

Benjamin Kilborne

L'Antropologia e l'Immaginazione Umana¹.

Parole Chiave: Umanesimo Rinascimentale – Epistemologia – Immaginazione – Scienza – Ricerca sul campo.

Abstract:

Questo articolo si pone l'obiettivo di dimostrare che per l'Antropologia non sono necessarie solo "l'osservazione" o "l'evidenza". Ancora più importante ed essenziale è l'immaginazione. Se così è, bisogna dunque trarne le dovute conseguenze epistemologiche. L'Autore adopera le categorie vichiane di "vero" e "certo" per evidenziare la contraddizione epistemologica tra Scienze Umanistiche e Scienze Sociali, da un lato, e Scienze Naturali, dall'altro.

I

Fin dai tempi della Spedizione allo Stretto di Torres, agli inizi del Ventesimo Secolo, gli antropologi si sono interessati all'organizzazione dei dati sensoriali.

Il contesto intellettuale in cui questo interesse si sviluppò era quello che per secoli era stato influenzato dalle teorie sulla percezione, l'ottica e la comprensione del funzionamento dell'occhio. Gli autori che si erano cimentati con lo studio della prospettiva nelle arti visive (come ad esempio Vasari) avevano prodotto una formulazione teorica non solo sulla vista, ma anche sull'organizzazione visuale. Esiste una connessione diretta che collega Bacone a Goethe e Goethe a Boas, la cui tesi dottorale sul colore dell'acqua di mare fu di fondamentale importanza per lo sviluppo dell'Antropologia negli Stati Uniti. Lo status di Boas, difatti, all'interno della comunità scientifica (e la sua importanza all'interno della rivista *Science*) derivò in parte dai suoi contributi al dibattito sulla percezione e al suo apprendistato presso Helmholtz ed altri in Germania. Uno dei suoi articoli più rilevanti, intitolato "On Alternating Sounds", si basava sul principio che l'esperienza che ciascuno di noi fa del proprio linguaggio determina le distorsioni nella resa di linguaggi non familiari. Questo principio non è che una variante sul tema dello sperimentare il mondo indirettamente, attraverso lo schermo delle nostre emozioni ed aspettative, e attraverso il modo in cui giungiamo ad immaginare ciò che vediamo.

¹ Sarò sempre grato a Tony Molino per avermi chiesto di scrivere un articolo di argomento antropologico. Durante gli anni Settanta insegnai al primo ed unico corso di Storia dell'Antropologia tenutosi in Francia (presso la Ecole des Hautes Etudes e presso il Dipartimento di Etnologia dell'Università di Nanterre). Quando ritornai negli Stati Uniti continuai ad insegnare Storia dell'Antropologia, e dato che il mio campo era più ampio di altri, fui avvicinato da un certo numero di editori che mi proponevano di scrivere una Storia dell'Antropologia. Declinai le offerte, sempre sostenendo che non ne sapevo abbastanza. Ciò che segue è, nella sua essenza, il libro che ho avuto in mente negli ultimi trenta anni. Questa è la prima occasione, per me, di vedere che forma potrebbe eventualmente prendere, se mi decidessi finalmente a scriverlo.

Focalizzandosi su come l'Antropologia potesse combinarsi con le Scienze Naturali, Boas stava seguendo una lunga e complessa tradizione che riconduceva a E.B. Tylor. All'opera di Tylor *Primitive Culture* (1871) è stato attribuito il merito di aver reso di pubblico dominio il concetto polivalente di cultura divenuto poi di uso comune. Fin dal Diciottesimo Secolo, infatti, Kant ed altri autori avevano ampiamente fatto uso del termine “*kultur*”, ma era stato infine Tylor a porlo al centro dei suoi interessi. Nel decennio precedente la stesura del suo libro, Tylor, assieme al suo buon amico Henry Christie, entrambi dotati di mezzi indipendenti e di spirito giovanile, avevano deciso di fare un viaggio nello Yucatan e in altre zone dell'America Centrale. Colà avevano visitato diversi siti archeologici ed avevano fatto ritorno con la mente ricolma di immagini delle rovine Maya. Sebbene Tylor sia sovente ritenuto responsabile di aver coniato un concetto di cultura che include credenze, percezioni e dimensioni psicologiche dell'esperienza umana, la pietra miliare del pensiero da lui formulato resta ancorata ad un dato estremamente materiale: i luoghi fisici da lui visitati. Quanto a Christie, tutti conoscono oggi gli aspetti materialistici che costituivano il suo interesse più profondo: da un viaggio in quella che è l'odierna Turchia egli ritornò in Inghilterra portando con sé dei teli turchi che fecero in breve la sua fortuna con il nome di Royal Turkish Towels. Il marchio Christie si trova ancora su molti teli per asciugare ancora oggi.

Quando i musei cominciarono a svilupparsi in Europa e negli Stati Uniti, negli anni compresi tra il 1860 ed il 1880, l'interesse per l'etnografia venne rappresentato più che altro attraverso forme di cultura materiale. Questo era appunto il caso del Museo Americano di Storia Naturale di New York, sul quale Boas ebbe una profonda e duratura influenza. Posso ancora ricordare con emozione la volta che, da bambino, mi aggiravo nella sala Carl Akley attorno a due immensi esemplari impagliati di alce con gli ampi palchi di corna incastrati tra loro nella riproduzione di un mortale duello, con alle loro spalle una parete affrescata con motivi vegetali a ricreare idealmente il loro habitat naturale. Ogni cosa rappresentata era in realtà costituita da un insieme di animali impagliati inseriti nella riproduzione di un dato ambiente, ma presentati come una dato “naturale” e “scientifico”. In questo spirito entrai nella stanza successiva e mi trovai di fronte ad una nuova scena, questa volta caratterizzata da un gruppo di Eschimesi che vogavano sulle loro canoe, di nuovo contro uno sfondo dipinto a raffigurare un ambiente appropriato.

Da quando Boas era stato nominato in qualità di primo professore di Antropologia alla Columbia University negli anni precedenti la Prima Guerra Mondiale e incaricato di dirigere la sezione di materiali etnografici presso il Museo Americano di Storia Naturale, la visione che gli americani avevano dell'Antropologia si era notevolmente fatta più complessa. Paradossalmente, il *Bureau of American Ethnography* di Washington D.C. era stato, negli anni successivi alla Guerra Civile, incluso nelle competenze del Dipartimento di Stato, poiché i Nativi Americani non erano

considerati “americani”, ma piuttosto considerati degli “stranieri”. In questa situazione, Boas fu capace di presentare l'Antropologia come una disciplina slegata dal problema della “questione indiana” e della “razza” poiché fu in grado di sfruttare un contesto puramente scientifico sia per sviluppare sia le sue ambizioni professionali sia per rafforzare la sua convinzione in una antropologia meno dilettantesca e più accurata.

Quando Boas prese parte alla discussione sul concetto di “razza” lo fece su di un terreno ben preciso: sostenne, sulla base di misurazioni craniologiche e di altro tipo, all'epoca percepite come strumenti “scientifici”, che le popolazioni ebraiche dell'Europa Centrale non erano meno intelligenti dell'americano medio.

Ponendosi saldamente all'interno del campo delle Scienze Naturali, Boas si distanziò immediatamente dal complicato e problematico dibattito sulla “razza” (e la classe) nel quale l'Etnologia americana si dibatteva da tempo. Inoltre, in quanto tedesco e ancora poco avvezzo alla lingua Inglese, Boas si sforzò di adoperare nei suoi scritti un linguaggio “scientifico”, esente da qualsiasi vezzo letterario. In questo si distinse notevolmente da Malinowski in Inghilterra, il cui *Argonauts of South Pacific* rimane un'opera magistrale degna di nota anche per meriti letterari. In breve, Boas si stava consciamente staccando dalla tradizione umanistica all'interno della quale l'Antropologia si era sviluppata. Il suo successo segnò un punto a favore per la crescita delle Scienze Sociali le quali, come ho mostrato altrove, furono esse stesse il frutto delle ansietà e del disorientamento dell'Europa alla fine del Diciottesimo Secolo e all'inizio del Diciannovesimo (in conseguenza degli stati di choc che si produssero dopo la Rivoluzione Francese ed il conseguente revival Cattolico nato in opposizione ad essa).

Poiché Boas poteva presentare il suo approccio come “scientifico” e non “letterario”, non doveva necessariamente scrivere in un Inglese perfetto. Egualmente importante, qualsiasi questione legata ad eventuali responsabilità sociali poteva essere evitata in quanto ciò che scriveva era presentato come un aspetto del mondo naturale, all'interno del quale potevano essere sussunte anche le relazioni umane: un approccio contenente una carica portentosa di confusione a livello epistemologico.

Da ciò scaturì la frattura tra l'Antropologia sociale britannica, per la quale il *fieldwork* costituiva il punto focale e dove si guardava con sospetto al concetto di “cultura”, e l'Antropologia culturale statunitense, per la quale concetto di “cultura” era innervato dalle tematiche delle contraddizioni e dei conflitti “culturali”, evitate ponendo l'accento sulla cultura materiale e spostando su di essa l'attenzione.

Non sorprende, ovviamente, che Boas sia rimasto associato alla tradizione germanica di una Antropologia legata alle Scienze Naturali: all'epoca, a cavallo tra Diciannovesimo e Ventesimo

Secolo, un'aura di rispettabilità accademica difficile da sottovalutare permeava il pensiero tedesco. Se Boas fosse stato serbo, polacco o bulgaro, e non avesse parlato Tedesco, forse non sarebbe stato lo stesso da un punto di vista professionale.

Con Malinowski, per contro, abbiamo l'esempio di un polacco, come Conrad, per il quale l'eccellenza nell'Inglese letterario era di rigore, ma che tuttavia non si disfece mai dei legami che lo univano alla propria madre e alla Polonia. Fortunatamente, possediamo i suoi diari personali e le note prese direttamente sul campo, che costituiscono una impareggiabile fonte di espressione letteraria riguardante le sue esperienze, i suoi pensieri e le sue sensazioni.

In Francia, durante gli Anni Venti e Trenta, apparve l'opera di Michel Leiris, *Afrique Fantôme*, ad evocare mondi al di là dell'immaginazione. Leiris era intimamente vicino a Surrealisti francesi e riconobbe implicitamente l'importanza dell'immaginazione. Tuttavia, un'altra tradizione all'interno dell'Antropologia Francese era quella dei “sociologi della religione”, seguaci di Durkheim, rappresentati in quel periodo da Hertz e da Marcel Mauss. Mauss si vedeva come un comparativista, l'equivalente di Aristotele nel campo dell'Antropologia, devoto nella pratica dell'accurata classificazione dei fenomeni. Prima della Seconda Guerra Mondiale, e senza che nessuno vi facesse caso, le tradizioni dell'Umanesimo Rinascimentale e della Scienza Naturale erano vissute fianco a fianco nell'Etnologia francese. Dopo la guerra, come è noto, fu Lévi-Strauss a dominare il campo, con le sue teorie inerenti sistemi di classificazione e linguaggio, sistemi unificati a formare “strutture”. Ancora una volta, irregolari confini epistemologici contribuirono ad alimentare l'idea di una disciplina nella quale l'Antropologo potesse essere al contempo un etnologo scientifico ed un decifratore di miti, poiché l'esperienza poteva essere “compresa” attraverso il modello della struttura linguistica secondo i dettami di Benveniste e de Saussure. La teoria di Lacan, che l'inconscio si struttura come una lingua, è di diretta derivazione dalla tradizione strutturalista.

Prima di procedere con la storia della confusione epistemologica, che spero si stia pian piano appalesando, vorrei fare una pausa e descrivere la confusione che affligge non solo l'Antropologia, ma tutte le Scienze Sociali. A questo fine, sarà opportuno volgersi adesso verso l'opera di Giambattista Vico.

II

Come Giambattista Vico aveva notato nel Diciottesimo Secolo, nella sua opera *La Scienza Nuova* (la cui terza edizione fu pubblicata nel 1744), occorre tracciare una fondamentale distinzione tra la “coscienza”, da un lato, e la “scienza” dall'altro. L'oggetto della “coscienza” è “il certo”; l'oggetto

della “scienza”, “il vero”, nel senso di un principio, o una serie di verità universalmente valide².

Ciò che Vico propone non è niente di meno che una sorta di divario epistemologico tra le scienze naturali, da un lato, e le scienze sociali ed umanistiche dall'altro. Si tratta precisamente di quello stesso divario che, come abbiamo visto, la storia dell'Antropologia del Ventesimo secolo ha cercato di cancellare, confondere, risolvere a varie riprese. Per come lo capisco io, Vico ci dice che, poiché siamo esseri umani, noi siamo in grado di comprendere gli altri esseri umani sulla base della nostra stessa umanità. Benché tale affermazione possa apparirci ovvia, la sua applicazione si rivela tutt'altro che semplice. L'Antropologia, ad esempio, ha spesso prodotto teorie sui sistemi di parentela, sullo scambio economico, sui simboli e sui rituali come se gli esseri umani stessi non studiassero (e non ne avessero bisogno) i fenomeni che pretendevano di spiegare oggettivamente, così come se studiassero, ad esempio, un pesce o una lumaca, osservandone il comportamento e classificandone la morfologia secondo lo schema delle classi naturali. Il punto di vista di Vico è questo: poiché gli antropologi sono prima di tutto esseri umani e solo secondariamente antropologi (per quanto strano a volte ciò possa apparire), la natura delle loro conoscenze trae necessariamente origine dalla loro esperienza in quanto esseri umani. Ragion per cui vi è un netto divario tra le scienze naturali come la fisica o la biologia, da un lato, e le scienze umane, dall'altro. Ciascuno di noi ha provato un certo disagio nel vedere il proprio spazio interiore manipolato da un chirurgo che ne conosce solo la realtà parziale che gli appare sul monitor o sul tavolo operatorio.

Una fondamentale implicazione che consegue alla distinzione vichiana riguarda la teoria delle emozioni. Le emozioni hanno a che fare con “il certo” poiché il concetto stesso e il suo ambito epistemologico derivano entrambi dalla “coscienza”. Coscienza e consapevolezza sono, in Italiano e Francese, a volte sinonimi. Espressi in Inglese con due termini distinti (“conscience” e “consciousness”), essi rendono più difficile la comprensione della tesi di Vico per noi anglosassoni. Per Vico, la conoscenza emotiva (ciò che si situa all'interno delle “modificazioni della mente umana”) è una componente essenziale della sua teoria.

Vico, infatti, considera emozioni e coscienza l'oggetto de “il certo”, in quanto tali opposti alla conoscenza razionale del mondo naturale, “il vero”. Ponendosi in contraddizione con il razionalismo di Cartesio, Vico vede l'origine del linguaggio non in un bisogno razionale di formulare delle idee, ma piuttosto come l'effetto delle convulse emozioni di soggezione e terrore

² Per Vico, la conoscenza del mondo naturale, percepito attraverso i cinque sensi, è da associarsi alle passioni ed a ciò che gli esseri umani hanno già dentro di loro. Nella tradizione sensualista del Diciottesimo secolo (comprendente, tra gli altri, Hume, Locke, Helvetius, La Mettrie e la sua teoria dell'*Uomo Macchina*), tuttavia, le due teorie sulla conoscenza sono unificate e l'osservazione empirica diviene la regola sulla quale testare e giudicare la fondatezza della conoscenza.

scatenate, ad esempio, da una tempesta. Egli immagina una coppia di primitivi seduti in una caverna, incapaci di formulare parole. Si scatena una furiosa tempesta, con lampi e tuoni assordanti. Improvvisamente, in risposta ad un sentimento interiore che lo sopraffà, l'uomo (un tenore?) esplode in un canto: l'origine del linguaggio.

Come Vico stesso spiega: “Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura. Questa dignità è'l principio delle sentenze poetiche, che sono formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocinî: onde queste più s'appressano al vero quanto più s'innalzano agli universali, e quelle sono più certe quanto più s'appropriano a'particolari” (Vico, *La Scienza Nuova*, libro Libro II, sezione LIII).

Ci sono evidentemente, in questa teoria vichiana, molte implicazioni per la psicanalisi. La prima è che il mondo degli esseri umani possa essere conosciuto, e che il mondo naturale (la creazione divina) non possa mai del tutto essere compreso con certezza (“il certo”) a causa della sua grandiosità che lo pone al di là della umana capacità di comprensione. Vico, quindi, suggerisce che un restringimento dello sguardo sul mondo naturale escludendone il mondo umano sia una sorta di *hybris*, una manifestazione di una sorta di sclerosi della ragione che non lascia spazio alcuno alle emozioni o all'inconoscibile, ed è quindi piuttosto implicitamente anti-cartesiana. Mentre Descartes, nel suo *Discorso sul Metodo*, pone il dubbio monolitico al centro del suo sistema, Vico vi colloca due forme di conoscenza, “il vero” ed “il certo”. Inoltre, per Cartesio, esiste solo una ed una soltanto forma di verità e di certezza: quella a cui si giunge dubitando della testimonianza dei sensi. Ciò lo rende un segreto sensualista travestito da razionalista.

In aggiunta, il metodo cartesiano annulla la distinzione, che aveva prevalso dal Rinascimento al Diciannovesimo Secolo, tra morale e scienze fisiche. Il risultato, se preso in esame nel suo insieme, è quello di rendere la ragione scientifica e la scienza ragionevole: è conoscenza solo ciò che può essere dimostrato secondo le più comuni teorie di causalità e di logica³.

L'approccio essenzialmente anti-cartesiano di Vico lo pone in conflitto con l'intera tradizione sensualista e razionalista, in netta antitesi con Strutturalismo, Post-Strutturalismo, Decostruzionismo e Modernismo, così come con le idee dei teorici della scelta razionale, i behaviouristi, i cognitivisti ed i neuro-biologi.

La gran parte delle scienze sociali si fonda su di una osservazione che esclude le emozioni dell'osservatore come una parte essenziale di ciò che viene osservato. Secondo la prospettiva vichiana, ciò facendo si elimina “il certo”.

³ Vi è una certa ironia nella scelta dei termini operata da Heisenberg quando descrive “il principio d'incertezza”. Alla luce dell'approccio vichiano, ciò che Heisenberg sta studiando è necessariamente incerto, poiché può solamente essere “vero”.

Come egli stesso osserva al termine del suo libro: “(...) questa scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e che, se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio” (Vico).

In altre parole, per Vico il mondo umano è iscritto nel mondo naturale, il dominio della pietà e della soggezione. Tuttavia, il mondo umano può essere conosciuto e compreso, mentre il più ampio contesto nel quale è collocato può solo essere appena intuito, essendo all'uomo possibile conoscere principi e leggi universali, sì, ma solo parzialmente a causa della stessa umana limitatezza.

Riconoscere che vi è una distinzione fondamentale tra il mondo umano ed il mondo naturale costituisce, quindi, un atto di pietà. Unificare i due ambiti, così come la tradizione sensualista e quella empirista cercano di fare, invece, costituisce azione empia ed ignorante.

In quello che forse è il punto più memorabile della sua opera, Vico scrive: “Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini”⁴.

Tale distinzione epistemologica ci fa comprendere anche il contemporaneo favore con il quale la società americana considera oggi le scienze fisiche. Il Behaviourismo annulla una volta per tutte la differenza, ed anche la tensione, tra due diversi metodi esplicativi, facendo dell'osservazione e dei principi universali il principale criterio di affidabilità e legittimazione, e quindi tralasciando il mondo interiore di pensieri e sensazioni, il mondo dell'esperienza umana (la *Nuova Scienza* di Vico).

Mentre l'obiettivo delle scienze naturali è quello di dissipare l'ignoranza e di spiegare razionalmente fenomeni quali il movimento degli astri o il cadere di una mela, gli obiettivi dei sistemi di credenze o comunque culturali di qualsiasi tipo sono radicalmente differenti e sono basati sul dare risposte a domande di natura assolutamente diversa. Generalizzando, la scienza tende a basarsi su ciò che può essere osservato e/o riprodotto sperimentalmente. I sistemi di credenze, d'altro canto, dipendono da forze invisibili e inconoscibili se non attraverso le emozioni e l'esperienza umana. Solo i sistemi di credenze cercano una risposta a questioni del tipo “perché io?” o “perché proprio adesso?”.

III

4 Ibid., p. 96, section 331. Vico spiega l'origine degli dei nel seguente passaggio: “Thus it was fear which created gods in the world; not fear awakened in men by other men, but fear awakened in men by themselves.”

Sarà opportuno, a questo punto, illustrare il conflitto tra sistemi esplicativi divergenti con un esempio tratto da *Magic and Witchcraft among the Azande* del noto antropologo sociale di Oxford E.E. Evans-Pritchard. Evans-Pritchard nota che gli Zande⁵ (che occupavano, all'epoca delle sue ricerche, una parte del Sudan Anglo-Egiziano) costruiscono le loro abitazioni su dei pali che, di tanto in tanto, cedono provocandone il crollo. Evans-Pritchard cercò di spiegare agli Zande che questi pali erano consumati pian piano dalle termiti, e che quindi le termiti dovevano essere considerate la causa del problema. Per gli Zande, tuttavia, tale spiegazione non era affatto soddisfacente, in quanto troppo impersonale ed incentrata sul ruolo delle termiti in quanto agenti dell'opera distruttiva: le termiti, cioè, la causa, ed il crollo della casa l'effetto. Per gli Zande, tuttavia, la vera questione si poneva in altri termini: perché proprio quella persona era seduta sotto quella casa particolare nel preciso momento del crollo? Il tentativo di un occidentale di spiegar loro che la causa andava ricercata nelle termiti risultava loro incomprensibile: come poteva una spiegazione simile risultare soddisfacente, dal momento che lasciava inevasa la domanda principale?

E' quindi ovvio, come si evince da questo esempio, che le spiegazioni possono essere valutate solo in relazione al tipo di domanda che ci si pone. Alla domanda “perché le mele cadono a terra?” abbiamo una risposta pronta ed esauriente: a causa della forza di gravità. Ma ciò non spiega perché quella mela particolare è caduta proprio sulla mia testa (e non su quella di qualcun altro) in questo preciso giorno e non in un altro momento. Questa specificità della spiegazione è una delle risorse della spiegazione antropologica. Ma noi siamo difficilmente capaci di difendere con enfasi le nostre spiegazioni di tipo psicologico di fronte alle critiche dei Behavioristi che non comprendono le domande che dobbiamo porre nell'esercizio della nostra professione.

IV

Lasciando un attimo da parte Vico e gli Zande e ritornando all'argomento principale della nostra discussione sui motivi dell'assenza del discorso sull'immaginazione come punto focale per la discussione antropologica fin dagli inizi del Ventesimo secolo, spero che sia possibile essere ancora più chiari circa la differenza epistemologica che io ritengo così essenziale per una reale comprensione delle risorse intellettuali e culturali della nostra disciplina, ed anche per i suoi futuri sviluppi. La quadruplica suddivisione dei dipartimenti di Antropologia negli Stati Uniti (Archeologia, Antropologia Fisica, Antropologia Culturale e, in alcuni dipartimenti, Linguistica e

⁵ Evans-Pritchard si riferisce alla popolazione come Azande, ed impiega il termine Zande per indicare gruppi di individui all'interno della stessa popolazione.

Primatologia) ci indica ulteriormente quanto confusionarie siano le discrepanze epistemologiche tra le varie discipline raggruppate insieme sotto la denominazione Antropologia. Se fossimo tentati di ritenerle equivalenti, finiremmo senz'altro per andare a sbattere contro le obiezioni di Vico, e quindi saremmo portati ad usare scorrettamente le risorse che possediamo in quanto esseri umani prima ed antropologi poi, adoperando noi stessi in qualità di osservatori pertinenti al nostro campo di osservazione. Gli archeologi hanno a che fare con mute rovine; gli esperti di antropologia fisica con ossa che non si muovono; i primatologi con creature che non possiamo interamente comprendere per il tramite della nostra esperienza in quanto esseri umani, eccetto forse per alcune approssimazioni dal momento che si tratta di esseri viventi. Tuttavia, la quadruplica ripartizione dell'Antropologia continua il solco della tradizione di Boas, di inserire saldamente l'antropologia tra le scienze naturali, e persino di rafforzare l'eccesso dell'importanza della cultura materiale che abbiamo ereditato attraverso il concetto stesso di cultura.

Quello che trovo sorprendente alla luce della storia dell'Antropologia è che gli antropologi per primi non si sono resi conto della ricchezza della loro tradizione storica derivante dall'Umanismo, e neppure hanno riconosciuto l'impossibilità di poter essere una scienza nel senso, o sul modello, delle scienze fisiche. La questione se l'Antropologia sia una disciplina narrativa o una scienza costituisce un falso problema. Al pari delle altre scienze sociali, l'Antropologia non potrà mai essere altro che una disciplina umanistica, poiché gli esseri umani costituiscono l'oggetto della sua indagine, così come esseri umani sono coloro che conducono l'indagine. Da un punto di vista epistemologico, ciò ci conduce ad una certezza umana piuttosto che ad una universale verità. Paradossalmente, la distinzione di Vico oggi indica la problematicità insita non solo nella scienza, ma anche nella religione e, più in generale, in qualsiasi verità universale.

Ero alla UCLA quando Carlos Castaneda ottenne il suo titolo Dottorale, e l'intero dipartimento era in fermento: si gridava allo scandalo, e in molti giudicavano l'evento obbrobrioso. Pareva che avesse falsificato il materiale raccolto: un oltraggio gravissimo, un insulto alla rispettabilità accademica! Gli archeologi e gli antropologi fisici erano, naturalmente, i più furiosi al riguardo, sostenendo che un tale atteggiamento, assolutamente non scientifico, era imperdonabile e non sarebbe mai potuto accadere entro i confini delle loro discipline. Non voglio certo dire che andasse bene, né legittimare qualcuno a contrabbandare il frutto della sua immaginazione per una vera ricerca sul campo. Di certo la ricerca sul campo in Antropologia è un'arte ed una tecnica, e possiede dei criteri ben precisi nella pratica. Tuttavia, negare agli antropologi il diritto ad esercitare la propria immaginazione o sostenere che la disciplina nulla ha a che vedere con l'immaginazione sarebbe ugualmente dannoso per la legittimità della professione. Il mio obiettivo, semmai, è di allargare la base delle affermazioni di rilevanza sia sociale, sia accademica.

Si consideri, ad esempio, la controversia scaturita dalle posizioni di Derek Freeman relative alla

ricerca sul campo di Margaret Mead in Nuova Guinea e Samoa. Freeman sostenne che lui, e non Margaret Mead, stava registrando le cose “come realmente stavano”. Inoltre, sostenne che i materiali di Margaret Mead erano, in qualche misura, falsificati da un approccio poco “scientifico” nel condurre la ricerca sul campo. Il concetto di falsificazione nelle materie umanistiche e nelle scienze sociali è leggermente differente da quello che troviamo nel campo delle arti o delle scienze. Qui entra in gioco l'importanza dell'immaginazione. E se durante la ricerca sul campo o nel resoconto etnografico della stessa gli scritti possono venir “falsificati”, allora resta poco spazio per l'immaginazione. Al contrario, l'immaginazione può certo venire in aiuto al falsario nel campo dell'arte, ma nel mondo nell'arte non vi sono verità universali, per cui la natura stessa della falsificazione non costituisce un insulto al naturale ordine dell'universo.

Vi è un altro aspetto dell'intera controversia Freeman/Mead: quello che riguarda gli usi specifici della ricerca sul campo all'interno della propria cultura. E' un dato di fatto che Margaret Mead ha avuto una influenza maggiore sulle giovani donne con il suo *Growing Up in Samoa* di quanta ne abbia avuta Freeman con il suo saggio sull'inadeguatezza della ricerca sul campo della Mead.

Uno dei fattori essenziali nel valutare la produzione etnografica non è solo la loro presunta accuratezza, ma anche l'effetto che questa ha su quella stessa cultura della quale è parte anche l'etnografo. Gli scritti della Mead ebbero una fondamentale influenza sul movimento femminista degli Stati Uniti. Non è questo un fatto importante per valutare la sua importanza in quanto etnografa? Era prima di tutto un essere umano, e solo secondariamente una etnografa.

Vi è poi l'intero problema delle etnografie e delle note prese sul campo. Le une differiscono profondamente dalle altre, poiché gli etnografi hanno reputazioni professionali da salvaguardare, e ciò si applica invariabilmente a seconda delle nozioni di pubblico e privato alle quali l'etnografo stesso fa riferimento. Una parte essenziale della scrittura etnografica consiste nella rilettura che se ne farà in seguito, una volta a casa. Le etnografie sono dunque il prodotto di almeno quattro dimensioni: l'effettiva esperienza sul campo, le note private redatte sul campo, l'etnografia formale, ed i vari contesti accademici e politici nei quali esse sono valutate una volta pubblicate. Ad esempio, sebbene una etnografia abbia per oggetto i Bonga Bonga, inevitabilmente essa sarà invece sull'esperienza dell'etnografo con i Bonga Bonga, cominciando con il perché lui o lei ha scelto di andare proprio lì, ed infine quali esperienze presso i Bonga Bonga siano considerate significative dall'etnografo una volta fatto ritorno a casa. Per quanto ci si sforzi, difficilmente si sarà in grado di descrivere i Bonga Bonga così come si è in grado di descrivere una cavalletta o il comportamento di un protone.

Tutto ciò ci conduce ad una ovvia conclusione: qualsiasi opera umana, proprio come avviene per il paesaggio naturale ed il mondo della pittura e della scultura, è necessariamente filtrata dalla nostra

esperienza, da come la percepiamo, e quindi, altrettanto necessariamente, in questo processo entrano in gioco le nostre emozioni. E non soltanto le emozioni direttamente legate all'evento esperito (ad esempio quelle legate ad un particolare rituale o evento del quale l'antropologo sia testimone), ma anche quelle suscitate in seguito e rievocate attraverso la memoria o la narrazione di quelle stesse emozioni, così come anche il nostro giudizio su di esse.

Le opere etnografiche, così come il mondo che vogliono raffigurare, si sviluppano attraverso un processo dialettico tra uno schema e la sua modifica. Non sono tanto una fedele riproduzione di una data esperienza, quanto piuttosto costruzioni di un modello relazionale. Poiché l'universo degli esseri umani è costituito al contempo da un mondo di oggetti ed uno di rappresentazioni, ne consegue che possiamo avere fiducia nel ruolo di trasformazione che, in tale mondo, ricopre la nostra immaginazione. Inoltre, una tale fiducia trae origine dal fatto che qualsiasi distinzione tra realtà e fantasia è essa stessa illusoria: non vi è alcuna possibilità di interpretare la realtà senza chiamare in causa la distinzione tra realtà e fantasia, che di per sé esclude qualsiasi definizione materialistica o sensualistica.

Come giustamente osservato da Freud, anche l'inconscio è parte della realtà. Ed è una parte della realtà di entrambi gli estremi del processo di osservazione: tanto di cosa e chi l'antropologo stia osservando, quanto di lui o lei stessa. Il dignitario che è chiamato ad inaugurare i lavori di costruzione di un edificio pubblico percuote la prima pietra con un martello dandole tre lievi colpi. Il martello è senz'altro reale, ma che dire del colpo? Ciò ci rimanda al commento di Freud riguardante il sogno del fuoco di Dora, un sogno dal quale ella si svegliò atterrita. Il sogno, fece notare Freud, era pura immaginazione. La paura, invece, era assolutamente reale. Ma, potremmo aggiungere, la distinzione tra ciò che è reale e ciò che è immaginario in un sogno è, proprio come la stessa distinzione durante la veglia, inevitabilmente influenzata dalle nostre sensazioni.

Credo che il punto di Freud fosse non quello di insegnarci come distinguere tra realtà e fantasia, bensì quello di farci riflettere sul ruolo delle emozioni, integrale a qualsiasi processo di interpretazione.

Questo ci riporta all'importanza della distinzione vichiana tra "il vero" e "il certo". Se la differenza tra i due dipendesse unicamente dall'umana facoltà di immaginare, sarebbe di certo strano l'accanimento con il quale noi cittadini del Ventesimo e Ventunesimo secolo continuiamo ad aver bisogno di certezze universali nonostante l'aperta contraddizione tra esse e la nostra tradizione umanistica. E non vi è certo bisogno di essere dei relativisti per dubitare delle cosiddette verità universali.

Tutto ciò mi conduce ad un'altra riflessione, collegata stavolta con gli sviluppi della tradizione antropologica dalla Seconda Guerra Mondiale ad oggi. L'enfasi, malriposta, su "il vero" di Vico continua, sia che si tratti degli scritti degli strutturalisti come Lévi-Strauss o degli universalisti

come Fortes, Devereux o Spiro, i cui commenti sull'universalità del Complesso di Edipo contengono molte affermazioni degne di nota. Questi pensatori si oppongono con forza ai relativisti culturali (tra i quali annoveriamo Kroeber, Herskovitz, Goldschmidt, Geertz, Auge, Bordieu).

Similmente, gli antropologi soggettivisti come Crapanzano, Rosaldo e Kracke (e psicanalisti come Bollas, Lichtenberg o Stolorow) sanno a cosa si oppongono, sebbene non si avvalgano della tradizione umanistica in questa battaglia: essi si rendono conto di non ricercare “il vero” universalistico, eppure non fanno ricorso agli strumenti che la distinzione epistemologica di Vico fornirebbe loro. Inoltre, quando parlano di “soggettività”, è talvolta difficile sapere di quale soggettività parlino e come ne siano consapevoli, come nella nota e rilevante opera di Crapanzano intitolata *Tuhumi*.

Esistono quindi diverse attitudini nei confronti della scrittura e del linguaggio, e proprio la qualità dello scritto, per dirla tutta, tendono a dividere gli antropologi. Coloro che si richiamano ad una idea dell'antropologia come appartenente alle scienze naturali adottano un approccio funzionalista nei confronti del linguaggio: cercano di comunicare solo lo stretto necessario, “le cose come stanno”, senza alcuna retorica o particolare elaborazione. Coloro invece che considerano l'antropologia come una tradizione narrativa, come Malinowski, Turner o Geertz si prendono maggiormente cura della loro opera scritta.

Boas, come ho detto in precedenza, non sarebbe mai potuto diventare un fine letterato negli Stati Uniti, a causa della sua scarsa dimestichezza con la lingua Inglese. Solo come scrittore scientifico poteva sperare di avere successo, in quanto continuatore della “grande tradizione germanica”. Spesso, quindi, da una semplice occhiata allo stile linguistico nel quale un'opera è composta può darci indicazioni sull'approccio di base del suo autore.

È pertanto la fondamentale importanza dell'immaginazione umana in ogni studio che abbia per oggetto altri esseri umani che costituisce la pietra di volta di quelle che oggi, con infelice espressione, sono definite “scienze sociali”.

Il Rinascimento italiano, con scrittori quali Pico della Morandola, incentrarono la loro opera proprio sull'importanza dell'immaginazione quale tratto distintivo dell'umanità, elemento definitivo nel processo di distinzione di quest'ultima dalla condizione bestiale anche la più prossima.

Confondendo “il vero” e “il certo” alcuni autori hanno, a mio avviso, adottato un atteggiamento quasi religioso, presentando come “scientifico” il frutto di ricerche che escludono “il certo” quale forma legittima di conoscenza.

Si è spesso ripetuto che la scienza è la religione dell'uomo moderno, eppure, io credo, si è poco compresa la gravità di una simile affermazione poiché, paradossalmente, elevando la conoscenza verso l'uno o l'altro dei due poli (da un lato “il vero”, la verità universale, dall'altro una posizione relativistica, ciò che il Bonga Bonga fa va bene per il Bonga Bonga) si perde inevitabilmente la

dimensione vichiana de “il certo” ed il fondamento epistemologico di questa distinzione, che si basa sull'immaginazione umana.