

## IL PENSIERO RELIGIOSO TRADIZIONALE E LA SCIENZA MODERNA

*di Robin Horton*

### 1. DALLA TRADIZIONE ALLA SCIENZA

Nella prima parte di questo saggio vorrei sviluppare un approccio al pensiero tradizionale africano che ho già delineato in precedenti lavori (Horton 1961, 1962, 1964a). Spesso, io credo, gli antropologi non sono riusciti a comprendere il pensiero religioso tradizionale per due ragioni principali. In primo luogo, molti di loro non avevano sufficiente familiarità con il pensiero teoretico della propria cultura. Ciò li ha privati di una chiave di comprensione vitale: taluni aspetti del pensiero teoretico moderno, infatti, rappresentano la controparte delle caratteristiche apparentemente più enigmatiche del pensiero tradizionale. In secondo luogo, anche chi aveva una qualche familiarità col pensiero teoretico della propria cultura non è riuscito a riconoscerne gli equivalenti africani, semplicemente perché accecato da una differenza di idioma. Come il console Hutchinson, smarrito tra i Bubi dell'isola di Fernando Po, gli antropologi hanno talvolta scambiato un linguaggio molto diverso dal loro per mera assenza di linguaggio.

Inoltre, il mio approccio è guidato dalla convinzione che un'analisi esauriente delle caratteristiche comuni al pensiero dell'Occidente moderno e a quello africano tradizionale debba precedere l'analisi delle differenze. Seguendo quest'ordine, saremo meno esposti al pericolo di scambiare differenze di idioma per differenze di sostanza, e avremo maggiori probabilità di identificare le caratteristiche che realmente distinguono un tipo di pensiero dall'altro.

Questo approccio, come c'era da aspettarsi, è stato spesso frainteso: è stato ad esempio accusato di offuscare l'innegabile distinzione tra il pensiero scientifico e quello tradizionale, presentando quest'ultimo come una specie di scienza (1). Al fine di eliminare simili incom-

prensioni, dedicherò la seconda parte del saggio ad enumerare le differenze tra pensiero scientifico e tradizionale che ritengo salienti, e a tentare di spiegarle. Mi chiederò inoltre in che misura questa spiegazione possa aiutarci a comprendere l'emergere della scienza nella cultura occidentale.

Comincerò dunque con il formulare un certo numero di proposizioni generali, riguardanti la natura e le funzioni del pensiero teoretico. Queste proposizioni sono tratte prima di tutto dalla mia personale formazione in biologia, chimica e filosofia della scienza. Tuttavia, come cercherò di mostrare, esse risultano fortemente rilevanti anche per il pensiero religioso africano tradizionale; anzi, danno un senso proprio a quelle sue caratteristiche che gli antropologi hanno spesso trovato più incomprensibili.

*1. Ricercare teorie esplicative, in ultima analisi, equivale a ricercare l'unità sotto l'apparente diversità, la semplicità sotto l'apparente complessità, l'ordine sotto l'apparente disordine, la regolarità sotto l'apparente anomalia.*

Generalmente, questa ricerca procede elaborando uno schema di entità o forze che operano "dietro" o "dentro" il mondo delle osservazioni del senso comune. Tali entità devono appartenere a un numero limitato di generi, e il loro comportamento dev'esser governato da un numero limitato di principi generali. Un simile schema teoretico si lega al mondo dell'esperienza quotidiana tramite asserzioni che identificano eventi al suo interno con eventi nel mondo della quotidianità: asserzioni identificanti che, nel linguaggio della filosofia della scienza, sono note come "regole di corrispondenza". La spiegazione di eventi osservati si compone di asserzioni sul comportamento delle entità nello schema teoretico, unitamente alle asserzioni delle regole di corrispondenza. Esempi ben noti di teorie esplicative di questo tipo, nelle scienze, sono la teoria cinetica dei gas, la teoria atomico-planetary della materia, la teoria ondulatoria della luce, la teoria cellulare degli organismi viventi.

Uno degli eterni problemi filosofici posti da simili teorie esplicati-

ve discende dalla natura delle regole di corrispondenza. In che senso possiamo davvero dire che l'aumento di pressione in un gas "è" un aumento della velocità di una miriade di particelle che si muovono in uno spazio altrimenti vuoto? Come possiamo dire che una cosa è contemporaneamente se stessa e qualcosa di completamente diverso? Le soluzioni proposte per questo problema sono state varie. I moderni positivisti hanno sostenuto che sono le cose del senso comune ad essere reali, mentre le "cose" della teoria rappresentano una mera finzione, utile a ordinare il mondo del senso comune. Locke, Planck e altri hanno invece sostenuto che reali sono le "cose" della teoria, mentre le cose del mondo quotidiano sono mere apparenze. Secondo la posizione che oggi è forse più di moda, vi sono buone ragioni per concedere realtà sia alle cose di senso comune sia alle entità teoretiche. Assumere questo punto di vista equivale ad ammettere che l' "è" delle asserzioni delle regole di corrispondenza non è l' "è" dell' identità, né l' "è" dell'appartenenza a una classe. Esso rappresenta piuttosto una unità-nella-dualità, che caratterizza in modo esclusivo la relazione tra mondo del senso comune e mondo della teoria.

Cos'ha a che fare tutto questo con gli dèi e gli spiriti del pensiero religioso africano tradizionale? Non molto, può sembrare a prima vista. Infatti, alcuni autori moderni negano che il pensiero religioso tradizionale sia, in qualsiasi seria accezione del termine, pensiero teoretico. A supporto di tale diniego, pongono in contrasto la semplicità, regolarità ed eleganza degli schemi teoretici della scienza con l'irregolare e capricciosa complessità del mondo degli dèi e degli spiriti (v. Beattie 1966).

Ma una simile antitesi contrasta con i dati prodotti dalla moderna ricerca sul campo. In un senso molto superficiale, è vero che le cosmologie africane tendono alla proliferazione: da un punto di vista meramente quantitativo, gli spiriti di alcune cosmologie sono virtualmente illimitati. Tuttavia, in questo stesso senso superficiale, potremmo ben scorgere la stessa tendenza nella cosmologia occidentale, che per ogni oggetto unitario del senso comune ci pone di fronte a una miriade di molecole. Se invece riconosciamo che la teoria ha lo scopo di mostrare un numero limitato di tipi di entità o di processi sotto la

diversità dell'esperienza, il quadro cambia radicalmente. Anzi, recenti studi sulle cosmologie africane (quali *Lugbara Religion* di J. Middleton, 1960; *Divinity and Experience* di G. Lienhardt, 1961; *Oedipus and Job* di M. Fortes, 1959; ed i miei stessi lavori sui Kalabari, ad esempio Horton 1962) insegnano proprio che gli dèi di una data cultura formano uno schema che interpreta la grande diversità dell'esperienza quotidiana nei termini dell'azione di relativamente pochi *tipi* di forze. Così, nel libro di Middleton, le varie opposizioni e conflitti che caratterizzano l'esperienza dei Lugbara sono interpretati come altrettante manifestazioni dell'unica sottostante opposizione tra antenati e spiriti *adro*. Nel mio lavoro, ho mostrato come quasi tutto ciò che accade nella vita dei Kalabari sia interpretabile nei termini di uno schema che postula tre *tipi* fondamentali di forze: antenati, eroi e spiriti dell'acqua.

Questi stessi lavori smentiscono il vecchio stereotipo del comportamento capriccioso e irregolare degli dèi, mostrando come ad ogni categoria di esseri siano assegnate precise funzioni in relazione al mondo degli eventi osservabili. Gli dèi possono talvolta apparire capricciosi dal punto di vista irriflessivo dell'uomo comune. Ma un minimo di regolarità nel loro comportamento è la premessa fondamentale per il lavoro di un "esperto" religioso, che tenti di diagnosticare cause spirituali operanti al di là degli eventi osservabili. Come atomi, molecole e onde, dunque, gli dèi servono a introdurre unità nella diversità, semplicità nella complessità, ordine nel disordine, regolarità nell'anomalia.

Una volta riconosciuta questa loro funzione intellettuale, molti dei problemi posti in passato dal "pensiero mistico" si dissolvono. Si pensi agli esasperati interrogativi posti da Lévy-Bruhl a proposito della "mentalità primitiva": come *possono* i primitivi credere che un oggetto tangibile e visibile sia saldamente se stesso, e al contempo la manifestazione di un essere immateriale? Come può un uomo vedere (non metaforicamente) uno spirito in una pietra? Gli antropologi non hanno mai risolto in modo soddisfacente problemi come questi, posti con tanta forza da Lévy-Bruhl: il "pensiero mistico" non è stato digerito, rimanendo scomodamente *sui generis*. Eppure, si tratta di pro-

blemi che suonano molto familiari nel contesto della filosofia europea. Se infatti sostituiamo atomi e molecole a dèi e spiriti, ci accorgiamo che si tratta degli stessi problemi citati poco fa - questioni poste dalla moderna teoria scientifica nel pensiero di Berkeley, Locke, Quine, e di una intera schiera di filosofi europei da Newton in poi.

Perché gli antropologi non sono riusciti a rendersene conto? Una ragione, come ho già detto, è che molti di loro si muovono solo nel mondo del senso comune della cultura occidentale, e non hanno familiarità con i suoi vari mondi teoretici. D'altra parte, la stessa familiarità con il pensiero teoretico occidentale può non bastare: un idioma del tutto estraneo, infatti, può sempre impedire a un uomo di riconoscere una forma di pensiero familiare. Un idioma estraneo costringe a non dar nulla per scontato, e per questo fa emergere tutte le difficoltà presenti in un processo intellettuale che, normalmente, non sembra problematico. D'altra parte, questa stessa estraneità può anche impedire di accorgerci che simili difficoltà sono di casa tra noi. Essa ha portato un teorico "mistico" come Berkeley a evidenziare i problemi posti dalle teorie materialistiche di Newton e dei suoi successori, senza tuttavia rendersi conto che quegli stessi problemi sorgevano anche all'interno del proprio quadro teoretico. Allo stesso modo, i moderni antropologi sociali, orientati in senso materialistico, hanno ben visto i problemi posti dalle teorie "mistiche" dell'Africa tradizionale, ma non hanno riconosciuto quegli stessi problemi nel proprio quadro teoretico.

*2. La teoria pone le cose in un contesto causale più ampio di quello del senso comune.*

Dicendo che la teoria mostra l'ordine e la regolarità sotto l'apparente disordine e anomalia, intendiamo, fra l'altro, che essa fornisce un contesto per eventi apparentemente "selvaggi". Naturalmente, porre le cose all'interno di un contesto causale è uno dei compiti del senso comune. Ma per quanto svolga bene questo compito a un certo livello, il senso comune sembra avere dei limiti. Il suo strumento principale è l'induzione, ovvero il "sommare due più due", il proces-

so di inferenza così caro ai filosofi positivisti. Ma un uomo può "sommare due più due" solo se sta guardando nella direzione giusta: e il senso comune gli impone dei paraocchi che limitano rigidamente le direzioni in cui può guardare. Ad esempio, il pensiero di senso comune cerca gli antecedenti di un accadimento tra gli eventi adiacenti nello spazio e nel tempo: detesta l'azione a distanza. Inoltre, li cerca tra eventi in qualche modo commensurabili: il senso comune è alle radici del detto "causa simile, effetto simile", e si arrende di fronte all'evidente incommensurabilità.

Ora, una delle funzioni essenziali della teoria è aiutare il pensiero a trascendere questi limiti. Uno dei risultati più ovvii della moderna teoria scientifica è la scoperta di un'ampia gamma di connessioni che, dal punto di vista del senso comune, appaiono assolutamente sconcertanti. Si pensi ad esempio alla connessione tra due masse di metallo dall'aspetto molto banale, in corsa l'una verso l'altra con una certa accelerazione, e una grande esplosione capace di distruggere migliaia di persone. O ancora, alla connessione tra piccoli e innocui molluschi acquatici e la malattia della biliarziosi, che può fiaccare e rendere inabili intere popolazioni.

Ancora una volta, possiamo chiederci quale rilevanza abbia tutto ciò per il pensiero religioso africano tradizionale; e ancora una volta la risposta affrettata può essere: «ben poco». Secondo una convinzione ancora largamente corrente, il pensiero tradizionale sarebbe infatti interessato alle cause sovranaturali più che a quelle naturali. Ma si tratta di un fraintendimento, strettamente legato a quello discusso al punto precedente. Per superarlo, possiamo considerare il caso più comune di ricerca delle cause nell'Africa tradizionale: la diagnosi delle malattie. In tutto il continente africano, le persone ammalate o sofferenti consultano indovini sulle cause dei loro malanni. Di solito, la risposta che ricevono mette in gioco una divinità, o altre forze spirituali, e il rimedio prescritto implica il propiziarsi o l'esorcizzare queste entità. Ma raramente la faccenda si esaurisce qui. Infatti, l'indovino che diagnostica l'intervento di forze spirituali è anche tenuto a spiegare il motivo che ha spinto quelle forze a intervenire; e lo fa, normalmente, riferendosi a qualche evento nel mondo

delle cose visibili e tangibili. Ad esempio, se un indovino diagnostica l'azione della stregoneria, o di spiriti evocati dalla magia nera, di solito aggiunge anche qualcosa a proposito dei rancori, delle gelosie o degli umani misfatti che hanno scatenato l'azione di simili forze. Oppure, se fa riferimento all'ira di un antenato, indicherà anche le infrazioni alle regole morali della parentela che l'hanno provocata.

Victor Turner (1961, 1964a) ha sviluppato assai bene questo punto nelle sue analisi della divinazione e della diagnosi delle malattie tra gli Ndembu dell'Africa centrale (anche se non credo che egli ne abbia colto a fondo il significato per lo studio del pensiero religioso tradizionale). Turner mostra come l'indovino Ndembu, nel diagnosticare le cause di una malattia del corpo, non solo si riferisce a forze spirituali invisibili, ma pone in relazione la condizione del paziente con una intera serie di disturbi nel suo campo sociale. Turner parla della divinazione come di un'«analisi sociale»; a suo parere, gli Ndembu credono che un paziente «non guarirà finché tutte le tensioni e l'aggressività nelle interrelazioni di gruppo non sono portate alla luce e sottoposte a trattamento rituale» (1964a: 233, 262). Turner non fa riferimento a materiali comparabili di altre società africane; ma di recente Max Gluckman, utilizzando dati sui Tiv, i Lugbara, i Nyakyusa, gli Yao e diverse altre società tradizionali, ha mostrato che l'analisi turneriana della divinazione ndembu può essere applicata in un ambito assai vasto (2). Il senso di tutto ciò è che l'indovino tradizionale, di fronte a una malattia, non si limita a indicare un agente spirituale, ma usa tale concetto per collegare la malattia a cause nel mondo degli eventi visibili e tangibili.

Si tratta di una situazione non troppo diversa da quella di un comune cittadino americano che, meravigliandosi nel vedere una grande nube a forma di fungo sull'orizzonte, chiede spiegazioni ad un amico esperto in fisica. Da un lato, il fisico può rinviarlo ad entità teoretiche: «Perché c'è quella nube?» - «Beh, si è appena verificata una fusione di nuclei di idrogeno». Ad una ulteriore richiesta di chiarimento, tuttavia, il fisico farà probabilmente riferimento alla costruzione e al lancio di una bomba contenente certe speciali sostanze. Sostituiamo «malattia» a «nube a forma di fungo», «collera degli spiriti» a «fusio-

ne di nuclei di idrogeno” e “infrazione alla morale della parentela” a “costruzione e lancio di una bomba”, ed eccoci di nuovo al caso dell’indovino. In entrambe le situazioni, il riferimento ad entità teoretiche è usato per collegare eventi nel mondo visibile e tangibile (effetti naturali) ai loro antecedenti nello stesso mondo (cause naturali).

Dire che il pensatore africano tradizionale è interessato alle cause sovrannaturali invece che a quelle naturali non ha molto più senso, dunque, del sostenere che il fisico è interessato alle cause nucleari piuttosto che a quelle naturali. Entrambi fanno lo stesso uso della teoria per trascendere la limitata visione delle cause naturali messa a disposizione dal senso comune.

Riconosciuto questo comune interesse per le cause naturali, resta il fatto che il legame causale tra disturbi nelle relazioni sociali e malattie o sventure, così spesso postulato dal pensiero religioso tradizionale, sembra strano ed alieno a molti scienziati e medici occidentali. Seguendo la normale pratica della storia delle idee occidentali, possiamo tentare di comprendere questa strana nozione causale da due diverse angolature. Prima di tutto, possiamo chiederci quale influenza abbia avuto un particolare idioma teoretico nel plasmare questa e simili nozioni tradizionali. In secondo luogo, possiamo chiederci se la gamma di esperienze che i membri delle società tradizionali si trovano di fronte abbia influenzato le nozioni causali, conferendo un peso speciale a particolari congiunzioni di eventi.

Come ho detto, la teoria pone gli eventi in un contesto causale più ampio di quello fornito dal senso comune. Ma una volta che un particolare idioma teoretico sia stato adottato, esso tende a indirizzare l’attenzione della gente verso certi tipi di legame causale, distogliendolo da altri. Ora, la gran parte delle culture africane tradizionali ha adottato un idioma personale come base dei propri tentativi di comprendere il mondo. Una volta adottato un simile idioma, è una conseguenza naturale supporre che entità personali sorreggano, tra le altre cose, la vita e la forza dei gruppi sociali. Ed è nella natura di un essere personale, ostacolato nei suoi progetti, il vendicarsi su chi lo ostacola. Quando tali progetti includono il mantenimento della forza e dell’unità di un gruppo sociale, i membri del gruppo che ne minac-



ciano l'unità sono sabotatori, e meritano una punizione. Malattia e sventura rappresentano questa punizione. Quindi, una volta adottato un idioma teoretico personale, coloro che lo usano saranno fortemente predisposti a scorgere un nesso tra il disordine sociale e la sofferenza individuale.

Ma queste nozioni tradizionali di causalità sono dunque meri sottoprodotti del prevalente idioma teoretico, fantasie prive di ogni rapporto con la realtà? O si tratta invece di risposte a certe caratteristiche dell'esperienza, che in qualche modo esistono "realmente"? La mia impressione è che queste nozioni, anche se la gente è predisposta ad accettarle dall'idioma teoretico dominante, registrano anche certi importanti aspetti della situazione oggettiva.

Occorre a questo proposito ricordare che i medici moderni, per quanto a lungo accecati dallo straordinario successo della teoria dei germi come agenti patogeni, stanno ricominciando a giocare con l'idea che i disordini nella vita sociale di una persona possano in effetti contribuire alla genesi di tutta una serie di malattie: da quelle comunemente riconosciute come mentali, a molte altre che di solito sono considerate fisiologiche. I medici tendono tuttavia ad associare questa riscoperta al cosiddetto "stress della vita moderna", e sono invece inclini ad immaginare le società tradizionali come paradisi psicologici, nei quali lo stress mentale come causa di malattie è ridotto al minimo. Per quanto non sia mai stato seriamente verificato, questo punto di vista è fatto proprio anche da molti medici che operano in Africa.

Vorrei criticare questa prospettiva, sostenendo al contrario che la vita sociale delle piccole comunità tipiche dell'Africa tradizionale, relativamente chiuse e indifferenziate, contiene le proprie peculiari e potenti fonti di stress psicologico. Per citarne solo alcune:

a) quando una tensione nasce tra persone impegnate in un'attività particolare, essa tende a investire un ampio settore della loro vita sociale complessiva: infatti, in questo tipo di società una persona compie una intera serie di attività con lo stesso insieme di partner;

b) trovarsi coinvolti in ostilità o in episodi di grave rottura delle norme sociali è un'esperienza molto dura, poiché in queste società è

quasi impossibile sottrarsi al contesto in cui nasce il conflitto;

c) il numero di ruoli da rivestire è assai limitato, e poche sono le possibilità di scegliere personalmente il proprio ruolo sociale. Per questo, vi è sempre un numero relativamente alto di casi di disadattamento sociale.

A parte queste fonti peculiari di stress, ve ne sono altre di solito ritenute assenti da tali comunità, ma che di fatto esse condividono invece con le moderne società industriali. Sto pensando ad esempio a certe fondamentali incoerenze nei valori socialmente trasmessi. Da un lato può essere inculcata un'ambizione aggressiva e sfrenata, dall'altro cautela e riluttanza a porsi al di sopra dei propri vicini; da un lato uno spietato individualismo, dall'altro l'accettazione del posto assegnato nel sistema di lignaggio. Simili incoerenze, spesso, non sono meno acute di quelle ben note alle moderne società industriali. Un antropologo che fa ricerca sul campo si avvicina abbastanza a queste fonti di stress, tanto da sospettare che le tanto declamate "pressioni della vita moderna" siano il male minore. Si potrebbe persino sospettare che alcuni dei giovani africani che oggi si riversano dalle campagne verso le città, in effetti, stiano sfuggendo un ambiente psicologico troppo oppressivo, in cerca di uno meno oppressivo.

Sto cercando di dire che se la vita nella moderna società industriale contiene fonti di stress mentale, in grado di causare o aggravare una vasta gamma di malattie, lo stesso vale per la vita nelle tradizionali comunità di villaggio. Da qui, la necessità di accostarsi con rispetto alle teorie tradizionali sulle cause sociali della malattia. In particolare, occorrono rispetto e disposizione ad imparare di fronte a quella che è comunemente conosciuta come malattia mentale. Dico questo perché i grandi sistemi teorici della psichiatria occidentale dispongono di una base empirica notoriamente molto incerta, e probabilmente sono in larga misura dipendenti dal contesto culturale.

Inoltre, vi sono spiegazioni tradizionali in termini di cause sociali di tutta una serie di disturbi fisici che i medici tentano invano di curare nei loro ospedali, e che alla fine sono risolti dai curatori religiosi. Anche se non disponiamo di statistiche su casi simili, non vi sono dubbi sul fatto che si verifichino con una certa frequenza. A giudica-

re da un recente convegno sulla medicina tradizionale (Kiev 1964: *passim*), anche gli antropologi più razionalisti e meno inclini al romanticismo appaiono oggi convinti della loro realtà. I casi di questo tipo rientrano spesso in quella categoria che gli stessi medici occidentali sono progressivamente giunti a definire psicosomatica - caratterizzata da precisi sintomi fisiologici, ma fatta esplodere o esacerbata da stress mentale. Questa categoria comprende ulcera gastrica e duodenale, emicrania, dolori cronici agli arti, nonché certi tipi di paralisi, ipertensione, diabete e dermatite. Comprende molti disturbi assai dolorosi, ed alcuni potenzialmente letali. Anche i medici occidentali più lungimiranti concordano oggi sul ruolo che nella diagnosi e nella terapia di questo tipo di malattie svolgono i disturbi ansio-geni sorti nella vita sociale dell'individuo. E per scoprire quali siano i principali disturbi ansio-geni nelle società tradizionali, al medico moderno conviene partire dall'analisi delle diagnosi proposte dai curatori religiosi tradizionali.

Infine, vi sono le malattie in cui il fattore chiave è l'infezione da parte di un micro-organismo. Anche in questo caso, a mio parere, la teoria religiosa tradizionale ha qualcosa di importante da dire.

In gran parte dell'Africa tradizionale, ripeto, ci troviamo di fronte a comunità di piccole dimensioni e relativamente chiuse: il tipo di unità sociale che, come si esprime il mio amico Dr. Oruwariye, «hanno raggiunto un equilibrio con le loro malattie». Una certa popolazione e un determinato insieme di malattie sono coesistite per molte generazioni. La selezione naturale ha svolto un ruolo importante nello sviluppare la resistenza dell'uomo a malattie come la malaria, il tifo, il vaiolo, la dissenteria etc. Inoltre, chi sopravvive all'altissima mortalità perinatale avrà probabilmente acquisito una resistenza ancora maggiore, per il fatto stesso di aver superato una di queste malattie subito dopo la nascita. In tali circostanze, un adulto colpito da una di queste malattie mortali (per gli europei), ha uguali probabilità di sopravvivere e di morire. In assenza di antimalarici e di antibiotici, l'esito della malattia dipenderà in gran parte da altri fattori, che si aggiungono o si sottraggono alla considerevole resistenza naturale. In questo contesto, gli sforzi del guaritore tradizionale, volti a fronteggiare la situazione sco-

prendo e tentando di porre rimedio ai disturbi ansiogeni nella vita sociale del paziente, sono probabilmente di grande rilievo. Questi sforzi possono apparire ridicoli o di marginale importanza al medico ospedaliero che, bottiglia di novocaina alla mano, deve curare un paziente europeo non resistente alla malaria; possono tuttavia divenire cruciali quando vi sia una notevole resistenza naturale alla malaria ma nessuna bottiglia di novocaina a disposizione.

Riflettendo su tutto ciò, il medico moderno potrebbe prendere alcune di queste nozioni tradizionali abbastanza sul serio da metterle alla prova. Se le difficoltà di una simile verifica sono superabili, e se le nozioni superano la prova, potrebbe alla fine accoglierle nel proprio corpus di credenze. Al tempo stesso, tuttavia, continuerebbe con ogni probabilità a rifiutare il quadro teoretico che ha permesso al pensiero tradizionale di formulare queste nozioni.

Il che, del resto, è giusto: infatti, sebbene dèi e spiriti svolgano un'importante funzione teoretica nel segnalare certe interessanti forme di connessione causale (come ho cercato di mostrare), essi non sono probabilmente molto utili come base di una più ampia visione del mondo. Nondimeno, in alcuni casi, il quadro teoretico che essi fondano può dare un qualche contributo al quadro teoretico della medicina moderna. Ad esempio, vi sono diversi punti di somiglianza tra la teoria psicoanalitica, con il suo apparato di entità mentali personalizzate, e la teoria religiosa tradizionale dell'Africa occidentale. Più specificamente, come ho sostenuto altrove (Horton 1961), vi sono strette somiglianze tra la concezione psicoanalitica della mente individuale, intesa come intreccio di entità in lotta tra loro, e le idee largamente diffuse in Africa occidentale intorno al corpo come luogo d'incontro di molteplici anime. In entrambi i sistemi di credenze, una entità personale è identificata con il flusso della coscienza, mentre le altre operano come "inconscie", qualche volta cooperando con la coscienza e altre volte contrastandola. Ora, gli psicoanalisti meno ortodossi sospettano da tempo che l'attribuzione freudiana di particolari desideri e timori a particolari forze psichiche possa esser valida solo per certe culture. Ad esempio, collocare nell'inconscio un gran numero di desideri e timori sessuali può ben risultare appropriato alla sub-cultura viennese nella

quale Freud operava, ma può non esserlo in relazione a molte altre culture. Uno studio delle teorie sull'anima diffuse in Africa occidentale, con la loro attribuzione di particolari desideri ed emozioni a particolari entità psichiche, potrebbe aiutare lo psicanalista a riformulare le sue in termini più appropriati agli scenari locali.

Come ho detto prima, il successo della teoria dei germi ha a lungo sviato i moderni medici occidentali dalla connessione causale tra malattia e disordini sociali. Anzi, è stata la combinazione tra la teoria dei germi, la scoperta di potenti antibiotici e tecniche immunitarie, e le condizioni sfavorevoli allo sviluppo di una resistenza naturale a molte infezioni mortali, a impedire agli scienziati di rendersi conto dell'importanza della connessione. Inversamente, è possibile che l'assenza di una teoria dei germi, di antibiotici e di tecniche immunitarie, unitamente a condizioni favorevoli allo sviluppo di una notevole resistenza naturale, abbia contribuito a mettere in risalto questa stessa connessione nel pensiero del guaritore tradizionale. Se dovessimo scegliere tra la teoria dei germi, ignara della prospettiva psicosomatica, e la prospettiva psicosomatica tradizionale, ignara del concetto di infezione, quasi certamente sceglieremmo la prima, che in termini di risultati quantitativi è senza dubbio più decisiva per il benessere umano. Ma è bene ricordare che non tutti i vantaggi stanno da una sola parte.

Da quanto detto finora, dovrebbe risultar chiaro quanto sia fuorviante un modo comunemente accettato di intendere il contrasto tra pensiero religioso tradizionale e pensiero scientifico. Mi riferisco all'opposizione tra il presunto carattere "non-empirico" del primo e il carattere "empirico" del secondo. In primo luogo, questa opposizione è fuorviante perché il pensiero religioso tradizionale è interessato alle cause naturali delle cose né più né meno del pensiero teoretico delle scienze. Infatti, la funzione intellettuale dei suoi esseri sovranaturali (come del resto la funzione di atomi, onde etc.) è fornire una visione più ampia delle stesse cause naturali. In secondo luogo, il contrasto è fuorviante perché la teoria religiosa tradizionale, chiaramente, non si limita a postulare connessioni causali prive di ogni relazione con l'esperienza. Alcune delle connessioni che stabilisce sono certamente reali, proprio dal punto di vista degli standard della moderna scienza medica; e dun-

que, in qualche misura, essa dà conto con successo della realtà.

A questo punto, mi affretto a prevenire possibili critiche: non sto sostenendo che il pensiero tradizionale è una varietà del pensiero scientifico. Riconosco che, per certi aspetti cruciali, i due tipi di pensiero sono collegati all'esperienza in modi affatto diversi: una differenza che esaminerò più da vicino nella seconda parte del saggio. Allo stesso tempo, però, voglio anche precisare che il metodo scientifico non è il solo a consentire la formulazione di teorie che aspirino a cogliere connessioni causali, e che in qualche modo vi riescano. Indubbiamente, il metodo scientifico è lo strumento più sicuro ed efficiente per giungere a credenze che assicurino un certo successo: ma non è l'unico.

Dato il fondamentale processo della costruzione-di-teorie, e data una stabilità ambientale che lasci alle teorie abbastanza tempo per adeguarsi all'esperienza, il sistema di credenze di un popolo, anche in assenza del metodo scientifico, può arrivare a comprendere almeno alcune significative connessioni causali situate oltre l'ambito del senso comune. Le credenze religiose tradizionali dell'Africa lo dimostrano, ed è per questo che sembra possibile estendere anche ad esse la definizione di "empiriche".

Tutto ciò non significa che possiamo fare a meno del termine "non-empirico": esso resta utile per certi altri tipi di pensiero religioso, che si differenziano nettamente da quello della tradizione africana per la mancanza di interesse verso la spiegazione delle caratteristiche del mondo spazio-temporale. Sto pensando in particolare al moderno cristianesimo occidentale, che coesiste, anche se con qualche difficoltà, con il pensiero scientifico. Tornerò più ampiamente su questo tipo di pensiero religioso nella seconda parte del saggio.

### *3. Il senso comune e la teoria svolgono ruoli complementari nella vita quotidiana.*

Nella storia del pensiero europeo, le nuove teorie sono state spesso osteggiate perché parevano minacciare la distruzione del vecchio e familiare mondo del senso comune. Di questo tipo è stata l'opposi-

zione alla teoria corpuscolare della luce di Newton nel XVIII secolo: una teoria tutta tesa, pensavano in molti, a "ridurre" la calda e colorata bellezza del mondo a un deserto privo di vita, fatto solo di palline che si muovono a grande velocità. Non sorprende che questo attacco settecentesco sia stato condotto da figure come Goethe e Blake - poeti il cui compito era appunto celebrare le glorie del mondo del senso comune. Dello stesso tipo è anche l'opposizione, nel XX secolo, alla teoria comportamentista, in cui molti vedono la minaccia di una "riduzione" degli esseri umani ad animali o addirittura a macchine. Molta recente filosofia occidentale rappresenta un tentativo, monotono e poveramente motivato, di farci credere che la teoria comportamentista non può funzionare. Ma proprio come il mondo del senso comune, fatto di cose e di persone, uscì del tutto indenne dalla rivoluzione newtoniana, così non v'è ragione di pensare che sarà minacciato dalla rivoluzione comportamentista. Del resto, una lezione che ci viene dalla storia del pensiero europeo è che, mentre le teorie vanno e vengono, il mondo del senso comune resta sempre praticamente immutato.

Una ragione di ciò è forse che tutte le teorie prendono l'avvio dal mondo delle cose e delle persone, e da ultimo vi fanno ritorno. In questo contesto, dire che una buona teoria "riduce" qualcosa a qualcos'altro è fuorviante. Idealmente, un processo di deduzione dalle premesse di una teoria dovrebbe riportarci ad asserzioni che rappresentano il mondo del senso comune in tutta la sua ricchezza. Nella misura in cui questa ricchezza non è riprodotta, la teoria può dirsi fallita. Un'altra ragione della persistenza del mondo del senso comune, probabilmente, riguarda il fatto che - nei limiti discussi nel paragrafo precedente - il pensiero di senso comune è più maneggevole ed economico di quello teoretico. È solo quando abbiamo bisogno di trascendere la limitata visione causale del senso comune che facciamo ricorso alla teoria.

Si consideri l'esempio di un chimico industriale e delle sue relazioni con il sale. Quando ne fa uso in casa, è guidato esclusivamente dal senso comune: invocare la teoria chimica come guida per l'uso domestico sarebbe come usare un maglio per piantare un chiodo. La teo-

ria non toglie credibilità all'immagine domestica che del sale ha il chimico, che lo usa in cucina proprio come chi non sa nulla di chimica. Ma quando egli usa il sale nel suo laboratorio chimico, il senso comune non basta più. I modi in cui vuole utilizzarlo lo costringono a porlo in un contesto causale più ampio; e ciò è possibile solo alla luce della teoria atomica. A questo punto, qualcuno potrebbe chiedere: «E qual è secondo lui il sale reale: quello del senso comune o quello della teoria?». La risposta, probabilmente, è che entrambi sono per lui ugualmente reali. Infatti, qualunque cosa possano dire i filosofi, la gente sviluppa il senso che qualcosa è reale nella misura in cui usa e si conforma a un linguaggio che implica che quel qualcosa esiste.

Questa discussione sul ruolo rispettivo del senso comune e della teoria nel pensiero occidentale ha grande rilevanza per la comprensione delle religioni tradizionali africane. I primi resoconti di queste religioni sottolineavano la presenza pervasiva del mondo degli spiriti nel pensiero degli uomini. Come ha notato Evans-Pritchard (1965: 8), una esagerazione di questo aspetto era inevitabile per autori che si sforzavano di stimolare l'immaginazione del lettore europeo attraverso l'esotico e il bizzarro. Sfortunatamente, tuttavia, su tali resoconti si basarono anche sociologi e filosofi seri come Lévy-Bruhl, che li usò per costruire l'immagine di un Uomo Primitivo costantemente ossessionato dalle cose della religione. Più tardi, la gran parte degli osservatori delle società africane ha finito per convincersi, attraverso la ricerca sul campo, che i membri di quelle società ricorrono al mondo degli spiriti in modo piuttosto saltuario (3). E molte delle attuali critiche a Lévy-Bruhl e ad altri teorici classici poggiano proprio su questo tipo di osservazioni. Per la moderna generazione di antropologi, il vero problema è divenuto: «In quali occasioni la gente ignora il mondo degli spiriti, e in quali occasioni vi fa ricorso?».

A questa domanda sono state date varie risposte. Una è che le persone pensano in termini di mondo degli spiriti quando si trovano di fronte all'inusuale o all'inquietante. Un'altra è che lo fanno di fronte a situazioni ansiogene o cariche emotivamente. Un'altra ancora è che lo fanno in certi momenti di crisi che minacciano l'integrità della società. Di tutte queste risposte, si può dire al massimo: «talvolta è



così, altre volte no». Tutte, inoltre, lasciano avvolto nel mistero il "salto" dal senso comune al pensiero religioso. Si ha voglia di chiedere: «Anche ammesso che questo salto si verifichi in un certo tipo di situazione, perché dovrebbe richiedere specificamente un pensiero religioso?». Mi pare dunque migliore una risposta in grado di legare questo salto al carattere essenzialmente teoretico del pensiero religioso tradizionale: ed è qui che diviene rilevante la nostra discussione su senso comune e teoria nel pensiero europeo.

A mio parere, nell'Africa tradizionale le relazioni tra senso comune e teoria sono essenzialmente le stesse che in Europa. Vale a dire che il senso comune è lo strumento più maneggevole ed economico per fronteggiare un'ampia gamma di situazioni nella vita quotidiana. E tuttavia, vi sono alcune circostanze che possono essere affrontate solo nei termini di una visione causale più ampia.

Vorrei proporre un esempio tratto dalla mia ricerca sul campo tra i Kalabari del delta del Niger. Questo popolo riconosce molti generi diversi di malattie, e possiede un gran numero di erbe medicinali che possono servire a curarle. In alcuni casi, un ammalato viene curato dagli stessi membri della sua famiglia, che individuano la malattia e conoscono i rimedi. In altri casi, la cura è condotta secondo le istruzioni di un guaritore locale. Quando malattia e terapia seguono questo percorso, l'atmosfera dominante è quella del senso comune, e spesso i riferimenti a forze spirituali sono minimi o del tutto assenti.

Qualche volta, tuttavia, la cura non elimina la malattia, e diviene chiaro che l'erba medicinale usata non è in grado, da sola, di far fronte alla situazione. Il medico locale può allora avanzare una nuova diagnosi e tentare con un altro rimedio. Ma se anche questo non dà risultati, nasce il sospetto che «in questa malattia vi sia qualcosa d'altro». In altre parole, il punto di vista messo a disposizione dal senso comune è troppo limitato. È probabile che a questo punto venga chiamato un indovino (può anche trattarsi, peraltro, dello stesso guaritore che ha iniziato il trattamento). Ponendo in gioco concetti relativi a forze spirituali, egli stabilirà un rapporto tra la malattia e un più ampio ventaglio di circostanze - quasi sempre, disordini nella vita sociale del malato.

Oppure una persona può avere una malattia che, per quanto lieve,

coincide con una evidente crisi nel campo delle relazioni sociali. Questa coincidenza suggerisce la possibilità di non considerare la malattia solo dalla limitata prospettiva del senso comune. In tali circostanze, è probabile che l'esperto chiamato in causa si riferirà subito a certe agenzie spirituali, per mezzo delle quali la malattia si connette a un più ampio contesto di eventi.

Quello che stiamo descrivendo è comunemente inteso come un salto dal senso comune al pensiero mistico. Ma come si è visto si tratta anche, ed è ciò che più importa, di un salto dal senso comune alla teoria. E qui come in Europa, il salto è compiuto nel momento stesso in cui la limitata visione causale del senso comune non appare più in grado di far fronte a una particolare situazione.

#### *4. Il livello della teoria varia con il contesto.*

Quando cerchiamo di porre un evento in un più ampio contesto causale, ci troviamo spesso a poter scegliere tra più teorie. Come la scelta iniziale tra senso comune e teoria, anche questa dipenderà dall'ampiezza del contesto che vogliamo prendere in considerazione. Se ci accontentiamo di porre l'evento in un contesto relativamente modesto, basterà usare quella che di solito è definita teoria-di-basso-livello, vale a dire una teoria che copre un'area di esperienza relativamente limitata. Se siamo invece più ambiziosi riguardo al contesto, faremo uso di una teoria di livello più alto, che copre cioè una più vasta area di esperienza. Poiché l'area coperta dalla teoria di basso livello è ricompresa nell'area coperta dallo schema di livello più alto, le entità postulate dalla prima appariranno come speciali manifestazioni delle entità postulate dal secondo. Da qui nascono tutti i vecchi problemi relativi alle cose che sono al contempo se stesse e la manifestazione di qualcosa d'altro.

Per un esempio di come questi livelli operino nel moderno pensiero occidentale, torniamo per un attimo al nostro chimico industriale e al suo sale. Supponiamo che il chimico lavori in un paese fortemente sottosviluppato, che possiede grandi depositi di sale, può procurarsi una limitata quantità di altre sostanze chimiche, ma non ha elettricità.

Il governo gli chiede di stimare quanti prodotti chimici può “ricavare” dal sale, date le limitate risorse disponibili. Qui, la limitatezza dei mezzi implica un ristretto contesto causale, cui corrisponde un livello basso di teoria. Nel lavorare con i suoi depositi di sale in queste circostanze precarie, il chimico può accontentarsi di usare la versione di basso livello (“sfere-e-legami”) della teoria atomica, le cui entità basilari sono sfere omogenee unite da legami a forma di trave. Questo livello della teoria gli consentirà di dire che, con l'aiuto di pochi semplici additivi come gesso e ammoniaca, può ricavare dal sale sostanze importanti come soda per lavare e soda caustica.

Supponiamo che qualche tempo dopo al chimico venga detto di poter disporre di energia elettrica. Questo elemento addizionale apre una più ampia gamma di possibilità, ed implica la necessità di porre il sale in un contesto causale più ampio. Entra dunque in gioco una teoria di livello più alto e di portata più ampia. Il nostro chimico, quasi certamente, farà adesso i suoi calcoli nei termini di una versione più ampia della teoria atomica - una versione che copra i fenomeni elettrici oltre che quelli strettamente chimici. In questa teoria, gli atomi omogenei dello schema di basso livello sono rimpiazzati da configurazioni planetarie di particelle fondamentali cariche di energia. Gli atomi della teoria di basso livello divengono qui mere manifestazioni dei sistemi di particelle postulati dalla teoria di alto livello. Per chi ama gli enigmi filosofici, eccoci di nuovo con il vecchio rompicapo delle cose che sono se stesse e contemporaneamente manifestazioni di qualcosa d'altro. Ma l'enigma diviene meno misterioso se lo consideriamo come un inevitabile sottoprodotto del modo in cui le teorie sono usate nel processo di spiegazione.

Anche qui, troviamo dei paralleli in molti sistemi religiosi tradizionali dell'Africa. Tipicamente, tali sistemi includono da un lato idee riguardanti una molteplicità di spiriti, dall'altro il concetto di un unico essere supremo. Per quanto pensati come esseri indipendenti, gli spiriti sono anche considerati manifestazioni o intermediari dell'essere supremo. Questa congiunzione di molteplicità e unità ha suscitato molte discussioni tra gli studiosi di religioni comparate, dando luogo a ingegnose teorie. Molti hanno trovato difficile accet-

tare l'idea che politeismo e monoteismo possano coesistere stabilmente in un unico sistema di pensiero; hanno dunque cercato di risolvere il problema supponendo che i sistemi in questione si trovino in una fase di transizione da un tipo verso l'altro. Solo di recente, con gli studi sulle popolazioni nilotiche di Evans-Pritchard (1956) e Lienhardt (1961), la discussione si è avvicinata al punto cruciale, al fatto cioè che i molteplici spiriti e l'unico Dio giocano ruoli complementari nel pensiero della gente. Come si esprime Evans-Pritchard (1956: 316): «Una religione teistica non dev'essere necessariamente di tipo monoteistico o politeistico. Può essere di entrambi i tipi. È una questione di livello o di situazione di pensiero, piuttosto che di tipi di pensiero esclusivi».

Sulla base dei dati riguardanti i popoli nilotici, nonché società dell'Africa occidentale quali i Kalabari, gli Ibo e i Tallensi (4), si può avanzare qualche suggerimento sui rispettivi ruoli della molteplicità e dell'unità nel complesso del pensiero africano tradizionale. In tale pensiero, a mio parere, gli spiriti rappresentano un mezzo per inserire gli eventi in un contesto causale relativamente limitato. Essi sono la base di uno schema teoretico che si applica tipicamente alla comunità locale e all'ambiente naturale più prossimo. L'essere supremo, invece, rappresenta un mezzo per inserire gli eventi nel più vasto contesto possibile: infatti esso sta alla base di una teoria sull'origine e sul corso del mondo considerato come un tutto.

In molti (anche se certo non in tutti) i sistemi di credenze tradizionali dell'Africa, i concetti riguardanti gli spiriti e le azioni basate su di essi sono sviluppati in modo assai più ricco delle idee ed azioni incentrate sull'essere supremo. In questi casi l'idea di Dio, più che il nucleo di una teoria seriamente operativa, sembra solo un suggerimento per una teoria potenziale. Il motivo, probabilmente, è che la vita sociale delle comunità in questione è così ristretta che i loro membri hanno raramente bisogno di porre gli eventi nel più ampio contesto associato all'idea dell'essere supremo. Nondimeno, i differenti livelli di pensiero sono presenti in tutti questi sistemi. E sembra chiaro, da quanto abbiamo detto, che essi sono collegati l'un l'altro nello stesso modo in cui lo sono i differenti livelli del pensiero teoretico nelle scienze. A

questo punto, la relazione tra la molteplicità degli spiriti e l'unicità di Dio perde molta della sua aura di mistero. Non v'è nulla di particolarmente religioso o "mistico" in essa. Si tratta essenzialmente della stessa relazione che esiste nel pensiero del nostro chimico tra l'omogeneità degli atomi e i sistemi planetari delle particelle fondamentali. Abbiamo cioè a che fare col sottoprodotto di certe caratteristiche generali del modo in cui le teorie sono usate nella spiegazione.

*5. Ogni teoria scinde gli oggetti unitari del senso comune in diversi aspetti, e quindi pone gli elementi risultanti in un più ampio contesto causale. Vale a dire, prima astrae ed analizza, dopo reintegra.*

Grazie agli studiosi del metodo scientifico, ci è familiare il modo in cui gli schemi teoretici delle scienze scindono il mondo delle cose del senso comune, nello sforzo di raggiungere una migliore comprensione causale. Di recente, tuttavia, abbiamo cominciato a renderci conto della presenza di simili procedure di astrazione, analisi e reintegrazione anche nel pensiero religioso tradizionale; merito, soprattutto, di alcuni studi sulle cosmologie africane, che ci mostrano le credenze religiose nel contesto delle varie circostanze quotidiane che sono chiamate a spiegare. Un buon esempio è rappresentato dal recente lavoro di M. Fortes sulle teorie africane riguardanti l'individuo e le sue relazioni con la società. Gli etnografi di vecchio stampo, come Talbot, ci avevano mostrato l'ampia diffusione, in Africa occidentale, delle credenze in quelle che chiamavano "anime multiple". Avevano scoperto che molti sistemi di credenze associano all'individuo una molteplicità di agenzie spirituali, e avevano battezzato queste agenzie con nomi fantasiosi come "spirito doppio", "anima della foresta", "anima ombra" e "sovra-anima". L'impressione generale trasmessa era quella dell'opera di una fantasia sregolata. Ma nel suo recente libro, Fortes (1959) studia le credenze nell' "anima multipla" di un popolo dell'Africa occidentale (i Tallensi), ponendole nel contesto del pensiero e del comportamento quotidiano. La sua trattazione dissolve gran parte dell'aura fantastica.

Fortes descrive tre categorie di agenzie spirituali associate all'indi-

viduo tallense. Prima di tutto il *segr*, che presiede all'individuo in quanto entità biologica - alla sua malattia e salute, alla sua vita e alla sua morte. Quindi il *nuor yin*, una personificazione dei desideri espressi dall'individuo prima del suo arrivo sulla terra. In particolare, sembra che il *nuor yin* abbia a che fare con il possesso, da parte di un individuo, di quei tratti di personalità necessari per divenire un buon membro della società tallense. Come Fortes si esprime (1959: 64-5), un cattivo *nuor yin* «serve a identificare l'irrimediabile fallimento dell'individuo nel raggiungimento della piena capacità sociale». Un buon *nuor yin*, al contrario, «identifica il riuscito sviluppo dell'individuo verso la piena integrazione nella società». Infine, in questa triade di forze spirituali, vengono quelli che Fortes chiama gli «antenati *yin*». Si tratta di due o tre antenati, compresi nella complessiva linea di discendenza di un individuo, che sono stati delegati a presiedere alle sue personali fortune. Gli antenati *yin* si associano solamente a un individuo che ha un buon *nuor yin*: essi si occupano delle fortune di una persona che ha già dimostrato di possedere l'equipaggiamento di base necessario per inserirsi nella società tallense. Abbiamo qui uno schema teoretico che, per produrre una più profonda comprensione dei diversi gradi di successo degli individui nella società, scinde gli individui stessi in tre aspetti, attraverso una semplice ma tipica operazione di astrazione ed analisi.

Il commento più significativo sul lavoro di Fortes è probabilmente quello espresso, anche se involontariamente, da un recensore del suo libro *Oedipus and Job*: «Se una critica alla esposizione di Fortes può esser mossa, è che egli sembra raggiungere una identificazione quasi mistica con la visione del mondo dei Tallensi, lasciando al lettore qualche dubbio su dove situare il confine tra le nozioni tallensi e i concetti di Cambridge!» (5). Ora, l'antropologo deve trovare nel proprio linguaggio *alcuni* concetti in qualche modo appropriati a tradurre le nozioni del popolo che studia. E nel caso in questione, solo i concetti altamente analitici «di Cambridge» sono apparsi più o meno assimilabili alle nozioni tallensi. Questo parallelo tra le «nozioni» religiose tradizionali e le «astrazioni» sociologiche dell'Occidente non è assolutamente un fenomeno isolato. Si pensi ad esempio agli

spiriti custodi individuali e agli spiriti di gruppo - due categorie molto generali del pensiero religioso tradizionale dell'Africa; e si accostino alle ardite astrazioni di Parsons - gli imperativi psicologici e gli imperativi sociologici. Non occorre troppo acume per scorgere la somiglianza (6).

Naturalmente si potrebbe sostenere che, nel comparare il pensiero africano tradizionale al moderno pensiero sociologico dell'Occidente, lo compariamo a una branca del pensiero occidentale che ha raggiunto solo un basso grado di astrazione; e che il pensiero africano tradizionale non si avvicina invece al grado di astrazione proprio, poniamo, della moderna fisica nucleare. Trovo che questo modo di comparare i gradi di astrazione nasconda più insidie di quanto possa apparire a prima vista. E in ogni caso, ciò non tocca la validità di quanto finora affermato, vale a dire che l'astrazione è essenziale per il funzionamento della teoria religiosa tradizionale dell'Africa, così come lo è per quello della moderna teoria occidentale, sia essa sociologica o fisica.

*6. Nello sviluppare uno schema teoretico, la mente umana tende a cercare ispirazione nell'analogia tra le osservazioni enigmatiche che devono essere spiegate e certi fenomeni già familiari.*

Nella genesi di una teoria, di solito, si traccia prima un'analogia tra il non-familiare e il familiare, e quindi si costruisce un modello, in cui qualcosa di affine a ciò che è familiare diviene la realtà sottintesa al non-familiare. Questa procedura è operante sia nel pensiero occidentale moderno sia in quello africano tradizionale. Prendiamo atomi, elettroni e onde, oppure dèi, spiriti ed entelechie: in entrambi i casi, si tratta di nozioni teoretiche radicate in esperienze relativamente domestiche e quotidiane, in analogia con ciò che è familiare.

Cosa intendiamo qui con "fenomeni familiari"? Soprattutto, io credo, dobbiamo intendere quei fenomeni che nella mente dell'osservatore sono strettamente associati all'ordine e alla regolarità. Che una teoria debba dipendere dall'analogia con cose familiari in questo senso, segue dalla stessa natura della spiegazione. Dal momento che la spiegazione è volta a disvelare l'ordine e la regolarità al di sotto dell'appa-

rente caos, la ricerca di analogie esplicative tende a concentrarsi in quelle aree di esperienza più strettamente associate con tali qualità. Il che ci aiuta a capire come mai le spiegazioni tendono ad essere espresse in un idioma impersonale nella cultura occidentale, e in un idioma personale nella società africana tradizionale. Il lettore potrà capire meglio questo punto se introduco un piccolo ricordo personale. Ho sempre avuto la tendenza a ritenere molto più difficile affrontare le persone che non le cose. Ricordo lunghi periodi della mia infanzia in cui mi sentivo a casa e a mio agio non tanto con gli amici, i parenti o i genitori intorno al fuoco, ma da solo e in silenzio, per ore e ore, con becchi Bunsen e reagenti in un laboratorio chimico. L'idrossido di potassio e l'acido nitrico erano i miei amici; il fosfato di sodio e il cloruro di calcio, i miei fratelli e le mie sorelle. Più avanti nella vita, sono stato abbastanza fortunato da riuscire in molte occasioni a sentirmi a mio agio, "a casa", con la gente. Ma queste occasioni erano sempre qualcosa di cui meravigliarsi, mai cose scontate. La mia gioia nello stare con la gente è tanto più intensa in quanto ha a che fare con qualcosa di precario: e sullo sfondo, vi è sempre il seducente richiamo del mondo delle cose, che invita a rifuggire la gente. I colleghi inglesi potranno alzare le spalle e dire che in ciò io sono un eccentrico. Ma se sono onesti con se stessi, ammetteranno che quanto dico suscita echi nei loro stessi animi. Né del resto ho bisogno di dipendere dalla loro onestà; l'immagine dell'uomo più felice con le cose che non con le persone è infatti abbastanza comune nella letteratura occidentale, tanto da mostrare che ciò di cui parlo è la malattia dell'epoca.

Non molto tempo fa ho avuto una discussione con una classe di studenti nigeriani, i quali, credo, avevano ancora forti radici nella vita della comunità tradizionale. Discutevamo alcune delle differenze caratteristiche tra la vita nelle moderne città industriali e nelle comunità di villaggio tradizionali. Accennando ad alcune delle cose che ho appena detto, ho avvertito la netta sensazione di essermi "allontanato da loro".

Le mie osservazioni su una vita in cui le cose possono apparire un gradito rifugio dalle persone erano così totalmente estranee alla loro esperienza, che non potevano neppure cominciare a capirle. Semplicemente, si meravigliavano. Raramente mi sono sentito così



alieno come in quella discussione.

Dunque, il punto che voglio sottolineare è questo. Nelle società industriali, complesse e caratterizzate da rapidi mutamenti, la scena umana appare molto fluida. Ordine, regolarità, prevedibilità, semplicità sembrano irrimediabilmente assenti. È piuttosto nel mondo delle cose inanimate che tali qualità sono immediatamente riconoscibili: è per questo che molte persone possono trovarsi a loro agio più con le cose che con i propri simili. Ed è anche per questo, io credo, che la mente in cerca di analogie si volge immediatamente verso l'ambito dell'inanimato. Nelle società tradizionali africane troviamo la situazione inversa. La scena umana è il luogo per eccellenza dell'ordine, della prevedibilità, della regolarità, mentre queste qualità sono molto meno evidenti nel mondo inanimato. Qui è inimmaginabile sentirsi a proprio agio con le cose più che con le persone; dunque, la mente in cerca di analogie esplicative si volge naturalmente all'ambito delle persone e delle loro relazioni.

*7. Quando la teoria è fondata sull'analogia tra osservazioni enigmatiche e fenomeni familiari, il modello che ne risulta, di solito, incorpora solo aspetti limitati di tali fenomeni.*

Quando un pensatore stabilisce un'analogia tra certe osservazioni enigmatiche e altri fenomeni più familiari, di solito l'analogia riguarda un aspetto limitato di tali fenomeni. È solo questo aspetto limitato a stabilire un collegamento e ad essere usato per costruire lo schema teoretico. Altri aspetti sono ignorati in quanto irrilevanti sul piano esplicativo.

I filosofi della scienza hanno spesso usato la teoria molecolare (cinetica) dei gas per illustrare questa caratteristica della costruzione di modelli. Come si sa, la teoria molecolare è basata sull'analogia con il comportamento di piccole sfere che si muovono rapidamente in vari tipi di spazio. E i filosofi hanno sottolineato che, sebbene molte importanti proprietà delle sfere siano state incluse nella definizione di molecola, sono state invece omesse altre importanti proprietà, come il colore e la temperatura. Sono state omesse perché prive di ogni fun-

zione esplicativa in rapporto alle osservazioni che hanno inizialmente evocato la teoria. Naturalmente, ci troviamo qui di fronte a un altro senso in cui la teoria fisica è basata sull'astrazione e su idee astratte. Infatti concetti come "molecola", "atomo", "elettrone", "onda" sono il risultato di un processo in cui le caratteristiche rilevanti di certi prototipi sono state astratte dalle caratteristiche irrilevanti.

Molti autori hanno considerato questo tipo di astrazione come una delle caratteristiche distintive del pensiero scientifico. Si tratta tuttavia di una falsa peculiarità (come molte altre di questo tipo): troviamo infatti lo stesso processo all'opera nel pensiero tradizionale africano. Quando trae la materia prima per i suoi modelli teoretici dall'ambito delle persone e delle loro relazioni, il pensiero tradizionale si concentra su alcune dimensioni della vita umana, trascurandone altre. La definizione di un dio può omettere ogni riferimento al suo aspetto fisico, alla sua dieta, alla sua abitazione, ai suoi figli, alle sue relazioni con le proprie mogli, e così via. Porre domande su simili argomenti non è più appropriato che interrogarsi sul colore di una molecola o sulla temperatura di un elettrone. Questa omissione di molte dimensioni della vita umana conferisce agli dèi quell'aura tenue e rarefatta che siamo soliti chiamare "spirituale". Ma in questa spiritualità non v'è nulla di peculiarmente religioso, mistico o tradizionale. È il risultato dello stesso processo di astrazione che vediamo all'opera nei modelli teoretici occidentali; vale a dire, il processo attraverso cui le caratteristiche di prototipi dotati di rilevanza esplicativa sono incorporate nel modello teoretico, mentre ne sono escluse le caratteristiche irrilevanti.

*8. Un modello teoretico, una volta costruito, si sviluppa in modi che talvolta oscurano l'analogia iniziale.*

Nel suo stato grezzo, iniziale, un modello può ben presto trovarsi di fronte a dati per i quali non è in grado di fornire alcuna copertura esplicativa. Piuttosto che disfarsene, tuttavia, coloro che l'hanno costruito tenderanno ad apportarvi una serie di successive modifiche, in modo da ampliarne le possibilità di applicazione. Talvolta, tali

modifiche possono stabilire ulteriori analogie con fenomeni piuttosto diversi da quelli che hanno inizialmente ispirato il modello. Altre volte, si tratterà semplicemente di "rabberciare" il modello, finché non si adatti alle nuove osservazioni. Un modello così sviluppato, in confronto ai fenomeni che ne hanno fornito l'iniziale ispirazione, assume naturalmente un'aria bizzarra ed ibrida.

Gli esempi dello sviluppo di modelli teoretici abbondano nella storia della scienza. Uno dei meglio documentati riguarda la moderna teoria atomica della materia. Le basi di questa teoria furono gettate da Rutherford, che fondò il suo originario modello su un'analogia tra il passaggio dei fasci di raggi attraverso una lamina metallica e il passaggio delle comete attraverso il nostro sistema planetario. Il modello planetario degli elementi costitutivi della materia, elaborato da Rutherford, si rivelò estremamente utile a fini esplicativi: quando si trovò di fronte a dati recalcitranti, dunque, il consenso degli scienziati fu in favore del suo sviluppo piuttosto che del suo abbandono. Ognuna delle diverse modificazioni apportate al modello rappresentò una risposta alla richiesta di maggiore copertura esplicativa. Ognuna, tuttavia, condusse il modello teoretico un passo più lontano dai fenomeni familiari che l'avevano inizialmente ispirato.

Nello studio del pensiero tradizionale africano, sfortunatamente, non possiamo raggiungere quella profondità storica che è accessibile allo studioso del pensiero europeo; perciò, possiamo compiere poche osservazioni dirette sullo sviluppo dei suoi modelli teoretici. Il punto è che tali modelli mostrano spesso lo stesso tipo di caratteristiche bizzarre e ibride proprie dei modelli scientifici: e dal momento che i due tipi di modelli si somigliano anche sotto molti altri aspetti, è ragionevole supporre che tali caratteristiche siano il risultato di simili processi di sviluppo in risposta a richieste di più ampia copertura esplicativa. Se prendiamo in esame esempi dettagliati, questa supposizione si rafforza: diviene infatti chiaro come le caratteristiche bizzarre dei modelli siano strettamente collegate alla natura delle osservazioni che richiedono una spiegazione.

Vorrei trarre un esempio dal mio lavoro di ricerca sul pensiero religioso dei Kalabari, che ho già discusso in precedenti pubblicazioni.

Le fondamentali credenze religiose dei Kalabari includono tre principali categorie di spiriti: Antenati, Eroi e Popolo dell'acqua. Da un lato, tutte e tre queste categorie di spiriti mostrano un gran numero di caratteristiche familiari: emozioni di piacere o di collera, amicizia, ostilità, matrimoni. Tali caratteristiche tradiscono il fatto che gli spiriti, fino a un certo punto, sono modellati sull'immagine della gente comune kalabari. Ma oltre questo punto, essi sono in più di un senso bizzarri. Forse gli Antenati restano i più vicini all'immagine della gente comune. Ma gli Eroi sono decisamente strani: si dice che siano privi di discendenti, che siano scomparsi invece che morti, e che provengano originariamente dall'esterno della comunità. Gli Spiriti dell'acqua sono ancora più strani: si dice che siano «simili agli uomini, ma anche simili ai pitoni». Per dar senso a simili stranezze, dobbiamo cominciare a delineare le relazioni dei vari generi di spiriti con il mondo dell'esperienza quotidiana.

Prendiamo anzitutto gli Antenati. Essi sono considerati come le forze che sostengono la vita e la forza delle stirpi, arrecando sventura a chi ne tradisce i valori, e fortuna a chi li promuove. In secondo luogo, gli Eroi. Sono forze che sostengono la vita e la potenza della comunità e delle sue varie istituzioni; sostengono inoltre l'abilità umana, contribuendo all'efficacia della lotta dell'uomo contro la natura. Infine, gli Spiriti dell'acqua. Da una parte, essi sono i "proprietary" delle insenature e delle paludi, i guardiani della pesca, le forze della natura. Dall'altra, sono i protettori dell'individualismo, nella sua forma creativa come in quella distruttiva. In breve, sono le forze che sostengono tutto quanto sta oltre i confini dell'ordine sociale stabilito.

Possiamo considerare Antenati, Eroi e Spiriti dell'acqua come un triangolo di forze, in cui la relazione di ciascun elemento con gli altri due contiene aspetti sia di separazione ed opposizione che di cooperazione. Così gli Antenati, appoggiando stirpi che rivaleggiano una contro l'altra, operano contro gli Eroi nell'indebolire la forza della comunità; ma in altri contesti, rafforzando le rispettive stirpi, possono collaborare con gli Eroi a favore della forza dell'intero villaggio. Gli Spiriti dell'acqua, a loro volta, nel provocare tempeste, burrasche

e assalti di squali, ostacolano l'esercizio delle attività produttive del villaggio ed operano dunque contro gli Eroi; ma quando provocano acque calme e abbondanza di pesce, operano con altrettanta forza a fianco degli Eroi. Ancora, incoraggiando l'attività anti-sociale, gli Spiriti dell'acqua possono contrastare sia Eroi che Antenati; oppure, possono collaborare con loro all'arricchimento della vita del villaggio, sostenendo la creatività e l'inventiva.

In questo triangolo, dunque, abbiamo uno schema teoretico nei cui termini i Kalabari possono comprendere gran parte delle vicissitudini della loro vita quotidiana. Ed è a questo punto che gli attributi bizzarri e paradossali degli Eroi e degli Spiriti dell'acqua cominciano a mostrare un senso preciso: un esame anche superficiale basta a mostrare che simili attributi servono a definire ciascuna categoria di spiriti in modo appropriato al suo ruolo nello schema complessivo. Ciò è vero, ad esempio, per certi attributi degli Eroi, come il non aver lasciato discendenti umani, l'esser scomparsi invece che morti e sepolti, il provenire dall'esterno della comunità. Queste caratteristiche definiscono efficacemente gli eroi come forze completamente separate rispetto agli Antenati, con le loro implicazioni di parentela. È ovvio che la mancanza di discendenti serva a questo scopo. La scomparsa, al posto della morte e della sepoltura, svolge la stessa funzione, poiché per i Kalabari assenza di sepoltura è praticamente sinonimo di assenza di parentela. La provenienza esterna, poi, mostra anch'essa chiaramente che gli Eroi non possono esser collocati in alcun particolare contesto di stirpe o di parentela. In breve, questi attributi sono parte integrante della definizione degli Eroi come forze diverse e potenzialmente contrapposte agli Antenati. Gli Spiriti dell'acqua, dal canto loro, sono detti «simili agli uomini, ma anche simili ai pitoni»; ed anche qui la caratterizzazione paradossale è essenziale a definire il loro posto nel triangolo. Il pitone è considerato come il più potente di tutti gli animali di fiume, e si dice spesso che sia il loro padre. Ma il suo potere è visto come qualcosa di molto diverso da quello degli esseri umani - qualcosa di "spaventoso" e "straordinario". La combinazione di elementi dell'uomo e del pitone, nella caratterizzazione degli Spiriti dell'acqua, si addice perfettamente al posto che essi occupano nel triangolo - in quanto forze extra-

sociali, diverse e potenzialmente opposte sia agli Eroi che agli Antenati.

Un altro esempio illuminante del significato teoretico della stranezza è offerto dallo studio di J. Middleton (1960) sui concetti religiosi tradizionali dei Lugbara. Secondo Middleton, le credenze lugbara includono due principali categorie di forze spirituali: gli Antenati e gli spiriti *adro*. Gli Antenati dei Lugbara, come quelli dei Kalabari, restano strettamente legati all'immagine della gente comune. Gli *adro* sono invece molto strani: praticano il cannibalismo e l'incesto, e tutto ciò che i Lugbara comunemente considerano repulsivo. Si dice di solito che camminano capovolti - una espressione pittoresca della loro totale perversione. Anche qui, queste stranezze rivelano un senso quando esaminiamo le relazioni delle due categorie di spiriti con il mondo dell'esperienza. Da un lato, gli Antenati sono connessi al sicuro mondo degli insediamenti umani, e all'ordine sociale stabilito, organizzato sulla base di piccoli lignaggi. Gli *adro*, dall'altro lato, hanno a che fare con la foresta non coltivata, e con tutte le attività umane che contrastano con l'ordine stabilito delle cose. Come gli Spiriti dell'acqua dei Kalabari, essi rappresentano forze extrasociali, in forma sia naturale che umana. Il contrasto e l'opposizione tra Antenati e *adro* offre così ai Lugbara uno schema teoretico, nei cui termini possono comprendere una intera serie di opposizioni e di conflitti che si manifestano nel mondo della loro esperienza quotidiana. Come le stranezze delle divinità Kalabari, anche quelle degli *adro* cominciano a questo punto a mostrare il loro senso. Infatti sono proprio le caratteristiche bizzarre e perverse di questi spiriti che servono a definire la loro posizione nella teoria, in quanto forze diverse ed opposte a quelle degli Antenati.

In entrambi i casi, il bisogno di spiegazione genera un modello dalla struttura ibrida, che risente in parte dei fenomeni umani e sociali che l'hanno originariamente ispirato, e in parte del campo di esperienza al quale si applica. In entrambi i casi, la stranezza è essenziale per le funzioni esplicative. Anche in assenza di prove storiche più dirette, questi esempi suggeriscono che i modelli teoretici del pensiero africano tradizionale sono i prodotti di processi di sviluppo paragonabili a quelli che influenzano i modelli delle scienze.

Alcuni filosofi hanno mosso obiezioni all'affermazione che i

modelli esplicativi sono fondati su un'analogia tra l'enigmatico e il familiare: le caratteristiche dei modelli tipici delle scienze, a loro parere, suggeriscono che sia piuttosto il relativamente familiare ad esser spiegato nei termini del relativamente non-familiare. E a questo proposito, fanno notare il contrasto tra l'astrattezza delle entità teoretiche e la familiare concretezza del mondo delle cose di tutti i giorni: le entità della teoria sono così bizzarre da non poter essere accostate a nulla di quanto si trova nel mondo della quotidianità. Tuttavia, sono queste stesse obiezioni a confermare la validità del punto di vista che vorrebbero criticare. Infatti, se le entità teoretiche ci appaiono astratte è proprio perché esse accolgono certe caratteristiche chiave di particolari aree dell'esperienza, mentre ne tralasciano altre in quanto irrilevanti ai loro scopi. Ed esse ci appaiono bizzarre proprio in virtù delle caratteristiche tratte da aree familiari dell'esperienza: la loro presenza fa sì che ce ne aspettiamo altre. Ma il processo di astrazione e sviluppo produce risultati che deludono queste aspettative: da qui la nostra sensazione di stranezza.

Nel trattare i sistemi religiosi tradizionali dell'Africa come modelli teoretici, affini a quelli scientifici, non ho fatto molto di più che accettarne il significato letterale. Questo approccio potrà sembrare ingenuo e banale, a confronto con la più sofisticata attitudine a pensare che "le-cose-non-sono-mai-ciò-che-sembrano", più diffusa tra gli antropologi; tuttavia, ha prodotto risultati sorprendenti. Soprattutto, ha sollevato dubbi su molte delle più consuete dicotomie usate per concettualizzare la differenza tra il pensiero scientifico e quello religioso tradizionale: intellettuale ed emozionale; razionale e mistico; orientato alla realtà e orientato alla fantasia; orientato alle cause e orientato al sovrannaturale; empirico e non empirico; astratto e concreto; analitico e non analitico. Tutte queste dicotomie si dimostrano più o meno inappropriate. Il lettore potrà essere preoccupato da un approccio che si disfà così radicalmente di distinzioni stabilite; spero tuttavia che finirà per accettarlo, accorgendosi della sua utilità nel dar senso a moltissime cose che apparivano finora completamente insensate.

Il lettore potrà inoltre rimanere perplesso dalla mia tendenza a minimizzare la differenza tra teoria personale e non-personale.

Infatti, pur avendo fornito una spiegazione a mio parere adeguata di questa differenza, l'ho considerata come una differenza di superficie, che nasconde una più fondamentale similarità di procedure intellettuali. Debbo riconoscere di aver trattato questo punto in modo molto sintetico, proprio al fine di minimizzare il divario tra questi due tipi di teoria. Credo però che ciò sia ampiamente giustificabile come reazione a un più diffuso atteggiamento, in cui la diversità finisce per dominare tutti gli altri aspetti del raffronto. Neppure la padronanza del pensiero teoretico della propria cultura potrebbe aiutare antropologi dominati dall'idea di una simile assoluta diversità; quando ne sono stati accecati, non possono che considerare il pensiero religioso tradizionale come radicalmente altro. E avendo così tagliato i ponti tra i propri modi di pensiero e quelli africani tradizionali, non sorprende che non siano in grado di compiere alcun progresso (7).

Riaprire questi ponti è lo scopo della mia discussione. Ho cercato di mostrare come la differenza tra teorie non-personali e teorie spersonalizzate consista più che altro in una differenza nell'idioma della ricerca esplicativa. Una volta riconosciuto ciò, le varie dicotomie che si sono consolidate in questo campo di studi finiscono per apparire solo ostacoli alla comprensione; al contrario, divengono immediatamente intelligibili numerose caratteristiche del pensiero tradizionale, apparentemente bizzarre e insensate, che resterebbero altrimenti misteriose. Fare della dicotomia tra entità personali e impersonali il nucleo della differenza tra scienza e tradizione, non solo impedisce di comprendere la tradizione, ma è fuorviante anche per la comprensione della scienza stessa. Ciò diviene ovvio se solo ci volgiamo alla storia. Per quanto ne sappiamo, una estesa spersonalizzazione della teoria è avvenuta spontaneamente solo due volte nella storia del pensiero umano: una volta in Europa e una volta in Cina. In Europa questa spersonalizzazione è stata accompagnata da una crescita della scienza, in Cina no (8). E anche dove la spersonalizzazione si è accompagnata alla crescita della scienza, le due si sono ben presto separate: nella cultura occidentale diffusa abbiamo una visione del mondo largamente spersonalizzata che è al tempo stesso totalmente non-scientifica (9). E in molti paesi in via di sviluppo, per i quali la scienza appare una pana-



cea, è probabile che il mondo spersonalizzato dell'Occidente finisca per essere assimilato senza lo spirito scientifico (10). D'altra parte, lo ripeto, nella storia recente della psicologia occidentale, troviamo teorie sia personalizzate (la psicoanalisi) sia non-personalizzate (il comportamentismo). E per ciascuna categoria vi sono coloro che usano le teorie scientificamente e coloro che non lo fanno.

Tutto ciò non equivale a negare che la scienza abbia compiuto grandi progressi operando attraverso un idioma teoretico non-personale. Anzi, in quanto simpatizzante del comportamentismo, sono propenso a pensare che è un simile idioma, ed esso solo, che può consentire il trionfo della scienza nelle cose umane. Ciò che intendo dire, tuttavia, è che si tratta di una conseguenza della natura della realtà, più che di un'indicazione sull'essenza del metodo scientifico. Per una progressiva acquisizione della conoscenza, l'uomo ha bisogno sia del tipo giusto di teorie, sia di una giusta attitudine nei loro confronti. Ma è solo quest'ultima attitudine che noi chiamiamo scienza. Del resto, come vedremo, ogni tentativo di definire la scienza nei termini di un tipo particolare di teoria contrasta con la sua stessa essenza. Spero sia finalmente chiaro perché, comparando il pensiero africano tradizionale con il pensiero scientifico occidentale, ho scelto di partire da una rassegna degli elementi di continuità, piuttosto che dall'analisi delle differenze cruciali. Procedere in questo modo implica il rischio di esser scambiati per sostenitori della posizione che il pensiero tradizionale è una sorta di scienza; ma implica anche il vantaggio di porci di fronte al problema delle differenze con la strada sgombra da falsi indizi.

## PARTE II. CATEGORIE "CHIUSE" E "APERTE".

Nella prima parte, ho sostenuto con forza la tesi che il pensiero religioso dell'Africa tradizionale e il pensiero teoretico dell'Occidente moderno sono legati da importanti elementi di continuità. Una simile prospettiva, come ho inteso mostrare, ci aiuta a dar senso a molte

caratteristiche del pensiero religioso tradizionale, che resterebbero altrimenti enigmatiche; inoltre, ci aiuta ad evitare indizi falsi e pericolosi, che rischiano di sviare la nostra comprensione delle differenze cruciali tra la visione scientifica e quella tradizionale.

Nella seconda parte, mi concentrerò invece sulle differenze. Comincerò con il formulare quella che a me pare la differenza chiave, per poi cercare di mostrare come tutte le altre ne discendono.

La differenza chiave è molto semplice. Nelle culture tradizionali non v'è alcuna consapevolezza delle alternative al corpus stabilito di principi teoretici, mentre nelle culture scientificamente orientate una tale consapevolezza è altamente sviluppata. Ci riferiremo a questa differenza dicendo che le culture tradizionali sono "chiuse", e quelle scientificamente orientate "aperte" (11).

Un'importante conseguenza dell'assenza di consapevolezza delle alternative è sottolineata da Evans-Pritchard, nel suo lavoro pionieristico sulle credenze nella stregoneria degli Azande. Egli scrive:

Ho cercato di mostrare come il ritmo, il modo di espressione, il contenuto delle profezie e via dicendo concorrano a suscitare la fiducia negli anti-stregoni. Ma questi sono soltanto alcuni dei mezzi con cui la fiducia si sostiene e non spiegano interamente la credenza. Solo il peso della tradizione può farlo [...] Non c'è alcun stimolo all'agnosticismo. Tutte le loro credenze si reggono a vicenda, e se uno zande dovesse rinunciare alla sua fede nelle pratiche anti-stregonesche, dovrebbe al tempo stesso abbandonare la sua credenza nella stregoneria e negli oracoli [...] In questa trama di credenze ciascun filo dipende da ogni altro, e uno zande non può sfuggire alle maglie di essa poiché essa rappresenta il solo mondo che egli conosce. Questa trama non è una struttura esterna nella quale egli è rinchiuso. È il tessuto del suo pensiero, ed egli non può pensare che il suo pensiero sia erroneo (Evans-Pritchard 1937:258-9; corsivo mio).

E ancora:

Eppure gli Azande non si accorgono che i loro oracoli non predicano proprio un bel nulla! La loro cecità non è dovuta a stupidità, perché danno prova di grande ingegnosità nello spiegare i fallimenti e le irregolarità dell'oracolo del veleno e di grande acume sperimentale nel sottoporlo a verifica. Essa dipende piuttosto dal fatto che la loro ingegnosità mentale e il loro acume sperimentale sono condizionati dai modelli del comportamento ritua-

le e della credenza mistica. Entro i limiti posti da tali modelli, dimostrano una grande intelligenza, la quale non può, però, operare al di là di questi limiti. O, per dirla con altre parole: essi *ragionano in modo eccellente nell'idioma delle loro credenze, ma non possono ragionare al di fuori o contro queste credenze, non disponendo di nessun altro idioma in cui esprimere il loro pensiero* (Ibid.: 415; corsivo mio).

E in un recente libro, discutendo le società "chiuse" in generale, egli scrive:

Tutti sono partecipi delle stesse pratiche e credenze religiose; e questa generalità, o collegialità, rende oggettive quelle credenze e pratiche e le colloca sopra e oltre l'esperienza psicologica del singolo individuo, o anche di tutti gli individui [...] *Lasciando da parte le sanzioni positive o negative, il semplice fatto di essere generale rende la religione, sempre in una società chiusa, obbligatoria. Anche se non c'è coercizione, un individuo non può che accettare ciò che ogni altro accetta; infatti non ha nessuna scelta, non più di quanta ne abbia per la lingua che parla. Anche se assumesse un atteggiamento scettico, potrebbe esprimere i suoi dubbi solo nei termini delle credenze condivise intorno a lui* (Evans-Pritchard 1965: 111-2; corsivo mio).

In altre parole, l'assenza di consapevolezza delle alternative implica un'accettazione assoluta del sistema teoretico vigente, ed elimina ogni possibilità di metterlo in discussione. In tali circostanze, le dottrine consolidate investono il credente con una forza irresistibile e coattiva: è a questa forza che ci riferiamo quando definiamo sacre queste convinzioni.

Una seconda importante conseguenza della mancanza di consapevolezza delle alternative è illustrata con chiarezza dalla reazione di un indigeno Ijo a un missionario che gli aveva chiesto di disfarsi dei suoi vecchi dèi. Egli rispose: «Il tuo Dio vuole davvero che ci arrampichiamo in cima a un'altissima palma, per poi abbandonare la presa e lasciarci cadere?». Laddove le convinzioni stabilite hanno validità assoluta ed esclusiva, ogni sfida che venga loro mossa finisce per rappresentare una minaccia del caos, dell'abisso cosmico, e provoca dunque intensa ansia.

Con lo sviluppo della consapevolezza delle alternative, le convinzioni teoretiche stabilite assumono una validità meno assoluta, e per-

dono parte della loro sacralità. Al tempo stesso, una sfida a tali convinzioni non equivale più alla terribile minaccia del caos. Proprio perché le convinzioni hanno perduto la loro validità assoluta, sfidarle non equivale più ad evocare indicibili calamità: si tratta semplicemente di far presente che nuove strade potrebbero esser tentate con un certo profitto. Dove queste condizioni cominciano a prevalere, la scena è pronta per il passaggio da una visione tradizionale a una scientifica. Ci troviamo dunque di fronte a due fondamentali sistemi di categorie: quello "chiuso" - caratterizzato da assenza di consapevolezza delle alternative, sacralità delle credenze e ansia per le minacce che ad esse sono portate; e quello "aperto" - caratterizzato da consapevolezza delle alternative, minore sacralità delle credenze e minore ansia per le minacce ad esse rivolte.

Come ho già accennato, credo che tutte le principali differenze tra la visione tradizionale e quella scientifica possano esser comprese nei termini di questi due sistemi. Cercherò di mostrarlo suddividendo le differenze in due gruppi: da un lato, quelle che riguardano direttamente la presenza o assenza di una visione delle alternative, dall'altro quelle direttamente connesse alla presenza o assenza di ansia per le minacce alle credenze vigenti.

## A. DIFFERENZE CONNESSE ALLA PRESENZA O ASSENZA DI UNA VISIONE DELLE ALTERNATIVE.

### 1. *Atteggiamento magico e non-magico nei confronti delle parole.*

Una caratteristica cruciale accomuna quasi tutte le visioni del mondo dell'Africa tradizionale a noi note: alle parole, pronunciate in circostanze appropriate, si attribuisce il potere di realizzare gli eventi o gli stati di cose che esse rappresentano. Troviamo gli esempi più evidenti di questo atteggiamento nei miti sulla creazione, dove si dice che l'essere supremo ha creato il mondo dal caos pronunciando il nome di tutte le cose che lo compongono. Simili mitologie sono rintracciabili in particolare nell'antico Egitto e tra i

popoli del Sudan occidentale.

Negli atti di creazione che l'essere supremo ha lasciato all'uomo, raramente si pensa che il semplice pronunciare le parole abbia la medesima immediata efficacia. Per quanto ne sappiamo, nessuna cultura tradizionale attribuisce all'uomo la capacità di creare cose nuove semplicemente pronunciando nuove parole. In molte culture, nondimeno, alle parole dell'uomo si riconosce un certo grado di controllo sulle situazioni cui si riferiscono. Vi è spesso una procedura tecnica che dev'essere svolta per ottenere un certo risultato: ma perché essa abbia successo, dev'essere accompagnata da una formula o da un incantesimo appropriati, che prefigurano il risultato. Una simile situazione è vivacemente descritta dal romanziere guineano Camara Laye. Suo padre era un orafo; nel descrivere il vecchio al lavoro, egli scrive:

Sebbene mio padre non pronunciasse parole ad alta voce, so benissimo che le pensava dentro di sé. Leggevo dalle sue labbra, che si muovevano mentre si curvava sul vaso. Continuava a mescolare oro e carbone con un bastone di legno, che si infiammava ad ogni momento e doveva esser continuamente sostituito. Che genere di parole erano quelle che mio padre formulava silenziosamente? Non lo so - o almeno, non lo so con esattezza. Non me lo ha mai confidato. Ma cosa potevano essere quelle parole se non incantesimi?

Accanto al vecchio, operava uno stregone:

Durante l'intero processo, la sua pronuncia diveniva sempre più rapida, il suo ritmo più incalzante; mentre l'ornamento prendeva forma, la veemenza dei suoi panegirici e delle sue lusinghe aumentava, portando alle stelle l'abilità di mio padre. In verità, lo stregone prendeva parte al lavoro, in un modo peculiare, ma direi quasi immediato ed efficace. Anch'egli era ubriaco della gioia della creazione, e la proclamava ad alta voce: afferrava entusiasticamente le corde, si infiammava, come se lui stesso fosse stato l'artigiano, come se fosse stato lui mio padre, come se l'ornamento venisse dalle sue mani (12).

Nelle culture africane tradizionali, conoscere il nome di un essere o di una cosa equivale a possedere un qualche grado di controllo su di essa. Nella invocazione degli spiriti, è essenziale pronunciare il loro nome correttamente; e il controllo conferito dal nominare corretta-

mente è una delle ragioni per cui i nomi veri o "profondi" degli dèi sono spesso nascosti agli stranieri, e la loro pronuncia proibita a tutti, con l'eccezione di pochi che hanno il compito di usarli nel corso del rituale. Idee del genere stanno alla base del diffusissimo uso tradizionale degli eufemismi, in riferimento a malattie pericolose, animali feroci, etc. Si pensa infatti che l'uso dei nomi reali potrebbe evocare la loro presenza. E ancora, si crede comunemente di poter stregare un uomo per mezzo di varie operazioni compiute sul suo nome - ad esempio, scrivendo il nome su un foglio di carta che poi viene bruciato.

Quest'ultimo esempio mi porta a un'osservazione che sembra a prima vista contraddire quanto affermato sinora: l'osservazione che in gran parte della magia africana sono i simboli non-verbali, più che le parole, ad avere un diretto potere di influenza. Movimenti del corpo, frammenti di piante, organi di animali, pietre, terra, acqua, saliva, utensili domestici, statuette - un'intera serie di azioni, oggetti ed artefatti che svolgono un ruolo vitale nella pratica della magia tradizionale. Ma se consideriamo le cose più a fondo, la contraddizione è solo apparente. Infatti, numerosi studi sulla magia africana suggeriscono che i suoi strumenti divengono simboli quando sono designati verbalmente come tali. Nel suo lavoro sulla magia zande, ad esempio, Evans-Pritchard descrive il modo in cui sostanze magiche ed altri oggetti naturali sono posti sotto controllo attraverso l'uso di formule verbali. Così,

L'arbusto bingba, che cresce copiosamente sui terreni coltivati ed ha steli ramificati e simili a penne, è noto a tutti come medicina per la pianta da olio kpagu. Un uomo scaglia l'arbusto come una freccia e trafigge le ampie foglie della pianta. Prima di lanciarlo, dice qualcosa di questo tipo: «O meloni, siate voi ricchi di frutti come la bingba con molta frutta». Oppure: «Voi siete bingba; possano i meloni prosperare come la bingba. O miei meloni, siate ricchi di frutti; possiate voi non rifiutare» (Evans-Pritchard 1937: 449).

Anche nella mia ricerca tra i Kalabari mi sono costantemente imbattuto in simili esempi di simboli non verbali resi significativi e posti sotto controllo attraverso formule verbali. Il mio esempio preferito riguarda la preparazione di una medicina con lo scopo di portare clienti ad un medium di scarso successo. Uno degli ingredienti

essenziali di questa medicina era il becco di un'anitra molto vorace. Il mago pose questo ingrediente nella mistura con il seguente commento: «O anatra: tu che stai sempre a mangiare».

Tra i più importanti simboli magici non-verbali della cultura Kalabari vi sono le statuette, che hanno il compito di "fissare" i vari spiriti al tempo del rituale. I Kalabari dicono di esse: «Sono, per così dire, i nomi degli spiriti». Spiegandone l'uso, un vecchio disse: «È nei loro nomi che gli spiriti stanno e vengono». La statuetta riesce a rappresentare lo spirito e ad influenzarlo in virtù del fatto di esser nominata (Horton 1965).

In un recente saggio sulla magia in Madagascar, Henri Lavondes (1963) discute simili esempi di oggetti magici guidati da formule verbali. Egli mostra come i diversi ingredienti di una pozione magica siano rigorosamente collegati, attraverso queste formule, ai vari aspetti del fine desiderato. E seguendo Mauss, sostiene che la funzione della formula è quella di convertire oggetti materiali in *mots réalisés*, o parole concrete. Gli oggetti stessi, quando siano loro assegnate etichette verbali, divengono una forma di linguaggio.

Questa interpretazione, che riduce tutte le forme della magia africana a una base verbale, si adatta piuttosto bene ai fatti. Tuttavia, ci si può ancora chiedere perché i maghi perdano tanto tempo a scegliere oggetti ed azioni come surrogati delle parole, quando alle stesse parole pronunciate è attribuito di per sé un potenziale magico. La risposta, a mio parere, è che il linguaggio parlato è una manifestazione effimera delle parole, che per di più non consente una grande varietà di manipolazioni. La designazione verbale di oggetti materiali li trasforma in una forma di parole più stabile e più facilmente manipolabile. Come si esprime Lavondes (Ibid.: 115):

Le message verbal est susceptible de davantage de précision que le message figuré. Mais le second a sur le première l'avantage de sa permanence et de sa matérialité, qui font qu'il reste toujours disponible et qu'il est possible de s'en pénétrer et de le répandre par d'autres voies que celle du langage articulé (par absorption, par onction, par aspersion).

Considerati in questa luce, gli oggetti magici sono gli equivalenti

pre-letterati di quegli incantesimi scritti, come amuleti e talismani, che sono così comuni negli ambienti culturali che conoscono la scrittura ma si trovano ancora in una fase pre-scientifica.

È dunque possibile vedere l'implicita assunzione del potere magico delle parole in una vasta gamma di credenze e pratiche africane tradizionali.

Se consideriamo ora quello che ho chiamato il sistema di categorie basilare del pensatore tradizionale, possiamo capire perché questa assunzione è così profondamente radicata nella sua vita e nel suo pensiero quotidiano. In breve, nessun uomo può entrare in contatto con la realtà se non attraverso il filtro delle parole; per questo, nessun uomo può sfuggire alla tendenza a vedere un legame univoco ed intimo tra parole e cose. Questa tendenza ha un potere schiacciante per il pensatore tradizionale: egli non può immaginare alternative al sistema stabilito di concetti e di parole di cui fa uso, che gli appaiono dunque legate alla realtà in modo assoluto. Non è possibile considerarle come variabili indipendenti dai segmenti di realtà che rappresentano; per questo, le parole appaiono così integralmente legate ai propri referenti, che ogni manipolazione delle une influirà naturalmente sugli altri.

L'attitudine dello scienziato nei confronti delle parole, ovviamente, è del tutto opposta. Egli rifiuta con disprezzo l'idea che le parole abbiano un immediato potere magico sulle cose che rappresentano: anzi, ravvisa nelle nozioni magiche le caratteristiche più assurde ed aliene del pensiero tradizionale. È vero che anch'egli attribuisce alle parole un potere enorme; ma si tratta del potere indiretto di assicurare il controllo sul mondo delle cose, attraverso le funzioni della spiegazione e della previsione.

Perché lo scienziato rifiuta la concezione magica delle parole? Una facile risposta è che egli è giunto a una più alta conoscenza: il comportamento magico ha dimostrato di non poter raggiungere i risultati cui aspirava. Può darsi: ma quale scienziato si è mai preoccupato di mettere alla prova la magia? Nessuno, naturalmente: il suo rifiuto della magia ha basi più profonde, che rendono impensabile l'idea stessa di sottoporla alla prova.

Per capire quali siano queste basi, torniamo al sistema di categorie



dello scienziato - alla sua consapevolezza di sistemi alternativi di idee, di diverse possibilità di classificare e interpretare il mondo. Ora, questa nuova consapevolezza gli apre due possibilità intellettuali. Entrambe sono perfettamente concepibili: ma l'una è intollerabile, l'altra confortante.

La prima possibilità è semplicemente un prolungamento della visione magica del mondo. Se idee e parole sono inestricabilmente legate alla realtà, le danno forma ed esercitano su di essa un certo controllo, allora una molteplicità di sistemi di idee equivarrà a una molteplicità di realtà diverse; e un mutamento di idee equivarrà a un mutamento delle cose stesse. Questo punto di vista non è particolarmente assurdo e incoerente, ma diviene chiaramente intollerabile se spinto all'estremo. Finisce infatti per implicare che il mondo dipende in ultima analisi dal capriccio umano, che la ricerca di ordine è un'illusione e che gli esseri umani possono aspettarsi di non trovare alcun punto stabile di riferimento nella realtà.

La seconda possibilità offre una via d'uscita da questa terrificante prospettiva. Essa si fonda sulla convinzione che, mentre le idee e le parole cambiano, debba esservi qualche stabile punto di riferimento, una qualche realtà costante. Una convinzione che conduce alla moderna concezione delle parole e delle cose come variabili indipendenti. Con questa concezione, le parole divengono "scollate" dalla realtà, e prive della possibilità di agire magicamente su di essa. Da un punto di vista intellettuale, questa seconda possibilità non è né più né meno rispettabile della prima; ma ha il grande vantaggio di risultare tollerabile, laddove la prima è terrificante.

La visione sottesa alla magia resta comunque una possibilità intellettuale nelle culture scientificamente orientate dell'Occidente moderno: lo si può vedere dalla sua sopravvivenza, come una inquietante corrente sotterranea, negli ultimi tre secoli di filosofia occidentale. È la corrente che passa generalmente sotto etichette - come "idealismo" e "solipsismo" - che la rendono non immediatamente riconoscibile. Ma un più attento esame rivela che la vecchia prospettiva è là, viva e vegeta, anche se sotto strane spoglie. È vero, l'idealismo non sostiene che le parole creano, sorreggono ed hanno potere

su ciò che rappresentano; sostiene piuttosto che le cose materiali sono “nella mente”. Vale a dire che la mente crea, sorregge ed ha potere sulla materia. Ma questa seconda formulazione è poco più che una trasposizione post-cartesiana della prima. Mi spiego meglio. Nelle cosmologie africane, come in quelle europee precedenti a Cartesio, la moderna distinzione tra “mente” e “materia” non compare. Sebbene tutto nell’universo sia sostenuto da forze spirituali, ciò che i moderni chiamano “attività mentali” e “cose materiali” fanno entrambe parte di un’unica realtà, che non è di per sé né materiale né immateriale. Il pensare, il concepire, il dire etc. sono descritti in termini di organi quali il cuore e il cervello, e di azioni quali la pronuncia delle parole. Nelle sue opere filosofiche, Cartesio cristallizzava una fase intermedia nella transizione da un idioma cosmologico personale a uno impersonale. Mentre le attività umane “più alte” restavano ancora sotto l’egida di una teoria personalizzata, gli eventi fisici e biologici divennero dominio di una teoria impersonale. Per questo, il pensare, il concepire, il dire etc. divennero manifestazioni della “mente”, e tutti gli altri eventi manifestazioni della “materia”. Dunque, se prima di Cartesio avevamo “le parole sopra le cose”, dopo di lui abbiamo “la mente sopra la materia” - semplicemente un nuovo travestimento per la vecchia prospettiva.

Quanto ho detto riguardo al carattere intellettualmente rispettabile ma emotivamente intollerabile di questo punto di vista, è suggerito anche dall’attitudine che nei suoi confronti hanno avuto i filosofi occidentali moderni. Siccome si sentono in dovere di esplorare tutte le possibilità alternative di pensiero che sono alla portata della loro immaginazione, questi filosofi menzionano e persino espongono le dottrine dell’idealismo e del solipsismo. Invariabilmente, all’esposizione fanno seguito dei tentativi di confutazione; ma altrettanto invariabilmente, questi tentativi sono una farsa. Il loro carattere è riassunto dal disperato gesto di G. E. Moore che, alla richiesta di dimostrare l’esistenza di un mondo al di fuori della sua mente, si colpisce la mano con un pugno esclamando: «Questa c’è!». Un gesto di fede più che di ragione, se mai ve n’è stato uno!

Con il passaggio dal sistema “chiuso” a quello “aperto”, dunque,

la prospettiva sottesa alla magia diviene intollerabile: per sfuggirle, si accetta il punto di vista per cui le parole cambiano indipendentemente dalla realtà. I razionalisti presuntuosi che si compiacciono della propria libertà dal pensiero magico, farebbero bene a riflettere sulla natura di questa libertà!

## *2. Idee-legate-a-occasioni e idee-legate-a-idee.*

Come molti studiosi hanno sottolineato, i membri delle culture africane tradizionali non sembrano considerare il loro pensiero come qualcosa di distinto e di contrapposto rispetto alla realtà cui si applica. Piuttosto, tratti particolari di pensiero sono legati alle particolari occasioni che li evocano.

Qualcuno si ammala, ad esempio: la malattia non si dimostra facilmente curabile e i familiari ricorrono a un indovino. Questi dichiara che la malattia è dovuta a un antenato, irato perché il paziente si è comportato male nei confronti dei parenti. L'indovino prescrive offerte per placare lo spirito, invita alla riconciliazione con i parenti, e magari il paziente guarisce. Ora, mentre questa emergenza è in corso, sia l'indovino che i familiari del paziente possono giustificare quanto stanno facendo con qualche affermazione generale sul tipo di circostanze che spingono gli antenati a causare le malattie. L'antropologo raccoglie gran parte delle informazioni sulle teorie tradizionali intorno al mondo e al suo funzionamento - informazioni sempre difficili da ottenere - quando è abbastanza fortunato da trovarsi in una situazione del genere. Ma affermazioni teoretiche di questo tipo sono in gran parte occasionali, ed è difficile udirle al di fuori del contesto specifico, o come parte di una discussione generale su "ciò che si crede". Anzi, gli antropologi hanno imparato per esperienza che, nell'Africa tradizionale, la richiesta generica «Quali sono le vostre credenze?» non porta molto lontano (13).

Se nella cultura tradizionale le idee sono associate alle occasioni invece che ad altre idee, la ragione è quella che abbiamo già esposto nella discussione della magia. Poiché non si possono immaginare alternative al sistema consolidato di idee, queste appariranno inevita-

bilmente connesse alle porzioni di realtà che rappresentano: non possono in alcun modo esser poste in contrapposizione alla realtà. Le cose vanno molto diversamente in una cultura scientificamente orientata, come quella dell'antropologo occidentale. La stessa parola "idea" ha qui la connotazione di qualcosa di contrapposto alla realtà. Né è solo una coincidenza il fatto che in tale cultura lo storico delle idee sia considerato come il più "irrealistico" tra gli storici. Nella mente della gente, le idee non soltanto sono dissociate dalla realtà che le origina, ma sono anche legate ad altre idee, formando insieme e sistemi che sono percepiti come tali. I sistemi di credenze prendono forma non solo come astrazioni nel pensiero degli antropologi, ma anche come totalità nel pensiero dei credenti.

Anche in questo caso, la trasformazione può esser facilmente compresa nei termini di un passaggio dalla situazione "chiusa" a quella "aperta". La concezione delle possibilità alternative costringe gli uomini a confidare nel fatto che le idee in qualche modo cambiano, mentre la realtà resta costante. Così, le idee si distaccano dalla realtà - anzi quasi le si contrappongono. Inoltre, dando al pensatore la possibilità di "uscire" dal proprio sistema, questo punto di vista lo pone in grado di cominciare a considerarlo appunto *come un sistema*.

### 3. *Pensiero irriflessivo e pensiero riflessivo*

A questo punto dell'analisi non ho bisogno di insistere ulteriormente sull'essenziale razionalità del pensiero tradizionale. L'ho già reso fin troppo razionale per i gusti della maggior parte degli antropologi. E tuttavia, in un certo senso, questo pensiero non include tra i suoi prodotti né una Logica né una Filosofia.

Vorrei spiegare meglio quest'affermazione, in apparenza sconcerante. È vero che moltissime visioni del mondo dell'Africa tradizionale hanno un alto grado di elaborazione logica. È vero anche che, proprio per la loro natura eminentemente razionale, esse sono giustamente definite "filosofie". Ma qui sto usando i termini "Logica" e "Filosofia" in un senso più circoscritto. Con Logica, intendo il pensiero volto a rispondere alla domanda: «Quali sono le regole genera-

li che possono consentirci di distinguere i buoni dai cattivi argomenti?». E con Filosofia, mi riferisco al pensiero volto a rispondere alla domanda: «Su quali basi possiamo sostenere di conoscere qualcosa del mondo?». Logica e Filosofia, intese in questo senso circoscritto, sono poco sviluppate nell'Africa tradizionale. Nonostante le sue elaborate e spesso penetranti speculazioni cosmologiche, sociologiche e psicologiche, il pensiero tradizionale ha teso a portare avanti il lavoro esplicativo senza soffermarsi a riflettere sulla sua natura o sulle sue regole. Se pensiamo ancora una volta alla situazione "chiusa", comprendiamo facilmente perché queste attività intellettuali di secondo ordine sono virtualmente assenti nelle culture tradizionali. In breve, per l'incapacità di immaginare alternative al corpus consolidato di teorie e classificazioni, il pensatore tradizionale non può neppure iniziare a formulare norme generalizzate di ragionamento e di conoscenza. Infatti, solo dove esistono alternative può esservi scelta, e solo dove c'è scelta possono esservi delle norme che la regolano. Così come sono tipicamente assenti nelle culture tradizionali, la Logica e la Filosofia sono presenti tipicamente in tutte le culture scientificamente orientate. Se il sistema "chiuso" rende impossibile la loro comparsa, quello "aperto" la rende inevitabile. Infatti, quando il pensatore si rende conto della possibilità di alternative alle idee consolidate, nasce immediatamente il problema della scelta, e lo sviluppo di norme chiamate a regolare questa scelta non può tardare molto (14).

#### 4. *Motivazioni miste e motivazioni isolate*

Questo contrasto è strettamente legato al precedente. Come ho sottolineato nella prima parte del saggio, le finalità della spiegazione e della previsione sono forti nelle culture africane tradizionali quanto nelle culture in cui la scienza è stata istituzionalizzata. Ma nel primo caso, sia pur perseguite con forza, queste finalità non sono oggetto di esplicita riflessione e definizione, a causa dell'assenza di esplicite norme di pensiero. Ci si preoccupa poco della loro coerenza o incoerenza con altri fini e motivazioni. Per questo, laddove esista un sistema teoretico con funzioni esplicative e predittive, troviamo anche altre

motivazioni che si intromettono e contribuiscono al suo sviluppo.

Nonostante le loro preoccupazioni cognitive, moltissimi sistemi religiosi africani sono fortemente influenzati da quelle che chiamiamo comunemente "esigenze emotive" - vale a dire esigenze di un certo tipo di relazioni interpersonali. In Africa, come altrove, tutti i sistemi sociali stimolano nei loro membri moltissime esigenze del genere; ma dopo averle suscitate, dimostrano spesso di non volere o non poter concedere piene opportunità di soddisfarle. In situazioni del genere, gli spiriti funzionano non soltanto come entità teoretiche, ma anche come persone surrogate, in grado di creare legami che sarebbero proibiti nel normale ordine sociale. Essi svolgono questa funzione in due modi. In primo luogo, mettendo a disposizione partner non umani, con i quali si possono stabilire relazioni che con altri esseri umani sarebbero proibite. In secondo luogo, attraverso il meccanismo della possessione, che permette alle persone di diventare spiriti e quindi di assumere, nei confronti dei propri compagni, ruoli che sono loro preclusi in quanto comuni esseri umani.

Esempi del primo tipo si riscontrano comunemente in relazione al bisogno di dipendenza creato nei bambini dalle circostanze del loro allevamento nella famiglia. In alcune società africane, ai figli maschi si richiede di compiere un brusco salto dalla dipendenza all'indipendenza non appena raggiungono la pubertà. Una caratteristica essenziale dei riti volti a segnare questo passaggio è la drammatica introduzione dei candidati ad una relazione di dipendenza verso una potente agenzia spirituale. Quest'ultima può esser vista come un surrogato dei genitori, con i quali i candidati non possono più intrattenere una relazione di dipendenza; dunque, come un mezzo per preparare i candidati all'esercizio dell'indipendenza e della responsabilità da adulti. Sembra questo il significato fondamentale delle iniziazioni delle società segrete tra i popoli del Congo e della costa della Guinea occidentale. In altre società tradizionali, si consente invece di mantenere una relazione di dipendenza dai genitori finché questi sono vivi; un brusco salto verso l'indipendenza e la responsabilità dev'esser compiuto alla loro morte. In questi casi è il genitore morto, trasformato in antenato, che consente il mantenimento di una relazione che è stata

bruscamente e traumaticamente interrotta nell'ambito sociale puramente umano. Questa sequenza, che culmina in un culto di devozione degli antenati patrilineari, è stata efficacemente descritta da Fortes in alcuni scritti sui Tallensi del Ghana settentrionale (15).

Esempi del secondo tipo si trovano di solito in relazione al bisogno di dominio. Gran parte delle società stimola questo bisogno più di quanto riesca a consentirne la soddisfazione. Nelle società africane tradizionali, sono soprattutto le donne a soffrirne: e non è un caso che siano le donne, più degli uomini, ad avere un ruolo preminente nei numerosi culti di possessione che fioriscono da una parte all'altra del continente. Infatti, attraverso i ruoli di autorità maschile che tendono ad assumere durante la possessione, le donne possono accedere ad un'area di comportamento che normalmente non è loro consentita.

Anche motivi estetici hanno una parte importante nel plasmare e sostenere i sistemi religiosi tradizionali. Ciò è vero in modo particolare per l'Africa occidentale, dove la narrativa, la poesia, i canti, la danza, la musica, la scultura e persino l'architettura usano gli spiriti e le loro figure come una base sulla quale sviluppare le loro varie forme. A loro volta, queste arti influenzano la direzione di sviluppo delle idee riguardanti gli spiriti. Nella mia ricerca sulla religione dei Kalabari, ho constatato un graduale sfumare del cognitivo nell'estetico, che certe volte può suscitare confusione. Nella tradizione orale, ad esempio, miti molto seri, volti a chiarire la parte svolta dagli dèi nella fondazione delle istituzioni sociali, sfumano in racconti che, pur avendo anch'essi gli dèi come personaggi, sono narrati per puro intrattenimento. E sebbene i Kalabari distinguano tra il mito serio e il racconto leggero, vi sono molti casi che essi stessi esitano a porre sull'uno o sull'altro versante. La credenza sfuma, attraverso la semi-credenza, nella credenza sospesa. Nel rituale, inoltre, le rappresentazioni drammatiche degli dèi, eseguite per assicurarsi i loro favori ed i benefici che sono in loro potere in quanto forze cosmiche, sono spesso considerati divertenti in sé e per sé. Esse tendono a sfumare in rappresentazioni eseguite quasi soltanto per la loro attrattiva estetica. Nelle mascherate degli Spiriti dell'acqua, ad esempio, la religione

sembra posta al servizio dell'arte (Horton 1963).

Non v'è dubbio che le entità teoretiche del pensiero tradizionale, essendo personalizzate, si adattano particolarmente a piegarsi a motivazioni emotive ed estetiche. Forse, ci troviamo qui di fronte a un aspetto dell'idioma teoretico personale che indirettamente impedisce lo sviluppo di un'attitudine scientifica. Infatti, quando un particolare schema teoretico ha forti implicazioni emotive ed estetiche, diviene sempre più difficile abbandonarlo, anche se le finalità cognitive spingerebbero a farlo. Vorrei sottolineare ancora una volta che il semplice fatto di passare da un idioma personale a uno impersonale non basta di per sé a rendere qualcuno uno scienziato, in quanto si può avere un atteggiamento scientifico o non-scientifico in entrambi gli idiomi. Nondimeno, sotto questo profilo, l'idioma-personale sembra presentare molte più difficoltà di quello impersonale per lo sviluppo di un'attitudine scientifica.

Quando la possibilità di compiere una scelta stimola lo sviluppo di una Logica, di una Filosofia, e più in generale di norme di pensiero, la situazione muta radicalmente. Si giudica una teoria migliore di un'altra con esplicito riferimento alla sua efficacia nella spiegazione e nella previsione. E nella misura in cui queste finalità vengono chiaramente definite, diviene sempre più evidente che non sono compatibili con nessun'altra finalità. Ci si rende conto che le idee, se devono essere usate come strumenti efficaci di spiegazione e previsione, non possono divenire strumenti di qualcosa d'altro (naturalmente, questa è l'essenza dell'ideale di "oggettività"). Si sviluppa quindi una grande cautela contro la seduzione del fascino emotivo o estetico di una teoria - una cautela che nell'Europa del ventesimo secolo assume talvolta forme estreme, come il sospetto verso ogni resoconto di ricerca che non sia scritto in uno stile positivamente indigeribile. Si insiste inoltre sull'importanza della scienza "pura", in opposizione a quella "applicata". Ciò non significa che gli scienziati sono contrari ad applicazioni pratiche delle loro scoperte, ma che hanno bisogno di mantenere sempre un qualche distacco verso coloro che le applicano. Le ragioni di ciò sono sostanzialmente le stesse che portano lo scienziato a stare in guardia contro il fascino emotivo o estetico. Per prima



cosa, se uno scienziato si identificasse troppo strettamente con un certo tipo di problemi pratici, egli si troverebbe troppo coinvolto nel tentativo di risolverli, fino al punto di accogliere una teoria risolutiva senza sottoporla a prove adeguate. Inoltre, le linee di ricerca più strettamente collegate ai problemi pratici del giorno non sono necessariamente quelle che portano a più rapidi progressi nella spiegazione e nella previsione. Infine, poiché gli interessi pratici implicano una competizione sul piano del commercio e della politica internazionale, essi sono guidati da regole di segretezza che contrastano con l'ideale scientifico di una libera circolazione delle teorie (indispensabile perché ogni nuova teoria sia sottoposta a quante più prove e critiche possibili; si veda oltre). La competizione commerciale ed internazionale, nella misura in cui tende a impedire tale libera circolazione, è dunque nemica della scienza. È per questo motivo che i più brillanti scienziati tendono a divenire armi a doppio taglio durante le guerre, sia calde che fredde.

Come abbiamo osservato, lo schema teoretico tradizionale produce e alimenta ricche incrostazioni culturali, le cui motivazioni soggiacenti hanno poco a che fare con la spiegazione e la previsione. Fra queste, hanno un ruolo di primo piano i complessi sistemi di relazioni interpersonali con esseri che si situano al di là dell'ordine sociale puramente umano, e le diverse modalità di abbellimento artistico.

Quando si rafforza l'isolamento dell'attività teoretica rispetto all'influenza di motivazioni che non le sono essenziali, queste incrostazioni sono radicalmente rimosse, e devono affrontare un'esistenza indipendente. Per sopravvivere senza trovarsi coinvolte in una battaglia perdente contro la prestigiosa "scienza", esse devono esplicitamente dichiarare il rifiuto di ogni pretesa esplicativa, e dedicare grande energia alla definizione delle loro "vere" finalità. Nel far questo, sono state spesso accusate di far virtù di una triste necessità - di far buon viso a quella che è semplicemente una precipitosa ritirata di fronte alla scienza. Ma le loro mosse in questa direzione possono esser considerate, a mio parere, anche in modo più positivo. Vale a dire che anch'esse possono esser viste come un prodotto della situazione "aperta", e dunque della generale tendenza a riflettere sulla natura del pensiero, a defini-

re i suoi scopi, a formulare le sue norme. La conclusione cui giunge questa attività riflessiva vale non solo per la Costruzione di Teorie, ma anche per la Comunione Spirituale e per l'Arte: vale a dire, vi sono diversi e distinti modi di pensiero; e un modo particolare, se vuole realizzarsi completamente, dev'esser protetto dall'influenza di tutte le motivazioni che per definizione non gli siano essenziali. Può così accadere che un teologo occidentale proclami la "moderna scoperta" che l'essenza della religione non ha niente a che fare con la spiegazione e la previsione degli eventi del mondo, ma è semplice comunione con Dio, che ha valore di per sé: in questo caso, avremmo solo in parte ragione a ironizzare sul fatto che egli presenta una ritirata come un avanzamento. Di fatto, il teologo può sostenere di star compiendo la stessa operazione di chiarificazione e purificazione compiuta dallo scienziato. La forza di questo argomento è ancora più evidente nel caso dell'artista. Quando l'artista proclama che la sua attività non è più al servizio della religione, della scienza e persino della rappresentazione, siamo pronti a riconoscere che questa drastica delimitazione di finalità costituisce una forma di progresso, simile a quello dello scienziato che purifica la sua ricerca nell'interesse dell'oggettività. Il razionalista che giudica una ritirata quella del moderno teologo, ma un'avanzata quella dell'artista, è semplicemente vittima di un pregiudizio agnostico. Di fatto, entrambi sono catturati nelle stesse correnti di pensiero che muovono lo scienziato.

Dovrebbe esser chiaro, a questo punto, che la ricerca dell' "oggettività" da parte dello scienziato è, tra le altre cose, un movimento di purificazione. Come accade in molti movimenti del genere, tuttavia, lo zelo purificatore tende a straripare dai confini che si è imposto, nonché a giungere ad eccessi all'interno di quei confini. Queste tendenze sono ben esemplificate nell'impatto che la ricerca di oggettività ha avuto sulla metafora.

Nell'Africa tradizionale il linguaggio abbonda di metafore, in un grado che non è più familiare alle culture scientificamente orientate dell'Occidente moderno. Come gli antropologi non si stancano di dire (16), la funzione di tali metafore è in parte quella di alludere obliquamente a cose che non possono esser dette in modo diretto. Ma esse

hanno anche la funzione, assai più importante, di sottolineare, evidenziare e dare maggior impatto a cose che *potrebbero* esser dette in modo letterale. «I proverbi sono l'olio di palma con cui si mangiano le parole», dicono gli Ibo (Achebe 1957). In questa capacità, vi è chiaramente un'aggiunta vitale al pensiero razionale. Spesso, tuttavia, la metafora inganna sottilmente. L'analogia tra le cose che costituiscono i suoi riferimenti letterali e quelle che costituiscono i suoi riferimenti obliqui implica, di solito, solo aspetti limitati di entrambe. Eppure vi è sempre la tentazione di estendere indebitamente l'analogia, in modi che possono portare molto fuori strada. In sociologia, ad esempio, ciò si è verificato con l'uso delle metafore organiche nella riflessione sulle società e sulle relazioni sociali. Organismi e società si somigliano forse per alcuni aspetti molto limitati; ma i sociologi che si sono assuefatti alle metafore organiche spesso vanno oltre queste somiglianze limitate, finendo per attribuire alle società ogni sorta di proprietà che appartengono solo agli organismi.

Questi pericoli occasionali hanno spinto i puristi a considerare la metafora e l'analogia come una ingannevole trappola. Niente olio di palma con le nostre parole, hanno decretato con torva soddisfazione. Ne è risultato un culto dell'espressione piana e letterale, che si è però diffuso oltre i limiti dell'attività strettamente scientifica, investendo la vita quotidiana, rimuovendo ogni qualità poetica dall'ambito delle comuni relazioni sociali. Di più, la sfiducia nella metafora e nell'analogia si è talvolta spinta fino a minacciare processi intellettuali che sono cruciali per il progresso della scienza stessa. I filosofi positivisti, ad esempio, hanno spesso denigrato l'attività della costruzione di modelli teoretici. Nel migliore dei casi, hanno sostenuto, tali modelli sono di dubbio aiuto al pensiero scientifico serio; nel peggiore, rischiano di risultare gravemente fuorvianti per il fatto di poggiare su processi analogici. Secondo la scuola purista, l'induzione e la deduzione sono i soli processi di pensiero ammissibili per lo scienziato. Il suo compito non è elaborare modelli di una presunta realtà che si troverebbe "dietro" i dati dell'esperienza; più semplicemente, egli deve osservare, ricavare generalizzazioni induttive dalla somma delle regolarità scoperte nell'osservazione, dedurre da queste generalizzazioni il probabile contenuto di successive osservazioni, e infine sottoporre queste deduzioni alla prova del-

l'esperienza. A poi B, A poi B, A poi B; dunque, tutti gli A sono seguiti da B; dunque se nel futuro vi sarà un A, sarà seguito da un B; controllare. Il guaio di questo paradigma purista, naturalmente, è che esso condanna lo scienziato a una banalità e ad una circolarità senza fine. Esso non potrà mai dar conto dei grandi balzi in avanti del potere esplicativo che si accompagna al progresso della scienza. Ad esempio, è solo in relazione a un modello di realtà soggiacente che possiamo renderci conto che A ed X, B ed Y, pur sembrando diversi all'occhio dell'osservatore casuale, sono in effetti manifestazioni esteriori di eventi dello stesso tipo. Solo un tale modello può spingerci improvvisamente a cercare un collegamento tra X e Y, che altrimenti non avremmo mai notato; e solo così giungiamo a considerare AB e XY come due casi di un unico processo o di una sola regolarità soggiacente. Infine, per quanto ne sappiamo, sembra che la formulazione di audaci analogie sia il solo modo in cui gli scienziati possono costruirsi i nuovi modelli di realtà soggiacente necessari a garantire questo progresso esplicativo.

Per ricapitolare: una caratteristica essenziale della scienza è la sua natura di movimento purificatore. Ma come altri movimenti di purificazione, ahimè, essa fornisce terreno fertile alle personalità ossessive. Se il pensatore tradizionale può esser paragonato a una casalinga un po' trascurata nelle pulizie, che si sente perfettamente a suo agio nonostante il grande accumulo di sporco e polvere sui mobili, il positivista, che troviamo così spesso come compagno di viaggio della scienza, può allora esser accostato a una casalinga ossessiva, che sfrega via non solo lo sporco, ma anche la vernice, e persino le maniglie che rendono i mobili utilizzabili!

## B. DIFFERENZE CONNESSE CON LA PRESENZA O ASSENZA DI ANSIA PER LE MINACCE AL CORPUS CONSOLIDATO DI TEORIE.

### *5. Attitudini protettive e distruttive verso la teoria consolidata.*

Nell'Africa tradizionale, come nell'Occidente scientificamente orientato, il pensiero teoretico è volto alla previsione degli eventi. Vi

sono tuttavia notevoli differenze nella reazione ai fallimenti predittivi.

Nel pensiero teoretico delle culture tradizionali si registra una forte riluttanza a riconoscere i ripetuti fallimenti delle previsioni e a mettere in discussione le credenze implicate in questi fallimenti. Piuttosto, si utilizzano altre credenze generalmente accettate per "scusare" ogni possibile fallimento, proteggendo così le principali assunzioni teoretiche su cui si fondano le previsioni. Questo uso di scusanti *ad hoc* è un fenomeno che gli antropologi hanno battezzato "elaborazione secondaria" (17).

È facile riconoscere il processo di elaborazione secondaria nell'operato di indovini ed oracoli che cercano di scoprire l'identità delle forze spirituali responsabili di eventi nel mondo visibile e tangibile, e le ragioni del loro intervento. Accade di solito che un ammalato si rechi da un indovino, il quale gli dice che una certa forza spirituale lo sta "disturbando". L'indovino rivela al malato che certe sue azioni sono responsabili della collera dello spirito, e propone azioni curative per placarla e restituire la salute. Se il cliente segue le raccomandazioni terapeutiche, senza però conseguire alcun miglioramento, concluderà probabilmente che l'indovino è un imbrogliatore, o semplicemente un incompetente, e cercherà un altro esperto. Il nuovo indovino, generalmente, indica come cause della malattia una diversa forza spirituale e un diverso insieme di circostanze, consigliando una nuova azione curativa. È inoltre probabile che fornisca qualche spiegazione del fallimento dell'indovino precedente: può rafforzare il sospetto di un imbroglio, o affermare che lo spirito in questione si è maliziosamente "nascosto dietro" un altro spirito, in modo tale che solo il più abile degli indovini avrebbe potuto scoprirlo. Se dopo tutto questo il cliente non vede ancora migliorata la sua condizione, passerà ad un ulteriore indovino - e così via, finché, probabilmente, i suoi malanni culmineranno nella morte.

Il fatto notevole, in tutto ciò, è che il cliente non considera mai i ripetuti fallimenti come prove contrarie all'esistenza dei diversi esseri spirituali che sarebbero responsabili del suo stato, o come prove dell'impossibilità di entrare in contatto con questi esseri, cosa che gli indovini pretendono di fare. Né, d'altra parte, i membri della sua

comunità tentano mai un bilancio della proporzione tra successi e fallimenti nelle azioni curative basate sulle loro credenze, allo scopo di metterle in discussione. Al massimo, brontolano per la disonestà e gli inganni di molti indovini, mantenendo proprio per questo la loro fede nell'esistenza di almeno alcuni praticanti onesti e competenti.

Mettere in discussione le credenze su cui si basa la divinazione, e soppesarne i successi e gli insuccessi, non sono strade che il pensiero può imboccare in queste culture tradizionali. Si tratta di sentieri bloccati, poiché i pensatori in questione sono vittime della situazione chiusa. Per loro le credenze stabilite hanno una verità assoluta, ed ogni minaccia portata nei loro confronti equivale ad una terrificante sfida del caos. Chi salterebbe giù dalla palma cosmica, se non v'è alcuna speranza di trovare un sostegno cui aggrapparsi?

Quando la prospettiva scientifica ha messo salde radici, l'atteggiamento verso le credenze stabilite diviene molto diverso. Abbiamo già parlato a lungo del fondamentale scetticismo dello scienziato verso le credenze stabilite; e abbiamo visto come sia in primo luogo questo scetticismo a distinguerlo dal pensatore tradizionale. Ma a questo punto occorre esser cauti. L'immagine dello scienziato sempre pronto a svalutare o a mettere da parte una teoria consolidata contiene una importante verità, ma anche una pericolosa esagerazione. Come ha di recente osservato un grande storico della scienza moderna (Kuhn 1962), lo scienziato tipico passa gran parte del suo tempo a studiare, in spirito ottimistico, fino a che punto una teoria possa spingersi per coprire un orizzonte sempre più ampio di esperienza. Quando si trova in difficoltà nell' "adattare" la teoria, è più probabile che tenda a svilupparla nei modi descritti nella prima parte di questo saggio, piuttosto che disfarsene senz'altro. E se un occasionale esperimento fallisce in modo incontrovertibile, può anche addossare la responsabilità del fallimento alle impurità dell'apparato, o ad errori di misurazione - in modo molto simile a chi opera con gli oracoli! E tuttavia, lo spirito che sta dietro alle azioni dello scienziato è molto diverso. La sua tendenza a spingere una teoria fin dove possibile, e la sua riluttanza a disfarsene, non sono dovute all'agghiacciante intuizione che, se la teoria lo abbandona, il caos è alle porte. Sono dovute piuttosto alla stessa consapevo-

lezza che la teoria non è qualcosa di assoluto ed eterno. Lo scienziato è riluttante a disfarsene, senza neppure concederle il beneficio del dubbio, proprio perché sa che essa è nata in una certa epoca per rimpiazzare una teoria precedente, rispetto alla quale disponeva di migliori capacità esplicative. Ma proprio in virtù di questa consapevolezza, la sua accettazione della teoria è molto più qualificata ed attenta di quella del pensatore tradizionale. Lo scienziato, per così dire, è sempre a fare i conti, bilanciando i successi di una teoria con i suoi fallimenti; e quando i fallimenti cominciano a divenire ripetuti ed evidenti, la difesa si trasforma inesorabilmente in un attacco alla teoria.

Se i risultati di una teoria caduta in discredito sono scarsi in tutte le circostanze, essa viene spietatamente scartata. La memoria collettiva della comunità scientifica europea è cosparsa dei relitti delle varie teorie scartate negli ultimi 500 anni perché insoddisfacenti - la teoria geocentrica dell'universo, la teoria circolare del moto planetario, la teoria del flogisto, la teoria dell'etere come mezzo di propagazione delle onde, e probabilmente centinaia di altre. Spesso, tuttavia, si scopre che un modello teoretico, cui si attribuiva un tempo validità universale, ha in effetti buone capacità di previsione su un ambito più limitato di circostanze, ma scarse capacità al di fuori di quest'ambito. Anche in tal caso, le credenze in questione sono svalorzate senza pietà: ma invece di esser gettate via in blocco, viene loro assegnato uno status inferiore, in quanto casi-limite di generalizzazioni più ampie, ancora utili come modelli di basso livello, o come guide pratiche ad aree circoscritte di esperienza. Una svalutazione di questo genere è stata il destino di schemi teoretici quali le leggi newtoniane del moto (tuttora usate come guida per molti compiti pratici, compresa la moderna industria missilistica), e la teoria "sfere-e-legami" della combinazione chimica.

Questa sollecitudine a scartare o svalutare le teorie stabilite sulla base delle loro scarse capacità predittive è forse la più importante caratteristica dell'atteggiamento scientifico. Si tratta, a mio parere, di un prodotto diretto della situazione "aperta". Infatti, solo quando si riesce a considerare il proprio sistema consolidato di idee come una tra le molte possibili alternative, si può anche attribuir loro un valore non assoluto. E solo in questo caso si può pensare di abbandonarle senza per questo

dover compiere un salto terrificante e senza ritorno nel caos.

## 6. *Divinazione e diagnosi.*

In un precedente paragrafo ho tracciato alcuni paralleli tra l'operare dell'indovino africano tradizionale e quello del diagnostico occidentale. In particolare, ho mostrato come entrambi facciano sostanzialmente uno stesso uso delle idee teoretiche, in quanto mezzi per collegare effetti osservati a cause situate oltre i limiti cui può accedere il senso comune. Adesso vorrei però discutere alcune differenze cruciali tra questi due tipi di figure.

Nelle culture tradizionali, come ho già osservato, l'ansia per le minacce alle teorie stabilite blocca molte strade che il pensiero potrebbe altrimenti imboccare; blocca, tra l'altro, la possibilità di elaborare teorie che assegnino un effetto troppo specifico e distintivo a un particolare insieme di antecedenti. Non è difficile capire perché questa strada resti bloccata. Supponiamo che vi sia una teoria X, che stabilisce le seguenti connessioni causali:

A → E

B → F

C → G

D → H

Poniamo che E rappresenti una situazione spiacevole, dipendente con certezza da A: in tal caso, si agirà su A per eliminare E. Se quest'azione fallisce, il verdetto più ovvio sarà che  $A \rightarrow E$  non è corretto. Un simile argomento si applica naturalmente a  $B \rightarrow F$ ,  $C \rightarrow G$ ,  $D \rightarrow H$ .

Supponiamo, d'altra parte, che la teoria X ponga le seguenti connessioni:

Le cose sono qui molto diverse. Se E è attribuito ad A, si agirà su A per eliminare E. Ma in caso di fallimento, non siamo più costretti ad ammettere che  $A \rightarrow E$  non è corretto. Possiamo dire, ad esempio, che B era presente come fattore complicante, e che il fallimento dipende dalla nostra incapacità a tenerne conto. Oppure, possia-



mo dire che A non era presente, ma lo era solo D. In questo modo la teoria è protetta.

Tornando a casi concreti, troviamo che le teorie africane tradizionali sulla malattia, ad esempio, si approssimano al secondo più che al primo di questi modelli. È questo il loro più profondo meccanismo di protezione. In gran parte delle culture tradizionali, si pensa che le malattie siano causate dalla collera di diverse categorie di spiriti, ognuna delle quali associata a un tipo diverso di situazione. Nel pensiero dei Kalabari, ad esempio, i principali portatori invisibili di malattie sono gli Eroi, gli Antenati, gli Spiriti dell'acqua e gli Spiriti della medicina. Gli Eroi tendono ad essere attivati dalle infrazioni alle "leggi di villaggio"; gli Antenati, dalle offese alla parentela; gli Spiriti dell'acqua, dall'incapacità di accorgersi di certi segni tangibili del loro desiderio di formare unioni personali con partner umani; gli Spiriti della medicina, dalle macchinazioni di nemici con cui si hanno delle controversie. Vi è dunque una correlazione abbastanza chiara tra il tipo di situazione scatenante e il tipo di spiriti chiamati in causa. Vi è anche l'inizio di una seconda correlazione, quella tra il tipo di spiriti chiamati in causa e il tipo di disgrazia inflitta; ma questa seconda correlazione è scarsamente sviluppata. Poniamo che un indovino attribuisca una malattia a un certo spirito scatenato da certe circostanze antecedenti, e che il rimedio basato su questa attribuzione fallisca: nella gran parte dei casi, un altro indovino potrà dire che la prima attribuzione era sbagliata, e che a causare la malattia è in realtà un altro spirito, scatenato da un altro insieme di circostanze. Studi come quello di Evans-Pritchard sugli Azande, di Nadel sui Nupe e di Forde sugli Yako (18) fanno pensare a un'ampia diffusione di questo particolare modello difensivo, basato su sequenze causali convergenti.

Ma una teoria che postula sequenze causali convergenti, per quanto possieda un alto grado di auto-protezione, deve affrontare seri problemi nell'applicazione alla vita quotidiana. Chi si reca da un indovino per il malessere E, non vuole sentirsi dire che la causa può risiedere in quattro tipi diversi di spiriti, attivati dalle circostanze A, B, C o D: vuole invece un verdetto preciso, e la precisa prescrizione di un rimedio.

Ora, data la natura del modello teoretico con cui l'indovino opera, per quanto egli possa esaminare e definire con precisione E, non potrà scegliere in modo definitivo tra A, B, C e D. Talvolta potrà scoprire se A, B, C o D si sono verificati nella storia personale del cliente; ma quest'ultimo può anche aver dimenticato questa circostanza cruciale. È anzi estremamente probabile che l'abbia dimenticata, poiché quasi sempre si tratta di circostanze che suscitano senso di colpa. Oppure, il cliente può ricordare che nella sua vita sono accaduti più volte eventi corrispondenti ad A, B e C, lasciando ancora all'indovino il problema di quale evento e quali spiriti sono responsabili dell'attuale presenza di E.

Abbiamo dunque un conflitto apparentemente insolubile. L'indovino, se vuole fornire un verdetto che trascenda la visione limitata del senso comune, deve operare per mezzo di una teoria. Ma la teoria, per sopravvivere, dev'essere del tipo a sequenza convergente: il che rende estremamente difficile fornire un preciso verdetto causale.

A mio parere, l'essenza della divinazione è che si tratta di un meccanismo per la risoluzione di questo conflitto. Di fronte a una teoria che postula diverse possibili cause di un dato evento, e senza mezzi per inferire la causa reale da prove osservabili, la divinazione, per così dire, "passa sopra la testa" a tali prove. Essa isola un segno diretto dal regno delle entità invisibili che governano i legami causali in questione - un segno che consente di dire quale sequenza causale, tra le molte indicate dalla teoria, è effettivamente implicata.

Come si giunga a individuare questo segno non ha importanza. Vi è anzi una fantastica varietà di procedure divinatorie nel continente africano. L'indovino può entrare in contatto privilegiato con il regno delle entità invisibili postulate dalla sua teoria, "vedendole" ed "ascoltandole" in un modo che va oltre i poteri del suo cliente. O ancora, può chiedere al suo cliente di scegliere tra una serie di ramoscelli, che rappresentano i vari spiriti e i diversi legami causali potenzialmente implicati nella situazione. Può mettere dei ragni a masticare delle foglie, e dare il suo verdetto sulla base di correlazioni tra le conformazioni delle foglie mangiate e le diverse possibili sequenze causali. Può far trasportare un cadavere da alcuni uomini, suggerire

ad esso le varie possibili cause della sua morte, e ottenere dai suoi movimenti l'indicazione della causa effettiva. Può dare del veleno a una serie di polli, sottoporre a ogni pollo una domanda sulle sequenze potenziali, ed inferire quella giusta dalla morte o dalla sopravvivenza dell'animale. E si potrebbero citare cento altre procedure fin più ingegnose.

Tutte queste tecniche divinatorie hanno due caratteristiche comuni. Prima di tutto, come ho già detto, sono mezzi per selezionare una effettiva sequenza causale da una serie di sequenze potenziali. In secondo luogo, esse si portano dietro una sottile aura di "fallibilità", che rende possibile "giustificare tutto" quando i relativi rimedi si dimostrano inefficaci. Molte procedure divinatorie, ad esempio, richiedono una conoscenza o una facoltà esoterica, che il cliente non condivide con l'operatore; e in retrospettiva vi è sempre la possibilità che quest'ultimo sia disonesto o semplicemente incompetente. Inoltre, tutte queste procedure sono considerate molto delicate e possono facilmente incepparsi: tra le altre cose, può nuocer loro l'impurità, oppure le macchinazioni di chi nutre rancore per il cliente.

Dunque, da un lato le caratteristiche positive del processo divinatorio rendono possibile giungere ad un ben definito verdetto causale, malgrado l'impiego di una teoria a sequenze convergenti. Dall'altro lato, tuttavia, l'aura di fallibilità fornisce alla teoria un meccanismo auto-protettivo: in caso di fallimento, diviene possibile il passaggio da una sequenza potenziale a un'altra, in modo da non mettere in questione la teoria nel suo complesso. Come abbiamo già notato, il contesto della divinazione fornisce alcuni dei più chiari esempi del meccanismo di difesa noto come "elaborazione secondaria". Adesso possiamo anche spingerci oltre: possiamo dire cioè che la divinazione deve alle esigenze di questo meccanismo la sua stessa esistenza.

Laddove prevale la situazione "aperta", si attenua l'ansia per le minacce alle teorie stabilite, e si aprono strade di pensiero fino ad allora bloccate. Assistiamo ora allo sviluppo di teorie che assegnano effetti distinti a cause diverse: e di conseguenza il tipo di teoria che assume sequenze convergenti tende a scomparire. Naturalmente, oggi è più di moda parlare di covariazione che di causa ed effetto; ma

la formula della covariazione continua, del tipo  $ds=f. dt$ , che domina la moderna teoria scientifica, è di fatto un esempio della tendenza cui mi riferisco. Tale formula implica infatti che, a un numero infinito di valori di una variabile-causa, corrisponde un numero infinito di valori di una variabile-effetto.

Quando si afferma questo tipo di teoria, l'indovino cede il posto al diagnostico. Quest'ultimo, e non importa se si occupa di disturbi del corpo o di disastri aerei, lavora in un modo che differisce per importanti aspetti da quello della sua controparte tradizionale. Facendo uso di teorie che postulano sequenze causali non-convergenti, egli ha un compito affatto più prosaico di quello dell'indovino. Data infatti la non-convergenza, insieme a una osservazione dell'effetto completa ed accurata, e alla conoscenza della teoria pertinente, egli può giungere ad emettere un verdetto causale non ambiguo. Quando tali condizioni sono soddisfatte, non v'è più bisogno dell'operazione addizionale dell'indovino: nessun bisogno di speciali meccanismi per isolare segni dal regno delle entità invisibili, nessun bisogno di "passare sopra la testa" alle prove osservabili per scoprire la causa effettiva tra le molte potenziali.

Certo, nell'Occidente moderno la diagnosi non ha perso del tutto l'aura di fallibilità che circonda l'indovino tradizionale. Ad esempio, i fallimenti di una diagnosi basata su una teoria superata sono talvolta giustificati appellandosi all'incompletezza e alla superficialità dell'osservazione. Ma una simile difesa è comunque poca cosa in confronto a quella basata sulle sequenze convergenti e su un meccanismo divinatorio che si caratterizza come intrinsecamente delicato e soggetto a guasti. Nell'Occidente moderno, naturalmente, i diagnostici e i tecnici della riparazione non sono solitamente le stesse persone che si occupano attivamente di sviluppare e di mettere alla prova le teorie (da qui la divisione tra scienziati "applicati" e "puri"); e tuttavia, questi ultimi sono spinti a sostituire una teoria vecchia con una nuova proprio dai resoconti dei fallimenti dei primi. In medicina, ad esempio, i ricercatori sono spesso spinti a drastiche revisioni teoriche proprio dai resoconti dei medici generici, che evidenziano diffusi fallimenti di comprovate procedure diagnostiche e terapeutiche.

Il diagnostico è dunque ben lontano dal rappresentare parte integrante di un meccanismo di difesa della teoria; al contrario, egli contribuisce spesso per la sua parte alle circostanze che portano ad abbandonare vecchie idee per adottarne di nuove.

### *7. Assenza e presenza del metodo sperimentale.*

Nella prima parte del saggio ho mostrato come i sistemi teoretici tradizionali dell'Africa siano spesso in grado di cogliere i più importanti fatti della personalità, dell'organizzazione sociale e dell'ecologia. Inoltre, per quanto molte delle connessioni causali che essi pongono si rivelino fuorvianti ad un esame scientifico, altre si rivelano affatto reali e vitali. Ad esempio, una parte importante della teoria religiosa tradizionale stabilisce e tenta di spiegare la connessione tra malattia e disturbi nelle relazioni sociali - una relazione di cui la scienza medica occidentale comincia solo adesso a cogliere la realtà e l'importanza. E tuttavia, in ultima analisi, l'adattamento di questi sistemi ai mutamenti nell'esperienza è lento, frammentario e riluttante. Nessun evento può suscitare pubblicamente il sospetto che certi fondamentali modelli teoretici siano da mettere in discussione. Se dei mutamenti hanno luogo, essi assomigliano ai movimenti nel gioco dei Passi della Nonna: vale a dire, movimenti fatti mentre la Nonna non sta guardando, e in modo tale che voltandosi essa vede tutti completamente immobili, in posizioni non troppo diverse da quelle che avevano in precedenza. Conseguenza di ciò - e chiedo scusa al lettore per la mia mescolanza di metafore - è che di solito i sistemi di idee tradizionali rincorrono l'esperienza da una posizione di "un passo indietro".

Il pensiero scientifico, al contrario, è tipicamente "un passo avanti" rispetto all'esperienza. Può permettersi di esserlo grazie alla caratteristica distintiva della vocazione dello scienziato: il Metodo Sperimentale. Tale metodo non è né più né meno che l'estensione positiva dell'attitudine "aperta" verso credenze e categorie stabilite, già discussa nel paragrafo 5. Infatti, l'essenza dell'esperimento è

che il sostenitore di una teoria non si limita ad aspettare che si verifichino eventi in grado di dimostrare il suo potere predittivo: egli la bombarda di eventi artificialmente prodotti, in modo che i suoi meriti o le sue lacune emergano al più presto e con la maggior chiarezza possibile.

Spesso, gli eventi prodotti artificialmente in un esperimento impiegherebbero moltissimo tempo a manifestarsi spontaneamente. Ad esempio, un ricercatore medico che abbia una teoria sull'effetto distruttivo di certe sostanze chimiche sui germi della polmonite, non aspetterà certo che il prossimo rigido inverno inglese porti il suo pesante pedaggio di vittime della polmonite. Egli prenderà una serie di scimmie (o, come talvolta accade in America, di volontari umani condannati), le infetta deliberatamente con la polmonite, somministra ad alcune la medicina e ad altre una sostanza inerte, ed osserva i risultati. In molti casi, gli eventi artificialmente prodotti non si sarebbero certamente mai verificati se la natura fosse stata lasciata al suo corso; ma lo sperimentatore li tiene in gran conto, poiché essi hanno lo scopo esplicito di sottoporre la teoria a un test più inequivoco di ogni possibile evento naturale. Gran parte degli esperimenti di laboratorio in biologia, in chimica, e soprattutto in fisica sono di questo tipo.

Possiamo dire, dunque, che mentre nel pensiero tradizionale vi è un continuo anche se riluttante adattamento delle teorie alle nuove esperienze, gli scienziati passano gran parte del loro tempo a creare deliberatamente nuove esperienze allo scopo di valutare le proprie teorie. Se nel pensiero tradizionale è principalmente l'esperienza che determina la teoria, nel mondo dello scienziato sperimentale - in un certo senso - è più spesso la teoria a determinare l'esperienza.

#### *8. La confessione dell'ignoranza.*

Lavorando in una comunità africana tradizionale, all'antropologo europeo capita spesso di sollecitare i nativi ad esporre teorie su una serie di temi interessanti (per lui), e di ottenere la risposta «non ne sappiamo nulla» - con l'implicazione «proprio non ci interessa». Ad

esempio, l'antropologo viene in Africa pieno di aspettative sui bellissimi "miti della creazione" che vi troverà; ma molto spesso scopre che la gente fra cui è andato a vivere non è per niente curiosa sulla creazione del mondo. A parte il riconoscere che è opera di un essere supremo, essi diranno probabilmente, scrollando le spalle: «i vecchi non ci hanno detto nulla di tutto ciò» (Spesso, naturalmente, è all'antropologo che manca ogni curiosità per certe aree dell'esperienza dei nativi; il che gli impedisce di cogliere interi aspetti delle loro teorie esplicative).

Ciò che l'antropologo non trova quasi mai è la confessione di ignoranza sulle risposte a problemi che la gente considera importanti. Ad esempio, è rarissimo imbattersi in una malattia comune o in un fallimento del raccolto di cui la gente dica di non conoscere la causa.

Una simile ammissione sarebbe anzi intollerabile, data la situazione basilare del pensatore tradizionale. Dove infatti non si possono concepire alternative al sistema teoretico stabilito, ogni accenno di fallimento del sistema equivale all'annuncio di un irreparabile caos, e per questo provoca estrema ansia.

Nel caso dello scienziato, la sua prontezza a mettere alla prova ogni teoria, fino a distruggerla, lo costringe inevitabilmente a confessare la sua ignoranza quando una teoria non supera le prove, e non ve n'è una migliore immediatamente disponibile. Anzi, solo in una cultura in cui l'attitudine scientifica sia stabilmente istituzionalizzata si può sperare di sentire un esperto, interrogato sulle cause di un terribile flagello come il cancro, rispondere «non lo sappiamo». Questa prontezza ad ammettere l'ignoranza significa che la visione del mondo offerta dagli scienziati apparirà, rispetto a molte visioni del mondo delle culture pre-scientifiche, meno ampia e comprensiva. Di fatto, essa dà l'impressione di un grande spazio oscuro illuminato solo a intervalli irregolari. Gli scienziati possono tollerare questa impressione proprio perché le credenze che sostengono, in un determinato momento, non sono cose di valore assoluto per le quali non si possono immaginare alternative. Se le credenze attuali non riescono a vincere l'oscurità, ciò non esclude la possibilità di altre credenze che potrebbero riuscirvi.

## 9. *Coincidenza, caso, probabilità.*

Alla capacità di tollerare l'ignoranza è strettamente collegato lo sviluppo di concetti che limitano le possibilità di raggiungere spiegazioni e previsioni complete degli eventi. Tra questi, particolarmente importanti sono i concetti di coincidenza, caso e probabilità.

Cominciamo con l'idea di coincidenza. Nelle culture tradizionali dell'Africa, questo concetto è poco sviluppato: vi è la tendenza ad attribuire una causa ben definita ad ogni evento sgradito. Quando un ramo marcio cade dall'albero e uccide un uomo che vi stava camminando sotto, dev'esserci una spiegazione precisa di questa calamità. Può essere che l'uomo litigasse con un fratellastro per questioni di eredità, e che quest'ultimo abbia provocato la caduta del ramo per mezzo di uno stregone. Oppure, l'uomo si era indebitamente appropriato dei beni del lignaggio, e gli antenati di lignaggio gli hanno fatto cadere il ramo in testa. L'idea che l'evento sia potuto accadere per la convergenza accidentale di due catene di eventi, indipendenti l'una dall'altra, è inconcepibile in quanto psicologicamente intollerabile: equivarrebbe ad ammettere che l'episodio è inesplicabile e imprevedibile, dunque ad una evidente confessione di ignoranza.

Lo scienziato è invece pronto ad affrontare il carattere inesplicabile e imprevedibile di situazioni di questo tipo, e non indietreggia di fronte a una diagnosi di convergenza accidentale di diverse catene di eventi. Si tratta di una conseguenza della sua capacità di tollerare l'ignoranza.

Lo stesso si può dire dell'idea di probabilità. Laddove il pensiero tradizionale tende ad esigere previsioni definitive sul verificarsi o meno di un evento, lo scienziato si accontenta spesso di conoscere la probabilità del suo verificarsi - vale a dire, il numero di volte in cui si verificherà in una serie ipotetica, poniamo, di cento tentativi.

Quando si è sviluppata per la prima volta, la previsione probabilistica era vista come uno strumento imperfetto, da usare in situazioni in cui si ha una conoscenza incompleta dei fattori operanti - con l'assunzione che il possesso di tutti i dati rilevanti consentirebbe invece una previsione ben definita. Questo è ancora, e continuerà ad essere,



un importante contesto della previsione probabilistica. Un esempio del suo uso è rappresentato dalla previsione dell'incidenza della schizofrenia. Gli psichiatri sono giunti a pensare che i fattori ereditari giochino un ruolo importante come cause di questa malattia mentale; e data la conoscenza della distribuzione di casi precedenti nella storia familiare di una persona, essi sono in grado di calcolare la probabilità di contrarla. La loro previsione si affida solo alla probabilità, perché non sono certi di conoscere tutti gli altri fattori che rafforzano o inibiscono l'effetto dell'ereditarietà, ed anche perché raramente essi si trovano nelle condizioni di poter osservare tutti quei fattori che pure ritengono rilevanti. In ogni caso, si continua ad assumere che se tutti i fattori rilevanti fossero conosciuti ed osservati, alla previsione probabilistica potrebbe sostituirsi una inequivoca.

Nel ventesimo secolo, tuttavia, si è compiuto un passo ancora più drastico nel riconoscere i limiti della spiegazione e della previsione. Oggi, infatti, i fisici ammettono che le entità postulate come costituenti ultime della materia - le cosiddette particelle elementari - hanno proprietà tali da rendere impossibile una previsione più che probabilistica sulla loro condizione in ogni istante del futuro, anche quando siano disponibili tutti i possibili dati sulla loro condizione in un istante presente. Qui, la previsione probabilistica è definitiva ed irriducibile, e non più un sostituto di ripiego di una previsione inequivoca.

Da un certo punto di vista, dunque, lo sviluppo della visione scientifica appare soprattutto come una crescita di umiltà intellettuale. Laddove il pensatore pre-scientifico è incapace di confessare l'ignoranza su questioni di vitale importanza pratica, un buon scienziato è sempre pronto a farlo. Inoltre, mentre il pensatore pre-scientifico tende a non riconoscere limiti al potere di spiegare e prevedere, lo scienziato affronta tali limiti con tranquillità, dedicando anzi gran parte delle sue energie ad esplorarne e definirne la portata. A mio parere, questa umiltà è il prodotto di una più profonda fiducia, motivata dalla consapevolezza che le proprie credenze attuali non sono l'essenza ultima dell'umana ricerca di ordine. Quando si comprende ciò, la difficoltà di fronteggiare i loro limiti si dissolve in larga parte (19).

## 10. *Atteggiamenti protettivi e distruttivi verso i sistemi di classificazione.*

Se chiedessimo a qualcuno di fare un elenco delle caratteristiche tipiche del pensiero tradizionale, senza dubbio sentiremmo menzionare il fenomeno conosciuto come "tabù". "Tabù" è il termine gergale che gli antropologi usano per indicare una reazione di orrore ed avversione verso certe azioni o avvenimenti considerati mostruosi e contaminanti. Caratteristica di questa reazione è l'impossibilità di giustificarla con ulteriori ragioni: gli eventi tabù sono semplicemente cattivi in se stessi. Si ricorre ad ogni possibile accorgimento per evitarli, e per isolare o espellere coloro che ne sono coinvolti.

Il tabù è rimasto a lungo un mistero per gli antropologi. Tra le molte spiegazioni avanzate, poche hanno saputo adattarsi se non a una piccola parte degli esempi osservati. Solo di recente, un'antropologa è riuscita a collocare il fenomeno in una prospettiva più soddisfacente, osservando che quasi in tutti i casi di tabù sono implicati eventi ed azioni che minacciano seriamente le linee di classificazione consolidate di una data cultura (20).

Nelle culture africane tradizionali, il caso forse più importante di reazione tabù è rappresentato dall'incesto. L'incesto è una delle minacce più dirette al sistema categoriale stabilito: chi lo commette tratta una madre, una sorella o una figlia come una moglie. Un'altra comune occasione di reazione tabù è la nascita di gemelli. Qui, la distinzione categoriale in gioco è quella tra gli esseri umani e gli animali - poiché il parto multiplo rappresenta una caratteristica degli animali in contrapposizione agli esseri umani. Ancora, un altro oggetto usualmente sottoposto a tabù è il cadavere umano, che occupa, per così dire, una terra di nessuno nella classificazione, a metà strada tra il vivente e l'inanimato. Ugualmente sottoposti a tabù sono quegli escrementi umani, come le feci e il sangue mestruale, che occupano la stessa terra di nessuno tra il vivente e l'inanimato.

Spesso, le reazioni tabù sono provocate da eventi radicalmente strani o nuovi; anche su di essi, infatti, il sistema categoriale stabilito (quasi per definizione) non riesce a far presa. Ne troviamo un buon esempio in un racconto dei Kalabari sull'arrivo degli europei. Il

primo uomo bianco, si dice, fu visto da un pescatore che si era spinto sulla sua canoa fino alla bocca dell'estuario. Colto dal panico, costui si precipitò a casa, e raccontò alla sua gente ciò che aveva visto; dopodiché, egli e il resto del villaggio si accinsero a purificarsi - vale a dire, a liberarsi dall'influenza della cosa strana e mostruosa che si era intromessa nel loro mondo.

Una sorta di reazione tabù globale è spesso evocata dalle terre straniere. In quanto dominio di tutto ciò che è strano e inammissibile per le proprie categorie, queste terre sono la dimora per eccellenza del mostruoso e dell'abominevole. La più vivida descrizione che possediamo di questo fenomeno ci è fornita da J. Middleton (1960) a proposito dei Lugbara. Per questo popolo dell'Africa orientale, lo straniero è colpevole di ogni immaginabile abominio, dall'incesto in poi. E più è alieno, più è abominevole. Sebbene l'atteggiamento dei Lugbara assuma tratti estremi, molte culture tradizionali sembrano fargli eco, almeno in un certo grado (21).

Abbiamo visto come le convinzioni centrali del sistema teoretico tradizionale si difendano dalle smentite empiriche grazie a un complesso apparato di giustificazioni dei fallimenti predittivi; allo stesso modo, le principali distinzioni classificatorie si difendono per mezzo di reazioni tabù contro ogni evento che sembra minacciarle. Poiché un sistema di credenze implica un sistema di categorie, e viceversa, elaborazione secondaria e tabù rappresentano in realtà due facce di una stessa medaglia.

Da tutto ciò segue che il tabù, come l'elaborazione secondaria, non trova posto tra i modi di reagire dello scienziato. Per lui, qualunque cosa minacci o manchi di adattarsi al sistema categoriale stabilito, non è qualcosa di terrificante da isolare ed espellere. Al contrario, è un "fenomeno" interessante - punto di partenza e sfida per l'invenzione di nuove classificazioni e di nuove teorie. È qualcosa che ogni giovane ricercatore vorrebbe vedere saltar fuori nel proprio campo di osservazione - magari il primo gradino verso la celebrità. Se ad un biologo capitasse di imbattersi in un bambino nato con la testa di capra, gli sarebbe difficile far prevalere la compassione sull'eccitazione. E in quanto agli antropologi, non si può forse sospettare che il

loro sogno segreto sia quello di scoprire una comunità di uomini che dormono di preferenza con le proprie madri?

### 11. *Il passaggio del tempo: cattivo o buono?*

Nell'Africa tradizionale, i modi di misurare il tempo variano considerevolmente da cultura a cultura. Di più, all'interno di ogni cultura troviamo una pluralità di scale temporali, usate in differenti contesti. Ad esempio, vi può essere una scala principale, che colloca gli eventi prima, durante o dopo il tempo della fondazione delle istituzioni fondamentali della comunità; un'altra scala che colloca gli eventi ponendoli in relazione al periodo della vita di antenati defunti; un'altra ancora, che colloca gli eventi in relazione alle fasi del ciclo stagionale; infine, una che si riferisce alle fasi del ciclo giornaliero.

Sebbene siano raramente interrelate in modo sistematico, queste scale servono tutte a ordinare gli eventi in sequenze prima-dopo. Inoltre, hanno la caratteristica generale che, di fronte al "dopo", il "prima" è di solito valutato positivamente, qualche volta in modo neutrale, e mai negativamente. Qualunque sia la scala implicata, dunque, il passaggio del tempo è visto come qualcosa di deleterio, o nel migliore dei casi di neutrale.

L'esempio più diffuso e comune di questa attitudine è probabilmente la giustificazione standard di gran parte del pensiero e delle azioni: «questo è ciò che ci ha detto la gente dei vecchi tempi». (Si tratta della giustificazione standard che affiora nella mente dell'antropologo, quando applica l'etichetta "cultura tradizionale").

Nella principale scala temporale di una cultura tradizionale tipica, si pensa che nell'età dell'oro degli eroi fondatori le cose andassero meglio di adesso. In una importante scala cronologica minore, quella annuale, la fine di un anno è un periodo in cui ogni cosa nel cosmo è come esaurita e intorpidita, sopraffatta dall'accumularsi di impurità e contaminazione.

Un corollario di questo atteggiamento nei confronti del tempo è il ricco sviluppo di attività volte a negare il suo passaggio, per mezzo di un "ritorno alle origini". Simili attività dipendono dalla premessa magi-

ca che l'affermazione simbolica di qualche evento archetipico può in un certo senso ricreare l'evento stesso, ed obliterare momentaneamente il passaggio del tempo trascorso dal suo originario verificarsi (22).

Si possono osservare questi riti di rigenerazione, nella loro forma più ricca, nelle antiche culture del Sudan occidentale - in specie, quelle dei Bambara e dei Dogon. In tali culture, a gran parte dell'attività quotidiana è attribuito il significato aggiuntivo di rigenerazione di eventi ed azioni archetipiche. Così, per i Dogon, il lavoro dei campi riproduce, attraverso il modello della coltivazione, l'emergere del mondo dall'uovo cosmico. Nel costruire un'abitazione, se ne tracciano le linee secondo un modello che ricrea simbolicamente il corpo dell'eroe culturale Nommo. Persino le relazioni di parentela simbolizzano e ricreano relazioni tra gli esseri primordiali (23).

Potremmo ben descrivere le culture del Sudan occidentale come ossessionate dall'annullamento del tempo, in un grado che non ha uguali nell'intera Africa. Tuttavia altre, anche se meno spettacolari, manifestazioni del tentativo di "tornare alle origini" sono largamente diffuse in tutto il continente. Nella fascia delle foreste dell'Africa occidentale, ad esempio, i ricchi e complessi drammi rituali rappresentati in onore di eroi ed antenati hanno un forte aspetto rigenerativo. Infatti, spingendo questi esseri a "possedere" alcuni medium selezionati, e dunque a tornare durante le feste nella comunità umana, si restaura lo stato di cose dei vecchi tempi (24).

Sulla scala minore rappresentata dal ciclo stagionale, troviamo un interesse ugualmente diffuso per la rigenerazione e il rinnovamento. Da qui gli importanti rituali che segnano la fine del vecchio anno, e l'inizio del nuovo - rituali che tentano di rendere nuovo l'anno attraverso un intero processo di purificazione dalle impurità e dalle contaminazioni accumulate.

Il diffuso tentativo di annullare il passaggio del tempo sembra strettamente legato alle caratteristiche del pensiero tradizionale che ho già discusso. Come ho sottolineato prima, il nuovo e lo strano, nella misura in cui non riescono a rientrare nelle teorie e nei sistemi di classificazione consolidati, sono sfide del caos, da evitare per quanto è possibile. L'avanzare del tempo, con la sua inevitabile compo-

nente di mutamento non ripetitivo, è il veicolo per eccellenza del nuovo e dello strano: i suoi effetti, dunque, devono a tutti i costi essere annullati. I rituali di rinnovamento e di rigenerazione hanno perciò molto in comune con il processo di elaborazione secondaria e con il comportamento legato al tabù. La loro parentela con quest'ultimo, anzi, può esser vista nell'idea che il passaggio dell'anno è essenzialmente un'accumulazione di impurità, che i rituali di rinnovamento hanno la funzione di rimuovere. In breve, questi rituali sono la terza grande reazione difensiva del pensiero tradizionale (25).

Quando passiamo dal pensatore tradizionale allo scienziato, troviamo completamente invertita questa valutazione del trascorrere del tempo. Lo scienziato non ha nulla a che fare con l'idea di un'età dell'oro al principio dei tempi - un'età a partire dalla quale le cose si sarebbero costantemente deteriorate. Per lui, il passato è qualcosa di vecchio e cattivo, e le cose migliori sono di là da venire. Il passaggio del tempo porta inesorabilmente progresso. Come si è giustamente espresso C. P. Snow (1959: 10), tutti gli scienziati hanno "il futuro nelle ossa". Mentre il pensatore tradizionale cerca in tutti i modi di annullare il trascorrere del tempo, si può quasi dire che lo scienziato cerca freneticamente di affrettarlo. Nella sua appassionata adesione al metodo sperimentale, infatti, egli si sforza di creare situazioni nuove a cui la natura, se lasciata a se stessa, non perverrebbe se non con molta lentezza.

Ancora una volta, l'atteggiamento dello scienziato può esser compreso nei termini del sistema categoriale "aperto". Le idee correnti su un certo argomento sono per lui solo una possibilità tra molte. Per questo, gli eventi che le minacciano non rappresentano un terrificante pericolo, come per il pensatore tradizionale; e per questo, il fardello di cose nuove e strane che il tempo porta con sé non suscita il terrore avvertito invece da quest'ultimo. Di più, lo scienziato ha esperienza del fatto che teorie successive, scartate perché smentite da dati avversi, sono rimpiazzate da idee di sempre maggior potere esplicativo e predittivo; il che porta quasi inevitabilmente a una valutazione positiva del tempo. Da ultimo, dobbiamo ricordare che la situazione "aperta", per quanto abbia consentito agli uomini di tollerare minac-

ce alle proprie credenze, non è riuscita a fornir loro nulla di comparabile alla comoda intimità del pensatore tradizionale, rannicchiato tra le proprie stabili teorie. Come si è espresso uno studente inglese di medicina, accostandosi per la prima volta al metodo scientifico:

Ti senti come quando impari a pattinare, e cerchi di trovare una bella lastra di ghiaccio solido sulla quale poter stare in piedi, invece di imparare a muoverti. Continui a tentare di trovare qualcosa, una qualche base che non si muova, mentre tutto si muove e tu devi imparare a pattinarci (cit. in Johnson Abercrombie 1960: 131).

Chi ama l'universo in continuo movimento della scienza può dunque gustare l'ebbrezza del pattinatore. Per molti questa è invece una sensazione di nervosismo e di insicurezza, che cambierebbero volentieri con il calore materno che infondono le teorie tradizionali e i loro meccanismi protettivi. Questo senso di persistente insicurezza conferisce una forte attrattiva all'idea di progresso: essa consente di aspirare ad un auspicato stato di conoscenza perfetta, e aiuta così a vivere con la consapevolezza che le teorie attuali sono imperfette e transitorie.

Anzi, una volta costituita, l'idea di progresso diviene di per sé uno dei sostegni più potenti dell'atteggiamento scientifico in generale. La fede che nuove esperienze debbano comunque condurre a teorie migliori, e che queste ultime dovranno magari, a loro volta, lasciar posto ad altre ancora migliori, fornisce infatti il più forte incentivo per la costante disponibilità ad esporsi allo strano e al disordinato, a scartare i quadri concettuali correnti e a cercarne validi sostituti.

Come l'esigenza di purezza delle motivazioni, tuttavia, la fede nel progresso è un'arma a doppio taglio. Infatti la continua insicurezza, che è una delle radici di questa fede, troppo spesso porta a proiettare eccessive speranze e desideri su un futuro immaginario ed utopico. La gente si aggrappa a questo futuro nello stesso modo in cui nelle culture pre-scientifiche ci si aggrappa al passato. Va così in gran parte perduta la capacità, propria dell'uomo tradizionale, di godere e glorificare il momento in cui vive. Anche all'interno della scienza,

una fede eccessiva nel progresso può risultare pericolosa: in sociologia, ad esempio, essa ha prodotto un gran numero di teorie improduttive sull'evoluzione sociale.

Vorrei a questo punto rivolgere l'attenzione ad un paradosso inerente alla presentazione del mio argomento. Come scienziato, è forse inevitabile che a volte io dia l'impressione di considerare il pensiero africano una cosa povera e limitata, se paragonata al pensiero delle scienze. Tuttavia, come uomo, io vivo per scelta qui, in un'Africa ancora fortemente tradizionale, invece che nella sottocultura occidentale scientificamente orientata nella quale sono cresciuto. Perché? Certo, possono esservi moltissime ragioni eccentriche, oscure, non riconosciute. Ma una ragione è sicuramente la scoperta di cose perdute a casa propria. Una qualità intensamente poetica della vita e del pensiero quotidiani, e un vivo godimento del momento che passa - due elementi espunti dalla nostra raffinata vita occidentale, a causa dell'esigenza di purezza delle motivazioni e della fede nel progresso. Quanto più queste esigenze sono necessarie per l'avanzamento della scienza, tanto più sono disastrose quando traboccano incontrollatamente oltre i limiti di loro competenza. Benché io non concordi per lo più col modo in cui i teorici della "negritudine" hanno caratterizzato le differenze tra il pensiero africano tradizionale e quello occidentale, quando si arriva a questo punto capisco chiaramente che cosa intendono dire.

Fin qui, dunque, le differenze salienti tra il pensiero tradizionale e quello scientifico. I termini in cui ho descritto il contrasto non sono particolarmente originali: anzi, tutti i miei undici punti si possono ritrovare da una parte o dall'altra nella precedente letteratura antropologica. Questa letteratura, tuttavia, lascia molto a desiderare sul piano dell'interpretazione. Un autore tratta dell'elaborazione secondaria, un altro della magia, un altro ancora del tabù, e così via. Un tratto particolare del pensiero tradizionale è coperto da una particolare spiegazione, che ha però scarsa rilevanza per altri tratti. Molti antropologi sociali riconoscerebbero che gli undici tratti caratteristici del pensiero tradizionale che ho elencato tendono a presentarsi insieme



ed a scomparire insieme; ma finora essi non hanno offerto alcuna interpretazione generale che dia conto di questa concomitanza.

Se il mio saggio contiene un elemento di novità, credo che stia proprio nel fornire una simile interpretazione generale. Il concetto di situazione "chiusa", infatti, non soltanto rappresenta una chiave per comprendere ciascuno degli undici tratti salienti, ma ci aiuta a capire perché questi undici tratti si sviluppano e scompaiono come un insieme. Se prima li vedevamo come una miscellanea di elementi esotici malamente assemblati, adesso possiamo considerarli come le componenti di una sindrome ben definita e comprensibile.

Tuttavia, pur aprendo nuove strade, l'interpretazione resta fino a questo punto largamente intellettualista: non ci consente cioè, a questo stadio, di collegare le differenze ideazionali alle più ampie differenze socio-culturali. Non ci consente ancora di rispondere a domande quali: «Perché l'attitudine scientifica è emersa spontaneamente in Europa ma non in Africa?», oppure «Perché in Europa essa è emersa in luoghi e tempi particolari?». Credo che in ogni caso la presente interpretazione ci dia indicazioni importanti sul genere di circostanze cui dovremmo indirizzare l'attenzione: vale a dire, quelle circostanze che tendono a promuovere la consapevolezza di alternative ai modelli teoretici stabiliti. Tre fattori rilevanti di questo tipo vengono subito in mente:

#### *i) Sviluppo della trasmissione scritta delle credenze (26)*

Ho accennato prima al paradosso dei sistemi di idee che sono visti come statici da chi ne fa uso, ma che di fatto sono in continuo, anche se lento, mutamento. Questo paradosso, come ho detto, sembra implicare una sorta di gioco dei Passi della Nonna, con un Nipote che si muove un po' per volta mentre la Nonna gli volta le spalle, ma sempre attento a restare immobile quando la Nonna guarda verso di lui.

Ora, ciò che rende possibile questa versione intellettuale dei Passi della Nonna è prima di tutto la trasmissione orale delle credenze. Infatti ogni generazione introduce piccole innovazioni che, insieme ai processi di ricordo selettivo, producono rilevanti aggiustamenti delle

credenze alla situazione attuale. Ma quando non è possibile il riferimento alle idee delle generazioni precedenti, "congelate" nella scrittura, chi propone gli aggiustamenti - e chi li accetta - resta virtualmente inconsapevole del fatto che ha avuto luogo un'innovazione. Ugualmente, un'innovazione minima e apparentemente marginale può verificarsi senza che nessuno si renda conto che essa fa parte di una tendenza cumulativa che, nello spazio di diverse generazioni, condurrà a mutamenti radicali.

In tali circostanze, ogni cosa tende a conferire una validità assoluta ed eterna alle principali convinzioni teoriche, prevenendo lo sviluppo di ogni consapevolezza delle alternative. Dunque, la trasmissione orale è chiaramente uno dei fondamentali supporti della situazione "chiusa".

Quando in una comunità la scrittura comincia a diffondersi ampiamente, la situazione muta in modo radicale. Le credenze di un particolare periodo si "congelano" nella scrittura; allo stesso tempo, prosegue anche la trasmissione orale delle credenze, e con essa i continui piccoli aggiustamenti alle mutevoli circostanze, tipici delle società pre-litterate. Con il passare del tempo, questi aggiustamenti producono un sistema di idee notevolmente diverso da quello originariamente registrato nella scrittura. Come abbiamo visto, in una cultura interamente orale nessuno ha i mezzi per divenire consapevole di questo mutamento. In una cultura che fa uso della scrittura, al contrario, la possibilità di accostare le credenze attuali alle idee "congelate" di un'epoca precedente dà al mutamento grande rilievo.

In tali circostanze, non è più possibile attribuire validità assoluta ed eterna alle principali convinzioni teoriche. Nella consapevolezza che i nostri stessi antenati, in diverse epoche, pensavano cose diverse, troviamo il germe di un senso delle alternative: la scena è pronta per l'emergere della situazione "aperta".

L'attenzione al problema dell'acquisizione della scrittura ci aiuta dunque a capire perché la situazione "aperta" si è sviluppata in Europa ma non in Africa. Non solo: ci aiuta anche a capire perché, in Europa, questa situazione è nata proprio in quel luogo e in quel tempo. Nel delineare la storia della scrittura, Goody e Watt (1963:

369-78) individuano come punto di partenza lo sviluppo dei pittogrammi nel Medio e nel Lontano Oriente, a partire dalla fine del quarto millennio a. C. Ma i diversi sistemi pittografici erano assai poco maneggevoli, e il loro apprendimento richiedeva un grande dispendio di tempo: per questo, essi tendevano a costituire possesso esclusivo di *élites* dirigenti appositamente addestrate e conservatrici. L'interesse di tali *élites* al mantenimento dello *status quo* contrastava naturalmente le tendenze all' "apertura" implicate dalla trasmissione scritta. È nella Grecia del VI secolo a. C. che un alfabeto fonetico, efficace e facile da imparare, diviene in alcune comunità patrimonio largamente diffuso: ed è nella Grecia del VI secolo che la situazione "aperta" fa la sua prima consistente apparizione. Le successive fortune della scrittura nel mondo mediterraneo sembrano corrispondere piuttosto bene alle fortune della situazione "aperta". Quella che chiamiamo "Età oscura" fu al tempo stesso un periodo in cui l'uso della scrittura si restrinse ad *élites* di governo esclusive e conservatrici, e in cui, contemporaneamente, la situazione "chiusa" si ristabilì con tutta la sua forza. E nel risveglio dei secoli XII-XVII, una grande espansione e democratizzazione della scrittura aprì la strada alla riapparizione finale e duratura della situazione aperta e della visione scientifica. Nella prima parte di questo periodo, grande importanza ebbe la riscoperta - attraverso fonti arabe - degli scritti "perduti" dei grandi filosofi-scienziati greci. Si pensi che nell'Alto Medioevo le dottrine correnti erano insegnate nello spirito del detto «questo è ciò che gli antichi ci hanno tramandato», caratteristico delle società chiuse; per questo, trovarsi improvvisamente a doversi confrontare con la realtà molto diversa di ciò che questi eroi ancestrali pensavano veramente, deve aver avuto un importante effetto di supporto alle tendenze già avviate dal più generale sviluppo della comunicazione scritta.

ii) *Sviluppo di comunità culturalmente eterogenee.*

Cos'è che rende i membri di una comunità consapevoli di possibilità alternative di interpretare il mondo? Questa domanda ha una risposta ovvia, quasi banale: il fatto di incontrare altra gente che dav-

vero interpreta il mondo diversamente. Ma vi sono incontri e incontri; ed è chiaro che mentre alcuni influiscono poco sulle prospettive dei protagonisti, altri sono invece cruciali per la nascita della situazione "aperta".

Ora, né all'Africa tradizionale né all'Europa antica sono mancati incontri con portatori di culture radicalmente diverse. Dobbiamo perciò cercare di capire perché in Africa questi incontri hanno fatto così poco per promuovere la situazione "aperta", mentre in Europa sono stati così decisivi.

Tenterò di azzardare una risposta. Le comunità tradizionali africane, di regola, avevano una cultura interna abbastanza omogenea, e le loro relazioni con i vicini culturalmente alieni erano tendenzialmente ristrette al contesto del commercio. Simili relazioni ristrette non favorivano certo incontri approfonditi: anzi, erano spesso condotte senza alcun contatto faccia-a-faccia, come nel caso del noto "commercio silenzioso" tra i mercanti nordafricani e certi popoli del Sudan occidentale, in cui le due parti non si incontravano né parlavano mai. Naturalmente, di solito il commercio tra esponenti di culture radicalmente diverse non era condotto in condizioni così estreme; ed era persino comune che i membri di una comunità parlassero la lingua dei popoli culturalmente alieni con cui commerciavano. Tuttavia, i mercanti restavano fondamentalmente radicati nelle rispettive comunità di provenienza, e in tali condizioni restrittive, il confronto con visioni del mondo aliene restava assai parziale. Il mercante incontrava il pensiero dei suoi partner alieni al livello del senso comune ma non, di solito, al livello della teoria. Dal momento che gli universi del senso comune, in generale, sono molto meno diversi di quelli della teoria, tali incontri non bastavano a stimolare un forte senso delle alternative (27).

Ma anche quando il contatto tra i membri di una comunità tradizionale e i loro vicini avveniva su un piano teoretico, il contenuto della teoria era tale da costituire un ostacolo allo sviluppo di un reale senso delle alternative. Come ho già sottolineato, gran parte della teoria tradizionale è strettamente connessa alla specifica comunità di chi ne fa uso, secondo l'implicita premessa che il mondo funziona in un

modo all'interno della propria comunità, in un altro modo al di fuori di essa. Per questo non sorprende, né minaccia le proprie credenze, il fatto che i vicini credano cose molto strane e diverse. In tali circostanze, è raro che sistemi di credenze radicalmente contrastanti possano apparire come genuine alternative.

Quando ci volgiamo dall'Africa all'Europa, è importante considerare quando e dove la situazione "aperta" ha cominciato a prevalere. Gli storici sembrano d'accordo sul fatto che la sua prima apparizione ha avuto luogo in certe aree della Grecia del VI secolo a. C.; e non tanto in Stati centrali e culturalmente omogenei, la cui società agricola auto-sufficiente restava rigidamente "chiusa", quanto nelle piccole comunità cosmopolite e mercantili alle frontiere del mondo greco - come le antiche città ioniche di Mileto ed Efeso, o più recenti colonie come Abdera e Siracusa (28).

Dopo un declino in quest'area, la situazione "aperta" fiorì nuovamente per alcuni secoli ad Alessandria, e più tardi fece una breve comparsa nelle città del mondo arabo. Quindi, nel tardo Medioevo, la corrente attraversò le città della penisola iberica e delle coste italiane; infine, passò alle città dell'Europa nord-occidentale.

Che cosa c'era in queste comunità, dislocate lungo questo tortuoso sentiero, tale da renderle centri ottimali per lo sviluppo della situazione "aperta"? Prima di tutto, forse, vi erano le condizioni di contatto tra portatori di culture diverse. Mentre in Africa i confini tra culture tendevano a coincidere con i confini tra comunità, in queste città mediterranee ed europee essi passavano all'interno della comunità stessa. Persone di origini e di culture diverse erano raggruppate insieme all'interno di singole comunità urbane. E sebbene spesso solo gli autoctoni avessero pieno diritto di cittadinanza, la gran parte degli abitanti condivideva sentimenti di appartenenza a una stessa comunità, ed aveva comuni interessi di fronte a soggetti esterni, come i governi territoriali, i signori delle vicine campagne, le altre città, e così via.

In queste condizioni, i rapporti tra portatori di culture diverse avevano finalità molto più ampie rispetto a quelli, puramente commerciali, tipici dei legami tra comunità dell'Africa tradizionale. E un più

ampio contesto di relazioni sociali produce un incontro intellettuale più profondo e completo, che non avviene solo al livello del senso comune, dove le differenze sono trascurabili: avviene anche al livello della teoria di base, dove le differenze sono invece sorprendenti. Buona parte del carattere "aperto" del tardo Medioevo e del Rinascimento, ad esempio, potrebbe esser dovuto al confronto tra le dottrine delle tradizioni di pensiero cristiana, islamica ed ebraica, confronto avvenuto nel dodicesimo secolo nelle città della Spagna e delle coste italiane (29).

Un altro fattore che favorì un incontro più approfondito riguarda il contenuto delle teorie in questione. Le varie tradizioni di pensiero, che costituivano l'eredità intellettuale di queste città mediterranee ed europee, erano il prodotto di popoli vissuti a lungo in comunità che, rispetto a quelle dell'Africa tradizionale, erano assai più strettamente legate al resto del mondo. Per questo il loro contenuto era più universalistico. Nel caso di un confronto, dunque, non era più possibile dire: «La mia teoria funziona per il mio piccolo mondo, e la sua funziona per il suo». La mia e la sua teoria, adesso, riguardavano chiaramente lo stesso mondo, e la consapevolezza di esse come alternative diveniva inevitabile.

### *iii) Sviluppo del complesso commercio-viaggio-esplorazione.*

Fin qui, abbiamo preso in esame il ruolo dell'incontro tra portatori di culture diverse all'interno di una singola comunità. Un secondo importante tipo di incontro nasce dai viaggi di esplorazione, in cui membri di una comunità vanno a vivere temporaneamente in una comunità culturalmente aliena, al fine esplicito di un contatto culturale ed emozionale a tutti i livelli, dal più superficiale al più profondo.

È vero che anche singoli membri di molte culture africane tradizionali compiono ogni tanto simili viaggi, che tuttavia, per quanto ne sappiamo, non sono mai divenuti un tema di vita dominante nelle culture tradizionali. Al contrario, nella Grecia dei secoli VI-III a. C., nel mondo arabo medioevale, e infine nell'Europa occidentale dei secoli XV-XVII - tutti nuclei cruciali per lo sviluppo della situazione "aper-

ta" - i viaggi erano una caratteristica della vita sociale tanto importante da influenzare la concezione del mondo di ogni individuo.

I dati che ci provengono dall'antica Grecia indicano che probabilmente molti dei grandi pensatori indipendenti come Talete, Anassimandro, Democrito, Erodoto e Senofane, intrapresero personalmente lunghi viaggi di esplorazione. In alcuni dei loro scritti, diviene esplicita la connessione tra la diretta conoscenza di molteplici visioni del mondo, da un lato, e dall'altro un tono di pensiero scettico ed "aperto" (30). E per quanto riguarda l'Europa occidentale dei secoli XV-XVIII, le pagine di molti scritti scettici sono popolate da figure che impersonano visioni del mondo esotiche, come il Buon Selvaggio, il Sapiente Egiziano, il Saggio Cinese; anche qui, il legame tra il pensiero aperto ed il confronto con altre visioni del mondo è spesso esplicito (31).

Naturalmente, è possibile sostenere che questi viaggi e questi confronti erano una conseguenza e non una causa della situazione "aperta": che le persone "dalla mente aperta" li intraprendevano allo scopo preciso di sottoporre le proprie ristrette concezioni alla prova di un più ampio orizzonte di esperienza. Ciò può esser stato vero una volta che i viaggi erano già divenuti una caratteristica dominante della vita dei tempi. Ma credo che si comprendano meglio gli inizi dell'era delle esplorazioni nei termini delle finalità e degli interessi di società essenzialmente "chiuse".

Lo fa sospettare, prima di tutto, il fatto che in entrambe le grandi ere di esplorazione moltissimi viaggi erano incoraggiati, se non diretti, dalle colonne della tradizione: nell'antica Grecia dall'oracolo di Delfi, e nell'Europa occidentale dai papi.

Inoltre, è chiaro che tra le motivazioni che spingevano a viaggiare vi era la riduzione della pressione demografica attraverso insediamenti d'oltremare, e l'estensione dell'attività mercantile per procurarsi nuove merci, reperibili solo in terre remote. Le dettagliate analisi di diverse visioni del mondo possono essere intese, dunque, come operazioni informative dirette a risolvere i problemi di coesistenza umana suscitati dagli insediamenti d'oltremare e dal commercio: probabilmente, vi era poca "apertura" nelle intenzioni che originariamente le motivarono.

L'operato dei missionari cristiani nei secoli XV-XVIII rappresenta l'esempio forse più interessante di motivazioni "chiuse" come base di attività essenziali allo sviluppo della situazione "aperta". Il fanatismo con cui i missionari lavoravano per convertire popoli lontani di fede diversa può essere inteso, a mio parere, come un prodotto della società "chiusa", in particolare della sua tendenza a proteggersi dalla possibilità di spiacevoli confronti con altre visioni del mondo - una possibilità che cominciava ad emergere in quest'era di esplorazioni. Ma i missionari più avvertiti si rendevano conto che il successo dell'evangelizzazione dipendeva dalla preliminare comprensione della fede dei popoli da convertire; e, sia pur riluttanti, tentavano di acquisire tale comprensione. Ne è risultato un corpus di resoconti di visioni del mondo aliene, che ha influenzato a fondo il pensiero dell'epoca, e che senza dubbio rappresenta uno dei principali contributi alla genesi del pensiero aperto del secolo XVII.

Ma vi è anche un secondo modo in cui l'era delle esplorazioni ha incoraggiato lo sviluppo della situazione "aperta". Mi riferisco ai ricchi frutti materiali dei viaggi. Nelle culture tradizionali, come si è visto, le terre lontane tendono a simboleggiare tutto quanto è nuovo e strano, tutto ciò che non rientra nel sistema stabilito di categorie, che è tabuizzato, spaventoso e abominevole. Per questo - tra i Lugbara dell'Africa orientale come tra gli europei dei secoli bui - le troviamo popolate di esseri disgustosi e mostruosi. Ma nell'era delle esplorazioni giungono testimonianze non tanto di mostruosità, quanto di piaceri e di ricchezze. Lentamente, l'associazione del "Grande Oltre" a questi elementi piacevoli si estese alle esperienze nuove e strane in generale. La ricerca di tali esperienze non fu più vista come folle e pericolosa, ma come qualcosa di piacevolmente eccitante e di fortemente remunerativo. Alcune metafore caratteristiche dell'epoca rendono assai bene questa relazione tra i frutti dell'esplorazione e la nuova attitudine verso le stranezze e le anomalie: si pensi ad esempio a Joseph Glanville ed alla nozione di «Un'America dei Segreti e uno Sconosciuto Perù della Natura», un tentativo di rovesciare vecchie idee scolastiche e di costringere gli uomini a sostituirle con qualcosa di meglio (32).



Gli eventi di quest'epoca, dunque, non si limitarono a indebolire la sensazione che le proprie credenze stabilite siano l'unica difesa contro il caos e il vuoto: di più, esse fornirono una faccia meno terrificante, se non addirittura benevola, al caos stesso.

Quando definisco questi tre fattori come cruciali per lo sviluppo della situazione "aperta", non intendo certo dire che quando sono presenti si verifica una sorta di transizione indolore, automatica e completa dal pensiero "chiuso" a quello "aperto". Al contrario, la transizione appare sempre e inevitabilmente dolorosa, violenta e parziale.

Anche nell'antica Grecia, il pensiero indipendente dei grandi filosofi presocratici suscitava reazioni forti ed ansiose (33). Nel tardo Medioevo, ad alcuni decenni di confronto con altre visioni del mondo e di pensiero scettico e "aperto", seguivano spesso decenni di persecuzione dei responsabili degli attacchi all'ortodossia, e di generale "ri-chiusura" del pensiero (34). Nella odierna Nigeria, assistiamo forse a un altro esempio delle atroci doglie che accompagnano la nascita della società "aperta".

Perché la transizione dev'essere così dolorosa? Abbiamo visto come lo sviluppo della consapevolezza di visioni del mondo alternative eroda la tendenza ad attribuire validità assoluta al punto di vista stabilito. Ma questo è un processo che richiede tempo - almeno alcune generazioni: e in questo periodo, vi saranno molte persone su cui la magia del confronto non ha ancora fatto presa. Queste persone mantengono la vecchia convinzione nel valore assoluto dei loro sistemi di credenze, con tutte le relative ansie per le minacce loro rivolte. Per loro, il confronto resta ancora una minaccia del caos più terrificante - una minaccia che richiede le misure più drastiche. La reazione può essere di due tipi: cercare di eliminare i responsabili del confronto, spesso fino all'ultimo bambino non nato, oppure cercare di convertirli alle proprie credenze attraverso una fanatica attività missionaria.

Come ho detto prima, l'universo di pensiero dinamico e mutevole prodotto dalla situazione "aperta" crea un peculiare senso di insicu-

rezza. Molti trovano insopportabile questo mondo così mutevole. Alcuni vincono le loro paure sviluppando una fede incondizionata nel progresso, proiettandosi verso un futuro in cui si conoscerà finalmente "la Verità"; ma altri ancora guardano con nostalgia alle credenze stabili e inequivoche della cultura "chiusa". Questi ultimi chiedono una fondazione e un controllo autoritario del dogma, e la persecuzione di coloro che si sono sforzati di trovarsi a proprio agio in un mondo di idee sempre mutevoli. È chiaro che la situazione "aperta" è una cosa fragile e precaria.

Nell'Europa occidentale e nell'America di oggi, certo, la situazione "aperta" sembra esser sfuggita a questa precarietà, attraverso il pubblico riconoscimento dell'utilità pratica delle scienze. Essa ha guadagnato un posto sicuro nella cultura, perché i suoi risultati massimizzano valori condivisi sia dalle attitudini "chiuse" che da quelle "aperte". Anche qui, tuttavia, la situazione "aperta" ha un predominio tutt'altro che universale: anzi, è un fenomeno quasi minoritario. Al di fuori delle varie discipline accademiche nelle quali è stata istituzionalizzata, essa è purtroppo meno diffusa di quanto piace credere a chi descrive la cultura occidentale come "scientificamente orientata".

È vero che nella moderna cultura occidentale i modelli teoretici proposti dagli scienziati professionali divengono, in qualche misura, patrimonio intellettuale di ampia parte della popolazione. L'uomo comune di media cultura, di solito, condivide con lo scienziato una generale predilezione per la teoria impersonale e un giusto disprezzo per quella personale; la teoria atomica della materia, per quanto semplificata e annacquata, fa parte dei suoi standard conoscitivi. Ma l'uomo comune accetta le teorie proposte dallo scienziato, molto spesso, su basi non troppo diverse da quelle che spingono il giovane indigeno africano ad accettare i modelli proposti dagli anziani. In entrambi i casi si rimanda ai proponenti come agenti accreditati della tradizione. E per quanto riguarda le regole che guidano gli scienziati stessi nell'accogliere o rifiutare i modelli, raramente esse divengono parte del patrimonio intellettuale della più ampia popolazione. Nonostante l'apparente modernità del contenuto della sua visione del mondo, il

comune occidentale si muove raramente in una prospettiva più "aperta" o scientifica dell'indigeno africano tradizionale.

Ciò mi riporta a un punto più generale che mi pare risulti da questo saggio. Ho dedicato tutta la prima parte a sviluppare la tesi che le differenze di contenuto delle teorie nascondono la continuità, piuttosto che rivelare reali contrasti; ma non l'ho fatto, come qualche lettore può aver pensato, per la volontà di ignorare i contrasti. L'ho fatto invece per mettere in guardia dall'inganno in cui l'uomo comune occidentale è solito cadere - l'inganno che lo fa sentire allo stesso livello degli scienziati, mentre non è più simile a loro di quanto lo sia il contadino africano.

## NOTE

<sup>1</sup> Si veda ad esempio Beattie 1966.

<sup>2</sup> Gluckman 1965. Si veda in particolare il cap. 6, «Disturbi mistici ed aggiustamento rituale».

<sup>3</sup> Si veda ad esempio Evans-Pritchard 1965: 88.

<sup>4</sup> Horton 1962, 1964b, 1956; Fortes 1949, in particolare pp. 21-2 e 219.

<sup>5</sup> R. E. Bradbury, su *Man* del Settembre 1959.

<sup>6</sup> Simili paralleli suscitano la spiacevole impressione che noi sociologi, con tutte le nostre teorie sul funzionamento delle società africane tradizionali, spesso non abbiamo fatto molto di più che tradurre le stesse teorie indigene.

<sup>7</sup> Quanto scarsi siano i risultati che gli antropologi inglesi ottengono nello studio del pensiero religioso tradizionale, è rivelato dalla loro tendenza ad affrontare unicamente il tema della sua manipolazione politica, lasciando agli psicologi il compito di analizzarne le caratteristiche sostantive. Vorrei qui indirizzare l'attenzione sul curioso ruolo ancillare cui gli antropologi inglesi hanno relegato gli psicologi - il ruolo di docili spazzini. Da un lato, infatti, ci si aspetta che lo psicologo si tenga ben lontano da ogni boccone intellettuale che l'antropologo considerava digeribile; dall'altro lato, gli si getta ogni boccone indigesto, nella speranza di eliminare l'odore imbarazzante che lascerebbe restando, non mangiato, in casa dell'antropologo.

<sup>8</sup> Si veda ad esempio A. C. Crombie 1963, in particolare il capitolo «La scienza cinese» e i successivi interventi di Willy Hartner e Stephen Toulmin.

<sup>9</sup> «Si può dire che oggi la società occidentale accogla la scienza come un dio straniero, potente e misterioso. Le sue capacità cambiano la nostra vita, ma i popoli

occidentali sono lontani dal capire la natura del suo strano potere, almeno quanto uno sperduto contadino del Medio Evo era lontano dal capire la teologia di S. Tommaso d'Aquino» (Barzun 1961).

- <sup>10</sup> Venendo dall'Africa, questo è una sorta di *cri de coeur*. Nel clima politico autoritario delle nazioni africane emergenti, vi è serio pericolo che questo sia l'esito della "occidentalizzazione". Lo spirito della scienza, come evidenzierò nella parte II del saggio, è essenzialmente anti-autoritario; il rischio è dunque che si prenda la preoccupazione per i modelli impersonali come essenza della scienza, rifiutando la vera essenza come un inconveniente. Da qui la necessità di insistere con forza sulla separazione di questi due aspetti.
- <sup>11</sup> I lettori di formazione filosofica noteranno qui alcune affinità con il pensiero di Karl Popper. Anch'egli, infatti, considera la transizione da un sistema di categorie "chiuso" a uno "aperto" come fattore determinante nel salto dalla tradizione alla scienza. A mio avviso, tuttavia, Popper non imposta il problema con sufficiente chiarezza, facendo confluire troppi fattori nella sua definizione di "chiuso" e "aperto". Per lui, ad esempio, la transizione dall'uno all'altro sistema implica non solo lo sviluppo di consapevolezza delle alternative, ma anche il passaggio dal comunitarismo all'individualismo, e dall'iscrizione al conseguimento di status. Ma - come spero di mostrare - è la consapevolezza delle alternative a risultare decisiva nel decollo della scienza, e non l'individualismo e il conseguimento di status: infatti questi ultimi due fattori sono ben sviluppati in molte società che pure non danno alcun segno di un simile decollo. In questo contesto, sembra perciò più appropriata la mia definizione circoscritta di "chiuso" e "aperto".
- <sup>12</sup> C. Laye, *The Dark Child*, London, Collins 1955 (citato in Jahn 1961: 125). Come tentativo di compiere un inventario delle caratteristiche universali e distintive della cultura africana, il libro di Jahn mi sembra alquanto tendenzioso. Ma la sua rappresentazione immaginativa delle assunzioni che stanno alla base delle credenze e delle pratiche magiche lo pone tra le più suggestive trattazioni del tema che io conosca.
- <sup>13</sup> Constatando il carattere frammentario, legato-a-situazioni dei sistemi di idee tradizionali, alcuni hanno concluso che l'antropologo dovrebbe analizzarli in modo ugualmente frammentario e situazionale, e non come sistemi. Ad esempio M. Douglas, nel suo *Purezza e pericolo* (1966), parla dell'errore di collezionare interi sistemi di idee tradizionali come farfalle, astraendoli dalle situazioni di vita reale in cui i loro diversi frammenti si manifestano. Ma l'astrazione dev'esser valutata in base ai risultati che dà. Se si ritiene che la comparazione di sistemi globali di idee porti a risultati interessanti, essa è senza dubbio giustificabile quanto ogni altra forma di comparazione. Che dire, dopotutto, dell'astrazione e comparazione delle strutture sociali?
- <sup>14</sup> Per un simile argomento, sviluppato in riferimento alla filosofia cartesiana, si veda Gellner 1964: 105.

- <sup>15</sup> Si veda ad esempio Fortes 1961.
- <sup>16</sup> Si veda Beattie 1966.
- <sup>17</sup> L'idea della elaborazione secondaria come caratteristica chiave dei sistemi di pensiero pre-scientifici è stata introdotta con grande acume e profondità da Evans-Pritchard, nel suo *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* (1937). Ogni successiva discussione del tema, compresa la presente, deve moltissimo al suo contributo-guida.
- <sup>18</sup> Si vedano Evans-Pritchard 1937: *passim*; Nadel 1954, in particolare il cap. VI; Forde 1958.
- <sup>19</sup> R. G. Armstrong, in una critica breve ma incisiva al testo di M. e R. Wax, «The Notion of Magic» (1963), sviluppa analoghe osservazioni sui temi dell'ignoranza e dell'incertezza in relazione alla prospettiva scientifica.
- <sup>20</sup> Questa osservazione, che potrebbe rivelarsi una pietra miliare per la nostra comprensione del pensiero tradizionale, è stata proposta per la prima volta qualche anno fa da Mary Douglas, che ne ha sviluppato alcune implicazioni nel libro *Purezza e pericolo* (1966). La presente discussione deve molto alle sue intuizioni, anche se non mi trovo d'accordo su certe loro più ampie implicazioni.
- <sup>21</sup> Questa tendenza ad associare le terre straniere con il caos e l'impurità sembra una caratteristica universale dei sistemi di pensiero pre-scientifici. Si veda in proposito Eliade 1961, in particolare il cap. 1.
- <sup>22</sup> In tali riti di rigenerazione, il pensiero africano tradizionale mostra sorprendenti affinità con il pensiero pre-scientifico di molte altre parti del mondo. Il problema della diffusione e del significato universale di tali riti è stato affrontato per primo da M. Eliade nel suo *Il mito dell'eterno ritorno* (1954). Una trattazione più recente, della quale mi sono largamente avvalso, si trova nel capitolo «Il tempo ritrovato» de *Il pensiero selvaggio* di C. Lévi-Strauss (1962b).
- <sup>23</sup> Si vedano Griaule-Dieterlen 1954 e Griaule 1948.
- <sup>24</sup> Per alcune interessanti osservazioni su questo aspetto dei drammi rituali dell'Africa occidentale, si veda Tardits 1962.
- <sup>25</sup> Lévi-Strauss, a mio parere, sostiene qualcosa di molto simile quando, a proposito dei rituali di rinnovamento, parla della continua battaglia tra i sistemi di classificazione pre-scientifici e i mutamenti non ripetitivi implicati dal passaggio del tempo. Si veda Levi-Strauss 1962b: 253sgg.
- <sup>26</sup> La discussione che segue è basata in gran parte su Goody-Watt 1963. Credo che Goody e Watt siano tra i primi ad aver chiaramente affermato l'importanza della transizione dalla trasmissione orale a quella scritta delle credenze per il salto dalla tradizione alla scienza. Ho qui utilizzato ampiamente la loro caratterizzazione delle situazioni contrastanti in cui il pensatore si trova nelle culture orali e in quelle scritte; tuttavia, soprattutto negli ultimi passaggi, la mia argomentazione diverge in parte dalla loro.
- <sup>27</sup> Mi pare che questo punto sia rilevante a proposito di un argomento avanzato

contro la mia teoria della magia (John Beattie, comunicazione personale). Secondo questo argomento una persona, nell'imparare un'altra lingua, diviene consapevole di possibilità alternative di ordinare il mondo attraverso le parole: quindi, in base alle mie stesse premesse, dovrebbe inevitabilmente adottare una prospettiva non-magica.

Vorrei ribattere che quando si impara il linguaggio e il pensiero di un altro popolo solo al livello del senso comune, non si è esposti a un modo radicalmente diverso di ordinare il mondo attraverso le parole. Anzi, è probabile che si vedano molte delle parole e dei concetti del linguaggio alieno come equivalenti a parole e concetti del proprio. Sono "le stesse parole" e "gli stessi pensieri". Solo quando il linguaggio e il pensiero alieno sono appresi a livello teoretico, si sviluppa la consapevolezza di un modo radicalmente diverso di ordinare il mondo.

<sup>26</sup> Per un brillante quadro degli inizi del sistema "aperto" nelle città-stato della Grecia, si veda Popper 1945. Anche se, come ho già osservato, Popper dà una definizione di "chiuso" e "aperto" piuttosto diversa dalla mia, molto di quanto egli dice è rilevante per la mia argomentazione, che ne ha tratto anzi ispirazione.

<sup>29</sup> Per l'importanza del confronto tra queste tre tradizioni di pensiero si veda Heer 1962.

<sup>30</sup> Si consideri, ad esempio, il seguente passo di Senofane, citato in Toulmin 1961: «I mortali credono che gli dèi siano generati come loro, ed abbiano vesti e voci e figure come loro. Gli Etiopi raffigurano i loro dèi neri e con il naso camuso; i Traci dicono che i loro hanno occhi blu e capelli rossi. Sì, e se buoi e cavalli o leoni avessero mani, e con quelle potessero dipingere e produrre opere d'arte come fa l'uomo, i cavalli dipingerebbero gli dèi come cavalli, i buoi come buoi, ritraendo i loro corpi ad immagine dei loro diversi generi».

<sup>31</sup> Su questo punto si veda Hazard 1964 (in particolare il cap. 4).

<sup>32</sup> Citato da *La vanità del dogmatismo*, in Willey 1962: 168.

<sup>33</sup> Per alcune di queste reazioni al pensiero "aperto" dei presocratici, si veda Popper 1945.

<sup>34</sup> Per un vivace resoconto di come il mondo medioevale oscillasse follemente tra attitudini "aperte" e "chiuse", si veda Heer 1962.