

01. Panorami

In questa sezione dell'Osservatorio vengono pubblicati brevi quadri informativi su filoni scientifici nazionali, scuole o indirizzi teorici o aree tematiche di ricerca o intervento, che pur diversamente "afferimate" nella letteratura corrente convergono tuttavia in varia forma e in modo significativo a comporre il variegato ambito di lavoro della antropologia medica.

Antropologia dell'esperienza straordinaria

Fabio Dei

dottore di ricerca in metodologie della ricerca etnoantropologica (Università degli studi di Siena)

Studiando sistemi simbolici e pratiche rituali di altre culture, agli etnologi può talvolta capitare di imbattersi in esperienze soggettive non ordinarie, quali visioni, premonizioni, percezioni paranormali e così via. Che fare di queste esperienze? L'antropologia le ha sempre viste con molto sospetto, come sintomo del peggior rischio in cui il ricercatore occidentale può incorrere - quello di "farsi nativo". Di conseguenza, sono state per lo più espunte dai resoconti etnografici, o comunque ricondotte a una dimensione "soggettiva" della ricerca, rigidamente separata dal piano "oggettivo" dei dati. Cose di cui si parla negli intervalli dei congressi o nei corridoi delle facoltà, ma non certo nei libri. Le rappresentazioni etnografiche che hanno insistito sulle esperienze straordinarie - e l'esempio più noto è naturalmente quello di Carlos Castaneda - sono state di solito considerate non scientifiche e relegate ai margini della disciplina.

Il recente dibattito epistemologico, tuttavia, ha spinto gli antropologi a porre maggiore attenzione al rapporto tra i "dati" e l'esperienza soggettiva compiuta sul campo; e a ritenere la soggettività non tanto un impaccio di cui liberarsi, quanto una dimensione costitutiva e ineliminabile della produzione etnografica. Mentre negli anni '60 poteva ancora apparire scandalosa la pubblicazione dei diari di campo di Malinowski, ad esempio, oggi è del tutto normale la produzione di resoconti di ricerca in forma autobiografica, diaristica, narrativa o "confessionale", come l'ha definita ironicamente Clifford Geertz.

Questo orientamento ha influito a fondo anche sul campo dell'antropologia medica, e in particolare sulle modalità di studio e rappresentazione dei sistemi simbolico-rituali. Victor Turner, tra gli altri, ha sostenuto nei suoi ultimi lavori l'idea di un' "antropologia dell'esperienza", in cui la comprensione del significato di certe *performances* rituali scaturisca da una diretta pratica di partecipazione da parte del ricercatore. L'antropologo, scrive Turner, troppo spesso assiste a cerimonie e rituali nello stesso modo in cui un cri-

tico teatrale assiste a una rappresentazione, vale a dire dall'esterno e in modo distaccato: egli non accede così a quell'intensa esperienza intersoggettiva di coinvolgimento che caratterizza il teatro come il rituale, e a partire dalla quale i "significati" della *performance* teatrale o rituale si determinano. Occorre invece "vivere" fino in fondo l'esperienza emotiva, cognitiva, relazionale che il rito propone ai partecipanti; il che implica il rendersi "vulnerabili", come Turner si esprime, a dimensioni esistenziali diverse da quelle che ci sono più familiari, sospendendo per quanto possibile i nostri condizionamenti culturali e le nostre nozioni di ciò che è reale e razionale (TURNER V. 1985: 205).

Una posizione non troppo diversa emerge nella scuola francese con i lavori di Jeanne Favret-Saada, che studiando la stregoneria nella cultura bocage passa attraverso una diretta esperienza di coinvolgimento nelle dinamiche relazionali attraverso le quali si sviluppa l'ideologia dell' "attacco magico". Favret-Saada si trova ad essere ella stessa "stregata", e a dover reagire secondo le modalità tradizionali: e sostiene che di fatto questa è l'unica possibile via per capire i significati di rituali e credenze di cui i nativi, normalmente, non parlano esplicitamente, e che appartengono anzi ad un ambito segreto e sotterraneo del sapere socialmente condiviso. Occorre dunque farsi in prima persona protagonisti di certe pratiche sociali, divenendo informatori di se stessi, ricercando dentro di sé significati che non emergono dalle tradizionali tecniche dell'inchiesta etnografica (FAVRET-SAADA J. 1977).

Se nella tradizione malinowskiana il sapere antropologico si produceva mettendo fra parentesi la soggettività, e perseguendo un distacco oggettivante in grado di trasformare l'esperienza in dato, qui esso poggia piuttosto su un'apertura soggettiva a forme di esperienza radicalmente aliena. Il programma di capire una cultura "dal punto di vista del nativo" viene esteso oltre i confini che per Malinowski erano invalicabili - quelli dell'affettività e dell'immaginario. Occorre - si dice - saper percepire la realtà come *loro* la percepiscono, senza escludere alcunché a priori. In questo spazio epistemologico - per tornare al tema - acquista nuova legittimità la riflessione sulle esperienze "straordinarie" vissute nell'incontro con altre culture. Gli antropologi non sembrano più molto disposti a rimuoverle con un certo imbarazzo dai resoconti di ricerca; anzi, in certi casi conferiscono loro un peso particolare, trattandole come chiavi di volta dell'intero processo di "incontro etnografico", come punti privilegiati di accesso alla cultura altra. In questa nota vorrei limitarmi a segnalare alcuni autori e lavori che si muovono in questa direzione, soprattutto all'interno dell'antropologia nordamericana, rimandando ad occasioni successive per una più sistematica rassegna e per una discussione critica dei testi - necessaria in quanto l' "antropologia dell'esperienza", nel divenire nuovo canone, approda spesso a produzioni di grande ingenuità metodologica -.

Il resoconto forse più impressionante di un'esperienza straordinaria ci viene da Edith Turner, vedova del più celebre Victor ed anch'ella, come il marito, profonda conoscitrice del simbolismo rituale degli Ndembu dello Zambia. Tornata sul campo qualche anno dopo la morte del marito, Edith partecipa a un rituale di guarigione ihamba in qualità non di semplice osservatrice esterna, ma di "dottore" - ruolo che le viene attribuito proprio in virtù della sua conoscenza della tradizione, testimoniata dai libri pubblicati insieme a Victor -. Il rituale è volto a estrarre il dente di un cacciatore morto che, vagando nel corpo del paziente, causa la malattia; il dente è estratto da un operatore specializzato, che

agisce però non da solo ma in un quadro di effervescenza collettiva dell'intera comunità, che partecipa seguendo il frenetico ritmo dei tamburi. Edith Turner ci riferisce di percepire il "moto spirituale" che pervade il gruppo dei partecipanti al rituale: «il corpo intero è profondamente coinvolto nel ritmo, e tutto raggiunge un'unità». Al culmine di questa esperienza di partecipazione, scrive la Turner, «vidi con i miei occhi una cosa gigantesca emergere dalla carne della sua [della paziente] schiena. Era una grande massa grigia e gelatinosa, larga circa sei pollici, opaca, qualcosa a metà tra il solido e il fumo» (TURNER E. 1994: 83).

Un'autorevole antropologa dice di aver visto uno spirito ihamba. Sullo statuto epistemologico di questa costruzione di una percezione straordinaria all'interno di un discorso che, per il resto, corrisponde a un comune standard etnografico, ci sarebbe molto da discutere. La Turner dà conto della propria esperienza in modo abbastanza semplice (semplicistico, forse): ritiene che il suo coinvolgimento nella cultura ndembu le abbia consentito di accedere a un livello profondo di "realtà culturalmente determinata", come si sarebbe espresso Ernesto de Martino. Ma non inizia neppure ad affrontare i giganteschi problemi aperti da questa concezione - sostanzialmente relativistica - dei rapporti tra cultura, esperienza e realtà.

Il resoconto di Edith Turner è pubblicato in un volume (YOUNG D.E. - GOULET J.-G. cur. 1994) che raccoglie analoghi casi di "antropologia dell'esperienza straordinaria", e propone riflessioni su come integrare simili esperienze nel discorso scientifico dell'antropologia. Le prospettive che emergono nel volume sono varie e disuguali in quanto a serietà e spessore. I casi riportati riguardano quasi tutti visioni, comprensibili solo all'interno delle credenze della specifica cultura studiata da ciascuno degli autori. Abbiamo un'ampia gamma di visioni di santi buddhisti, di antenati indiani, di gnomi, di animali totemici. Un esempio per tutti. L'antropologo Y. Marton partecipa a rituali di iniziazione della Santería afro-cubana (tenuti, significativamente, a Los Angeles); la notte seguente, racconta, «fui svegliato [...] da una luce sospesa su di me, proprio al centro del mio campo visivo. Era rotonda e splendeva vivamente (all'incirca delle dimensioni di una palla da tennis, mi pare). Era ferma, ma in qualche modo pulsava per l'emissione di luce e conteneva qualcosa come una energia intelligente. Sentivo una sensazione pura e delicata di felicità, amore e luce fluire da essa verso di me. Aveva una presenza distinta e un distinto messaggio - allo stesso modo in cui l'amore silenzioso di una madre per il suo bambino può essere avvertito tangibilmente» (MARTON Y. 1994: 277).

In questo come in altri resoconti, la cosa che colpisce di più è, per così dire, la forte *disposizione* dell'antropologo a provare un'esperienza straordinaria, che spesso viene attivamente ricercata nel quadro di interessi più esistenziali che scientifici. In molti dei saggi che compongono il volume, non è l'esperienza di un'altra cultura che "cambia" l'autore; piuttosto, l'esperienza si determina all'interno di un preesistente orientamento di tipo controculturale e - in senso lato - alternativo, in cui l'incontro etnografico è assunto romanticamente come apertura al "sacro", all'alterità radicale. Si ha così l'impressione, a tratti, che le visioni narrate (non diversamente dai prototipi di Castaneda) appartengano più al contesto della cultura psichedelica della West Coast che non a quello delle culture tradizionali a cui fanno riferimento. Nonostante questo limite, il libro propone però riflessioni interessanti, soprattutto sul piano della interpretazione delle "realtà non ordi-

narie". Anche qui, le strade seguite sono diverse. Vi è chi, come la stessa Edith Turner, ritiene di poter spiegare la propria esperienza di visione solo accettando il resoconto dei nativi stessi, accettando dunque le loro credenze come la descrizione in qualche modo oggettiva di un livello peculiare di realtà. Altri fanno ricorso a complessi modelli esplicativi, come lo "strutturalismo biogenetico" - un approccio neurologico ai problemi del comportamento rituale poco noto in Italia (LAUGHLIN C.D. 1994, LAUGHLIN C.D. - D'AQUILI E.G. 1974, D'AQUILI E.G. *et al.* 1979). Altri ancora elaborano concetti fenomenologici e insistono sui modi in cui l'esperienza è modellata dalla cultura, e su come culture diverse o diverse "province di significato", come si esprimeva Alfred Schütz, possano determinare "realtà multiple" (in particolare, i saggi di YOUNG D.E. e GOULET J.-G.).

Nel complesso, il libro è interessante per i problemi che pone più che per quelli che risolve. Alcuni di questi problemi sono importanti - e i due curatori Young e Goulet ne colgono lucidamente le implicazioni metodologiche e teoretiche. In che modo le esperienze affettive e persino le "visioni" del ricercatore possono divenire dati etnografici? In che modo l'esperienza straordinaria influisce sul rapporto tra "soggetto" e "oggetto" della ricerca? Come può l'antropologo accettare una realtà altra senza per questo "farsi nativo"? Si deve riconoscere, come si esprimono i curatori del volume (YOUNG D.E. - GOULET J.-G. *curr.* 1994: 309), che l'antropologia non ha ancora sviluppato un corpus coerente di concetti per affrontare simili esperienze straordinarie, senza dismetterle come meri prodotti dell'immaginazione soggettiva privi di qualunque valore conoscitivo. Chi lavora nel campo dell'antropologia medica, inoltre, sa che la *possibilità* di esperienze non ordinarie non è un elemento marginale della ricerca, né è riservata a pochi eccentrici con il gusto morboso dell'irrazionale. È invece una condizione permanente e forse costitutiva della ricerca. La terribile possibilità che la magia sia vera - come si esprimeva Furio Jesi (JESI F. 1979 [1977]: 164) - incombe ad esempio sugli incontri etnografici con i guaritori tradizionali, in modi che ogni ricercatore percepisce soggettivamente ma che sono difficili da dire, e che la riflessione epistemologica della disciplina non ha ancora fatto emergere alla luce.

Il citato volume è utile nel conferire spessore e legittimità al problema. Inoltre, esso ha l'effetto di rendere visibile e in qualche modo compattare una letteratura ampia ma assai dispersa, che si è sviluppata su temi analoghi dagli anni '70 in poi ma che è spesso rimasta invischiata, per così dire, nell'"effetto Castaneda". Passare in rassegna questi studi sarebbe interessante, ed equivarrebbe a ricostruire un capitolo per certi versi sotterraneo della recente storia dell'antropologia. Qui posso solo proporre qualche indicazione a titolo di esempio, a partire dai "classici" lavori degli anni '70 sull'ingestione di allucinogeni e sugli stati alterati di coscienza, come quelli di M.J. Harner (HARNER M.J. 1973) o di B.G. Myerhoff (MYERHOFF B.G. 1972). Questi libri non hanno nulla del tono romanzesco di *A scuola dallo stregone*, tuttavia, gli Autori sperimentano l'ingestione del peyote, e riferiscono le relative esperienze - nel caso della Myerhoff, ad esempio, la visione dell'albero della vita maya (che, così ci viene riferito, ella non aveva mai visto prima). Ma è nell'ambito della partecipazione al rituale che le esperienze straordinarie sono per lo più vissute: abbiamo tra l'altro la visione di un cadavere danzante durante un rito funebre tra i Sisala (GRINDAL B.T. 1983); l'esperienza del "Vento interiore" durante la transe prodotta da uno sciamano malese (LEDERMAN C. 1991); sogni indotti ritualmente e in qualche

modo profetici, come quelli di cui riferiscono J. Fernandez (FERNANDEZ J. 1991), in relazione al consulto di un indovino zulu, o Dennis e Barbara Tedlock nel loro apprendistato presso un sapiente Quiché (TEDLOCK D. 1990).

L'apprendistato magico è forse il grande tema unificante di tale letteratura. L'iniziazione, come ha mostrato James Clifford discutendo l'opera di Griaule, è una delle grandi "figure" o posture retoriche dell'antropologia novecentesca - e rappresenta anche un'aporia irrisolvibile che sta alla base di ogni ricerca nel campo del rituale magico: si può avere accesso alla conoscenza segreta solo a patto di rinunciare al ruolo di antropologo per assumere quello di apprendista stregone. Fra gli studiosi che hanno arrischiato questo passo, solo alcuni sono riusciti a "tornare indietro" e a raccontare la loro esperienza in un libro di antropologia. Fra gli esempi più noti e significativi degli ultimi anni vorrei ricordare soltanto due lavori: *Ecstasy and healing in Nepal* di Larry Peters (PETERS L. 1981) e *In sorcery's shadow* di Paul Stoller e Cheryl Olkes (STOLLER P. - OLKES C. 1987). Il primo narra dell'apprendistato sciamanico presso un guru tamang - con l'Autore che si convince della realtà dei poteri del guru e dell'efficacia delle sue tecniche sciamaniche, anche se non accetta le sue credenze. - Vale a dire, non accetta di spiegare i poteri sciamanici (che sperimenta direttamente in più occasioni) nei termini della visione del mondo nativa, con il suo lessico di spiriti, possessioni etc. Il secondo libro ha al centro uno dei più classici temi antropologici, quello della stregoneria africana, rivisitato in chiave di apprendistato e in stile narrativo. Eccone il significativo *incipit*: «dal 1976 al 1984 sono stato l'apprendista di stregoni Songhay, nei villaggi di Mehanna e Tillaberi nella Repubblica del Niger [...] Da apprendista, ho memorizzato formule magiche, ho mangiato i cibi speciali degli iniziati, e ho indirettamente partecipato ad un attacco magico che ha prodotto la temporanea paralisi facciale della sorella della vittima designata. Addentrandomi più oltre nel mondo della stregoneria Songhay, sono stato attaccato da alcuni suoi praticanti, che mi hanno provocato una volta una paralisi temporanea alle gambe. Dopo quell'esperienza, nel 1979, ho imparato a mangiare le polveri e a indossare gli oggetti che mi avrebbero protetto dagli stregoni antagonisti» (STOLLER P. - OLKES C. 1987: IX; il resoconto è in prima persona perché gran parte della narrazione ha per protagonista solo uno dei due Autori, Paul Stoller).

Nell'apprendistato di Stoller, notevole è non tanto il racconto di esperienze straordinarie, quanto la progressiva immersione nel lessico e nell'universo immaginativo della stregoneria, che l'Autore giunge a considerare un sistema simbolico adeguato ad esprimere la propria soggettività, la propria ricerca - come egli si esprime - di conoscenza e di potere. Stoller si muove continuamente a ridosso del rischioso confine in cui si diventa "altri": la sua intelligenza non si limita ad esercitarsi sui concetti della stregoneria songhay, ma ne viene influenzata. La stregoneria e la sua filosofia divengono la lente attraverso cui Stoller impara a guardare il mondo e le relazioni sociali. È interessante notare come la narrativa sia l'unica forma che consente all'Autore di restare su questo confine, senza abbandonare la propria identità di antropologo occidentale ma neppure quella di vero apprendista stregone (per un resoconto più convenzionale delle stesse esperienze vedi STOLLER P. 1989). Il libro è scritto con un'ironia e una riflessività che lo rendono gradevole. Il fatto stesso che sia stato scritto, naturalmente, dimostra che l'Autore non è divenuto fino in fondo uno stregone, e che ha deciso di affidare i suoi "desideri di cono-

scenza e di potere" alle convenzioni dell'accademia statunitense più che a quelle degli stregoni africani - alle ampie diffusioni della University of Chicago Press più che ai polli sgozzati, alle polveri magiche e alla memorizzazione dei lunghissimi incantesimi del suo maestro Adamu Jenitongo. Il libro si conclude in effetti con una fuga dal mondo della magia, dopo una notte di terrore in cui Stoller si era convinto di esser vittima di un potente attacco stregonesco. La magia stava diventando troppo vera, per dirla ancora con Jesi. E dove finisce la magia, cominciano i libri.

Riferimenti bibliografici

- D'AQUILI E.G. *et al.* (1979), *The spectrum of ritual*, Columbia University Press, New York.
- FAVRET-SAADA Jeanne (1977), *Le mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris.
- FERNANDEZ J. (1991), *Afterword. The study of divination*, pp. 213-221, in BECK P.M. (curatore), *African divination systems. Ways of knowing*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana).
- GRUNDAL B.T. (1983), *Into the heart of Sisala experience: witnessing death divination*, "Journal of Anthropological Research", 39, 1, 1983, pp. 60-80.
- HARNER M.J. (1973), *Hallucinogens and shamanism*, Oxford University Press, New York.
- JESI Furio (1979 [1977]), *Wittgenstein nei giardini di Kensington: le Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, pp. 158-173, in JESI Furio, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino [I ediz. del saggio: "Nuova Corrente" (Milano), n. 72-73, 1977, pp. 168-183].
- LAUGHLIN C.D. - D'AQUILI E.G. (1974), *Biogenetic structuralism*, Columbia University Press, New York.
- LAUGHLIN Charles D. jr. (1994), *Psychic energy and transpersonal experience: a biogenetic structural account of the Tibetan Dumo yoga practice*, pp. 99-134, in YOUNG David E. - GOULET Jean-Guy (curatori), *Being changed [by cross-cultural encounters]: the anthropology of extraordinary experience*, Broadview Press, Peterborough (Ontario, Canada).
- LEDERMAN C. (1991), *Taming the wind of desire: psychology, medicine, and aesthetics in Malay shamanistic performance*, University of California Press, Berkeley (California).
- MARTON Yves (1994), *The experiential approach to anthropology and Castaneda's ambiguous legacy*, pp. 273-297, in YOUNG David E. - GOULET Jean-Guy (curatori), *Being changed [by cross-cultural encounters]: the anthropology of extraordinary experience*, Broadview Press, Peterborough (Ontario, Canada).
- MYERHOFF B.G. (1972), *The peyote hunt. The sacred journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca (New York).
- PETERS Larry (1981), *Ecstasy and healing in Nepal*, Udena, Malibu.
- STOLLER Paul (1989), *Fusion of worlds: an ethnography of possession among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press, Chicago - London.
- STOLLER Paul - OLKES Cheryl (1987), *In sorcery's shadow. A memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press, Chicago (Illinois) - London.
- TEDLOCK Dennis (1990), *Days from a dream almanac*, University of Illinois Press, Urbana.
- TURNER Edith (1994), *A visible spirit form in Zambia*, pp. 71-95, in YOUNG David E. - GOULET Jean-Guy (curatori), *Being changed [by cross-cultural encounters]: the anthropology of extraordinary experience*, Broadview Press, Peterborough (Ontario, Canada).
- TURNER Victor (1985), *On the edge of the bush: anthropology as experience*, University of Arizona Press, Tucson.
- YOUNG David E. - GOULET Jean-Guy (curatori) (1994), *Being changed [by cross-cultural encounters]: the anthropology of extraordinary experience*, Broadview Press, Peterborough (Ontario, Canada).