# Il sapere dell'antropologia

## Pensare, comprendere, descrivere l'Altro

A cura di Ugo Fabietti

Mursia

# 4. I fabbricanti di alieni

## Sul problema della descrizione in antropologia

di Fabio Dei e Pietro Clemente*

### Esperienza e teoria

Il sapere antropologico del Novecento, almeno nella sua configurazione piú tipica, si sviluppa attorno ai due poli dell'*esperienza* e della *teoria*. Da Malinowski in poi, l'antropologo professionale si caratterizza prima di tutto per la conoscenza diretta e personale del suo oggetto di studio. Egli è davvero stato là, per usare la fortunata espressione di C. Geertz (1988), si è immerso nella vita dei nativi, ha compiuto un periodo abbastanza lungo di osservazione partecipante. In ciò, egli si distingue dalle precedenti figure proto-antropologiche degli studiosi da tavolino che, senza muoversi dalle proprie biblioteche, si limitavano a speculare su nozioni astratte di umanità e di cultura (o perlomeno, cosí suona la versione ortodossa della storia degli studi). D'altra parte, l'antropologo si distingue anche dai semplici viaggiatori, dai missionari e da altre figure di mediazione interculturale, in virtú degli strumenti teorici che possiede. Sono questi a consentirgli di trasformare l'esperienza soggettiva in dati di valore scientifico, sulla cui base diviene possibile formulare generalizzazioni, ipotesi esplicative, leggi generali.

In questo quadro, la descrizione appare come una sorta di neutrale interfaccia tra i due momenti forti dell'esperienza e della teoria. Essa trasforma l'esperienza in materiali idonei al trattamento teorico: è un dispositivo tecnico che richiede sí grande attenzione e abilità, ma che resta privo di autonoma problematicità epistemologica. Da un lato, infatti, una buona descrizione dovrebbe limitarsi a rispecchiare l'esperienza acquisita dall'etnografo, a renderla pubblicamente visibile, senza però influire sul suo conte-

---

* Il testo è nato nel quadro di comuni interessi di ricerca ed è stato impostato in collaborazione dai due autori. La stesura è interamente di Fabio Dei, ed è stata discussa e riesaminata da Pietro Clemente.

nuto: la validità descrittiva sembra cioè dipendere interamente, senza residui, dalla validità del metodo di indagine empirica. Dall'altro lato, la descrizione non interferisce direttamente neppure con le procedure di analisi teorica, che si limitano a usarla come materiale grezzo, come puro dato, di per sé inerte e muto rispetto agli obiettivi di un sapere scientificamente orientato.

Da questo dualismo discende tra l'altro la distinzione – centrale per gli studi novecenteschi – tra una scienza antropologica, dalle finalità generalizzanti, nomotetiche, esplicative, e la semplice etnografia, caratterizzata da un approccio idiografico, individualizzante, «meramente descrittivo». Molti padri fondatori della disciplina insistono con forza sulla radicale discontinuità tra queste due forme di conoscenza. Per fare un esempio classico, Radcliffe-Brown sottolinea la distinzione

> tra l'etnologia intesa come studio storico delle civiltà primitive, e l'antropologia sociale intesa come branca della sociologia comparativa [...] Tutte le questioni riguardanti ricostruzioni storiche dobbiamo quindi lasciarle all'etnologia. Il compito dell'antropologia sociale è invece quello di formulare e collaudare dei principi generali riguardanti le condizioni di esistenza dei sistemi sociali (leggi della statica sociale) e le regolarità riscontrabili nel mutamento sociale (leggi della dinamica sociale). (Radcliffe-Brown 1958: 145)

La linea di separazione, a suo parere, consiste nel metodo comparativo, senza il quale «l'antropologia si ridurrà a una mera storiografia ed etnografia (*ibid.*: 128). Siamo cosí di fronte a due diverse discipline, o meglio ancora a due diversi livelli del sapere antropologico, reciprocamente impermeabili e gerarchicamente ordinati. Il livello piú «basso» dell'etnografia porrebbe esclusivamente problemi di ordine tecnico o filologico, mentre il peso epistemologico, per cosí dire, ricadrebbe interamente sul livello piú «alto» della comparazione.

Ci troviamo dunque in una situazione paradossale. Da un lato, la descrizione è di fatto un momento centrale nella pratica antropologica: descrivere è ciò che gli antropologi prevalentemente *fanno*, come risultato della loro esperienza di *fieldwork* e come base necessaria per le loro costruzioni teoretiche. Dall'altro lato, la descrizione è raramente tematizzata nell'autoriflessione della disciplina: sul piano epistemologico, essa resta marginale rispetto all'acquisizione di esperienza metodologicamente controllata ed alla formulazione teorica. Ciò non significa ovviamente che alle procedure descrittive non sia riservata grande attenzione su un

piano tecnico, soprattutto in virtú della loro relazione con la pratica comparativa. Perché sia possibile comparare e generalizzare, occorre avere a disposizione una materia prima omogenea e amalgamabile, e non dati frammentari e incommensurabili; occorre dunque sviluppare un linguaggio tecnico di osservazione, oggettivo e universale, in grado di superare sia l'apparente eterogeneità dei linguaggi locali, sia l'imprecisione del linguaggio comune del ricercatore.

A questo proposito si può forse distinguere, almeno sommariamente, tra due diverse tradizioni antropologiche. Una tradizione «empirista» (prevalente nella scuola funzionalista anglosassone), che tenta di estrarre per induzione nozioni generalizzanti a partire da fatti descritti con un linguaggio osservativo naturale; e una tradizione «razionalista» (prevalente nello strutturalismo), che riconduce deduttivamente i dati empirici alle strutture fondamentali del linguaggio e in ultima analisi dell'*esprit* – e dunque alla sintassi logico-formale in cui esse si esprimono. In entrambi i casi si può giungere ad elaborare un linguaggio tecnico assai perfezionato, composto da costrutti di secondo grado, per cosí dire; ma non si mette mai a fuoco il momento cruciale della costituzione dell'oggetto etnografico all'interno di descrizioni di primo grado. In altre parole, si continua a dare per scontata l'immediata e non problematica rappresentabilità dei fenomeni culturali nel linguaggio comune.

Ciò è vero anche per il razionalismo, che pure – soprattutto nei suoi sviluppi di tipo semiotico (cfr. Miceli 1981) – insiste sulla costruzione metalinguistica dell'oggetto antropologico attraverso procedure di astrazione modellizzante. A.M. Cirese (1981), ad esempio, fa lucidamente rimarcare come l'antropologia si occupi esclusivamente di oggetti astratti: nel senso che anche i piú semplici costrutti descrittivi sono già frutto dell'astrazione di caratteristiche rilevanti da una serie di eventi unici e irripetibili – la nozione di «Messa», poniamo, è un'astrazione rispetto a una serie di casi «concreti» di celebrazione del rito cattolico. In questo modo, il problema della descrizione sembra risolversi in un problema logico (in quanto la logica è il linguaggio in cui l'astrazione si esprime); e ne risulterebbe aggirato lo scoglio empirista del rispecchiamento linguistico del reale.[1]

---

[1] Cirese ha peraltro sviluppato questa prospettiva fino all'elaborazione di linguaggi logici formalizzati, applicati al calcolo computerizzato dei sistemi di pa-

Il punto, tuttavia, è che simili procedure metalinguistiche poggiano sempre su un piú basilare livello di descrizione, assunto per lo piú come ovvio o naturale. L'astrazione, proprio in quanto operazione logica, non produce di per sé significato: essa può ben esser costitutiva degli oggetti etnografici, ma non ne esaurisce la natura. Ad esempio, l'astrazione della nozione di «Messa» deve la sua stessa intelligibilità a quelle che potremmo chiamare pre-interpretazioni del fenomeno, ad attribuzioni di senso veicolate da descrizioni «di primo grado» teoreticamente non controllate. Il razionalista, non diversamente dall'empirista, non può fare a meno del linguaggio comune.

## Il problema della verità

Riepilogando, la tradizione dominante dell'antropologia del Novecento concentra il suo sforzo critico sulle condizioni di acquisizione dell'esperienza etnografica e di elaborazione di sistemi teorici, ignorando di solito la complessità del rapporto che esperienza e teoria intrattengono con la rappresentazione descrittiva. Al contrario, il riconoscimento di questa complessità è uno dei punti di forza dei piú recenti sviluppi della disciplina. Se si può parlare di passaggio da un paradigma positivistico a uno interpretativo nell'antropologia contemporanea (Holy 1987), questo passaggio si gioca forse principalmente proprio attorno al problema della descrizione.

Che cosa spinge a problematizzare la descrizione? Prima di tutto, naturalmente, l'ampia diffusione di una sensibilità antipositivista. Le critiche al «realismo ingenuo» escono dal discorso specialistico della filosofia per divenire patrimonio comune della cultura contemporanea: si riconosce che non vi sono fatti «bruti», che ogni nostra percezione della realtà è «carica di teoria» e mediata da complesse griglie semantiche e concettuali, che nessun linguaggio osservativo è neutrale, ecc. Si modifica profondamente la stessa concezione delle scienze «dure», finora elevate a modello assoluto di conoscenza oggettiva in contrapposizione alle «morbide» scienze morali: anch'esse mostrano infatti la loro dipendenza da piú ampi contesti culturali, da presupposti storicamente e socialmente collocati.

---

rentela (Cirese 1978, 1988), e piú recentemente all'analisi del computo calendariale del tempo (Cirese 1990). La discussione di questi sofisticati contributi richiederebbe una riflessione specifica, che va oltre i limiti di queste pagine.

Il crollo di certa mitologia positivista non poteva non coinvolgere l'antropologia. Gli antropologi si trovano in una strana situazione. Proprio mentre sono impegnati a rafforzare il loro status epistemico sul modello delle scienze fisiche e naturali, scoprono che queste ultime si sono indebolite fino a ridursi al rango di meri sistemi culturali: tanto che storici e filosofi devono ricorrere all'antropologia per spiegarne la natura! Si deve tuttavia osservare che l'abbandono del positivismo classico non basta, di per sé, a giustificare il superamento dello scenario sopra delineato. L'intrinseca teoreticità dei fatti esclude sí ogni realismo ingenuo, ma è perfettamente compatibile con epistemologie «oggettiviste», in cui la descrizione resta un'operazione meramente tecnica, subordinata a procedure conoscitive di piú alto livello.

Prendiamo ad esempio il caso del criticismo popperiano: si può conoscere solo scegliendo una teoria – la migliore, la piú aperta, la piú falsificabile – e costruendosi a partire da essa un mondo oggettivo (che è ben diverso dalla «cosa in sé» postulata dall'empirismo). Cosí funziona la scienza, con ottimi risultati: non è questa la natura anche dell'antropologia, in quanto discorso teoreticamente fondato sull'uomo? È chiaro che ogni scelta teorica implica delle perdite accanto a dei guadagni, nasconde alcune cose mentre consente di scorgerne altre. Ma cosí procede il sapere umano, intrinsecamente fallibile e parziale: anzi, le pretese di totalità, di comprensione integrale, sono proprio sintomi di chiusura e di acriticità, caratteristici dei sistemi conoscitivi pre-scientifici.[2]

Simili prospettive possono benissimo riconoscere la dipendenza della descrizione da presupposti teorici, da quadri di significato, da quelle che Elkana (1989) chiama «immagini del sapere»; e tuttavia implicano ancora una forte marginalità epistemica delle procedure descrittive, che restano logicamente antecedenti e subordinate alle procedure comparative, generalizzanti, esplicative. Non a caso, il problema della descrizione è pressoché assente nell'orizzonte di quegli studiosi che piú esplicitamente hanno tentato di fondare un'antropologia su basi popperiane, e che pure si sono misurati a fondo sul piano della metodologia – pensiamo a studiosi molto diversi quali I.C. Jarvie, E. Gellner, D. Freeman.

Il lavoro di Freeman, in particolare, è un esempio interessante di come la dimensione descrittiva finisca quasi per dissolversi (o meglio, per risultare completamente mascherata) a fronte di un

[2] Per uno sviluppo sistematico di questa prospettiva cfr. ad esempio Jarvie 1984.

tentativo di rigorizzazione metodologica in chiave ipotetico-deduttiva. Freeman è noto soprattutto per le sue critiche all'etnografia samoana di Margaret Mead. Negli anni '20, la Mead aveva dipinto un ritratto apollineo delle isole Samoa come una società non autoritaria, non violenta, disinibita; e in particolare, aveva caratterizzato l'adolescenza samoana come una fase della vita relativamente libera da tensioni, turbamenti psichici e disturbi comportamentali (in opposizione alle condizioni della società americana e occidentale del suo tempo). Negli anni '80, Freeman dedica un intero volume a smentire questa caratterizzazione, fornendo della società samoana un ritratto diametralmente opposto, dai toni dionisiaci: dove la Mead scorgeva un'umanità libera e felice, egli scorge nevrosi, aggressività, fanatismo, violenza sessuale (Freeman 1983a).

Ma ciò che interessa, in questo clamoroso caso di *restudy*, è l'aspetto propriamente metodologico. Freeman concepisce la sua critica alle tesi della Mead non tanto come produzione di una etnografia alternativa, cioè di una diversa descrizione delle Samoa, quanto come una «confutazione formale», condotta sul modello del falsificazionismo popperiano. Cosí facendo, egli ritiene di opporsi a una dominante tradizione antropologica, che definisce «induttivista», consistente nell'accumulare materiali empirici a sostegno di una qualche assunzione generale di base. L'induttivismo è a suo parere un metodo totalmente anti-scientifico, non in grado di rispettare alcun rigoroso criterio di verità. L'accumulo di dati non dimostra alcunché, dal momento che si può sempre trovare un qualche tipo di «prova» per tesi molto ampie e generiche (come quelle sull'*ethos* di una cultura, in gioco nella discussione sulle Samoa): esso si risolve dunque in costruzioni descrittive troppo vaste e impressionistiche, che non hanno modo di esser sottoposte nel loro complesso a una seria verifica. Di questo tipo è la gran parte delle monografie etnografiche classiche; prima fra tutte quella della Mead che, partita per cercare il buon selvaggio e il libero-amore-tra-le-palme, alla fine non può fare a meno di trovarli. L'aderenza alla verità, al contrario, è garantita dal falsificazionismo, che mette alla prova le teorie di fronte a dati cruciali. E in effetti, Freeman organizza il suo studio non sulla base di autonome scelte rappresentative, ma esclusivamente come raccolta di evidenze fattuali che minano le affermazioni della Mead.

Si noti come in tal modo Freeman appiattisca completamente il problema della descrizione su quello della *verità*. Nel dibattito suscitato dal suo libro, molti gli hanno rimproverato di aver fomi-

to un quadro descrittivo della cultura samoana non meno squilibrato di quello della Mead – simmetricamente squilibrato, per cosí dire, in quanto il metodo della confutazione lo obbliga a ricalcare le scelte rappresentative dell'antropologa americana, pur invertendone il segno. A ciò, Freeman è solito ribattere che le questioni di «equilibrio» descrittivo e simili appartengono ad una logica induttivista: esse non hanno a che fare con la ricerca della verità, e dunque con la scienza. In questo modo, insieme all'induttivismo, è l'intera dimensione descrittiva ad esser espunta radicalmente dalla «vera» antropologia.

Freeman si rende conto dell'impossibilità di mantenere questa dimensione sotto il controllo di una rigorosa nozione di verità. La verità scientifica si fonda infatti (secondo il modello popperiano) sulla possibilità del controllo empirico di asserti proposizionali, e si presenta per cosí dire come una questione di prendere o lasciare, di corrispondenza o non corrispondenza alla realtà. Non si danno vie di mezzo: ad un critico che difende la correttezza di «gran parte» dei fatti riportati dalla Mead, Freeman (1983b: 134) ribatte che per la scienza *tutti* i fatti debbono esser veri. La rappresentazione descrittiva, al contrario, si presenta come un continuum di gradi successivi di approssimazione al reale. I resoconti olistici che la caratterizzano non sono soggetti a una valutazione analitica in termini di contenuto-di-verità; né sono costruiti come meccanismi logicamente coesi, in cui un punto debole può far saltare l'unità dell'insieme. Piú che a criteri di *validità* in senso epistemologico, essi sembrano rispondere a criteri di *credibilità*, connessi alle strategie discorsive utilizzate.

Freeman accusa dunque la dominante tradizione antropologica di non rispettare le proprie stesse pretese di scientificità, lasciando troppo spazio alle risorse del discorso comune. La sua soluzione è radicale: depurare il sapere antropologico da ogni residuo di «senso», e costruirlo integralmente in forma «critica», vale a dire in forma di catene analiticamente scomponibili di enunciati falsificabili. Soluzione, peraltro, forse *troppo* radicale. Lasciamo pure da parte il problema di quanto il modello falsificazionista dia conto, in generale, della natura del sapere scientifico. Il punto è che non si capisce, in ogni caso, quale contenuto informativo manterrebbe un simile sapere critico in relazione ai problemi che l'antropologia si pone, vale a dire alla conoscenza di altre culture. E in particolare, per riferirsi agli stessi materiali su cui lavora Freeman, che cosa si potrebbe mai dire dell'*ethos* di una cultura attraverso una concatenazione logica di asserti rigorosamente valutabili in termi-

ni di corrispondenza alla realtà? È interessante notare come la confutazione etnografica di Margaret Mead risulti convincente solo in quanto, malgrado le sue stesse intenzioni, Freeman finisce egli stesso per produrre un resoconto impressionistico: decisive risultano non tanto le singole falsificazioni, quanto un accumulo di dati, descrizioni e narrazioni che producono un effetto complessivo di senso. È questo effetto che toglie credibilità al libro della Mead, e non la forza logica delle confutazioni formali.

Riepilogando, la critica all'empirismo e l'adozione di un rigido modello ipotetico-deduttivo impediscono a Freeman di dar conto delle pratiche descrittive dell'antropologia classica, se non in termini di scorrettezza metodologica e di irrazionalità cognitiva. La sua soluzione consiste nell'espungere tali pratiche dal nucleo duro della disciplina (anche se di fatto non vi riesce mai completamente, e ne fa egli stesso inconsapevolmente uso). Ma il prezzo di un simile rigore è probabilmente troppo alto: esso ridimensiona drasticamente le possibilità dell'antropologia di parlarci della diversità culturale.

Esito non dissimile ha il percorso di un altro importante studioso di orientamento razionalista, D. Sperber, noto soprattutto per i suoi lavori sul simbolismo. Sperber (1982) analizza in modo assai lucido la natura della descrizione nella pratica etnografica classica, sottolineando come essa sia interamente contaminata dalla «interpretazione». Interpretazione, dal suo punto di vista, indica una modalità conoscitiva basata sull'intuizione e sull'analogia; modalità non priva di utilità sul piano della comunicazione pratica, ma per sua natura approssimativa e inaffidabile, e in ciò contrapposta alla conoscenza «oggettiva». In particolare, Sperber insiste sulla contrapposizione tra generalizzazioni interpretative (come nel caso della proposizione «Ogni sacrificio è una comunione») e generalizzazioni propriamente descrittive in senso scientifico (come, ad esempio, «Tutti gli elefanti sono grigi»). Queste ultime hanno forma proposizionale in senso logico, vale a dire sono «rappresentazioni concettuali analizzate integralmente, senza ambiguità, e dotate di un valore di verità»; le prime, al contrario, sono «rappresentazioni concettuali analizzate soltanto in parte, e quindi non si può affermare con sicurezza che esse esprimano una proposizione e quale» (Sperber 1974: 98). Come si vede, criterio demarcante tra questi due tipi di enunciato, come nel caso di Freeman, è l'applicabilità di una nozione di verità come corrispondenza. Tant'è vero che Sperber distingue tra la «fedeltà», che caratterizza le interpretazioni, e la verità, cui aspirano

invece le descrizioni propriamente scientifiche: e osserva che «la fedeltà ammette un'infinità di gradi, mentre non vi sono che due valori di verità: vero e falso» (Sperber 1982: 44). In altre parole, le generalizzazioni interpretative non precisano le condizioni della loro verità e falsità, in quanto dipendono da una attribuzione di senso in qualche modo sempre arbitraria: come le rappresentazioni «induttive» contro cui si scaglia Freeman, esse possono esser supportate in varia misura, ma non possono mai essere falsificate. La loro natura è simile a quella dell'espressione simbolica. Esprimono la verità di una proposizione non precisata: da qui deriva tanto la loro forza evocativa quanto la loro inaffidabilità epistemologica (altri esempi sono «Gli spiriti degli antenati si nutrono del sangue delle vittime sacrificate» e, su un altro versante, il detto lacaniano «L'inconscio è strutturato come un linguaggio»; Sperber 1974: 92, 99).

È dunque il contagio dell'interpretazione ad ostacolare la scientificità dell'etnografia, e di conseguenza dell'antropologia. Quale rimedio adottare? La soluzione di Sperber è piú complessa di quella di Freeman. Egli si rende ben conto che non basta invocare un metodo falsificazionista: esso è infatti reso vano dalla natura interpretativa degli stessi costrutti di base da sottoporre a test empirico (l'errore in cui cade Freeman quando tenta di falsificare certe qualificazioni etiche dei samoani – la «non-aggressività», la «tranquillità» ecc.). Si tratta, prima ancora, di chiarire con quali *oggetti* empirici la descrizione antropologica ha a che fare. Questi non sono – non devono essere – gli oggetti imprecisi e vaghi dell'etnografia (istituzioni, comportamenti, ecc., cui Sperber, giustamente, rifiuta lo statuto di «cose», «oggetti» quasi-naturali), ma le *rappresentazioni mentali*. Le rappresentazioni mentali, intese nel senso della psicologia cognitivista, sono il nocciolo duro della cultura, per cosí dire, e l'unico possibile referente «reale» di un'antropologia che voglia procedere scientificamente. Tutto il resto – compresa la gran parte delle categorie descrittive dell'etnografia classica – è un guazzabuglio di approssimazione e arbitrio, che non offre alla ragione nessun saldo appiglio, e che al massimo può dimostrare (a posteriori) una qualche utilità euristica.

Non intendiamo qui discutere criticamente il punto di vista di Sperber – che presenta peraltro molti punti di debolezza, recentemente evidenziati con grande lucidità da S. Miceli (1990: 43 sgg.). Basterà notare come, anche in questo caso, lo sforzo razionalista si risolva nel tentativo di purgare l'antropologia dalla descrizione,

accolta solo nella forma-tipo di proposizioni logicamente scomponibili in valori di verità; con la conseguenza di riproporre con forza quel «divorzio» tra antropologia ed etnografia che già abbiamo visto invocare da Radcliffe-Brown. Accade cosí che Sperber da un lato abbandoni a se stessa l'etnografia, regno del piú assoluto arbitrio interpretativo, e dall'altro costringa l'antropologia entro lacci strettissimi, riducendola di fatto a una branca della psicologia cognitiva, a una sorta di «epidemiologia delle idee».[3]

## Il problema del significato

Le posizioni fin qui considerate ci spingono a interrogarci su un punto ulteriore: la descrizione in antropologia pone problemi peculiari rispetto a quella praticata nelle scienze naturali? Per Sperber, la risposta è chiaramente negativa: c'è una sola possibile descrizione scientifica, e ogni discorso che non si conforma alle sue regole rientra nel calderone interpretativo. La frattura non è tra scienze della natura e dell'uomo, ma tra descrizione proposizionale e semi-proposizionale, tra linguaggio scientifico e linguaggio comune. Ma per assumere un atteggiamento naturalistico, non c'è bisogno di condividere una concezione cosí rigida delle peculiarità della scienza. Anzi, proprio l'immagine «morbida» delle scienze «dure» che emerge dalla crisi del positivismo (l'importanza dei paradigmi come insiemi di presupposti non analizzati, il ruolo della metafora nella costruzione delle teorie ecc.) contribuisce a indebolire il vecchio dualismo, di ascendenza diltheyana, tra *Natur-* e *Geisteswissenschaften*. Questo dualismo faceva infatti leva, principalmente, sull'assunto empirista di un linguaggio osservativo naturale e pre-teorico, inapplicabile all'ambito del senso e dei valori. Ma lo scenario cambia quando si riconosca che anche la descrizione del mondo da parte delle scienze naturali non è mai una passiva registrazione di nudi fatti, implicando al contrario una attiva costituzione dei dati sulla base delle nostre cono-

[3] A questo punto si pone peraltro il problema, acutamente rilevato dalla stessa Miceli (1990: 55), se la psicologia cognitiva possa a sua volta esser considerata immune da un linguaggio interpretativo, o se anch'essa, come suggeriscono molti recenti studi, non si costituisca attorno a nuclei analogici non esplicitabili in enunciati proposizionali. Nel qual caso, Sperber non farebbe che spostare da un terreno all'altro lo stesso tipo di problema, senza per questo risolverlo.

scenze di sfondo, e soprattutto l'aggregazione di questi dati in configurazioni significative secondo «ipotesi di intelligibilità».[4] In questo quadro, si argomenta, non vi sono piú validi motivi per contrapporre a priori la natura epistemica dei due tipi di scienza.[5]

Ma questo argomento tiene solo fino ad un certo punto. In realtà, siamo di fronte a un problema assai complesso e dalle innumerevoli implicazioni filosofiche, cui è difficile dare risposta in termini generali. Non v'è dubbio che la concezione diltheyana appaia oggi per molti versi superata e sterile. Tuttavia, lo sviluppo della nozione di *Verstehen* nella fenomenologia, nell'ermeneutica e in alcune correnti wittgensteiniane lascia ancora aperte molte importanti questioni. Vi è soprattutto un punto che gli approcci «comprendenti» sottolineano, e che potrebbe esser riassunto dall'espressione di C. Taylor (1985: 55) «man is a self-defining animal». È vero che le «cose» non si lasciano rappresentare in modo piú diretto dei valori o delle credenze; è vero che anche le scienze naturali non si limitano a riprodurre la realtà in modo immediato, che anch'esse descrivono il mondo attraverso modelli e analogie, attraverso «attribuzioni di senso». Nelle scienze dell'uomo, tuttavia, questa mediazione soggettiva è piú complessa, implicando, per cosí dire, un passaggio in piú: l'attribuzione di senso da parte dello scienziato deve passare attraverso l'attribuzione di senso da parte degli attori sociali.

È il cosiddetto «doppio livello ermeneutico» delle scienze sociali (Giddens 1976: 110): i quadri semantici e concettuali del ricercatore si applicano ad altri quadri semantici e concettuali, quelli degli attori, in quanto costitutivi dell'oggetto stesso – sia esso un comportamento, un'istituzione, una credenza o che altro. Questo punto viene talvolta espresso affermando che l'ambito della condotta umana, diversamente dal mondo della natura, è intrinsecamente «significativo». Ma questa formulazione apre la possibilità di pericolosi malintesi. Il «significato» finisce per venir considerato come una sorta di essenza nascosta degli oggetti culturali, che li rende ontologicamente diversi e afferrabili solo attraverso un peculiare «modo di pensiero». Contro simili genera-

---

[4] Per la nozione di «ipotesi di intelligibilità» cfr. ancora S. Miceli (1990: 100 sgg.), che ne discute in rapporto alla filosofia della scienza di E. Schrödinger, esplorandone le implicazioni in antropologia.

[5] Per lo sviluppo sistematico di un approccio naturalistico alle scienze sociali su basi post-empiriste, con particolare riferimento alla filosofia della scienza di M. Hesse, cfr. Thomas 1979.

lizzazioni, gli argomenti del naturalismo hanno facilmente buon gioco. Ma ciò che interessa non sono tanto le essenze dei rispettivi oggetti e dei rispettivi modi di pensiero, quanto il funzionamento pratico delle scienze naturali ed umane. In che modo il «doppio livello ermeneutico» influenza l'effettivo uso del linguaggio descrittivo?

Le scienze naturali costituiscono, per cosí dire, dei «giochi linguistici» relativamente stabili, coesi e autonomi, in cui il significato di ogni termine descrittivo è fissato (sia pur convenzionalmente) in modo chiaro e inequivoco – eccetto che in quei momenti di revisione delle concezioni di sfondo che T. Kuhn definisce rivoluzioni scientifiche. È vero che questa autonomia è sempre in qualche modo arbitraria, è una produttiva finzione epistemologica, culturalmente e storicamente condizionata; ma proprio questa finzione consente alle scienze della natura di lavorare, nei loro momenti «normali», sulla base di un insieme di regole ben definite e accettate dall'intera comunità scientifica, che governano l'identificazione dei «fatti», la selezione delle loro caratteristiche rilevanti, la loro aggregazione secondo ipotesi di intelligibilità ecc. In altre parole, almeno tendenzialmente, la descrizione nella scienza normale può davvero funzionare secondo il modello di trasparenza proposizionale invocato da Sperber, *come se* l'interpretazione fosse davvero evitabile: non perché è la realtà a dettare per filo diretto il linguaggio descrittivo, ma perché ci si muove all'interno di un universo di riferimenti in buona parte sotto controllo.

Le cose vanno diversamente nel caso dell'antropologia, della storia e di altre discipline sociali. In esse, infatti, non si tratta semplicemente di identificare oggetti attraverso un univoco sistema di riferimento: l'identificazione da parte del ricercatore passa attraverso un «dialogo» con i sistemi di riferimento degli attori stessi. Queste discipline hanno dunque a che fare con la *diversità* dei giochi linguistici; si muovono cioè in un ambito in cui nessuna regola è mai scontata e in cui i significati sono fluttuanti. Per comprendere meglio questo punto, si può forse dire che l'antropologia è accostabile alla *storia* della scienza, ma non (usando ancora la terminologia kuhniana) alla soluzione di rompicapo all'interno della scienza normale: essa si occupa cioè della comprensione interparadigmatica, e deve affrontare problemi di incommensurabilità (nozione che non dev'esser confusa, come talvolta accade, con incomprensibilità o incomunicabilità, e che indica il rapporto tra sistemi di riferimento non riducibili a una medesima logica).

In altre parole: oggetto dell'antropologia e di altre scienze umane non sono fatti costituiti all'interno di un discorso condiviso, ma la diversità stessa dei discorsi al cui interno i fatti si costituiscono. È questo che intendono antropologi come C. Geertz (1973), e storici della scienza come Y. Elkana (1989), quando affermano la natura *ermeneutica* dei propri campi di studio. Ermeneutica è appunto quella comprensione che non può poggiare su una rete stabile di significati. L'antropologo non può *di solito* permettersi questa convenzione di stabilità, perché dialoga con altri esseri umani che si rapportano al mondo attraverso quadri logicamente irriducibili di riferimenti semantici e concettuali.[6] Per inciso, ciò accade non solo quando l'antropologo si occupa di culture lontane ed esotiche, ma anche quando volge lo sguardo sulla propria stessa società, intessuta di molteplici «forme pratiche di vita» e di molteplici usi linguistici. L'antropologia degli Altri e l'antropologia del Noi non implicano un rapporto soggetto-oggetto qualitativamente diverso – anche se la maggiore o minore distanza influisce ovviamente sui modi della comprensione.

In questa prospettiva, possiamo forse intendere in una luce diversa la contrapposizione suggerita da Sperber tra gli enunciati «Tutti gli elefanti sono grigi» e «Tutti i sacrifici sono comunione». Non si tratta del fatto che – come Sperber sembra pensare – il significato del secondo enunciato implica interpretazione e quello del primo no. Sappiamo bene che anche dietro a nozioni osservative in apparenza elementari, come «elefante» e «grigio», si celano complessi costrutti interpretativi, interi modi culturalmente condizionati di vedere e costruire il mondo, per dirla con

---

[6] È importante segnalare come questa prospettiva, che oggi tendiamo a chiamare «ermeneutica», sia radicata a fondo nella tradizione delle scienze umane italiane. Era questo che intendeva E. de Martino quando (in specie nei suoi ultimi lavori) indicava la specificità dell'etnologia e della storiografia rispetto alle scienze naturali, rileggendo con un linguaggio husserliano la distinzione tra naturalismo e storicismo. La scienza naturale, egli affermava, assume come proprio orizzonte di conoscenza la costituzione fenomenologica di un «mondo in sé», di una natura come data prima e indipendentemente dalla presenza umana. Il suo metodo si basa su «un "come se" operativo postulante un "in sé" su cui si opera». Ma questo postulato metodologico è esso stesso un prodotto culturalmente condizionato: e poiché la storia e l'antropologia si occupano proprio di questo tipo di scelta culturale, hanno cioè come proprio oggetto la costituzione fenomenologica di mondi, esse non possono dare per scontato questo «come se», questo orizzonte di stabilità, ma devono assumerne uno piú ampio, dove la datità del mondo, per cosí dire, non sia ancora decisa (de Martino 1977: 646).

N. Goodman. E tuttavia, l'uso dei due enunciati è molto diverso. Il primo è di solito usato in contesti in cui non v'è alcun dubbio pratico sul significato di «elefante» e di «grigio» – vale a dire, il significato di questi termini è saldamente fissato in un generalizzato accordo sul modo di usarli (con l'eccezione dell'uso di «Tutti gli elefanti sono grigi» nei libri di filosofia analitica!). Il secondo enunciato è invece usato in contesti, come quello della comunicazione interculturale che caratterizza l'antropologia, in cui il significato di «sacrificio» e di «comunione» è fluttuante. Non è che questi termini siano intrinsecamente indefinibili nel linguaggio dell'antropologo (ad esempio, per il solo fatto di riferirsi a complessi insiemi di istituzioni, idee e comportamenti, e non a «semplici» cose come un elefante). La comunità degli antropologi potrebbe benissimo accordarsi su definizioni convenzionali standard, e applicarle sistematicamente; dal momento in cui «sacrificio» e «comunione» facessero parte di un ideale dizionario normativo dell'etnografia, non vi sarebbe piú fluttuazione nel loro significato. Ma un simile passo funzionerebbe solo nel caso assai improbabile di definizioni basate esclusivamente sull'osservazione esteriore del comportamento, cioè su fatti la cui identificazione possa prescindere dalla mediazione delle categorie «native» (e l'impossibilità di ridurre la scienza sociale a simili definizioni «fisicaliste» è generalmente riconosciuta, almeno da Max Weber in poi). Le definizioni standard possono anche risultare euristicamente utili, ma non risolvono di per sé il problema del significato, che riguarda non solo l'accordo dell'antropologo con i propri colleghi, ma anche quello con gli esseri umani che studia.

Il suo compito principale è proprio quello di confrontarsi con altri contesti di significato, e alla luce di questi riconsiderare e ampliare il proprio. Vi è dunque una differenza nella grammatica profonda dei due enunciati: «Tutti gli elefanti sono grigi» è la descrizione di uno stato di cose, mentre «Tutti i sacrifici sono comunione» è, almeno in parte, un commentario descrittivo che tenta di chiarire il significato dei termini che lo compongono.

Con ciò non si vuol dire che nel discorso delle scienze naturali non esista un problema di mutamento del significato dei termini descrittivi; naturalmente esiste, ed è anzi una delle chiavi dello stesso progresso scientifico. Quel che importa è che qui la stabilità semantica è la norma (si pensi all'immagine kuhniana di una crescita della conoscenza che procede attraverso grandi rotture intervallate da lunghi periodi di accordo e stabilità); laddove

nell'antropologia la «normalità» consiste, per cosí dire, nella continua oscillazione tra sistemi di riferimento. Questione di uso e non di essenze, occorre ripetere. E in questo senso, la stessa abitudine che ci spinge a parlare di «scienze naturali» e «scienze umane» rischia di esser fuorviante. Si può forse dire, seguendo R. Rorty (1979: 239 sgg.), che la differenza-chiave è quella tra discorso «normale» e discorso «anormale», o tra epistemologia ed ermeneutica – dove la linea di separazione consiste nel grado di «familiarità» con il campo studiato. L'epistemologia, o discorso normale, si basa sul presupposto che tutti i contributi a un dato discorso siano commensurabili, vale a dire sottoposti a un unico sistema di regole su come raggiungere un accordo razionale: «costruire un'epistemologia significa trovare la massima estensione di terreno comune con gli altri» (*ibid.*: 240). L'ermeneutica, al contrario, è quella forma di comprensione intersoggettiva che parte dall'assenza di un simile terreno comune, di modalità consolidate di risoluzione razionale dei problemi. Rorty insiste nel dire – forse barando un po' – che questa distinzione non equivale a quella tra scienze naturali ed umane: anche se ammette che di fatto, nell'attuale configurazione della conoscenza, esse coincidono in gran parte:

> La differenza [...] non è quella tra l'umano e il non umano, ma tra la porzione del campo di ricerca rispetto al quale non siamo tanto sicuri di disporre del giusto vocabolario, e quella porzione rispetto alla quale ci sentiamo sicuri di disporne. Grosso modo al momento questo coincide con la distinzione tra i campi delle *Geistes-* e delle *Naturwissenschaften*. Ma questa coincidenza può essere una *mera* coincidenza (*ibid.*: 269).

In altre parole, si può anche ipotizzare una situazione in cui il discorso sull'uomo assuma forma «normale», laddove quello sulla natura si frantumi in una molteplicità di giochi linguistici incommensurabili; dove «un linguaggio adatto a far fronte ai neuroni e uno adatto a far fronte alla gente» (*ibid.*: 272) si scambino le parti. Certo è che si tratterebbe di una situazione assai difficile da immaginare per noi.

## Il problema della traduzione

I problemi descrittivi delle discipline storico-sociali non sono dunque gli stessi delle scienze naturali (anche se ciò non comporta necessariamente un dualismo epistemologico di principio).

È ben noto l'argomento della «testa di ponte interculturale», avanzato – tra gli altri – da filosofi come M. Hollis (1967) e S. Lukes (1967, 1982) e da antropologi come R. Horton (1979): perché sia possibile la traduzione tra linguaggi e culture diverse, è necessario che queste condividano un nucleo di credenze elementari sul mondo e di regole di inferenza logica. Senza tali condizioni, per le diverse comunità umane non sarebbe neppure possibile intendersi a vicenda, poiché non vi sarebbe alcun punto fermo su cui far poggiare la traduzione. Solo facendo perno su questi elementi universali e necessari – per quanto minimi – di razionalità, è possibile colmare il divario dell'alterità, giungendo alla fine ad afferrare anche gli elementi locali, contingenti, contestuali delle varie culture. Ad esempio, occorre assumere che gli «altri» abbiano la nostra stessa percezione del mondo fisico della quotidianità, e ragionino secondo alcuni criteri di coerenza logica, come le leggi di identità e di non contraddizione: in caso contrario, non saremmo nemmeno in grado di riconoscerli come esseri umani, e di riconoscere il loro linguaggio come un linguaggio.

Secondo questa prospettiva, la descrizione etnografica procederebbe da una base solida, che coincide di fatto con il senso comune, o con quello che Horton (seguendo Strawson) chiama un «linguaggio degli oggetti materiali», consistente in

> qualcosa di simile alla nostra (occidentale) concezione quotidiana di oggetti materiali che esistono e persistono indipendentemente da noi; qualcosa di simile alle nostre nozioni spaziali e temporali; alla nostra distinzione tra persone e non persone; alla nostra nozione quotidiana di causalità; al nostro concetto quotidiano e alla nostra sensibilità verso la contraddizione; alle nostre nozioni quotidiane di verità, falsità ed accordo con la realtà. (Horton 1979: 199)

Partendo da questa base, la descrizione va ampliandosi per gradi successivi fino a toccare gli aspetti meno familiari di una cultura: in ogni caso, ogni suo elemento – oggetto, evento, ecc. – sarebbe identificabile attraverso una catena definitoria che fa capo in ultima analisi alle costituenti atomiche della testa di ponte. Fra l'altro, ciò consente di introdurre nella descrizione quello che potremmo chiamare il lessico dell'errore e dell'ideologia e quello del simbolismo. Quelle pratiche e quelle credenze che si mostrano manifestamente irrazionali a fronte del nucleo universale, saranno immediatamente identificate come frutto di illusione, e ricondotte a errori cognitivi o alla falsa coscienza dei nativi. Spesso tuttavia, per una sorta di Principio di Carità, si evita l'attribuzione di erro-

Questa diversità è legata alla natura «dialogica» delle prime; vale a dire, al fatto che esse hanno sempre a che fare con il raffronto tra forme di discorso o *frames* semantici non riducibili a una logica comune. Ciò vale in particolare per l'antropologia, che è di solito impegnata in situazioni di estrema distanza – e che dunque, nel linguaggio di Rorty, si colloca decisamente sul versante della non-familiarità e del discorso anormale. Nell'antropologia, tendenzialmente, viene a mancare anche quella base minima di accordo sulla descrizione del mondo che caratterizza ad esempio la sociologia, in quanto studio della stessa società del ricercatore. È questo che consente alla sociologia di ritagliare ambiti circoscritti di «normalizzazione» in cui procedere epistemologicamente, presentandosi come disciplina in qualche modo piú «positiva». (Diversa è la posizione di quella che tendiamo oggi a chiamare «antropologia del Noi»; in questo caso, si fanno retroagire sulla società del ricercatore concetti e significati maturati nel confronto con altre culture – con un effetto di straniamento che mina proprio l'apparente terreno di accordo, coincidente spesso con il senso comune occidentale.)

Questa radicalità può condurre ad accostare la descrizione etnografica ad una forma di *traduzione*: essa tenterebbe cioè di tradurre un universo significativo (o se si preferisce un «mondo» in senso fenomenologico, oppure un «orizzonte» in senso ermeneutico, oppure ancora una serie di «forme pratiche di vita» in senso wittgensteiniano) in termini comprensibili a chi non condivide quell'universo (quel mondo, quell'orizzonte, quelle forme di vita). Secondo la prospettiva sin qui assunta, questa traduzione dovrebbe procedere non attraverso operazioni logiche basate sulla trasposizione di valori di verità, ma piuttosto come una impresa pratica – nel senso di quella razionalità pratica, erede della *phronesis* aristotelica, che certa filosofia contemporanea viene definendo.[7] Ora, il dibattito antropologico degli ultimi decenni ha esplorato a fondo il tema della traduzione, intendendola tuttavia prevalentemente in senso logico-analitico. Da qui prende avvio, ad esempio, la lunga disputa tra razionalismo e relativismo, che ha contribuito molto ad affinare la sensibilità auto-riflessiva della disciplina, rischiando tuttavia di condurla in vicoli ciechi.

---

[7] Oltre alla classica discussione di H.G. Gadamer (1960: 365 sgg.), cfr. R.J. Bernstein (1983: 145 sgg.) per una messa a punto di questo concetto in relazione all'odierno dibattito sulla razionalità e sul relativismo nelle scienze umane.

re, e si preferisce identificare pratiche e credenze in questione come meramente metaforiche ed espressive – anche quando i nativi attribuiscono loro un significato letterale e una reale efficacia. Il divario dalla testa di ponte diviene dunque segno di riconoscimento del simbolico. È il caso, in particolare, del rituale e delle credenze magiche e religiose; il fatto che il dogma cattolico della Santissima Trinità infranga la legge logica di identità, ad esempio, ci aiuta a riconoscere la sua natura simbolica, dunque a separarlo nettamente dall'ambito del discorso denotativo e realisticamente orientato.

A tutto ciò, i relativisti possono controbattere con numerosi argomenti filosofici, ma soprattutto con una pesantissima accusa di etnocentrismo. Ammesso che vi sia bisogno di una testa di ponte, che cosa ci legittima a farla coincidere con le *nostre* credenze di base e con la logica aristotelica? In effetti, l'argomentazione razionalista è circolare. Essa «fonda» e rende possibile la traduzione solo al prezzo di vanificarla, per cosí dire: le differenze piú radicali finiscono sempre per apparire mere illusioni di superficie, sotto le quali si nasconde l'identità. La «nostra» ragione può riconoscere solo se stessa. Come afferma Hollis (1972: 100), l'antropologo non può fare a meno di descrivere un sistema logico-credenziale come una versione del proprio: se vi fossero credenze sul mondo o princípi logici radicalmente alieni, essi non potrebbero esser identificati in modo intelligibile, e non diverrebbero neppure oggetto possibile di descrizione.

Questa prospettiva ha un sapore pre-moderno, quasi settecentesco, e costringe l'antropologia entro i limiti piuttosto soffocanti di una ragione pura e universale. Non che l'alternativa relativista risolva il problema della traduzione: lo lascia semmai decisamente aggravato. Infatti, piú si sottolinea l'autonomia e l'irriducibilità delle diverse culture, piú è difficile scorgere il punto di mediazione, la possibilità di accesso dall'una all'altra. Ci troviamo dunque da un lato con l'esigenza di fondare la traduzione interculturale, ponendo dei limiti al contestualismo relativista; dall'altro, tuttavia, sembra che non lo si possa fare se non in modo arbitrario ed etnocentrico, distorcendo sistematicamente la diversità culturale. Come uscire da questo vicolo cieco?

Vorremmo riferirci brevemente a un esempio etnografico tratto da uno studio di M. Hobart (1987), e riguardante la nozione di «mangiare» nella cultura balinese. Il nostro concetto di «mangiare», nell'accezione di senso comune, è suddiviso a Bali in una serie di nozioni che implicano termini diversi, a seconda di *chi*

compie l'azione di mangiare (animali, uomini di caste diverse, ecc.), e senza che vi sia un termine unico di tipo «naturale» che li riunisca tutti:

> Le parole che indicano ingestione comprendono *miunan, maraynan, ngajengang, madaar, ngamah, ngaloklok, neda* e *nyaséksek*. Le prime due sono usate per i piú alti membri del clero e per i bramini [...] *Ngajengang* è usata per gran parte delle rimanenti alte caste. *Madaar* è usata con gli stranieri, o quando lo status non è chiaro, o per cortesia, o da persone ambiziose verso se stesse, ma anche con i malati. *Ngamah* è usato per le caste piú basse [...] ma anche genericamente per gli animali. Differenti animali si distinguono per il loro modo di nutrirsi. Cosí, *ngaloklok* si dice delle bestie che inghiottono, come i cani e i maiali (*neda* si usa per i cani di proprietà delle alte caste); *nyaseksek* descrive il beccare di un pollo [...] E ve ne sono molti altri. (Hobart 1987: 39)

È possibile considerare uno di questi termini come basilare (ed equivalente al nostro generico «mangiare»), e gli altri come derivazioni? Hobart sostiene con forza di no, poiché ciò equivarrebbe ad «essenzializzare» arbitrariamente il nostro concetto. Egli usa l'esempio per polemizzare contro l'etnocentrismo degli universalisti: non vi sono neutrali teste di ponte. Ciò che ci separa dall'uso balinese, e che è messo in gioco dai tentativi di traduzione, è una intera e profonda metafisica, non riducibile logicamente al nostro postulato di una realtà naturale completamente separata dalle relazioni sociali. Sembra dunque che il relativismo abbia via libera – l'alternativa sarebbe considerare l'uso balinese come un mucchio di stupidi pregiudizi di casta sovrapposti alla nostra (e universale) nozione naturalistica di «mangiare».

Ma il problema è un po' piú complesso. Chiediamoci che cosa accade quando ci imbattiamo in una metafisica aliena – quando, come fa Hobart, constatiamo certe diversità linguistiche e ne conseguiamo l'incommensurabilità semantica di due culture. Si noterà che quando formuliamo una proposizione come «I balinesi usano diversi termini per indicare l'azione del mangiare, che variano a seconda di chi compie l'azione stessa», poggiamo comunque sul nostro «mangiare» di uso comune. Perché il nostro discorso sia intelligibile, abbiamo bisogno di dire: *miunan* significa «mangiare» applicato ai sacerdoti, *madaar* significa «mangiare» applicato agli stranieri, e cosí via. Il nostro resoconto descrittivo non può prescindere, almeno inizialmente, da tale «mangiare» – anche se ciò *non* ha necessariamente a che fare, si badi bene, con l'ipotesi che il nostro «mangiare» sia l'essenza implicita dei di-

versi usi balinesi. In altre parole, non si possono tradurre i termini balinesi se non partendo dalla nostra pregiudiziale comprensione di «mangiare», e dalle teorie scientifiche, dalle rappresentazioni estetiche, dai valori morali relativi al «mangiare» che si sono accumulati nella storia della nostra cultura.

Gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare. In casi di questo tipo non abbiamo accesso diretto ai significati nativi; siamo condannati a una certa quota di etnocentrismo, per cosí dire. D'altra parte, gli elementi di mediazione su cui facciamo presa non funzionano come produttori di equivalenza logica: non definiscono, per dirla con Rorty, un comune «discorso normale» su cui procedere con sicurezza epistemologica. Semplicemente, ci accostiamo alla diversità utilizzando le risorse di cui disponiamo: e riusciamo a intenderne qualcosa, in parte piú o meno grande. Nella sua ovvietà, questa considerazione riesce forse a mostrare la sterilità dell'opposizione tra universalisti e relativisti: non siamo costretti a scegliere tra la necessità della testa di ponte (pena l'incomunicabilità), e l'autarchia dei contesti locali (pena la distorsione etnocentrica). Questa alternativa è dettata da un «mito della comunicazione perfetta» (Hobart 1987: 38), per cui o vi è comprensione integrale fra gli esseri umani, vale a dire completa equivalenza analitica dei significati che essi usano, o vi è incomprensione, senza che si diano gradi intermedi. È lo stesso atteggiamento di «prendere o lasciare» che abbiamo riconosciuto nei criteri di «corrispondenza alla realtà» di Freeman e Sperber. Razionalismo e relativismo sembrano in effetti condividere, alla base, questa concezione referenziale del significato, e la conseguente idea della traduzione e della comprensione come procedure logico-formali: esse sono assimilate alla decodifica di un linguaggio artificiale, in cui ad ogni simbolo sia associato un solo significato definito in modo inequivoco. Anche i relativisti sono in cerca di terreni sicuri e di «discorsi normali» – solo che li pluralizzano. È questo che li porta ad accentuare l'autonomia interna delle diverse culture, il loro tendenziale solipsismo. Piú che anti-assolutista, la loro prospettiva è quella – per dirla con un ossimoro – di una pluralità di assolutismi.

Partendo da una teoria referenziale del significato, ci troviamo dunque senza vie d'uscita: o si ammette che i balinesi non fanno altro che esprimere in modo molto complicato il nostro stesso concetto di «mangiare», o ci si rassegna al fatto che noi e loro viviamo in due mondi radicalmente incomunicanti. La descrizione etnografica diviene cosí da un lato logicamente impossibile,

dall'altro meramente tautologica (nel senso che si potrebbe descrivere solo l'identità). Uno scenario diverso si apre se, invece di insistere sull'essenza dei termini e sulla loro equivalenza logica, guardiamo al loro uso in un contesto pratico; se, seguendo Wittgenstein, ricerchiamo il significato non nelle cose stesse né dentro la testa dei parlanti, ma nel funzionamento di specifiche pratiche comunicative. I problemi che in questo modo si pongono sono molto diversi da quelli della decodifica di linguaggi artificiali. Ci troviamo di fronte a significati definiti con piú o meno ampi margini di fluttuazione, e che tuttavia riusciamo di solito a comprendere all'interno del gioco linguistico in cui sono usati – una comprensione che sarà piú precisa quando può poggiare su una consolidata tradizione d'uso, piú incerta e fluttuante quando, come nel caso della traduzione radicale, abbiamo a che fare con giochi linguistici poco familiari. In questo senso, tra la comprensione intra-culturale e quella interculturale non vi è differenza di natura, ma solo di grado: anche all'interno di una stessa società la comprensione non è necessariamente «perfetta» (la differenza-chiave è semmai, come abbiamo visto, quella tra discorso normale e anormale).

La traduzione di quello che, semplificando, chiamiamo un linguaggio o un sistema di significati alieno (anche se nessun linguaggio è mai del tutto alieno) appare dunque un'impresa sempre parziale e imperfetta, ma sempre in una qualche misura possibile. Essa si basa sulla capacità di *immaginare un uso* per certe nozioni, di capire il posto che esse hanno nella vita degli uomini cui appartengono, e di porle in relazione con i *nostri* usi linguistici e con le nostre pratiche di vita. Questo confronto ha due caratteristiche. Prima di tutto, avviene su un piano morale prima ancora che logico. Questo punto è colto con estrema chiarezza da P. Winch (1964: 155), quando afferma che «studiando altre culture [...] ci si confronta non con diverse tecniche, ma con nuove possibilità del bene e del male, in relazione alle quali gli uomini possono accettare la vita». In altre parole, immaginare un uso per nozioni non familiari implica immaginare «differenti possibilità di dare un senso alla vita umana». In secondo luogo, il confronto con sistemi di significato alieni si differenzia dalla ricerca di equivalenze logiche poiché mette in gioco un riassestamento delle *nostre* stesse categorie di riferimento. Per dirla ancora con Winch,

> non stiamo cercando una situazione in cui le cose appariranno a noi proprio come appaiono ai membri di S (un'altra società), e forse tale si-

tuazione non è in alcun modo ottenibile. Piuttosto, stiamo cercando un modo di guardare alle cose che vada oltre il nostro modo precedente, avendo in qualche modo tenuto presente e incorporato l'altro modo di guardare alle cose proprio dei membri di S. Per studiare seriamente un altro modo di vita è necessario cercare di estendere il nostro – e non semplicemente portare l'altro modo entro i confini già esistenti del nostro [...]. (*Ibid.*: 146)[8]

L'argomento della «testa di ponte» risulta cosí rovesciato. Non si accede al «senso» di un'altra cultura in virtú di equivalenze che fanno presa su universali linguistici: al contrario, la stessa possibilità di formulare accostamenti ed equivalenze poggia sulla nostra capacità di stabilire un rapporto etico-pratico con quella cultura. Nel caso dei termini balinesi per «mangiare», non è la loro immediata traduzione (che tendiamo a compiere nei termini del nostro «mangiare» naturalistico combinato al concetto sociologico di «casta») ad aprirci la strada al «senso» delle pratiche alimentari in quella società: è invece l'accostamento al complesso di queste pratiche che ci consente di ipotizzare traduzioni dei singoli termini.

Ciò costringe tra l'altro a ripensare il rapporto tra descrizione e comparazione, che abbiamo visto configurarsi in Radcliffe-Brown come rapporto di rigida subordinazione logica. Le due procedure appaiono invece inestricabilmente connesse, se è vero che descrivere un'altra cultura implica fin dall'inizio la costruzione di una rete di somiglianze e differenze tra significati nuovi e strani e significati già familiari. La descrizione etnografica non si limita a reperire significati che si trovano già bell'e pronti, e che in un secondo momento possono esser comparati a quelli che già possediamo; piuttosto, li crea, facendo interagire le risorse locali con quelle di cui può disporre l'antropologo. In altre parole, un certo grado di comparazione, di «fusione di orizzonti», si insinua già nel momento della identificazione dell'oggetto etnografico.

---

[8] Anche su questo punto, come in precedenza, non possiamo non segnalare una generale affinità col pensiero di E. de Martino, in particolare con la sua nozione di «ampliamento della consapevolezza storiografica» come *telos* degli studi etno-antropologici. Com'è ben noto, egli ha insistito a piú riprese sul nesso tra l'accostamento a un'altra cultura e il ripensamento critico delle categorie culturali maturate nella storia dell'Occidente moderno – la prospettiva che sarà definita «etnocentrismo critico». Naturalmente, per altri versi, le posizioni (storicistiche) di de Martino sono assai distanti da quelle wittgensteiniane (dunque radicalmente antistoricistiche) che emergono dai citati passi di Winch – un raffronto che non è possibile sviluppare in questa sede.

Naturalmente, questa accezione di «comparazione» si colloca piú sul livello delle procedure del linguaggio quotidiano che non su quello del raffronto sistematico e formalizzato di varianti analiticamente definite, cui Radcliffe-Brown si riferisce: e non v'è dubbio che quest'ultimo livello sia praticabile come comparazione di secondo grado, per cosí dire, all'interno di sacche «normalizzate» del discorso antropologico.

## La costruzione linguistica dell'alieno

Abbiamo cercato finora di mostrare alcune peculiarità delle pratiche descrittive dell'antropologia rispetto alla descrizione nel discorso scientifico «normale», e rispetto a una nozione formale di traduzione come trasposizione di valori di verità. Abbiamo cercato invece di accostare queste pratiche alla capacità di «immaginare un uso» per nozioni non familiari, e di porle in relazione con le nostre risorse linguistiche. Ciò è reso possibile, da un lato, dall'acquisizione di «esperienza», da intendersi però come processo di apprendimento, come un «imparare da» (Winch), piú che come raccolta di *items* già oggettivati da sistemare in una griglia classificatoria. Dall'altro lato, stabilire un rapporto con un «sistema di significati» non familiare è una questione di strategie linguistiche. Lo sforzo immaginativo e la negoziazione semantica richiesti dalla descrizione hanno infatti luogo *dentro* il linguaggio. Esso non è solo un mezzo per comunicare una conoscenza etnografica già acquisita in precedenza: è il mezzo al cui interno la conoscenza etnografica si crea. Il problema della descrizione si può allora riformulare in termini strettamente discorsivi: si tratta di costruire un'alterità attraverso le risorse di un linguaggio familiare. Per capire meglio la natura di questo compito, vorremmo proporre un accostamento ad analoghi problemi di «costruzione dell'altro» che si ritrovano in una pratica descrittiva meramente letteraria, come la fantascienza.

L'accostamento tra antropologia e narrativa di fantascienza può apparire irriverente, ed è certo da prendere con cautela, ma può anche aiutare a cogliere alcuni punti epistemicamente rilevanti. In entrambi i casi – la descrizione etnografica e quella fantascientifica – si tratta di «creare le differenze», di produrre una rappresentazione dell'«alieno» che da un lato ne renda visibile e ne sottolinei la diversità, dall'altro la renda intelligibile all'interno di un sistema di riferimenti familiari. In termini strettamente logi-

ci, questo compito è impossibile. Lo si vede bene nella fantascienza: come descrivere una alterità assoluta, come riuscire anche solo a pensarla? Ogni diversità che riusciamo a immaginare si genera (ed è comprensibile come diversità) solo in relazione ad elementi familiari, conosciuti, che fanno parte del nostro orizzonte pratico e linguistico. Per quanto lo scrittore di fantascienza voglia esaltare le differenze, il potere della sua immaginazione è limitato dal sapere di fondo che condivide con i suoi lettori. Piú egli tenta di allontanarsi dall'umano, piú finisce per evidenziarne contrastivamente le piú profonde caratteristiche: cosicché anche le piú sfrenate fantasie sono sempre un inestricabile intreccio di familiarità e stranezza. Questa impossibilità logica (analoga, come si vede, ai paradossi dell'etnocentrismo e della incommensurabilità inter-culturale) è risolta praticamente attraverso strategie letterarie e retoriche. Accenneremo brevemente ad alcune di queste strategie di costruzione dell'alieno impiegate dalla fantascienza, seguendo almeno in parte i suggerimenti contenuti in uno studio di D. Oldman (1983).

Una prima strategia consiste nel trattare l'alieno come ineffabile, cioè non descriverne direttamente la natura ma lasciarla solo intuire, attraverso lo specchio delle reazioni degli umani che vi si trovano di fronte. Un esempio classico nella letteratura di fantascienza è *Solaris*, il romanzo di Stanislaw Lem (1973) da cui è tratto il piú celebre film di A. Tarkowskij. L'alieno è qui il pianeta Solaris, costituito da un unico grande oceano di plasma, che però non diviene mai per il lettore oggetto di percezione e conoscenza diretta. Ciò che ci viene mostrato sono solo le reazioni degli esseri umani (una piccola équipe di scienziati) che vi sono a contatto per studiarlo, e che si trovano a dover affrontare le concrezioni fantasmatiche del loro inconscio. Il risultato è un inestricabile intreccio di identità e differenza. Da un lato, il contatto con l'alieno si rivela come via di accesso alle caratteristiche piú profonde della propria umanità: Solaris è uno specchio in cui l'uomo riconosce se stesso. Dall'altro lato, tuttavia, in questa sorta di viaggio interiore che esso suscita emergono tratti di inquietante qualità aliena.

Si può anche citare, per restare su esempi molto noti, il romanzo *2001: Odissea nello spazio* di A.C. Clarke (1969) – insieme, anche in questo caso, al suo svolgimento cinematografico da parte di S. Kubrick. L'Altro è qui rappresentato da un segno – un misterioso monolite. L'uomo lo insegue nelle profondità dello spazio, fino a scoprire nell'Altro la propria stessa origine (si ricor-

derà la conclusione del film, con l'astronauta che ripercorre le stagioni dell'esistenza, fino al mistero della nascita e della morte). Ma al tempo stesso, gli si rivela come alterità minacciosa la propria stessa creazione, nella figura del computer di bordo Hal, che pure è caratterizzato da elementi di familiarità, da sentimenti fin troppo umani: la filastrocca infantile che Hal recita al culmine della sua follia omicida, con voce grottescamente deformata, è una sconcertante miscela di familiarità e alterità. In *2001* come in *Solaris*, dunque, si parla del radicalmente alieno per parlare di noi; e viceversa, magari, si può scoprire l'alterità in noi stessi. (Si pensi del resto all'osservazione freudiana sulla familiarità come componente necessaria di ciò che è inquietante. I mostri nei sogni dei bambini hanno sempre qualcosa di familiare – per Freud, nel senso strettamente etimologico del termine.)

Una seconda strategia descrittiva – probabilmente la piú classica – si basa sulla distorsione o cancellatura di specifici attributi umani nell'alieno. In ciò la fantascienza eredita il discorso del mito, che ci ha lasciato un'ampia gamma di esseri fantastici costruiti in questo modo. Si lasciano intatte alcune caratteristiche umane e se ne eliminano o modificano altre, dai tratti fisici, all'*ethos*, alla cultura. In questo modo si può direttamente esibire l'alterità, assicurandosi un certo effetto di divergenza percettiva: e piú saranno gli elementi profondi e sottili della natura umana ad esser distorti, maggiore sarà la qualità aliena del prodotto. Il rischio, con questo tipo di strategia, è quello di cadere in distorsioni troppo immediate e grossolane. Si pensi ai «marziani» cattivi della piú rozza letteratura di genere, presentati come mostri a forma d'insetto, oppure caratterizzati come umanoidi dai movimenti meccanici, dalla voce senza inflessioni, privi di emozioni, di sentimenti e persino di una personalità individuale. Ma non mancano livelli molto piú raffinati.

Vi sono numerosi romanzi, costruiti quasi come monografie etnografiche, che sviluppano in profondità le conseguenze di variazioni fisiologiche, morali o sociologiche – spesso anche solo di dettagli – rispetto al nostro modello di umanità. Un noto esempio, discusso dallo stesso Oldman, è il romanzo *La mano sinistra delle tenebre*, di U.K. Le Guin (1971). Questo libro esplora, con attenzione decisamente etnografica, le caratteristiche sociali e culturali di un mondo alieno in cui la caratterizzazione sessuale degli individui non è permanente. Essi sono sessualmente inattivi per gran parte del loro ciclo mensile, e nel breve periodo di fecondità possono sviluppare indifferentemente l'uno o l'altro sesso: e ciò si ri-

percuote sulle loro istituzioni, sulle loro relazioni sociali, sulla loro religione. In questo modo l'autrice produce una sorta di antropologia immaginaria, nello stile di certi argomenti di Wittgenstein su improbabili «tribú» con modi diversi di calcolare, di percepire il dolore, ecc.: si chiede, per usare il linguaggio wittgensteiniano, come cambierebbero le nostre forme di vita se la «storia naturale del genere umano» fosse un po' diversa da com'è.[9] In questo caso, diversamente da quello dei piú grossolani *bug-eyed-monsters*, lo sviluppo di una sottile vena di alterità si proietta riflessivamente sulla nostra stessa percezione del familiare, producendo effetti di estraniamento e rivelando aspetti che normalmente sfuggono alla nostra attenzione (cfr. Scholes-Rabkin 1979: 115).

Una ulteriore strategia consiste nell'immergere direttamente il lettore in una dimensione di alterità, senza prima definirla e spiegarla. Ad esempio, si comincia senza preamboli a parlare di ciò che accade in un lontano futuro, *come se* il lettore appartenesse egli stesso a quella realtà; egli è introdotto in un *frame* semantico strano e radicalmente non familiare, che non è però esplicitamente tematizzato e che si finge conosciuto da tutti, quasi fosse senso comune. Ciò avviene ad esempio attraverso l'uso di neologismi non immediatamente comprensibili, attraverso riferimenti oscuri e parziali ad eventi e situazioni, persino attraverso l'introduzione di usi linguistici inconsueti. In altre parole, si finge che la «conoscenza tacita» del lettore sia diversa da quella che è, che sia essa stessa aliena (una tecnica che la fantascienza definisce «effetto coda dell'occhio», dal momento che fa presa su una sorta di percezione laterale e indiretta, ma proprio per questo di grande potenza evocativa).

Questa strategia è usata in misura piú o meno grande da molti autori, e segnatamente da quelli della cosiddetta *new wave* (movimento narrativo nato alla fine degli anni '60). Continuando a seguire Oldman, possiamo citare come esempio i lavori di Cordwainer Smith, che riesce ad applicare l'«effetto coda dell'occhio» agendo direttamente sul linguaggio, attraverso

> un uso sapiente di tante piccole distorsioni logiche, incongruenze sintattiche e lessicali che alludono (nell'assenza di termini di paragone co-

[9] È curioso osservare, del resto, come Wittgenstein appaia di casa sul mondo alieno della Le Guin. La sua principale religione si incentra infatti attorno ad un mistero che suona piú o meno cosí: «imparare quali domande non hanno risposta; e non rispondere a esse» (cit. in AA.VV. 1979: 122).

mune col presente del lettore) a una struttura di pensiero e di rapporto col reale realmente aliena dalla nostra. (AA.VV. 1979: 172)

In questo modo, il lettore si trova in una situazione iniziale di almeno parziale incomprensione, di estraneità, di nonsenso, ed è spinto dall'autore ad accettare, per cosí dire, una scommessa di senso: il *frame* che produce comprensione si rivela nel procedere del testo, sia per il progressivo ampliamento dei riferimenti disponibili, come in un *puzzle*, sia per lo sforzo che il lettore attivamente compie per adeguarsi agli scivolamenti semantici della nuova e fittizia realtà proposta.

Potremmo chiederci, a questo punto, se analoghe strategie retoriche non siano rintracciabili nella scrittura antropologica. Oldman è convinto di sí: ma gli accostamenti che propone, per quanto affascinanti, appaiono francamente piuttosto generici e superficiali.[10] Del resto, un'analisi seria della produzione retorica dell'immaginario nella letteratura fantastica e nell'antropologia richiederebbe approcci ben piú sistematici. I brevi accenni proposti vogliono soltanto suggerire una possibile angolatura da cui guardare alla descrizione etnografica. In particolare, tutte e tre le strategie (ma soprattutto la terza) colgono un punto importante. Abbiamo visto come esse mirino a mantenere una continua tensione tra l'effetto di estraniamento (la qualità aliena del testo, per cosí dire) e l'effetto di comprensione (la manifestazione di significati familiari). Sbilanciarsi troppo sul primo versante rende il testo inintelligibile; sbilanciarsi sul secondo lo rende banale. Ora, il successo dipende dalla capacità di un uso «anormale» del lin-

---

[10] L'«effetto Solaris» si ritrova, secondo Oldman, in certa antropologia autobiografica (cita come esempio Castaneda), in cui una visione del mondo aliena e non direttamente percepibile si manifesta attraverso i suoi effetti sulla personalità del ricercatore. L'«effetto coda dell'occhio» è invece accostato alla consueta pratica degli antropologi di assumere oggetti di ricerca molto circoscritti e parziali (una piccola comunità, o addirittura una singola istituzione, un rituale ecc.), trattandoli come rappresentativi di un piú ampio contesto sociale. Entrambi questi accostamenti appaiono decisamente forzati. Piú convincenti le considerazioni sulla presenza in antropologia di strategie di distorsione o cancellatura. È infatti molto comune che certi aspetti di un'altra cultura siano descritti attraverso il contrasto con aspetti della nostra: si dice p. es. che ai Nuer «manca» una concezione astratta del tempo, «manca» una nozione del Sé come situato all'interno dell'individuo ecc. Il modello descrittivo dominante nell'antropologia classica, sostiene Oldman, è quello di una qualificazione negativa, seguita eventualmente da una positiva, ma meno sviluppata e dettagliata. In altre parole, ciò che gli altri *non* sono, *non* fanno ecc. è di solito reso con maggior forza e precisione di ciò che fanno e sono.

guaggio, un uso cioè che si sottrae alle piú comuni convenzioni rappresentative della quotidianità. Sono le associazioni inusuali di significato, gli strani o inquietanti accostamenti figurali, persino certe bizzarre forme sintattiche o fonetiche (come in Cordwainer Smith, ma naturalmente anche in molti scrittori fantastici non di «genere») che producono la qualità aliena del discorso, suscitando al tempo stesso nel lettore un riorientamento dei *frames* di senso comune. È per questo che la fantascienza perde molto del suo fascino quando si adagia troppo pigramente nelle convenzioni di genere, ricreando una sorta di statico simulacro del discorso normale (di per sé, non ha infatti alcuna importanza che oggetto della rappresentazione «normalizzata» siano pianeti, astronavi o marziani piuttosto che gli oggetti della quotidianità – inversamente, è invece possibile produrre alterità parlando di questi ultimi).

Torniamo all'antropologia. L'esperimento mentale della fantascienza suggerisce di riformulare ulteriormente il problema dell'etnocentrismo descrittivo e della traduzione radicale. Si tratta di capire non solo in che modo descrivere un'altra cultura disponendo solo delle risorse della propria, ma anche e soprattutto in che modo un'altra cultura sollecita nell'etnografo (e attraverso di lui nel lettore), un riorientamento semantico e immaginativo, quella che Oldman (1983) chiama una «curvatura» delle regole del proprio linguaggio. È in ciò che consiste la «dialogicità» – cosí spesso invocata – dell'antropologia. Essa pone a confronto e fa interagire punti di vista differenti, quasi sempre asimmetrici, spesso sottilmente sfasati sul piano semantico. L'intesa non è mai impossibile né mai garantita; spesso, però, è raggiunta attraverso quelle che potrebbero chiamarsi funzioni della razionalità pratica: attraverso la capacità di cogliere somiglianze e differenze, di parafrasare e riformulare ciò che l'altro dice, di intuire significati nascosti, di metaforizzare, di generalizzare e di ipotizzare «strutture», e numerosi altri stratagemmi retorici e comunicativi. Ciò non preclude nessuna delle condizioni della traduzione interculturale fatte valere dai teorici della «testa di ponte». Non si può certo negare che, nel tentativo di comprendere e descrivere un'altra cultura, noi partiamo sempre dall'assunzione di un linguaggio degli oggetti materiali, di certi criteri logici, di un modello di attore sociale; solo che questi «universali» percettivi, cognitivi e linguistici perdono il loro status privilegiato, e sono ridotti al rango di strumenti che – adattando un celebre detto di Wittgenstein – possono anche esser gettati via dopo aver assolto al loro compito.

**Che cosa fa l'etnografo? Scrive**

A questo punto della discussione, sembra che le nozioni di descrizione, traduzione, interpretazione e comparazione non siano piú distinguibili come momenti separati nella produzione del sapere antropologico; o perlomeno, sembra che esse tendano a convergere verso lo stesso tipo di problemi. Nella recente riflessione metodologica della disciplina, troviamo una simile convergenza esplicitamente teorizzata da C. Geertz (1973), attraverso la nozione (presa in prestito da G. Ryle) di «descrizione densa». Questo concetto è troppo noto, anche nella discussione italiana, perché sia necessario darne conto. Geertz volge in positivo le considerazioni che abbiamo visto svolgere da Sperber sul carattere intrinsecamente interpretativo dell'etnografia. Essa ha a che fare con «interpretazioni di interpretazioni» di significati, con «una molteplicità di strutture concettuali, molte delle quali sovrapposte o intrecciate fra di loro, che sono al tempo stesso strane, irregolari, non esplicite...» (Geertz 1973: 46). Ciò la rende impermeabile ai criteri di successo conoscitivo che caratterizzano invece altre scienze (per Geertz la differenza non equivale a quella tra scienza e non scienza). La valutazione (non si può infatti parlare di una vera e propria verifica) di una descrizione etnografica *non* dipende dall'ampiezza delle generalizzazioni, dal livello di formalizzazione, dalla capacità di avanzare previsioni, dalla cumulabilità delle scoperte e cosí via; dipende semmai da criteri piuttosto difficili da tenere sotto controllo, come la «finezza delle distinzioni» o la capacità di mobilitare l'«immaginazione scientifica» per «metterci in contatto con le vite di estranei» (*ibid.*: 64, 54-5). Non che non sia possibile ridurre drasticamente questa complessità ed «oggettivare» il campo di ricerca, producendo «dati» piú analiticamente verificabili, comparabili all'interno di modelli formalizzati ecc. – è il tentativo che abbiamo visto compiere da Sperber, attraverso l'assunzione delle rappresentazioni mentali ad oggetto «reale» dell'antropologia. Il problema, per Geertz, è che in questo modo dovremmo «mutilare il comportamento umano proprio delle caratteristiche che ci interessano maggiormente prima ancora di cominciare ad esaminarlo». In altre parole, non potremmo dir nulla di tutto ciò per cui l'etnografia ci appare importante: «non vale la pena, come diceva Thoreau, di fare il giro del mondo per contare i gatti di Zanzibar» (*ibid.*: 55).

In Geertz la descrizione si presenta dunque come il livello piú alto, e non il piú basso, del sapere antropologico: non il punto di

partenza ma quello di arrivo. La descrizione non precede piú una teoria, come per il positivismo, ma in certo qual modo la ingloba – peraltro, quella di cui parla Geertz è una teoria molto *sui generis*, che «resta vicina a terra» (ha cioè un basso grado di astrazione), non generalizzante, non predittiva, il cui scopo principale è quello di «fornire un vocabolario» all'interpretazione (*ibid.*: 63-7). Cosí, l'analisi della descrizione densa diviene in Geertz un'analisi della natura generale della conoscenza antropologica. L'aspetto piú notevole del suo saggio-manifesto del 1973 è il fatto di affrontare i piú generali problemi epistemologici rifiutandosi, al tempo stesso, di usare il linguaggio dell'epistemologia. Quando discute di «che cos'è» l'etnografia, evita sistematicamente un atteggiamento analitico e definitorio, e propone invece caratterizzazioni impressionistiche e fortemente ironiche, usando lunghe serie di attributi metaforici che sembrano voler pazientemente accerchiare – senza mai colpire direttamente – il bersaglio:

> Fare etnografia è come cercare di leggere (nel senso di «costruire una lettura di») un manoscritto – straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi [...]. (*Ibid.*: 46)

L'immagine della cultura come testo porta a uno degli aspetti piú discussi delle posizioni interpretative, vale a dire l'accostamento dell'etnografia al discorso letterario – in opposizione, ovviamente, a quello delle scienze naturali e sperimentali. La cultura è un testo in senso metaforico, ma l'antropologo la deve trasformare davvero in un testo, fissando il discorso sociale in una forma che possa essere esaminata in modo distaccato:

> Gli scritti antropologici [...] sono quindi finzioni, finzioni nel senso che sono «qualcosa di fabbricato», «qualcosa di modellato» – il significato originale di *fictio* – non che sono false, irreali o semplicemente ipotesi pensate «come se». (*Ibid.*: 53)

Per questo, la storia del mercante di pecore ebreo tra i berberi del Marocco francese, che Geertz usa come esempio della complessità della descrizione densa, può esser accostata a storie come quella narrata da Flaubert in *Madame Bovary*. In entrambi i casi siamo di fronte ad atti immaginativi, a rappresentazioni costruite retoricamente. Certo, etnografia e letteratura sono pratiche molto differenti sotto molti aspetti; ma per Geertz è fuorviante pensare che la differenza sia di tipo «ontologico», consista cioè nel fatto

che «dietro» la prima vi sono persone, cose ed eventi reali, mentre «dietro» la seconda vi sono mere invenzioni – naturalmente, non perché non si possa distinguere tra realtà e mera fantasia, ma perché in questi casi «non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo» (*ibid.*: 54)

Ci siamo soffermati su Geertz perché le sue posizioni aprono uno scenario decisamente diverso da quello esperienziale-teorico delineato all'inizio di questo saggio. I due poli attorno ai quali si definisce il sapere dell'antropologia sono cambiati. Da un lato resta fondamentale il ruolo dell'*esperienza*, intesa però adesso come processo di apprendimento pratico, di familiarizzazione con altri idiomi culturali, e non come mera «raccolta di dati»; dall'altro lato, l'antropologia appare calata fin dall'inizio nella dimensione della *scrittura*, intesa in un senso piú prossimo a quello di letteratura che non a quello di protocollo osservativo o di notazione formalizzata. È nella dimensione della scrittura che la descrizione etnografica trova la sua giusta collocazione – anche se la nozione di «scrittura» andrebbe allargata fino a comprendere altri media rappresentativi, come quelli audio-visuali, e forme di documentazione diverse dalla classica monografia di villaggio, dominante nella tradizione anglosassone al cui interno Geertz si muove; e un simile ampliamento potrebbe far riconsiderare l'assoluta centralità che Geertz attribuisce al ruolo dell'*autore* individuale nel sapere etnografico, a favore di una nozione di documento come prodotto di molteplici soggettività autoriali.[11]

La descrizione non appare dunque piú come neutrale interfaccia tra l'osservare e il teorizzare, ma come un ordito inestricabile di strategie discorsive, compromesse fin dall'inizio con la retorica. Sul ruolo della retorica insiste in particolare, negli anni '80, un intero filone di studi di «antropologia testuale», che si muove sulla scia di Geertz e oltre, fortemente influenzato dal decostruzionismo letterario e filosofico. Questi studi, rappresentati ad esempio da un libro ormai celebre come *Writing Culture* (Clifford e Marcus 1986), ci spingono da un lato a rileggere l'intera storia dell'antropologia in termini non di metodi e di teorie, ma di «tropi», di figure dell'immaginario, di posture autoriali; e dall'altro suggeriscono lo sviluppo di una pratica etnografica piú trasparente, che riconosca e usi in modo consapevole, magari innovandoli,

[11] Per un maggior approfondimento di questo punto, che non è qui possibile sviluppare, cfr. Clemente 1991a, 1991b.

quegli strumenti pratico-discorsivi della cui mediazione non può comunque fare a meno.

Questi studi sono stati spesso letti, talvolta in modo un po' superficiale, come espressione di un radicale scetticismo antiscientista che, appiattendo le distinzioni tra antropologia e letteratura, tra fatti e finzioni, finisce per erodere ogni base di oggettività della disciplina. Ci troveremmo sullo stesso versante del «tutto va bene» e dell'anarchia metodologica, sostenuta in filosofia della scienza da personaggi come Feyerabend. La validità di un resoconto etnografico dipenderebbe solo da criteri estetici, o peggio ancora dalla persuasione autoriale, piuttosto che dalla verità; le fantasie romanzate di un Castaneda non sarebbero piú distinguibili dalle solide monografie degli Evans-Pritchard o dalle rigorose costruzioni teoriche dei Lévi-Strauss. In altre parole, l'approccio testuale condurrebbe al degrado epistemico e professionale dell'antropologia, privandola da un lato di ogni serio criterio regolativo, dall'altro di quella autonomia disciplinare cosí faticosamente conquistata nel corso del secolo.

Queste obiezioni (insieme a molte altre) evidenziano in effetti gravi limiti degli approcci interpretativi e decostruzionisti. Questi ultimi non sembrano attualmente in grado di chiarire quali siano i limiti della libertà interpretativa, che rapporto vi sia tra interpretazione e teoria, e a che tipo di oggettività e di controllabilità (se non di verifica) possa aspirare una etnografia costruita sul modello della descrizione densa. D'altra parte, il contributo che essi danno al progresso (o all'affinamento, come preferirebbe dire Geertz) del sapere antropologico consiste piú nella messa a fuoco di nuovi problemi che nella proposta di soluzioni metodologiche. L'antropologia testuale non assume un atteggiamento normativo: non afferma che si deve fare etnografia come si fa letteratura, che il metodo etnografico è uguale alla pratica del romanziere, e cosí via. Al di là della validità delle singole analisi, essa suscita una sorta di riorientamento gestaltico nel nostro modo di percepire lo scopo, la natura e i problemi di fondo della disciplina. E questo riorientamento va in direzione di una maggior trasparenza, non di una maggiore opacità, delle pratiche etnografiche ed antropologiche. Mettendo a fuoco dimensioni di tali pratiche in precedenza sottaciute – e che, come si è visto, tendono a concentrarsi attorno al tema della descrizione – si amplia la consapevolezza riflessiva della disciplina e, con ciò, la sua portata conoscitiva. Per questo, appaiono singolarmente ingiuste le accuse di scarso rigore analitico e di «rassegnazione metodologica» che si muovono talvolta a

Geertz ed ai suoi piú o meno diretti eredi (cfr., ad esempio, Miceli 1990: 26 sgg.). Vi è semmai un maggior rigore, un tentativo di comprendere piú a fondo che cos'è il «fare etnografia» – anche se questo rigore può non esprimersi attraverso un metalinguaggio integralmente analizzabile in termini logico-formali. Che la descrizione etnografica si riveli in certi casi simile alla descrizione letteraria, piú di quanto ci piaccia pensare, rappresenta un difficile problema e non una facile risposta.

## BIBLIOGRAFIA


AA. VV., *Nei labirinti della fantascienza*, Bologna, Feltrinelli, 1979.

BERNSTEIN, R.J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford, Blackwell, 1983.

CIRESE, A.M., *A scuola dai logici o a scuola dallo stregone? Proposta di un sistema di notazione logica e calcolo (NLC) delle relazioni di parentela*, «L'Uomo», II (2), 1978, pp. 43-111.

CIRESE, A.M., *A domande «concrete», «astratte» risposte. Proverbio del XXI secolo*, «Uomo e cultura», 25-28, 1981, pp. 3-41.

CIRESE, A.M., *Io sono mio fratello. Proposte di analisi formale dei sistemi di parentela*, Urbino, International Center for Cultural Studies, 1988.

«Calendario Maya», ms., Roma, 1990.

CLARKE, A.C., *2001: Odissea nello spazio*, trad. it. Milano, Longanesi, 1969.

CLEMENTE, P., «Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica», ms., 1991a.

CLEMENTE, P., «L'autore moltiplicato. Testi biografici e antropologia interpretativa», intervento presentato all'École française di Roma, 1991b (in corso di pubblicazione).

CLIFFORD, J.-MARCUS, G.E., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (edizione postuma a cura di C. Gallini), Torino, Einaudi, 1977.

ELKANA, Y., *Antropologia della conoscenza*, trad. it. Bari, Laterza, 1989.

FREEMAN, D., *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983a.

FREEMAN, D., *Inductivism and the test of truth*, «Canberra Anthropology», 6 (2), 1983b, pp. 101-192.

GADAMER, H.G., *Warheit und Methode*, Tubingen, Mohr, 1960 (trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983).

GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987).

GEERTZ, C., *Works and Lives. The Anthropologist As Author*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1988 (trad. it. *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino, 1990).

GIDDENS, A., *New Rules of Sociological Method*, London, Hutchinson, 1976 (trad. it. *Nuove regole del metodo sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1979).

HOBART, M., «Summer's Days and Salad Days: The Coming of Age of Anthropology?», in L. Holy (a cura di), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 22-51.

HOLLIS, M., *The limits of irrationality*, «Archives Européennes de Sociologie», 7, 1967: 265-71 (trad. it. in F. Dei-A. Simonicca, [a cura di], *Ragione e forme di vita*, Milano, Angeli, 1990, pp. 182-188).

HOLLIS, M., *Witchcraft and Winchcraft*, «Philosophy of the Social Sciences», 2, 1972, pp. 89-103.

HOLY, L., «Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms», in L. Holy (a cura di), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 1-21.

HORTON, R., «Material-Object Language and Theoretical Language: Towards a Strawsonian Sociology of Thought», in S.C. Brown (a cura di), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton, Harvester Press, 1979, pp. 197-224.

JARVIE, I.C., *Rationality and Relativism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

LE GUIN, U.K., *La mano sinistra delle tenebre*, trad. it. Bologna, Libra, 1971 (ed. orig. 1969).

LEM, S., *Solaris*, trad. it. Milano, Ed. Nord, 1973 (ed. orig. 1961).

LUKES, S., *Some problems about rationality*, «Archives Européennes de Sociologie», 8, 1967, pp. 247-64.

LUKES, S., «Relativism in Its Place», in M. HOLLIS-S. LUKES, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 261-301 (trad. it. in F. Dei-A. Simonicca [a cura di], *Ragione e forme di vita*, Milano, Angeli, 1990: 261-306).

MICELI, S., *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Palermo, Sellerio, 1982.

MICELI, S., *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Palermo, Sellerio, 1990.

OLDMAN, D., *Making Aliens*, «Theory, Culture and Society», 2 (1), 1983, pp. 49-65.

RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Method in Social Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. it. *Il metodo nell'antropologia sociale*, Roma, Officina, 1973).

RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986).

SCHOLES, R.-RABKIN E.S., *Fantascienza. Storia scienza visione*, trad. it. Parma, Pratiche Editrice, 1979 (ed. orig. 1977).

SPERBER, D., *Du symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974 (trad. it. *Per una teoria del simbolismo*, Torino, Einaudi, 1981).

SPERBER, D., *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982 (trad. it. *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli, 1984).

TAYLOR, C., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

THOMAS, D., *Naturalism and Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (trad. it. *Naturalismo e scienza sociale*, Bologna, Il Mulino, 1982).

WINCH, P., *Understanding a primitive society*, «American Philosophical Quarterly», 1, 1964, pp. 307-24 (trad. it. in F. Dei-A. Simonicca [a cura di], *Ragione e forme di vita*, Milano, Angeli, 1990, pp. 124-160).