

Rivista fondata nel 1977 con il contributo del CIDAECA.

Fondatore e Direttore onorario

Vinigi L. Grottanelli (Università di Roma «La Sapienza»)

Direttore responsabile

Italo Signorini (Università di Roma «La Sapienza»)

Redazione

Bernardo Bernardi (Università di Roma «La Sapienza»)

Antonino Colajanni (Università di Roma «La Sapienza»)

Mariano Pavanello (Università di Pisa)

Carla Rocchi (Università di Roma «La Sapienza»)

Comitato di Consulenza scientifica

Carla Bianco (Università di Roma «La Sapienza») · Giuseppe Bonomo (Università di Palermo) · Alberto M. Cirese (Università di Roma «La Sapienza») · Teobaldo Filesi (Università di Napoli) · Vittorio Lanternari (Università di Roma «La Sapienza») · Luigi M. Lombardi Sarrani (Università di Roma «La Sapienza») · Vittorio Maconi (Università di Genova) · Agostino Palazzo (Università di Pisa) · Carlo Tullio Altan (Università di Trieste)

Segreteria di redazione

Carla M. Rita (Università di Roma «La Sapienza»)

Segreteria di redazione

Carla M. Rita (Università di Roma «La Sapienza»)

Segreteria di redazione

Carla M. Rita (Università di Roma «La Sapienza»)

L'Uomo · Società Tradizione Sviluppo ha periodicità semestrale.

Abbonamento 1991: Italia L. 70.000; Estero L. 110.000, da versare sul c.c.p. 12777561, intestato a Giardini editori e stampatori in Pisa, Via S. Bibbiana, 28 – 56127 Pisa.

I manoscritti e tutta la corrispondenza vanno inoltrati a: Dipartimento di Studi Glottoantropologici – Università di Roma «La Sapienza» – P.le Aldo Moro 5 – 00185 Roma.

L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO
Università di Roma "La Sapienza"

Vol. IV n.s. – n. 2, 1991

Giardini editori e stampatori in Pisa

ESTRATTO

IL PROBLEMA DELLA REALTÀ ETNOGRAFICA. LA CONTROVERSA MEAD-FREEMAN

Fabio Dei

1. I restudies e l'oggettività etnografica

Se l'antropologia sia questione di scienza o di letteratura, di fatti o di *fictions*; che rapporto vi sia tra l'esperienza sul campo del ricercatore e la produzione di resoconti descrittivi; a quale livello di oggettività possa aspirare la descrizione etnografica, e quali forme di verifica vi siano applicabili. Negli ultimi dieci anni, il dibattito epistemologico sulla natura del sapere antropologico si è addensato attorno a domande come queste. Il problema dell'oggettività, dell'aderenza al reale, resta alla base dell'intera discussione sulla razionalità e sul relativismo, del cosiddetto approccio interpretativo di Clifford Geertz, delle suggestioni decostruzioniste e "post-moderne" sulla scrittura etnografica.

Non si tratta solo di problemi di moda, importati all'ultim'ora dagli Stati Uniti; al contrario, essi hanno radici profonde nella stessa tradizione italiana degli studi. Come ai tempi di Ernesto De Martino, la discussione si addensa intorno al tema del naturalismo - anche se oggi usiamo il termine in senso un po' diverso rispetto agli anni '40 e '50, e comunque non più come contrapposto a storicismo. Il problema è quello della costituzione e identificazione dell'oggetto antropologico; e intorno ad esso si polarizzano due tipi di posizioni. Da un lato, per citare un punto di vista estremo, vi è chi mette in dubbio la stessa nozione di rappresentazione come obiettivo epistemologico dell'antropologia (cfr. ad esempio Tyler 1986). La corrispondenza alla realtà, si fa notare, assume qui un senso molto diverso da quello che ha nelle scienze naturali. Ciò che si deve rappresentare sono interi modi di vita, o "universi di significato", come si dice, che non appaiono riducibili ad asserzioni empiriche chiaramente definite in termini di valori-di-verità. Per questo, l'attenzione si concentra piuttosto sul compito "pratico" (in

quanto contrapposto a "logico") di rendere immaginativamente accessibile quel mondo vitale a chi non ne ha esperienza diretta, attraverso tecniche e strategie "creative"; da qui l'attenzione, da Geertz in poi, all'antropologia come forma di scrittura e di letteratura.

Dall'altro lato, di fronte a questa che non è una svolta epistemologica, ma una vera e propria uscita dall'epistemologia, nel senso indicato da Rorty (1979), vi è chi esprime una preoccupazione di "perdita dell'oggetto". Se si abbandona una idea chiara, per quanto complessa, di legame tra rappresentazione e realtà, se si lascia troppo spazio alla creatività individuale dell'etnografo, si finisce per non saper più bene di che cosa l'etnografia stia parlando. I fantasmi dell'autoriflessività si sostituiscono al mondo reale o vi si confondono. Di fronte a questo rischio, si esprime l'esigenza di conservare la verità come ideale regolativo dell'etnografia e, di conseguenza, di individuare un metodo che consenta di raggiungere la verità. Tornerò più avanti sulla natura - induttiva o deduttiva - di questo metodo.

Per il momento interessa osservare come il tema dei *restudies* possa rivelarsi un buon osservatorio per questo tipo di problemi. Quando etnologi diversi studiano lo stesso oggetto - la stessa cultura, persino lo stesso villaggio - i risultati sono spesso contrastanti, talvolta clamorosamente contraddittori; e non solo su questioni interpretative, ma nella stessa descrizione dei fatti etnografici. Si ha cioè quello che è stato chiamato un "effetto Rashomon" (Heider 1988): versioni di una stessa realtà che mutano radicalmente a seconda del punto di vista. Come si spiegano queste differenze, e soprattutto su quale base neutrale ed oggettiva si può decidere chi ha ragione e chi torto?

Come è noto, i *restudies* non sono stati praticati con sistematicità nell'antropologia novecentesca. Sembra che Malinowski, il padre fondatore della disciplina, li scoraggiasse esplicitamente, in base a un'argomentazione del seguente tipo. Una grande quantità di culture tradizionali sembra sul punto di scomparire o di trasformarsi radicalmente di fronte alla spinta dell'occidentalizzazione. E' necessario documentare, salvare cioè nel nome della scienza, queste culture, prima che sia troppo tardi; dunque, sarebbe assurdo perdere tempo con società già studiate, ed è invece una specie di dovere morale concentrarsi su quelle ancora sconosciute. Argomento molto interessante.

che sottende una intera concezione della disciplina: la conoscenza antropologica procede cumulativamente, come una griglia catalogatrice che si sviluppa non in profondità ma in estensione, aspirando a coprire ogni angolo di mondo; le culture sono qualcosa che può scomparire, come una specie naturale, e che dev'essere catturato e preservato, come in uno zoo o in un museo. (Naturalmente, è possibile pensare che questa idea del salvataggio culturale non fosse la vera o l'unica ragione che spingeva Malinowski a sconsigliare i *restudies*: e che egli fosse invece mosso dalla consapevolezza del carattere altamente soggettivo e idiosincratico dei resoconti etnografici - un punto sul quale torneremo).

Nonostante Malinowski, la storia dell'antropologia ha comunque visto alcuni casi piuttosto clamorosi di dissenso etnografico. Fra questi, la cosiddetta controversia Mead-Freeman intorno alle isole Samoa si segnala all'attenzione per una serie di motivi. E' il caso più recente, essendosi sviluppato negli anni '80; ha avuto una risonanza molto ampia (perlomeno negli Stati Uniti, mentre in Italia ne sono giunti solo deboli echi; cfr. Massa 1988), e anche al di fuori di un ambito strettamente specialistico, ponendo quindi in gioco anche il problema dell'uso sociale dell'antropologia, del suo rapporto con l'immaginario collettivo; infine, ha esplicitamente messo a fuoco nodi epistemologici di ampia rilevanza.

2. I fatti

In questa vicenda, gli unici fatti certi su cui basarsi sono i viaggi e i libri degli etnologi. Cercherò di darne una descrizione "esile".

Margaret Mead partì per le isole Samoa nel 1925, a soli ventitré anni. Com'è noto, la Mead era allieva di Boas alla Columbia University, e lavorava ad un progetto di ricerca incentrato sullo studio interculturale dell'adolescenza. In particolare, il maestro le aveva affidato il compito di verificare fino a che punto i problemi psicologici legati all'adolescenza fossero determinati biologicamente, e quindi universali, oppure dipendessero dalle attitudini particolari di una cultura. Si

trattava di un punto cruciale nella discussione, decisiva per l'antropologia americana dell'epoca, sul rispettivo ruolo della natura e della cultura nella determinazione del comportamento umano. Sembrava allora che lo stesso futuro dell'antropologia culturale come scienza autonoma fosse legato al riconoscimento del determinismo culturale contro, o almeno accanto, a quello psico-biologico: ed era su questo fronte che si batteva lo stesso Boas, assieme alla Benedict, a Kroeber ed a altri esponenti di primo piano della scuola statunitense.

La Mead, quindi, partì sapendo già che cosa voleva trovare. Se fosse riuscita a dimostrare che in una società "primitiva" l'adolescenza è immune da quei problemi psicologici che la caratterizzano invece nella società occidentale moderna, avrebbe fornito un controesempio decisivo alla tesi naturalistica. E, in effetti, questi furono i suoi risultati. La Mead restò nelle Samoa per circa nove mesi, gran parte dei quali passati in un villaggio (Ta'u) dell'isola di Manua. Scelse di vivere assieme all'unica famiglia bianca residente nel villaggio, e non tra i nativi, anche se manteneva con loro un contatto quotidiano. Pur non padroneggiando correntemente il linguaggio locale, stabilì approfonditi rapporti con un gruppo di alcune decine di ragazze adolescenti, che furono le sue principali informatrici. A causa del suo sesso e della sua giovane età, non fu invece ammessa a partecipare alla vita politica del villaggio.

La Mead tornò in America nel 1925 e cominciò a scrivere il libro che sarebbe uscito due anni dopo, nel 1928, col titolo *Coming of age in Samoa*. Concepì il libro in modo non strettamente specialistico, come rivolto a insegnanti, psicologi, educatori oltre che agli antropologi, e con uno stile che risente talvolta di un certo «romanticismo da Mari del Sud» (Stocking 1989: 246). La tesi principale è che nelle Samoa, per l'appunto, l'adolescenza non è affatto un periodo caratterizzato da turbamenti psichici e disturbi comportamentali, come nella società americana del tempo. A questa tesi è connesso un ritratto per molti versi idilliaco della società samoana nel suo complesso, che nella descrizione della Mead sembra del tutto immune dalle tensioni e dallo stress tipici della moderna civiltà occidentale, industrializzata e urbanizzata.

Quella delle Samoa appare come una società non autoritaria, molto permissiva verso i bambini, che non sono sottoposti a

forme rilevanti di costrizione e punizione; sembra che non si sviluppino un attaccamento troppo esclusivo tra genitori e figli (si ricordi che in quegli stessi anni Malinowski stava mettendo in discussione l'universalità del complesso edipico, sulla base del materiale trobriandese). Ancora, Samoa appare come una società non violenta, non competitiva, non aggressiva; una società lontana da fanatismi, che vive ad esempio la religione (le isole sono da tempo cristianizzate) in modo per così dire molto rilassato; e soprattutto, una società che non conosce seri tabù sessuali, in cui la sessualità è vissuta fin dall'adolescenza, e anche al di fuori del matrimonio, in modo assolutamente naturale, libero e disinibito. Lo testimonierebbero l'assenza di sentimenti di gelosia, la pressoché totale assenza di frigidità e impotenza, e l'assenza di episodi di stupro e violenza sessuale (Mead 1928).

E' nota la fortuna del libro, sia sul piano scientifico che su quello divulgativo e commerciale. In antropologia, esso divenne ben presto uno dei caposaldi del relativismo e del determinismo culturale, che rappresentano la tradizione dominante della scuola statunitense; insieme ai lavori della Benedict, divenne inoltre una delle basi per gli studi di "cultura e personalità". Per quanto riguarda la ricezione non specialistica, il libro della Mead contribuì a diffondere nell'immaginario sociale il mito della Polinesia come paradiso terrestre, regno dell'"amore libero tra le palme". Come nota Harris (1968: 549), questo mito fu avidamente incorporato nei fondamenti scientifici della "rivoluzione sessuale" che la classe media americana stava sperimentando in quegli anni. *Coming of age in Samoa* funzionava cioè come veicolo di critica morale alla società americana del proprio tempo, forse anche al di là delle intenzioni dell'autrice. Come ha di recente osservato Stocking (1989), esso rientrava del resto in un più ampio filone romantico e apollineo caratteristico dell'antropologia degli anni '20, di cui fanno parte anche gli studi sugli Zuni della Benedict e quelli di Redfield sulla *folk society*; tutti studi che negli anni successivi, con il mutamento di clima ideologico e culturale, diverranno oggetto di circostanziate critiche etnografiche.

Veniamo a Derek Freeman, antropologo neo-zelandese, di metà generazione più giovane della Mead. Formatosi nel contesto dell'antropologia sociale britannica, egli diviene in seguito un feroce critico del "determinismo culturale assoluto",

come lo definisce, caratteristico a suo dire delle principali scuole antropologiche; a ciò, egli oppone un approccio al comportamento umano di tipo "interazionista", che tiene cioè nel dovuto conto anche le cause biologiche e psicologiche che agiscono indipendentemente dal contesto culturale. Freeman si reca nelle Samoa (anche se non nella stessa area della Mead) per tre volte: una prima volta negli anni '40, poi a metà anni '60, visitando anche il villaggio della Mead ma facendo ricerca soprattutto a Sa'anapu, nelle Samoa occidentali; infine, all'inizio degli anni '80, poco prima dell'uscita del suo libro *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth* (Freeman 1983a).

La ricerca di Freeman si svolge fin dall'inizio in condizioni molto diverse da quelle della Mead. Egli parla correntemente l'idioma locale, e si inserisce pienamente nella comunità, acquisendo titoli che gli consentono di partecipare alla vita politica e di avere accesso a ogni tipo di istituzione (ciò anche in virtù del sesso maschile e dell'età più avanzata). La sua ricerca non è volta a produrre una etnografia complessiva delle comunità samoane; egli lavora piuttosto ad un tentativo sistematico di confutazione delle tesi della Mead. Il suo è un obiettivo teorico prima ancora che etnografico. Poiché *Coming of age in Samoa* è una pietra angolare del relativismo assoluto, la sua confutazione - egli sostiene - è un passo fondamentale per ristabilire il giusto equilibrio tra elementi naturali e culturali nella spiegazione del comportamento umano. Il libro che pubblica nell'83, dopo aver maturato per più di vent'anni le sue intenzioni critiche, è pensato come una vera e propria falsificazione formale della Mead, nel senso popperiano del termine (almeno così Freeman asserisce; il suo popperismo sarebbe però tutto da discutere; v. Patience-Smith 1986, Freeman 1986).

Il risultato è sconcertante: ciò che emerge è un ritratto della società samoana non solo differente, ma completamente opposto a quello fornito dall'antropologa americana. Tutti gli aspetti positivi che la Mead vi scorgeva sono rovesciati in negativo. Freeman attribuisce ai Samoani una esasperata competitività, un comportamento aggressivo, una religiosità fanatica. Sottolinea la rigida disciplina e le severe punizioni cui sono sottoposti i bambini. A proposito della sessualità, insiste

sul culto della verginità femminile, e sulle conseguenti severissime proibizioni di rapporti pre- ed extra-coniugali; e si sofferma a lungo su una serie di indicatori empirici di questi atteggiamenti, come gli stupri, le reazioni violente all'adulterio, le tensioni familiari, i suicidi etc. Infine, egli presenta l'adolescenza come un periodo tutt'altro che libero da tensioni e disturbi psicologici e comportamentali, come dimostrerebbero ad esempio le statistiche sulla delinquenza giovanile, diffusa molto più che nei paesi occidentali.

Come spiega Freeman questa assoluta divergenza tra l'immagine della Mead e la propria? Naturalmente, la imputa alla Mead, che sarebbe stata sviata da almeno due fattori. In primo luogo, dai pregiudizi culturalistici con i quali aveva intrapreso la ricerca. Come si è detto, era partita con una tesi ben precisa da dimostrare, e aveva fatto di tutto per vedere nella società samoana ciò che cercava, forzando molto i dati. In secondo luogo, la sua giovane età, la mancata padronanza della lingua, l'assoluta inesperienza nei metodi di ricerca, le avevano impedito di cogliere il "vero" carattere della società samoana. Ad esempio, si era limitata ad una categoria di informatori troppo ristretta, le adolescenti, che non potevano che trasmetterle un punto di vista assai parziale, che non teneva conto dei valori ufficiali e della dimensione politica. Di più, secondo Freeman, la Mead sarebbe stata consapevolmente ingannata dalle sue informatrici, che per divertirsi le avrebbero raccontato storie amorose che erano solo delle fantasie, e le avrebbero descritto in modo assai poco realistico il loro universo di relazioni interpersonali.

3. Il dibattito

Il libro di Freeman esce nell'83, come detto, ed è oggetto di un'ampia campagna promozionale da parte della Harvard University Press, tanto da divenire oggetto di interesse per il grande pubblico nordamericano. L'opinione pubblica ed i mass-media sono attratti dalla forte contrapposizione tra l'immagine apollinea della Mead e quella dionisiaca di Freeman, e dal crollo

del mito di una società semplice e felice. Anche il mondo dell'antropologia accademica si schiera, ponendosi principalmente due domande:

a) come si spiega un simile grado di discordanza nella descrizione etnografica, vale a dire proprio sul piano apparentemente più fattuale e meno controverso della conoscenza antropologica?

b) chi ha ragione, Freeman o Mead?

Sulla seconda domanda, la gran parte degli antropologi assume una posizione per certi versi paradossale. Quasi tutti riconoscono che la Mead aveva usato metodi poco ortodossi, aveva offerto un'immagine eccessivamente semplificata e romantica della società samoana, aveva decisamente esagerato nell'attribuire generali disposizioni d'animo ai suoi soggetti, e così via. Ma questo lo si sapeva da tempo, si dice. Jarvie (1983: 84), ad esempio, racconta come alla London School of Economics, già negli anni '50, il lavoro della Mead fosse citato come paradigma degli errori metodologici che un buon antropologo non deve commettere: non conoscere abbastanza la lingua nativa, restare troppo poco sul campo, non vivere tra i nativi ma con agenti governativi, basarsi troppo sulle asserzioni degli informatori piuttosto che sulla osservazione diretta, e così via.

Ma tutto questo non significa che Freeman abbia ragione. Egli commette altrettanto peccati, forse anche più gravi. In particolare:

a) esagera a sua volta nel dipingere tutta in negativo la società samoana; soprattutto, lo si accusa di non darne un affresco complessivo ed equilibrato, concentrandosi solo, in virtù del suo approccio falsificazionista, su singoli aspetti decontestualizzati che non si ricompongono in un quadro unitario - laddove è solo sul piano del contesto complessivo che si può valutare l'adeguatezza di un resoconto etnografico. La confutazione formale, si osserva (V. p.es. Shore 1983: 20-21) estremizza le posizioni, senza render giustizia alla complessità etnografica;

b) presenta come una propria personale scoperta ciò che tutti gli specialisti già sapevano; inoltre, porta la discussione a livello di grande pubblico e fa largo uso dei mass-media, in un

modo che appare a molti anti-scientifico e contrario ad una implicita etica professionale;

c) usa i suoi dati per portare un attacco personale a Margaret Mead; per suo tramite, tenta inoltre di gettar discreditto sulla intera tradizione dominante dell'antropologia culturale americana, che dipinge come immersa in un clima di pregiudizi ideologici e di disonestà intellettuale;

d) usa i suoi dati etnografici per sostenere una posizione biologistica. Per quanto Freeman parli di un approccio "interazionista", è chiaro come tenda ad affermare un sostanziale determinismo biologico (anche se poi, per inciso, nel suo libro non vi è alcun chiaro esempio di spiegazione biologica, se non in asserzioni assolutamente banali come il fatto che la possibilità di stupro è connessa agli stati ormonali degli stupratori, o che la causa di un omicidio può essere la perdita di controllo corticale da parte di un ubriaco! Cfr. Freeman 1983b: 128, 150). Se si pensa che questi sono gli anni della discussione sulla sociobiologia, è facile capire come queste posizioni appaiano a molti ambigue e sospette: D. Schneider (1983), ad esempio, le collega esplicitamente ad un clima politico e ideologico di restaurazione anti-umanistica, sostenuto da posizioni di destra.

Più che proclamare un vincitore, dunque, la discussione antropologica è interessata a chiarire i motivi del dissenso - non da ultimo, per difendere la credibilità scientifica della disciplina, scossa dall'apparente impossibilità di trovare una base fattuale di accordo. La divergenza è letta secondo due principali prospettive: dalla parte dell'oggetto, per così dire, e dalla parte del soggetto.

In primo luogo, "dalla parte dell'oggetto", si prende in esame la possibilità che Mead e Freeman si siano trovati di fronte realtà per nulla identiche. Si è detto che Freeman ha lavorato in un villaggio e in un'area diversa, e in diversi anni rispetto alla ricerca della Mead. Ebbene, buona parte della discussione si concentra sul problema dell'omogeneità culturale delle situazioni in cui i due antropologi hanno lavorato (V. p.es. gli interventi raccolti in Brady 1983). Un *restudy* deve avvenire nello stesso luogo della ricerca originaria, si dice, pena il porre in gioco una serie di variabili incontrollabili; e il fattore tempo, con i relativi problemi di mutamento culturale, dev'esser trattato

con più accuratezza di quanto faccia Freeman. Si può indubbiamente parlare di un'unica "cultura" che l'intero arcipelago condivide, e che si è mantenuta relativamente stabile almeno per la prima metà del secolo; d'altra parte, vi sono al suo interno differenze nei comportamenti e nei sistemi di valori, non meno significative, ad esempio, di quelle che esistono nel mondo occidentale tra un villaggio rurale e una moderna metropoli. Naturalmente, Freeman continua a sostenere la tesi dell'omogeneità; e, indipendentemente dalle ragioni che egli adduce, pare improbabile che la diversità dei villaggi, o i venti anni trascorsi tra il soggiorno della Mead ed il primo soggiorno di Freeman, siano sufficienti a spiegare un così radicale rovesciamento di prospettiva.

Se si assume che l'oggetto etnografico è in larga misura lo stesso, le differenze nel modo di percepirlo saranno allora dovute a fattori di ordine soggettivo, vale a dire a ciò che l'antropologia è solita definire "equazione personale". Il dibattito intorno al libro di Freeman mette a fuoco molti di questi fattori, fra i quali:

- a) le differenti personalità dei ricercatori;
- b) l'adesione a differenti sistemi di valori (ad esempio, progressismo e conservatorismo);
- c) l'adesione a differenti quadri teorici (è il caso, come abbiamo visto, del determinismo culturale in contrapposizione a quello biologico);
- d) le differenti condizioni in cui si effettua la ricerca, ad esempio la durata del soggiorno sul campo, il grado di padronanza della lingua locale, il ruolo assunto nella società ospitante, i rapporti intrattenuti con i nativi, la padronanza dei metodi di ricerca, le precedenti esperienze di *fieldwork* etc.;
- e) altre condizioni personali, come il sesso, l'età, la razza, lo status familiare etc.

Tutti questi elementi (se ne veda una discussione generale in Heider 1988) sono messi in gioco nel dibattito sulla cultura delle Samoa. Ciò che ne emerge non sono tuttavia argomenti di sociologia della conoscenza, ma tentativi di screditare l'autorevolezza degli avversari. Sia Freeman che i suoi critici sembrano infatti esclusivamente interessati a dimostrare la maggiore "oggettività" della propria equazione personale. E' un punto sul quale tornerò tra breve.

4. La balena bianca di Freeman

Quali sono dunque gli esiti del dibattito?

Come già detto, praticamente l'intero *establishment* dell'antropologia accademica statunitense si schiera contro Freeman. Un ruolo centrale in questo schieramento è svolto da Lowell D. Holmes, un allievo di Herskovits che negli anni '50 aveva condotto un *resudy* metodologico a Ta'u, il villaggio "della" Mead. Suo obiettivo era scoprire in che misura le caratteristiche personali dell'antropologa (ad esempio, il fatto di essere una giovane donna in una società dominata dal potere dei maschi anziani) avessero influito sulla oggettività della sua visione. I risultati di Holmes sono ambigui. Da un lato, egli riscontra notevoli incongruenze nel resoconto etnografico della Mead, soprattutto in questioni di *ethos* (Holmes 1983c: 14). Tenta di comunicare le sue scoperte alla stessa Mead, che però reagisce molto male. In una comunicazione personale a Freeman, datata 1967, Holmes si dice convinto che l'autrice di *Coming of age* aveva davvero trovato solo ciò che voleva trovare, e che "la cosa tragica" era il suo rifiuto di ammettere di aver compiuto errori. D'altra parte, Holmes pensa che la dissertazione di dottorato in cui sfocia la sua ricerca non sia il luogo adatto per esporre questi elementi di disaccordo, e confessa che il suo *tutor* (Herskovits, appunto) lo aveva costretto ad ammorbidire le critiche (cit. in Freeman 1983b: 134; v. la replica in Holmes 1987: 144-145).

Di fatto, Holmes non pubblica la sua dissertazione, e preferisce in seguito concentrarsi su uno studio del mutamento culturale nelle Samoa, evitando quindi ogni motivo di scontro con l'autorità della Mead (che pure stronca il lavoro in una recensione su *American Anthropologist*; cfr. Holmes 1987: viii). Dagli anni '60 in poi, Holmes è al corrente del lavoro che Freeman sta conducendo, ed occasionalmente lo aiuta. Ma dopo l'uscita di *Margaret Mead and Samoa*, Holmes diviene il principale oppositore di Freeman, attaccandolo in una serie di articoli ed in un volume in cui pubblica (molto in ritardo, ed evidentemente sulla scia del successo editoriale riscosso dal dibattito) i risultati del proprio *resudy* (Holmes 1983a, 1983b, 1983c, 1987). Holmes si convince che Freeman non è

interessato ad una valutazione seria e complessiva del lavoro della Mead, né ad un ripensamento di natura scientifica del suo contributo, ma esclusivamente alla creazione di un "caso" che possa renderlo celebre al grande pubblico. La valutazione critica del lavoro di un altro antropologo, egli sostiene, deve avvenire su basi olistiche, e non può fissarsi su singoli dati frammentari e decontestualizzati. Su un piano generale, al di là delle "inevitabili differenze", (un concetto spesso ripetuto ma non sempre chiarito), Holmes afferma di aver rilevato un alto grado di concordanza tra le proprie osservazioni e quelle della Mead. Considerata la sua giovane età, la sua inesperienza etc., e nonostante una certa tendenza ad esagerare e a generalizzare indebitamente, la Mead avrebbe dato un resoconto straordinariamente efficace della cultura samoana; di più, la sua comparazione tra la vita degli adolescenti nelle Samoa e nella società americana degli anni '20 (questo è il raffronto significativo, Holmes avverte, e non quello con la società americana degli anni '80) è "essenzialmente corretto". Per contro, Holmes ritiene del tutto improbabile l'immagine complessiva delle Samoa che esce dal libro di Freeman, e giudica inattendibili, non rilevanti, o almeno non conclusivi molti dei suoi dati e dei suoi argomenti.

Freeman, da parte sua, tenta con ogni mezzo di mettere in discussione la competenza di Holmes (anche se nel suo libro fa largo uso del lavoro dell'avversario in funzione anti-Mead). Lo scontro diviene ripetitivo e monotono, e tende a fissarsi ossessivamente su reciproche accuse di incompetenza e di scarsa scientificità, di fronte alle quali il lettore si trova senza elementi per una valutazione neutrale (v. Freeman 1983b, 1984a, 1987). Altri esperti delle Samoa che intervengono nel dibattito, come Shore (1983), Shankman (1983) e Wendt (1984), protestano che il tono eccessivamente polemico va a discapito della sensibilità etnografica. Estremizzando le posizioni, si osserva, non si riesce a dar conto degli aspetti di complessità e di ambiguità che sono propri di ogni sistema culturale. Non si può discutere delle Samoa, come di qualunque altra società, in termini di grossolane opposizioni dicotomiche; non ha molto senso dibattere se una società è in generale libera e felice oppure nevrotica e violenta. Queste due caratterizzazioni possono anche rappresentare aspetti diversi di una medesima realtà, manifestare cioè una

contraddizione interna alla società samoana stessa: Shore (*ibidem*), ad esempio, parla in proposito di una "doppia socializzazione" che produrrebbe "reazioni dissociate" e conflitti di valori.

Anche altri autori sottolineano l'accentuato "dualismo" della cultura samoana, caratterizzata da una netta scissione tra il pubblico e il privato, tra l'ufficialità e la pratica effettiva. La Mead, si suggerisce (Schoeffel-Melessa 1983: 59), può aver calcolato troppo l'accento sul primo di questi aspetti, confondendo i racconti informali di singoli individui con il comportamento sociale ideale; Freeman, a sua volta, può aver dato peso eccessivo all'*ethos* ufficiale rispetto ai reali comportamenti degli individui.

Visto in questa prospettiva, il resoconto di Freeman dipende da quello della Mead molto più strettamente di quanto possa apparire. La Mead è la sua grande balena bianca, come osserva malignamente Holmes (1983c: 15), nel senso che Freeman mantiene comunque una posizione di subalternità rispetto alla scelta iniziale di categorie descrittive compiuta dall'antropologa americana. In effetti, le assunzioni comuni finiscono per apparire ancora più rilevanti delle discordanze: in particolare, l'assunzione psicologista che il comportamento dipende dalla personalità (caratterizzabile in un numero limitato di "tipi"), che questa a sua volta dipenda dalle tecniche di allevamento e svezamento, etc. Dal punto di vista dell'antropologia europea (v. ad esempio Strathern 1983: 77), si tratta di un'analisi che espunge del tutto la dimensione propriamente sociale: di fronte a questo, è irrilevante il problema di quanto peso abbia il patrimonio genetico nella formazione della personalità.

Ad accuse del genere, come abbiamo visto, Freeman risponde insistendo di non aver inteso produrre una etnografia alternativa, ma una confutazione formale; il che lo avrebbe obbligato "tecnicamente" a partire dalle stesse categorie descrittive utilizzate dalla Mead. Ma la cosa non è così semplice: la stessa procedura di confutazione empirica, infatti, lo impegna nell'assunzione della realtà di quelle categorie (il "carattere" pacifico o aggressivo, la "personalità" autoritaria o permissiva etc.). Altrimenti, proprio secondo quella metodologia popperiana che Freeman invoca continuamente, non ci troveremmo di fronte ad una falsificazione ma - al massimo - ad

una contrapposizione ideologica tra posizioni metafisiche, non falsificabili e dunque non scientifiche. In altre parole, Freeman non può coerentemente sostenere la natura meramente formale della sua argomentazione, disimpegnandosi rispetto a una rappresentazione sostantiva della realtà etnografica: la sua critica ha bisogno di radicarsi in assunzioni di realtà, che assume acriticamente dalla Mead stessa.

5. Il problema della verità

Alla fine degli anni '80 il dibattito si va esaurendo. Freeman, in modo unilaterale, lo dichiara formalmente chiuso (a suo favore, ovviamente), sul piano teorico come su quello empirico. Egli sostiene infatti che:

a) «alla luce dell'attuale sapere scientifico», la controversia teorica tra natura e cultura può considerarsi superata: è acquisito il fatto che entrambe sono coinvolte nel determinare il comportamento umano. Da notare che, se la vittoria di Freeman è tutta qui, si risolve in ben povera cosa, dal momento che questa generica compresenza è quanto hanno sempre esplicitamente affermato gli stessi "culturalisti" (cfr. Holmes 1983c: 2-5; Marcus 1983: 2). In realtà, poi, se il problema del rapporto natura-cultura può dirsi davvero superato in antropologia, non lo è certo nella direzione indicata da Freeman (se ne veda ad esempio la trattazione in Geertz 1973: cap. 3);

b) «nuove prove empiriche» dimostrano in modo conclusivo la falsità della rappresentazione di *Coming of age*. In particolare, Freeman si riferisce qui a un documentario girato nel 1987 da F. Heims, intitolato anch'esso *Margaret Mead and Samoa*, che raccoglie testimonianze di alcune delle originali informatrici dell'antropologia americana, e che sembra confermare la tesi dell'"inganno" (Freeman 1989: 170).

Sul significato di queste nuove prove e di questi richiami alle "ultime novità della scienza" si potrebbe ancora discutere a lungo. Ma nessuno ha ormai più molta voglia di replicare e di porsi su quel terreno della polemica spiccioia che Freeman predilige: anche perché si ha l'impressione che il dibattito giri a vuoto, per così dire, riproponendo circolarmente una serie

chiusa di argomentazioni. Ci si accorge che, qualora si spinga in profondità l'interpretazione di singoli aspetti della cultura samoana, essi si rivelano molto più complessi e sottili rispetto alle grandi categorie messe in gioco nel dibattito. Singoli dati empirici, che sembrerebbero pietre miliari sulla strada della verità, si dimostrano fonti inesauribili di enigmi interpretativi. Ad esempio, è diffuso o no lo stupro nelle Samoa? Freeman sostiene di sì, la Mead e (con diverse sfumature) Holmes di no. I numeri, in questo caso, non riescono a mettere tutti d'accordo. E non solo perché le statistiche ufficiali sono assai contestate (quando fa comodo contestarle; Holmes, ad esempio, ironizza sul fatto che secondo le statistiche governative l'arteriosclerosi è la principale causa di mortalità infantile, ma in altri casi usa queste stesse fonti come dati sicuri). Ciò che più conta è che non appena si entra nello specifico etnografico, si scopre che decisiva per la costruzione del dato statistico è l'interpretazione di una particolare forma di stupro "rituale" diffusa nel costume, il *moetolo*, consistente nell'introdursi furtivamente nell'abitazione di una ragazza mentre lei e la sua famiglia stanno dormendo. La Mead interpreta il *moetolo* come un atto romantico, una manifestazione dell'amore adolescenziale che cerca di sottrarsi alle proibizioni degli adulti; Freeman lo interpreta (probabilmente con buona ragione, in questo caso) come un atto criminale, che avviene senza il consenso della ragazza e implica l'uso della violenza. In ogni caso, si tratta di una pratica che sfugge alle nostre usuali categorie di giudizio. E' un esempio di come la realtà etnografica possa dimostrarsi opaca, anche di fronte alle richieste di indicatori empirici in appartenenza così elementari.

Ma non si tratta solo di questo. Si ha infatti l'impressione che, visti i termini della controversia, nessun argomento e nessuna prova - per quanto chiara e inequivoca - potrebbero risultare davvero conclusivi. Ciò non significa negare, per così dire, la priorità ontologica dell'oggetto, il fatto che esista nel mondo là fuori una realtà ultima delle isole Samoa (esseri umani che agiscono, istituzioni sociali etc.), più dura dei vari resoconti che ne sono prodotti. Il problema riguarda piuttosto le condizioni entro cui il discorso antropologico può parlare di tale realtà. Ed è su queste condizioni discorsive, non su semplici "fatti", che si incentra in ultima analisi la controversia Mead-Freeman: o meglio, su come i fatti si costituiscono all'interno di

condizioni discorsive. In altre parole, dietro l'apparenza di un problema puramente empirico si cela un nodo epistemologico fondamentale: su quale base di accordo un dato empirico può divenire una prova decisiva, trasformandosi in sapere oggettivo? (cfr. Weiner 1983; Ember 1985).

Vorrei esaminare due aspetti di questa cruciale questione, che potremmo chiamare il problema della verità e il problema dell'autorità.

Freeman intende l'intera discussione come un tentativo di scoprire la verità sulla cultura samoana: il problema che egli ha in mente è l'oggettività della rappresentazione etnografica, nel senso della sua corrispondenza alla realtà. Tuttavia, Freeman pone questo problema in modo molto diverso rispetto alla dominante tradizione antropologica: a una concezione induttivista, ne sostituisce infatti una di tipo ipotetico-deduttivo. La verità non si raggiunge attraverso un progressivo accumulo di dati, da cui si possano poi estrarre teorie, ma attraverso la messa alla prova di teorie di fronte ai dati. Come detto, Freeman si richiama esplicitamente al falsificazionismo popperiano, e costruisce il suo libro non come una rappresentazione globale della cultura samoana, ma come una confutazione formale delle tesi di *Coming of age*. Il suo metodo consiste cioè nel raccogliere evidenze fattuali che minano in alcuni punti cruciali la rappresentazione della società e dell'*ethos* samoano proposta dalla Mead, falsificando di conseguenza la sua teoria sul carattere culturalmente determinato dei problemi dell'adolescenza.

A chi obietta che così facendo si fornisce un ritratto poco equilibrato della cultura samoana, Freeman può replicare che ciò non ha a che fare con il problema della verità di una teoria. In questo modo, egli separa (pur non esplicitando questo tema) la questione della verità-falsità di un asserto da quella della rappresentazione discorsiva. La prima si pone in termini di prendere o lasciare, di corrispondenza o non corrispondenza al reale; la seconda, nei termini di un *continuum* di gradi successivi di approssimazione al reale. Freeman fa rimarcare come la traduzione "induttivista" dell'antropologia si ponga interamente sul secondo versante; i resoconti olistici che la caratterizzano non sono dunque soggetti a una valutazione analitica in termini

di contenuto di verità. Più che a criteri di validità in senso epistemologico, essi sembrano rispondere a criteri di credibilità, legati alle strategie discorsive poste in atto. Secondo Freeman, dunque, la strategia ipotetico-deduttiva rappresenta l'unica possibilità di conferire all'antropologia la "durezza" di una vera e propria scienza. Ad Holmes, che afferma la correttezza di "gran parte" dei dati riportati dalla Mead, egli ribatte che non è questione di quantità: la validità scientifica richiede che "tutti" i fatti siano corretti (Freeman 1983b: 134).

Ora, da un lato Freeman ha buon gioco nel sostenere che la "tradizione induttivista", come la chiama, non è abbastanza scientifica, vale a dire (secondo la sua concezione), non risponde a criteri rigorosi di corrispondenza con la realtà; dall'altro lato, tuttavia, dobbiamo chiederci quanto la sua strategia ipotetico-deduttiva sia praticabile in relazione ai problemi in gioco nel dibattito. Ammettiamo pure che Freeman riesca a produrre prove non controverse, che smentiscano senza margini di incertezza alcuni dei fatti asserti in *Coming of age*. Resta il problema di quanto tali prove siano decisive in relazione a descrizioni culturali complesse come quelle della Mead, che si basano su categorie di senso comune, il cui contenuto semantico non è definito operativamente, quali aggressività, tranquillità, gelosia etc. Da solo, ciascun fatto non dimostra alcunché: Freeman può aver ragione sullo stupro, sul culto della verginità, etc., senza che ciò invalidi totalmente la rappresentazione apollinea dell'*ethos* samoano. L'etnografia della Mead (come forse ogni altra etnografia) non è costruita come un meccanismo logico in cui un punto debole può far saltare la coerenza dell'insieme; non è costruita - né potrebbe esserlo - come una serie di asserti proposizionali chiaramente definiti in termini di valore-di-verità. Si tratta, piuttosto, di un accumulo di resoconti descrittivi con forti componenti impressionistiche, che solo nel loro complesso producono una rappresentazione sintetica di un'entità culturale.

Paradossalmente, la confutazione di Freeman funziona solo in quanto, malgrado le sue esplicite intenzioni, finisce per adeguarsi alla medesima strategia olistica. Decisive risultano cioè non tanto le singole falsificazioni, quanto l'accumulo di dati e resoconti che finiscono per produrre un effetto complessivo di senso (quell'"immagine" "dionisiaca" che, come si è visto, ha tanto

affascinato l'opinione pubblica). E' questo effetto complessivo che toglie credibilità al testo della Mead, e non la forza logica della confutazione formale. Freeman potrebbe sostenere che tutto ciò deriva da una persistente immaturità della scienza antropologica, e che ogni residuo di "senso" dovrebbe essere eliminato attraverso la depurazione del lessico dalla contaminazione del linguaggio comune, e attraverso una sistematica costruzione del sapere antropologico in forma "critica" (vale a dire, come catene analiticamente scomponibili di enunciati falsificabili).

Ma è davvero perseguibile questo programma? Lasciamo da parte alcuni problemi di fondo, che pure potrebbero minare alla base la posizione di Freeman, come l'adeguatezza del criticismo popperiano a dar conto della conoscenza scientifica, e lo spazio che hanno il linguaggio comune e il "senso" nelle stesse scienze della natura. Il punto che più ci interessa è un altro; vale a dire, quanto contenuto informativo manterrebbe un sapere "critico" di questo tipo in relazione agli obiettivi della rappresentazione antropologica. Che cosa si potrebbe dire dell'*ethos* di una cultura attraverso una concatenazione logica di asseriti rigorosamente valutabili in termini di corrispondenza alla realtà? Ben poco, probabilmente. Si ha l'impressione che il prezzo di un simile rigore epistemologico sarebbe decisamente troppo alto: esso costringerebbe l'antropologia a tacere su molti dei più interessanti aspetti della vita umana.

Porre questo problema non significa negare che ambiti particolari del sapere antropologico non possano esser costruiti in modo strettamente scientifico, nel senso di Popper. L'antropologia si occupa di cose molto diverse, dalla demografia ai sistemi di valori, dalla tecnologia ai riti e alle credenze - cose troppo diverse perché si possa parlare in generale di un oggetto e di un metodo unitari della disciplina.

6. Il problema dell'autorità

Il dibattito sull'*ethos* delle isole Samoa non si scioglie dunque con l'appello alla realtà dei fatti. Abbiamo a che fare non con una semplice questione di accuratezza fattuale, ma con

lo scontro tra ampie costruzioni discorsive, non riducibili ad enunciati che per forma logica e per contenuto empirico si prestino ad una autentica falsificazione. Il rapporto di queste costruzioni con la realtà non è quello della "corrispondenza" né quello del modello matematico. Ciò che il dibattito suggerisce è che la loro credibilità si basa in gran parte sulla soggettività di chi le ha prodotte, dunque sul loro autore.

Mi spiego meglio. Ciò che colpisce di più nella controversia sulle Samoa sono le tecniche argomentative utilizzate dai contendenti. Evidentemente, non basta supportare i propri argomenti con i dati, giacché è proprio la correttezza dei dati che è in gioco. Per questo, si procede attraverso tentativi di smontare le interpretazioni degli avversari, evidenziando le contraddizioni interne ai loro testi, criticando le loro fonti, e soprattutto mettendo in discussione la loro autorità etnografica. In altre parole, si analizzano accuratamente le condizioni soggettive in cui gli avversari hanno acquisito la loro conoscenza della cultura samoana, cercando di dimostrarne l'inadeguatezza. In ciò, Freeman è un vero maestro, capace di utilizzare una molteplicità di registri polemicici, dalla sottile ironia fino alla sdegnata invettiva. Come abbiamo già visto, nella sua critica a *Coming of age* giocano un ruolo fondamentale i tentativi di mostrare come il soggetto Margaret Mead non si trovasse in condizioni tali (per la sua inesperienza, per i suoi pregiudizi, per la sua giovane età, etc.) da acquisire una seria conoscenza della realtà etnografica. E nelle numerosissime repliche ai suoi critici, Freeman fa sempre precedere gli argomenti veri e propri da sistematici attacchi personali, per screditare l'autorità dei suoi interlocutori in rapporto alla propria. Tutti sono colmi di pregiudizi "induttivisti" e "culturologici", nessuno ha una padronanza della lingua e della cultura samoana pari alla propria, etc. (oltre ai lavori già citati, v. Freeman 1984b, 1985a, 1985b).

Freeman eccede forse nel gettare discreditato sugli altri etnologi, e i suoi attacchi virulenti, ripetuti con insistenza quasi maniacale, oltrepassano talvolta i limiti dell'etica professionale (ma egli ribatterebbe di certo che la verità conta più di ogni etica). Ma che la discussione finisca per concentrarsi su problemi di autorità è un punto estremamente significativo, che ci spinge a riflettere su una importante condizione costitutiva

dell'antropologia moderna. Mi riferisco a quel radicamento del sapere antropologico nell'esperienza soggettiva del ricercatore sul campo, sul quale hanno di recente insistito i lavori di Clifford (1983, 1988) e Geertz (1988). La conoscenza di un'altra cultura, per quanto la si possa esprimere in un linguaggio rigorosamente oggettivo, è resa possibile solo dall'esperienza eminentemente personale della "immersione" nel campo e della osservazione partecipante. La distaccata analisi scientifica si fonda cioè su un'intensa partecipazione soggettiva; sul piano discorsivo, quest'ultima non entra a far parte della rappresentazione culturale, ma la sostiene nell'ombra, per così dire. L'etnografo scrive di solito in stile impersonale, non racconta se stesso e le proprie esperienze; tuttavia, l'autorità che egli esercita sul lettore si basa sul fatto di "esser davvero stato là", come si esprime Geertz (1988), di essersi esposto all'esperienza diretta di un'altra cultura. Ogni rappresentazione etnografica, per quanto rigorosamente descrittiva, contiene una implicita narrazione: quella del ricercatore che, giunto in terra straniera e posto di fronte a usanze inizialmente incomprensibili, giunge alla fine a comprenderle attraverso una sorta di iniziazione. E' questa iniziazione, questa impresa "eroica" compiuta fuori dai confini della propria cultura, che gli dà diritto di prendere autorevolmente la parola a nome degli "alieni".

Anche il dibattito sulle Samoa, malgrado la retorica scientifica di cui è rivestito, include uno scontro tra soggetti che rivendicano una maggiore sintonia, una esperienza più profonda della cultura in questione. Il libro di Freeman, e ancor più i suoi *rejoinders*, sono retoricamente incentrati sulla costruzione di un potente personaggio di ricercatore maturo, serio, preparato, metodologicamente avvertito, teoricamente aggiornato, profondamente inserito nella cultura locale, in contrapposizione alla figura frivola di una ragazzetta ventitreenne dominata dal fascino dell'esotico, plagiata dal culturalismo boasiano, presa in giro dai suoi quasi-coetanei nativi che le raccontavano storie di amori immaginari. I critici di Freeman, a loro volta, tentano con ogni mezzo di minare questa sua autorappresentazione, presentandolo come una specie di spregiudicato avventuriero dell'accademia, in cerca di gratuita popolarità. Se nella scienza (perlomeno nella visione idealizzata che ne ha Freeman) l'autorità di uno scienziato è conseguenza delle sue scoperte,

qui è invece la credibilità delle scoperte a dipendere dall'autorità dello scienziato, retoricamente costruita all'interno del testo.

L'esperienza soggettiva del *fieldworker* si trasforma dunque in sapere etnografico attraverso mediazioni discorsive che non sono mai semplici protocolli osservativi. Ciò è molto evidente nello stesso *Coming of age*, dove l'autrice prima stabilisce le basi della propria autorità, asserendo la realtà della sua presenza sul campo; poi ne approfitta per raccontare una storia complessa, dalle ampie valenze "allegoriche", come le definisce Clifford (1986: 102-103); una storia, cioè, che pone in gioco i valori etici e politici della propria cultura sotto la forma della descrizione distaccata di uno sperduto angolo di mondo. Freeman, da parte sua, afferma con forza di non star raccontando una storia, o una versione qualsiasi della realtà, e si presenta come il campione della vera scienza contro la mera *fiction*; ma, suo malgrado, non può sottrarsi a sua volta al registro narrativo e allegorico. Anzi, la sua storia è strettamente legata a quella della Mead. Nel loro complesso, le due etnofrafie rimandano a un dualismo immaginativo ben familiare al pensiero occidentale: il buon selvaggio contro il cattivo selvaggio, l'apoliteo contro il dionisiaco, l'ottimismo progressista contro il pessimismo conservatore, il libero arbitrio della cultura contro l'inesorabile determinismo biologico, l'utopia di un'umanità libera e felice contro il peso schiacciante del peccato originale.

Abbiamo già osservato come la fortuna del dibattito Mead-Freeman sia legata a queste sue profonde risonanze (cfr. Harris 1983; Howard 1983; Turnbull 1983; Porter 1984). Il problema è se e quanto questa lettura "polare" e "letteraria" possa esser separata, in quanto meramente incidentale, dalla ricezione specialistica e scientifica. Certamente può esser separata; ma, altrettanto certamente, mai in modo troppo netto e definito. Le due dimensioni - il fatto e la *fiction* - sono anzi inestricabilmente connesse, dal momento che il fatto etnografico si costituisce all'interno di un discorso che media l'esperienza soggettiva attraverso un largo uso di risorse creative e immaginative.

E' vero, si obietterà, che ciò avviene in ogni forma di conoscenza. Il punto, tuttavia, è che vi è una grande differenza pratica tra la fattualità "sporca" dell'antropologia, sempre compromessa con il linguaggio ordinario e con il senso comune,

e la fattualità "pura" delle scienze sperimentali che fanno uso di linguaggi matematici o comunque altamente formalizzati, nei quali è drasticamente ridotto (certo, non eliminato) il ruolo delle risorse discorsive. E' in questo senso, per tornare a quanto si affermava prima, che il dibattito sulle Samoa sembra bloccarsi ad un certo punto, restando opaco ad una totale risoluzione in termini empirici. Il che non significa, naturalmente, che le etnografie della Mead, di Freeman e degli altri siano mere storielle edificanti, valutabili solo sul piano estetico o morale; ma non si tratta neppure di protocolli osservativi. E' questo che intende Geertz (1988) quando afferma che l'antropologia ha la natura di un mulo, con un genitore scientifico e l'altro letterario: essa procede attraverso ampie rappresentazioni, che aspirano alla verità in modo diverso dalle creazioni letterarie, ma il cui significato non è mai riducibile a una catena di semplici asseriti osservativi comprovabili o falsificabili in modo inequivoco.

Il dibattito non resta per questo irrisolvibile. Possono darsi soluzioni di tipo pratico, se non empirico. Molto convincente appare ad esempio quella di Lelei Lelaulu, un intellettuale samoano che lavora a New York, e che fa riflettere tra l'altro sul diritto degli antropologi di parlare a nome di un intero popolo, facendosi interpreti di una sua presunta morale collettiva. In una lettera a *Newsweek* del 1983 (cit. in Langness 1985: 18), egli scrive: «Sembra che adesso noi Samoani dovremmo divenire noti al mondo come una nazione di maniaci sessuali, stupratori e suicidi; in questo caso, preferivo molto la mia precedente reputazione di praticante delle orge e del libero amore». Ed aggiunge: «Gli antropologi farebbero meglio a studiare le tensioni tribali e le nevrosi sessuali sull'isola dove io vivo adesso - Manhattan».

Bibliografia

Brady, I. (a cura di) 1983. *Speaking in the name of real: Freeman and Mead on Samoa*. *American Anthropologist* 85, 4: 908-947.

- Clifford, J. 1983. On ethnographic authority. *Representations* 1, 2: 118-146.
- 1986. "On ethnographic allegory", in *Writing culture*, a cura di J. Clifford & G.E. Marcus, pp. 100-121. Berkeley: University of California Press.
- 1988. *The predicament of culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ember, M. 1985. Evidence and science in ethnography: reflections on the Freeman-Mead controversy. *American Anthropologist* 87, 4: 906-910.
- Freeman, D. 1983a. *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1983b. Inductivism and the test of truth. A rejoinder to Lowell D. Holmes and others. *Caribbera Anthropology* 6, 2: 101-192.
- 1984a. O Rose thou art sick. A rejoinder to Weiner, Schwartz, Holmes, Shore and Silverman. *American Anthropologist* 86, 2: 400-404.
- 1984b. Response to F. Alajilima, F. Wendt e N.McDowell. *Pacific Studies* 7, 2: 140-196.
- 1985a. Response to Reyman and Hammond. *American Anthropologist* 87, 2: 394-395.
- 1985b. A reply to Ember's reflections on the Mead-Freeman controversy. *American Anthropologist* 87, 4: 910-917.
- 1986. Rejoinder to Patience and Smith. *American Anthropologist* 88, 1: 162-167.
- 1987. Comment on Holmes "Quest for the Real Samoa". *American Anthropologist* 89, 4: 930-935.
- 1989. Comment on Heider's "The Rashomon effect". *American Anthropologist* 91, 1: 169-171.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books (trad.it. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino 1987).
- 1988. *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press (trad.it. *Opere e vite*. Bologna: Il Mulino 1990).

- Harris, M. 1968. *The rise of anthropological theory*. New York: T.Y. Crowell (trad. it. *L'evoluzione del pensiero antropologico*. Bologna: Il Mulino 1971).
- 1983. Margaret and the giant-killer. *The Sciences* 23, 4: 18-21.
- Heider, K. 1988. The Rashomon effect: when anthropologists disagree. *American Anthropologist* 90, 1: 73-81.
- Holmes, L. D. 1983a. A tale of two studies. *American Anthropologist* 85, 4: 929-935.
- 1983b. South Seas squall. *The Sciences* 23, 4: 14-18.
- 1983c. On the questioning of as much as six impossible things about Freeman's Samoan study before breakfast. *Canberra Anthropology* 6, 1: 1-16.
- 1987. *Quest for the Real Samoa. The Mead-Freeman controversy*. South Haley, Mass.: Bergin and Garvey.
- Howard, J. 1983. Angry storm over the South Seas of Margaret Mead. *Smithsonian* 14, 1: 66-75.
- Jarvie, I. C. 1983. Freeman on Mead. *Canberra Anthropology* 6, 1: 80-85.
- Langness, L.L. 1985. Margaret Mead: the examination begins. *Reviews in Anthropology* 12, 1: 15-20.
- Marcus, G. 1983. One man's Mead. *New York Times Book Review*, March 27: 2-3, 2-23.
- Massa, P. 1988. Ripensando a Margaret Mead. *La ricerca folklorica* 18: 127-138.
- Mead, M. 1928. *Coming of age in Samoa*. New York: William Morrow (trad. it. *L'adolescenza in Samoa*. Firenze: Giunti Barbera 1954).
- Patience, A. & Smith, J. W. 1986. Derek Freeman and Samoa: the making and unmaking of a behavioural myth. *American Anthropologist* 88, 1: 157-162.
- Porter, D. 1984. Anthropological tales: unprofessional thoughts on the Mead-Freeman controversy. *Notebooks in Cultural Analysis* 1: 15-37.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press (trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani 1986)

- Schneider, D. 1983. The coming of a sage to Samoa. *Natural History* 92, 6: 4-10.
- Schoeffel, P. & M. Malama. 1983. Margaret Mead, Derek Freeman and Samoa. The making, unmaking and remaking of an anthropological myth. *Canberra Anthropology* 6, 1: 58-69.
- Shankman, P. 1983. The Samoan conundrum. *Canberra Anthropology* 6, 1: 38-57.
- Shore, B. 1983. Paradox regained. Freeman's Margaret Mead and Samoa. *Canberra Anthropology* 6, 1: 17-37.
- Stocking, G. W. 1987. "The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition", in *Romantic motives. Essays on anthropological sensibility*, a cura di G.W. Stocking, pp. 206-286. Madison: University of Wisconsin Press.
- Strathern, M. 1983. The punishment of Margaret Mead. *Canberra Anthropology* 6, 1: 70-79.
- Turnbull, C. 1983. Trouble in Paradise. *New Republic* 188, 12: 32-34.
- Tyler, S. A. 1986. "Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document", in *Writing culture*, a cura di J. Clifford & G.E. Marcus, pp. 123-140. Berkeley: University of California Press.
- Weiner, A. 1983. Ethnographic determinism: Samoa and the Margaret Mead controversy. *American Anthropologist* 85, 4: 909-919.
- Wendt, F. 1984. Review of Margaret Mead and Samoa by D. Freeman. *Pacific Studies* 7, 2: 92-99.

Sommario

La cosiddetta controversia Mead-Freeman intorno alla cultura delle isole Samoa, che nell'ultimo decennio ha appassionato l'antropologia anglo-sassone, offre importanti spunti di riflessione sul problema dell'oggettività del sapere etnografico. Il dibattito prende l'avvio da un libro pubblicato nel 1983, in cui Derek Freeman critica radicalmente l'immagine delle Samoa come società eticamente libera e disinibita,

proposta da Margaret Mead negli anni '20, e largamente diffusa nel senso comune antropologico. Il libro suscita numerose reazioni sia tra gli specialisti che nel grande pubblico. Quest'ultimo è attratto dal crollo di una certa mitologia dei Mari del Sud, e dall'opposizione tra una visione apollinea e una dionisiaca delle culture "primitive". Per gli antropologi, sono invece in gioco importanti questioni di metodologia della ricerca e, in ultima analisi, la stessa possibilità di un ragionevole accordo nella identificazione dei fatti etnografici. Nel presente saggio, si discutono gli esiti del dibattito in relazione ai problemi della verità e dell'autorità etnografica.

Summary

The so called Mead-Freeman controversy on the culture of the islands of Samoa which in the last decade has caused much passion in the anthropology of the Anglosaxon world, offers important points for reflection on the problem of objectivity in ethnographic knowledge. The debate takes its starting point from a book published in 1983, in which Freeman radically criticizes the picture of Samoa as an ethically free and uninhibited society which was proposed by Mead in the '20s, and broadly accepted within anthropology. The book provokes various responses both among the specialists and among the public at large. The latter is attracted by the collapse of a certain mythology about the South Seas, and by the opposition between Apollinian vision and a Dionysiac one about so called primitive cultures. For the anthropologists, on the other hand, there are important questions at stake about the methodology of research and in the last analysis even the possibility of a reasonable agreement in the identification of ethnographic facts. In the present essay the issues of the debate are discussed in relation to the problems of truth and authority in ethnography.