espressione di un atteggiamento ideologico abbastanza chiaro. Ciò detto, noi antropologi dovremmo guardare dall'esterno questo tipo di definizione assoluta e per questo motivo trovo molto utile la formulazione della collega Verena Stolcke. Ritengo il fondamentalismo culturale un termine molto giusto, che ribadisce certi punti di

somiglianza tra l'ideologia ufficiale dell'Unione Europea da una parte e i vari fondamentalismi religiosi dall'altra.

Alcuni antropologi hanno opposto alla tesi dello scontro di civiltà il concetto di *agency* e di strategia. In altre parole, non sono le culture a incontrarsi e a scontrarsi, ma sono gli individui, con le loro precise strategie, a farlo. E se gli individui inventano tradizioni, creano filiazioni dal passato, ricostruiscono il proprio passato alla luce del presente in vista di un futuro carico di aspettative, compito degli antropologi è andare a ritroso, all'indietro e smascherare tutte le finzioni e le invenzioni, perchè l'identità non è qualcosa di definito per sempre e naturale ma come le onde è sempre in movimento. Ma andando a ritroso, di smascheramento in smascheramento non si finisce col trovare uno zoccolo duro, cioè quel fondamentalismo culturale che si voleva smascherare? E poi, è possibile divedere materiale e simbolico, come questa impostazione sembra fare?

La domanda è molto complessa e si riallaccia ad aspetti molto importanti dell'antropologia contemporanea. Secondo me è molto importante distinguere tra l'individualismo e l'*agency*. Non sono la stessa cosa, perché quello che chiamiamo *agency* è un concetto che si trova anche presso i gruppi, è la possibilità, la potenzialità dell'azione, non è quello che caratterizza soltanto un individuo. È molto importante ribadire questa distinzione, perché altrimenti rischiamo di ricadere nell'individualismo metodologico, al quale si è opposta la sociologia di Durkheim, Mauss... Questa falsa opposizione tra individuo e società si risolve solo con la nuova antropologia a base della teoria della pratica. Bisogna sciogliere questa confusione in cui cadiamo abbastanza spesso.

È vero che la gente inventa la tradizione, però il modello di Hobsbawm e Ranger privilegia l'élite e non riconosce il ruolo di tutti i cittadini coinvolti in una certa cultura nel processo dell'invenzione. Le persone sentono la tradizione come parte di quello che per loro è ovvio, cioè l'ambiente in cui vivono, e la percezione di una struttura esistente, per quanto sia efficace, è quello che chiamiamo struttura. L'acutezza di queste teorie della pratica, di Bourdieu come di Giddens, è che sono riuscite a dissolvere la falsa distinzione tra struttura ed azione, dimostrando che questi sono due lati della stessa medaglia. La reificazione che fa parte di ogni atto sociale è il momento della realizzazione in senso letterale di una struttura virtuale, che comunque esiste solo a patto che sia realizzato in quel momento per l'azione. Sono aspetti reciproci della stessa condizione umana.

Non credo che l'antropologo debba evitare di smantellare tutte queste costruzioni per poi arrivare a quello zoccolo duro di cui parla. Invece, egli ha, come ha detto l'antropologa Jean Jackson molto giustamente, il dovere di precisare il proprio compito etico e considerare quali effetti l'analisi – che fa del processo di invenzione della tradizione – potrebbe avere sulla popolazione studiata.

Se per esempio un antropologo sta studiando una minoranza oppressa da un governo militare, probabilmente sarebbe meglio non svelare questo processo, perché dà al governo la possibilità di dire che quell'identità è inventata e quindi di sentirsi autorizzato ad ammazzare tutti. L'antropologo

poi avrebbe senza dubbio anche il dovere di opporsi pubblicamente a questo tipo di discorso, ma il danno sarebbe già fatto.

Dall'altro canto, ci sono situazioni in cui l'antropologo probabilmente avrebbe fatto meglio a parlare apertamente, per opporsi a processi di reificazione che si traducono a poco a poco in entità oppressive di altri gruppi (etnici o sociali).

È dura precisare una regola per il comportamento dell'antropologo. Infatti, io mi oppongo ad ogni forma di regolamento burocratico dell'etica antropologica. L'antropologo deve decidere sul modo d'agire sulla base di certi principi etici; se invece scopre che l'effetto del suo lavoro è stato negativo per la popolazione in questione, poi avrà anche il dovere di parlare pubblicamente ed opporsi.

Il problema è esattamente questo: non sappiamo mai quali saranno gli effetti del nostro lavoro. Però l'antropologia è la disciplina per eccellenza che ha pensato a lungo sull'etica e sul comportamento e sugli effetti politici della sua presenza.

Ciò mi fa tornare alla prima domanda: è molto difficile presentare la complessità degli aspetti etici dell'antropologia a un pubblico che non conosce bene la nostra disciplina e che la vede composta da analisi di cose ovvie.

Per me l'antropologia è lo studio comparato dell'ovvietà, del senso comune. E il senso comune, come ha dimostrato anche Gramsci, è l'espressione di una struttura di potere. Se analizziamo il senso comune e lo apriamo all'analisi comparata, offriamo una critica del potere. Io non sono uno di quelli che pensano che ogni forma di potere sia negativa, però ritengo che – e nel pensarlo sono un seguace di Gian Battista Vico – il potere, che non si apre alla critica, rischia di crollare; nel suo proteggersi, perde la capacità di reagire in modo costruttivo ai cambiamenti sociali e politici.

La critica e l'analisi della costruzione della tradizione non è un atto di distruzione, di smantellamento, è invece un atto che svela quanto sia simile l'invenzione a livello di una piccola comunità a quella di un governo o di una ideologia nazionalistica.

Per questo vorrei ribadire l'importanza dell'antropologia: noi ci occupiamo della quotidianità, dell'ovvio, dell'evidenza, esattamente perché mettiamo in questione cosa vuol dire l'ovvietà, da dove sorge, quali sono i suoi effetti...

Per quanto riguarda l'incorporazione e l'habitus, una persona che nasce in un certo contesto e non incontra nessuno molto spesso non viene condotta al punto di porre domande sull'autorità della tradizione. Tali persone sono rarissime nella nostra epoca. In questo senso, ognuno è un antropologo, noi invece possiamo fornire dei modelli per pensare, quanto più chiaramente possibile, il significato di questi effetti. Per questo motivo ritengo che l'antropologia non possa essere che una disciplina di portata politica.

Nell'analisi etnografica è più opportuno guardare al complesso o al caso particolare? Bisogna osservare e analizzare l'albero o alcuni rami? Le reti o i percorsi?

Per me la scelta tra l'albero e i rami è una scelta falsa. L'etnografo sta studiando i rami, si inserisce in una società, rimane per tanto tempo, prova a conoscere in maniera intima la cultura e la società e

si occupa dei dettagli. Allo stesso tempo, comunque, quando comincia ad analizzare i suoi dati, li legge sotto la luce di una comparazione molto vasta. Questa è sempre stata la tradizione della nostra disciplina e penso sia un aspetto che non dovrebbe mai cambiare.

Infatti, sono molto preoccupato che in Italia gran parte degli antropologi fa antropologia solo in Italia. So benissimo che i motivi di queste scelte sono anche economici e non sono tra quelli che credono che un lavoro fatto da uno sopra la propria cultura non abbia alcun valore. Al contrario penso sia una ricerca molto più complicata, perché la difficoltà di guardare la propria cultura da fuori e da dentro allo stesso momento è enorme.

Qual è la relazione tra la cura dei dettagli e la possibilità di creare teorie generalizzanti? Io non appartengo alla tradizione di Radcliffe-Brown, il quale provò a dimostrare che l'antropologia fosse una scienza naturale per cui poteva sviluppare regole naturali della vita sociale umana. Credo, invece, che la teoria antropologica abbia una portata euristica che ci porta a capire sempre meglio le cose a un livello più astratto, da un lato, e rimanda sempre ai dettagli etnografici, dall'altro.

Molto spesso noi antropologi veniamo accusati di avere presentato una piccola società, un paese, un villaggio come tipici di una nazione intera. Però l'antropologia non parla mai della tipicità, questa è una falsa immagine. Alcune volte prendiamo casi emarginati o eccentrici per dimostrare gli aspetti che in situazioni normali sarebbero molto più difficili da percepire.

Io, ad esempio, ho studiato un piccolo paese sull'isola di Creta, dove i pastori praticavano una sorta di abigeato, cioè furto delle pecore e delle capre. Io non direi mai che questa gente è tipica della Grecia. Tuttavia, il loro comportamento e soprattutto il modo in cui gli uomini provano a creare legami di grande tensione, legami negativi che poi si convertono in legami affettivi – cioè la vittima del tuo furto diventa poi alleato contro una terza persona e così via – si trova anche nella vita urbana in Grecia. Ricordo molto spesso situazioni in cui una lite è diventata una base per un'amicizia. Anche i Greci hanno riconosciuto una certa forma di processo sociale che sembra loro caratteristica della loro società. È per questo che si può dire che senza generalizzare – nel senso di Radcliffe-Brown – possiamo utilizzare i dettagli per opporci alla creazione di fatti generali che in verità non hanno a che fare con la vita vissuta.

Posso fare un altro esempio: parliamo del pettegolezzo. Molto spesso i non antropologi ci rimproverano di cogliere i nostri dati da pettegolezzi. È vero che i pettegolezzi costituiscono gran parte delle nostre fonti e questo perché il pettegolezzo fa gran parte della vita quotidiana. Quindi, se noi vogliamo capire in che modo la gente concepisce i valori etici e i loro rapporti con il comportamento specifico delle persone dobbiamo sentire il pettegolezzo. È fondamentale. Chi si oppone a questo modo di agire, non ha ben capito il carattere della vita sociale. Lì si può percepire una politica del significato.

Quando parliamo del mero simbolismo, ma chi dice cosa è mero e cosa è centrale? Chi definisce il centro e la periferia concettuale? Essere mero è già una costruzione politica che andrebbe analizzata. Ho scritto parecchie volte della via media militante. Per essa intendo uno spazio concettuale tra *l'agency* e la struttura, tra il post-modernismo e il positivismo, tra il materiale e il simbolico. Anche questa per me è una falsa distinzione, nata nell'epoca della filosofia cartesiana e

diventata ormai molto popolare. Questo spazio – che respinge la tentazione di arrendersi al positivismo o al post-modernismo più estremo, cioè quello che guarda ad ogni testo come di uguale importanza – è quello spazio, scomodo anche agli antropologi stessi, in cui facciamo il nostro lavoro. È questa condizione scomoda che ci consente di creare nuove conoscenze. Una condizione nata anche dal lavoro etnografico sul terreno, perché il contatto che abbiamo con gente che non condivide i nostri valori ci fa ripensare in maniera sempre sconcertante il nostro modo di concepire l'ovvietà, come la chiama l'antropologa italiana Silvana Miceli.

La via media militante è uno spazio importantissimo. Non è una terza via, ma è uno spazio che non accetta la divisione tra le due posizioni tradizionali, che cerca di sviluppare un dialogo dialettico tra i due termini di ogni paio di opposizioni. Ciò è coerente con la logica della teoria della pratica, la quale riconosce l'interdipendenza di struttura e pratica, consentendoci di superare tutti i vecchi dibattiti tra il sociocentrismo durkheimiano e l'individualismo metodologico, facendo un passo in avanti molto importante.

Perderemmo, tuttavia, ogni vantaggio, che tale teoria ci fornisce, se ci arrendessimo alla tentazione dell'opposizione binaria. È per questo che insisto su una posizione molto scomoda, che si oppone anche al fondamentalismo culturale, una sorta di letteralismo. La posizione che sto esprimendo qui, respinge l'assoluto, non nel senso che non esistono i fatti, ma nel riconoscere che i fatti sono anch'essi rappresentazioni di una realtà che noi conosciamo solo tramite i segni. È inutile discutere se la realtà esista o meno, è un dibattito nominalistico, che non ha alcun valore. Siccome noi conosciamo la realtà nella quale viviamo praticamente, dobbiamo capire il rapporto tra il modo di concepire quella realtà e il tipo di sistema semiotico, per esempio, che utilizziamo per comunicare, il sistema ideologico tramite il quale noi concepiamo la realtà. Questa posizione di resistenza ai termini assoluti delle coppie di opposizioni di cui ho parlato prima ha un valore euristico che ci consente di sviluppare nuovi approcci teorici.

Quindi, lei non parla di terza via dell'antropologia....

Come ho detto prima non parlo di terza via. La terza via è un termine utilizzato dal primo ministro britannico, che ha a sua volta mutuato dalla sociologia di Giddens, ma in un modo che non ha nulla a che fare con la teoria della pratica. La terza via cerca un compromesso. La mia, invece, è un'antropologia che respinge l'equilibrio perfetto, ma riconosce l'imperfezione della vita umana.

Il termine terza via non è molto adatto. La via media militante enfatizza la necessità di stare sempre all'erta, sempre attenti ai pericoli dei falsi equilibri. Non dimentichiamo che ai tempi di Max Gluckman c'era la famosa teoria dell'equilibrio, per cui per esempio ogni faida, ogni rissa, ogni pettegolezzo aveva come scopo teleologico la risoluzione del conflitto. Io ritengo che ragionamenti teleologici di questo genere non debbano avere un ruolo importante nell'antropologia sociale attuale. Non sono fondati su testimonianze, ma su presupposti che risalgono all'ideologia dominante all'epoca di quegli antropologi. È stato uno stadio importante nella transizione dal Funzionalismo allo Strutturalismo e poi alle teorie della pratica. Però sono posizioni oggi molto difficili da

accettare, che parlano di compromesso invece che di tensione, a mio avviso incapaci di produrre nuove idee.

Può parlarci degli studi che sta facendo adesso in Italia e in Thailandia?

Le mie ricerche riguardano sempre il rapporto tra il corpo e lo spazio. L'arena del restauro storico e archeologico è una zona in cui l'ideologia dello stato incontra gli atteggiamenti e le ideologie della gente. È un punto molto importante per capire i rapporti tra la gente e lo stato. Oggi, praticamente tutti quanti siamo sudditi di uno stato nazionale e penso che questo sia un argomento fondamentale. I casi di Roma e di Bangkok sono ovviamente diversi, almeno a livello superficiale.

In un caso il Governo, ma soprattutto il Comune sta sfrattando la gente in nome della creazione di una nuova zona storica. A Roma ci troviamo di fronte a un processo di sventramento dovuto all'invasione di grandi interessi economici privati. Questa differenza è solo superficiale, può darsi che entrambi i processi siano il prodotto dell'ideologia dominante, quella neoliberale, espressa anche dai primi ministri dei due Paesi rispettivi. I paralleli tra le carriere di Thaksin Shinawatra e Silvio Berlusconi sono suggestivi.

L'analisi del processo di cambiamento sociale nei centri storici può darci una prospettiva molto interessante, non solo sul rapporto tra il cittadino e lo stato, ma anche sui cambiamenti a vari livelli dell'amministrazione pubblica e del senso civico della gente. È interessante che in Thailandia da tempo ci sia una forma di protesta politica diversa da quella italiana, che si svolge sotto le bandiere dei diversi partiti politici. In Thailandia, invece, ognuno fa appello ai simboli dell'unità, la Famiglia Reale e la bandiera nazionale.

Mio interesse è vedere quali sono e come funzionano i punti di somiglianza. Sto scrivendo due libri, uno sul caso del progetto Ratanakosin, che è un progetto di restauro della vecchia città dinastica di Bangkok, l'altro sul Rione Monti, a Roma. Sono ovviamente due casi molto diversi, ma i punti di comparazione saranno a mio parere abbastanza suggestivi. Vorrei scrivere due libri separati perché i casi hanno anche aspetti molto particolari che dovrebbero essere analizzati nei contesti specifici.

Sono interessato anche a fare un'analisi di certi aspetti dell'artigianato in entrambi i Paesi, come ho già fatto in Grecia. Sono convinto che il corpo dell'artigiano sia uno spazio in cui si può osservare anche i cambiamenti e il radicamento di certi atteggiamenti ideologici e culturali, per cui dobbiamo sviluppare strumenti e metodi di ricerca che ci consentirebbero di comparare casi diversi.

Questo è un progetto per il futuro. A Roma ho già parlato con molti artigiani, anche perché i loro problemi in una zona che ha vissuto cambiamenti repentini sono abbastanza centrali nell'analisi che sto svolgendo. In ogni modo la mia speranza è quella di poter andare avanti con altre ricerche sia in Italia e in Thailandia.

Vorrei aggiungere un ulteriore elemento di comparazione: vorrei sottolineare un punto di comparazione tra Grecia e Thailandia. Sono due Paesi che hanno una caratteristica comune, cioè lo statuto cripto-coloniale. Ho scritto un articolo sul cripto-colonialismo, in cui ho sottolineato certe

somiglianze storiche tra questi due Paesi e soprattutto che il loro sforzo di dimostrarsi Paesi indipendenti prende una forma che tradisce la pressione dei poteri coloniali per adattarsi alle esigenze dei Paesi moderni. In altre parole voglio dire che sia la Thailandia che la Giamaica hanno sviluppato una storiografia nazionale e un'organizzazione burocratica voluta dai poteri coloniali per evitare che venissero distrutti o colonizzati dagli occidentali. Ciò è stato possibile grazie alla presenza di un'élite capace di agire nel nome dell'indipendenza nazionale ma secondo la volontà dei poteri coloniali. Un antropologo potrebbe analizzare questo tipo di comparazione sulla base degli effetti che le due popolazioni hanno subito nella loro quotidianità. Anche questo è un progetto che voglio svolgere in futuro.