

I "LOCI" DELL'ANTROPOLOGIA SOCIALE

Carmelo Lisón Tolosana
Università Complutense-Madrid

*Life...can never be
without desire,
or without fear,
no more than
without sense*
Hobbes

1. Ho sempre trovato e continuo a trovare difficile spiegare agli informatori che cosa sia l'antropologia, e cosa faccia o pretenda di fare l'antropologo quando con essi convive, per poi trarne alla fine una monografia. Anche se il folklore, le tradizioni e la storia locali mi hanno sempre fornito accettabili punti di riferimento al desiderio di comunicare le ragioni del mio impegno antropologico, ogni mia dichiarazione raggiungeva il solo effetto di suscitare nuovi dubbi.

In un'isolata area montana della provincia di Lugo, dove mi ero fermato poche ore soltanto per informarmi sulla presenza di un certo rituale legato al fuoco, la gente del luogo, al salutarmi alla partenza, mi chiese: «Vuole farci credere di essere venuto sin qui su solo per interrogarci su queste stupidaggini?». Ho tribolato molto nelle mie peregrinazioni in terra di Galizia. La mia identità subiva con incredibile rapidità metamorfosi su un ampio spettro: sono stato preso per poliziotto, spia, esattore delle tasse, robivecchi, collezionista di pendole, fotografo e altro ancora. Ci sono state guaritrici che hanno proposto di barattare i miei scongiuri e orazioni con i loro, e in più di una occasione hanno definito la mia caparbietà di raccoglitore di dati una "pazzia di gioventù".

Ma non è tutto: per ciò che ci riguarda, sembra a volte che nemmeno noi si abbia poi le idee così chiare, quando ad esempio ci

serviamo del vessillo dell'antropologia per sostenere le più eterogenee cause perdute. Le ragioni di questa anfibia sono profonde. Esaminiamole, seppur in breve. Tra il 1920 e il 1930 si costituì in Europa un cenacolo di intellettuali, il cosiddetto Circolo di Vienna, senza confronto con ogni altro allora esistente per profondità di pensiero e per effetti sul settore scientifico-filosofico. Fisici e logici estremamente brillanti (Moritz, Schlick, Carnap, Neurath, Gödel) scomunicarono con il loro positivismo logico non solo la metafisica, ma anche qualsiasi forma di teologia, oltre a negare ogni appoggio in campo politico al partito di destra capeggiato da Dollfuss. Con straordinario vigore, espresso nelle forme di un rozzo manicheismo cartesiano, proclamarono il messaggio supremo secondo cui tutti gli enunciati che non fossero "formali" o "empirici", mancavano di senso. L'impulso che seppero dare a questa affermazione è stato tanto forte che essa si mantiene ancora oggi come paradigma, persino in manuali o introduzioni alla filosofia della scienza. Ma c'è di più: essa continua ad essere per molti intellettuali l'ortodossia di moda.

Secondo il primo enunciato, le domande e i problemi che appartengono a questo ambito scientifico si risolvono in maniera formale. Il formale è vero per definizione: partendo da assiomi, sempre che si conoscano le regole deduttive, è possibile procedere automaticamente per calcolo logico, per relazioni logiche, per implicazione formale. La logica, il calcolo algebrico, la teoria dei giochi esemplificano, nella sua purezza, la scienza formale. Di fronte e insieme a questo regno della forma e della essenza, dell'idea e della necessità, il gruppo di Vienna costituì e formulò l'impero del *datum* e del fatto della natura: i problemi assiali prospettati dalle scienze empirico-naturali possono risolversi con l'osservazione e l'inferenza. Rimane così stabilito con nitidezza uno schema duale preciso, un contrasto polarità/strategia (idea/fatto, mente/corpo, discorsività mentale/mondo fisico; concetto/realtà, analitico/sintetico, necessario/contingente ecc.) che si è dimostrato di straordinaria efficacia e fertilità sia per organizzare la nostra esperienza e formulare concetti e categorie, sia per controllare la natura e elaborare affascinanti costruzioni mentali. Una grande audacia immaginativo-formale e una rigorosa sperimentazione e verifica empirico-fattuale sono la misura del sapere attuale e delle potenzialità future dello scienziato moderno.

Tutto vero. Ma l'antropologo avvezzo all'umile ricerca di campo e al dialogo con gli informatori nella tranquillità della casa, nel crocchio ciarliero all'angolo della strada o sulle vecchie

panchine della piazza del paese, rimane perplesso di fronte alla trasparenza di una così precisa antitesi. I dati che raccoglie lo trasformano in virtuoso della titubanza e del dubbio, in degustatore dell'ambiguità e della sfumatura. Mentre assapora il sorprendente linguaggio nativo, sempre nuovo e differente, presto si rende conto che i problemi che si prospetta, quelli che veramente lo interessano e che sono centrali e nucleari nella sua disciplina, sono ospiti scomodi nella bipartizione scientifica del circolo viennese. Non si possono collocare con precisione in nessuna delle due categorie, che li rifiutano come si rifiutano le camicie di forza. Le conoscenze che acquisiamo nelle nostre prolungate ricerche sul terreno non possono essere formulate in forma logico-deduttiva; d'altra parte, il *datum* etnografico è non, come vorrebbero i logici positivisti, qualcosa di materiale e di empirico, ma bensì l'ipotesi di un processo mentale e di un fatto fisico. L'antropologo è inoltre conscio del significato culturale che ha il fatto di non potersi collocare rigorosamente in alcuno dei due campi: in definitiva, secondo la classificazione tradizionale ancora in voga, noi rispettabili antropologi ci troviamo in terra di nessuno, in una sorta di limbo o spazio liturgico di transizione, spazio liminale del tutto congruente d'altro canto con la nostra disciplina.

Se l'antropologia elude dunque una collocazione unilaterale, è necessario innanzitutto discutere dello status epistemologico di questa rigida dicotomia empirico-formale. È necessaria, esauriente, assoluta? L'etnografo sa per esperienza che i principi, le distinzioni e le classificazioni possono essere inesauribili tanto per numero quanto per forme alternative, e che possono essere stabiliti secondo i più svariati modi e fini. Ogni villaggio si offre quale museo di oggetti e di originali ordinamenti mentali: ma ciò che è più importante, in ogni classificazione estensiva troveremo sempre forme intermedie. Non v'è schema bipartito che, precisamente definito, non lasci al margine insieme di altre possibili descrizioni, dimensioni, situazioni interstiziali, sfumature e varietà, con le loro corrispondenti interpretazioni. Inoltre, sappiamo che nessun *datum* è intrinsecamente mentale o fisico: le forme e le essenze sono vesti senza manichino, i fatti sono evocazioni mentali.

Da Kirkegaard a Unamuno e Ortega, passando per Santayana e Nietzsche, si è levato tutto un coro di voci contrarie alla sottomissione della vita alla logica; voci che si rifiutavano

anche di considerare l'umana congiuntura da un punto di vista astratto e formale. Se da questo passiamo al campo empirico, quello dell'esperienza sensibile e della fattualità, ci imbattiamo in Habermas e Strawson – per citare soltanto autori molto conosciuti – che definiscono i fatti o stati di cose come presentazioni linguistiche o proposizioni “vere” che hanno superato la prova delle argomentazioni. Più radicale ancora Feyerabend quando afferma che per il fatto di adottare una nuova teoria non solo alteriamo *eo ipso* i “fatti”, ma rifiutiamo ciò che anteriormente era stato accettato come fatto comprovato.

Infine, l'artificiale formulazione di due campi opposti, che pure all'occasione può esserci molto utile, non ci serve – ne sono convinti molti antropologi – né a descrivere con obbiettività, né a concettualizzare con rigore, né a interpretare la condotta e le creazioni culturali umane. Le nostre fondamentali distinzioni qualitative occultano un residuo culturale ribelle alla quantificazione e alla tipologia. Ma a cosa, concretamente, si deve il fatto che anche la più rigida formulazione mai espressa dalla scienza fornisca risultati tanto poveri nell'interpretazione di ciò che è caratteristicamente umano? Perché l'antropologia, seppur sussumendo entrambe le formulazioni, non trova comodo asilo in alcuna delle due? Perché, semplicemente, la sua dimora è un'altra.

2. I problemi prospettati dall'antropologia, quelli centrali, nucleari, non solo eludono surrettiziamente le frettolose segmentazioni del cenacolo austriaco, ma presentano incognite molto più radicali. Non solo siamo in dubbio sulle risposte da dare a certe domande, ma non ci è nemmeno totalmente chiaro come prospellarle, come formularle significativamente, dove guardare, come cercare le evidenze. Non sappiamo chi o cosa possa provare qualcosa, o evidenziarla, o esserne responsabile. Certi problemi continuano infatti ad apparirci misteriosi anche quando li sottoponiamo ai più meticolosi esami della più severa etnografia; e ci muoviamo in un limbo di transitività, di contingenza e incertezza in cui l'oggetto si dissolve in metafora o metonimia; e vediamo che da uno stesso dato o fatto etnografico possiamo inferire simultaneamente più conclusioni. Allora, quali fattori sono rilevanti, e per cosa lo sono? Esiste un *vacuum* tra credenza e fatto, una falla tra parola e significato, tra immagine e oggetto, tra rappresentazione e realtà. Il perenne stato di indeterminatezza ci porta a sorvolare i criteri “puramente” empirici e a ancorarci alla ricostruzione immaginativa, critico-riflessiva, dell'etnografia. Il

contesto culturale, e non la relazione causa-oggetto, l'adozione di un sistema stocastico di interrelazioni, e non la regola deduttiva, costituiscono parte della nostra rete concettuale specifica.

Se stiamo dentro e fuori, se il nostro "corredo" categoriale è ibrido, labile il nostro *rationale*, quali sono allora concretamente lo spazio liminale in cui ci muoviamo, gli strumenti speculativi che utilizziamo, lo status ontologico della disciplina? Lo studioso, l'antropologo e il mistico hanno un punto di partenza in comune: nelle loro ricerche vanno più in là del dato sensoriale. Prodigano generosamente segni o segnali con cui marcano i fenomeni e le cose, e fissano a modo loro i confini del mondo fisico, spirituale e umano concentrandosi su quei caratteri, emblemi e ideogrammi con cui hanno sigillato gli oggetti e i fatti, per potenziarli e analizzarli in seguito. Come antropologi introduciamo aspetti fondamentali nelle strutture fattuali che ci circondano: stabiliamo concettualmente i fatti, le azioni, gli eventi, privilegiandone alcuni e mettendone in caricatura altri; prescindiamo dalla loro entità fisica – benefica, minacciosa o suggestiva che sia – e li consideriamo per la loro aggettivazione e qualità. Affrontiamo i fatti, i comportamenti e gli eventi non tanto per ciò che sono, ma per quello che vogliono dire. Trasformiamo ontologicamente il "nostro" mondo, cioè lo determiniamo ontologicamente al dargli un significato. In ultima istanza e analisi, i "nostri" fatti esterni non hanno, in un certo senso, realtà; posseggono però e sprigionano significati.

3. La prima condizione che determina la conoscenza antropologica di questo mondo di significati è un'esperienza di choc, dovuta alla sorpresa, al senso di estraneità che induce in noi l'alterità, la specificità e la diversità culturali. La differenza radicale, l'inaspettato, l'inaudito, orribile o bello che sia, una crisi, un mare di contraddizioni, sviluppano una ragione pratica, una esperienza che si trasforma in conoscenza. L'osservazione di momenti dionisiaci estranei (musica, danza, anarchia, festa, violenza, misticismo, sessualità), densi di desiderio e gravidi di pensiero e di significati, ci offrono la possibilità di un alto livello conoscitivo. Se l'indagine antropologica si svolgerà nel nostro stesso ambiente, compito principale sarà quello di vedere, e quindi osservare ciò che è al di sopra del quotidiano e dell'abituale come se questo fosse qualcosa di estraneo e complesso. Non bisogna dimenticare che un certificato di residenza in una comunità non conferisce automaticamente alcuna conoscenza antropologica di essa; così

come non si comprende un sistema di parentela solo perché se ne fa parte. Comunque, la distanza presa da noi stessi, per cui il gallego studia i catalani, questi i castigliani e gli andalusi i baschi – fa scaturire una straordinaria ricchezza di impressioni, un immenso potenziale culturale, un'intensa esperienza della varietà con cui la realtà si presenta, tali che soltanto quelli che tutto ciò posseggono possono apprezzarli nella loro giusta misura. Né l'«essenzializzazione» dell'esperienza del confronto, né la gnosi transitiva che provoca l'alterità culturale, sono stati minimamente sospettati dal gruppo viennese.

4. Ciò che conta come realtà antropologica, che costituisce cioè il primo – nel senso della priorità logica – *opus ontologicum* della nostra disciplina è la descrizione e interpretazione del sociale. Quando il modo di comportarsi tra due o più persone, così come anche gli avvenimenti, i fenomeni, le azioni, gli eventi umani, vengono da noi trasformati concettualmente e elevati al registro che li classifica e sussume in forma di regole, ordini, leggi, norme, interessi, strategie, ruoli, status, struttura, funzione, istituzioni ecc., e che li spiega manipolando categorie quali il gruppo, l'autorità, il potere, la parentela, il rito, o entità teoriche quali l'antagonismo, il conflitto, la solidarietà, la subordinazione, lo scambio, la legittimità, allora significa che ci stiamo muovendo nel livello analitico del sociale. Il folklore, la statistica, la demografia, la storia ci servono da poderosi ausiliari. Gli attori sono certamente coscienti di molti dei loro interessi, tessono reti strategiche e vogliono dominare risorse materiali e umane. È però senza dubbio predominante a questo livello l'interpretazione del comportamento in termini di strutture di elementi e di loro interrelazioni, e anche in termini di contesto delle condizioni e dei limiti, di correlazione tra parti, di ambiti del potere e di forza delle ideologie. Le istituzioni connesse al mezzo ambiente o alle fonti materiali ecologiche, gli schemi, le norme, i principi richiedono anche una spiegazione delle condizioni di esistenza e di azione: quindi, per lo più, una spiegazione di tipo «etico». Non credo necessario insistere sul fatto che questo schema è analitico e pertanto concettuale e artificialmente divisorio e che il suo fine è la distinzione, scomposizione e esame di parti che formano un tutto. «Se ti offendesse la tua mano destra, perdonala; sei il tuo corpo e sei la tua anima ed è arduo o impossibile stabilire la frontiera che li divide» (J.L. Borges).

Ma nemmeno questo tipo di enunciato riesce a inserirsi a pieno nel già menzionato casellario viennese.

5. Nell'antropologia, gli eventi esterni hanno perduto la loro egemonia. Il realismo antropologico ha un altro *locus*: esplora il mondo che si trova oltre le sensazioni e le esperienze immediate. Queste ultime, sempre necessarie inizialmente, ci conducono a interpretare gli stati interiori, le emanazioni dell'intenzionalità, la creazione dello spirito umano, in una parola la cultura. La Cultura è il compromesso ontologico dell'antropologo. Scambiamo il fattuale, il contingente, con il suo significato; ci lasciamo invadere dagli oggetti; accarezziamo le azioni e le omissioni; accumuliamo avvenimenti e eventi etnografici con l'obiettivo di ricavarne idee, passioni, desideri, fedi, sentimenti, opinioni. Cultura equivale a stato mentale, intenzione, significato, noema, espressione e vita materiale dello spirito, interpretazione senza fine. Ogni fatto culturale è o una oggettivazione dello spirito o un'espressione di intenzionalità latente o manifesta; in entrambi i casi è comunque vettore di significato.

Davanti a una rubrica culturale gli interrogativi pertinenti sono di questo tenore: come la possiamo descrivere? come contestualizzarla? è come ...? che intende dire? cosa significa? che pretende? qual è la sua interna coerenza logica, il suo senso, la sua congruenza, le sue proprietà semantico-formali? Per rispondere a quest'ultima domanda ci possiamo servire non solo della semantica e della logica, ma anche della semiologia. D'altra parte lo strutturalismo, nelle sue varianti – quella di Needham, o Lévi-Strauss o Leach per esempio – ha ottenuto risultati sorprendenti spiegando comportamenti, rappresentazioni collettive e miti, non in senso causale ma nelle loro correlative interdipendenze "formali". I segni, i simboli, le classificazioni, i riti e i miti si prestano all'analisi formale polare, sebbene non in maniera esclusiva, come ci mostra Turner. Però perfino in queste analisi formali, ricordiamolo, prevale l'uso culturale nativo delle categorie sulla loro validità logica. Queste diadi antitetiche locali, o coppie di opposti etnografici, non sono categorizzazioni formali né nel rigido senso dato loro dal gruppo viennese, né necessariamente in quello della logica tradizionale. Si tratta piuttosto di analogie proporzionali, di giustapposizioni e correlazioni simboliche, di sistemazioni relazionali diadiche di termini tra loro opposti in base alle loro proprietà semantiche. Un simbolismo binario, questo, che l'antropologo manipola formal-

mente (in accordo cioè con le regole della logica) nella sua analisi strutturale. Il punto di vista "etico" torna ad offrire in quest'ambito le presentazioni e le spiegazioni più pertinenti.

L'insieme delle domande prima formulate segnala anche un altro spazio ontologico: quello in cui le azioni, i fenomeni, gli oggetti sono compenetrati da ragioni, progetti, prospettive, propositi, calcoli, valutazioni; in conclusione sono azioni umane intenzionali. È questa intenzionalità, e non il suo sostegno fisico contingente, ciò che attira la nostra attenzione; o se si preferisce, quello che è oscurato dalla intenzione stessa è in definitiva intenzionale e intenzionalità: non causale, né causalità.

Per stati mentali intenzionali intendiamo quell'ampia gamma di emozioni, passioni e azioni che comprende i desideri, le aspettative, gli intenti, le speranze, le preferenze, l'ammirazione, le aspirazioni e le attenzioni; nonché le manifestazioni d'amore, soddisfazione, godimento, rispetto e piacere, disprezzo e perdono con cui esteriorizziamo le nostre intenzioni, diamo significato ai nostri atti. L'avversione, l'odio, l'irritazione, il disappunto, l'indignazione occasionano, dirigono e caratterizzano molti dei nostri modi di procedere. Conversazioni, eventi e oggetti mettono in rilievo atteggiamenti mentali nascosti: credenze, dubbi, perplessità, fantasie. Numerosi e complessi, ma ribelli a definizioni e interpretazioni precise, sono gli stati d'animo cui diamo il nome di orgoglio, onorabilità, vergogna, rimorso, senso di colpa, dolore, paura. Chi non ha sperimentato di persona stati di ansia, frustrazione, disgusto, ira o depressione? Un elenco che non esaurisce certo la gamma degli stati e dei modi intenzionali, ma che ci fa almeno comprendere quale ampiezza abbia il labirinto degli intenti, attitudini, idee, emozioni, sentimenti, passioni, processi decisionali; di tutto ciò che è radicalmente umano e decisivo in molti momenti dell'esistenza e che, quale motore di azioni positive e negative, generatore di creazioni sublimi, è pertanto *locus* primordiale dell'antropologia.

Esistono stati d'animo, emozioni e passioni che ci invadono all'improvviso, senza che li cerchiamo e desideriamo. Stati d'animo che non sono in alcun modo espressione di libero arbitrio, sebbene si possa in qualche modo tentare di controllarli. Numerosi e importanti sono gli effetti socio-culturali, potenziali e reali, che tali moti dell'animo provocano; pure lo sono quei moti che provengono da elementi irrazionali, con i sospetti, le insinuazioni e le modulazioni che sono loro propri. L'inconscio e

la sua forza motivazionale può entrare in simbiosi con la decisione esplicita e formulare un discorso misto in cui la coscienza immediata rimanga parzialmente oscurata dalla simultanea attuazione della coercizione e della intenzionalità.

Esiste inoltre un'intenzionalità non intrinseca che si realizza quando la nostra mente impone, inietta intenzionalità a eventi, avvenimenti e oggetti che divengono così intrinsecamente intenzionali per "trasfusione". Qualsiasi oggetto può infatti essere dotato di forza, virtù e poteri benefici o malefici, che gli derivano da un atto volontario umano. Altri oggetti, avvenimenti, monumenti sono stati costruiti o organizzati con fini concreti e specifici. Per descriverli e interpretarli bisogna dare ragione delle intenzioni per cui sono stati fabbricati o ideati. Alcuni sono strutture noematiche il cui significato è rimasto fisso fin dal principio. La storia sarà nostra alleata in questa verifica. Il ricercatore capta l'intenzione di un'azione, di un comportamento o di un processo perché concettualizza tali fenomeni o eventi come diretti a un fine, o come in atto di ottenere un risultato programmato o di esemplificare principi intenzionali inglobati in norme, forme di etichetta o cerimonie. Fenomeni e eventi che agiscono quindi come esteriorizzazioni significative della nostra volontà.

Non sono però questi particolari aspetti dell'intenzionalità e del significato, quelli che voglio ora mettere in luce (ritornerò su questo argomento più avanti). Gli stati intenzionali hanno come caratteristica essenziale l'aver una direzione, un fine, un punto di riferimento; sono tali però solo rispetto a, o per, o nei confronti di qualcosa.

La loro esistenza si confonde con la loro intenzionalità; quest'ultima è infatti intrinseca a tali stati. L'universo della fantasia, dell'immaginazione e delle credenze e il mondo semisotterraneo dei desideri hanno la priorità in questo mondo privilegiato di intenzionalità significativa. Quando colui che agisce opera per desiderio o per credo, quando cioè l'azione è conseguenza di questi atteggiamenti mentali, allora il carattere, l'intenzione e il significato della condotta vanno cercati appunto nel pensiero, nei sentimenti, nelle credenze, nei propositi dell'attore. Questi le ha imposto una direzione, un motivo, uno stile. Gli atteggiamenti mentali operano così come cause intenzionali. Di conseguenza, è l'intenzionalità ciò che differenzia la causalità nella condotta umana dalla causalità vera e propria, come la vediamo operare nelle scienze naturali. L'antropologia

sociale, in quanto *Geisteswissenschaft*, ha un suo status ontologico distinto e irriducibile: i fenomeni naturali hanno la loro propria logica. Ma va notato che quale categoria irriducibile, il linguaggio causale intenzionale, ossia l'energia immaginativa e volitiva umana, può anche coabitare in doppia o tripla unione con la coercizione strutturale e con le necessità istituzionali. Queste dispongono di ampi canali, nonché di principi e mezzi, flessibili all'occasione, atti a cedere il passo a desideri, credenze, interessi, strategie, atteggiamenti che si sviluppano in piena libertà: anzi le grandi creazioni culturali provengono inizialmente proprio da questi stati d'animo.

In antropologia sono il desiderio o la fede a causare l'azione, qualcosa che i logici viennesi non hanno, incredibilmente, tenuto in considerazione.

6. L'antropologo, insisto, non lascia che le cose "stiano" e "siano"; egli svuota gli oggetti della loro entità fisica per infondere in essi anima; distribuisce significati e metafisica. L'antropologo crea universi che popola di entità di cui non solo si convince, ma che passa anche a servire. Come un bambino, non cessa di parlare a se stesso ponendosi domande terribili, violente, primitive; domande immediate e urgenti, totalizzanti, domande universali, inesauribili, radicali. Queste domande sono senza tempo; non mostrano specifica connessione con strutture, stati, gerarchie, epoche o mode intellettuali. Sono quesiti che appartengono alla umanità, a questa «umanità che sta nel sentire che siamo voci di una stessa "miseria"» (J.L. Borges).

La più incisiva formulazione verbale e artistica ce l'ha data forse Gauguin quando nel febbraio 1898, a Tahiti, come scrive in una lettera a Daniel di Monfried, confessa di aver composto e dipinto un suo quadro – cui dà il titolo una parafrasi di Taine "D'où venons nous? Que sommes nous" – in uno stato d'intenso eccitamento dell'animo.

È pertinente far rilevare l'intrico di segnali e di connotazioni di carattere antropologico espresso da questo quadro. Gauguin fuggì dalla civiltà europea, lasciando la Francia per la Polinesia. Qui si interessò al folklore nativo e considerò se stesso un "selvaggio". Per la composizione di *Manao Tupapao* o "lo spirito del morto", si è certo posto la domanda antropologica: «che può significare uno spirito per un tahitiano?»; e ha preteso infondere nella tela «lo spirito del nativo, il suo carattere e tradizione». Sembra poi che abbia dipinto il quadro non solo per esprimere la

propria concezione della vita, ma quale suo testamento e testimonianza ultima di sé stesso. Quando lo ebbe portato a termine, volle morire. Destino, rassegnazione, futilità delle parole, opera filosofica, con questi termini l'artista stesso descrive e definisce la propria opera.

L'emotività creatrice, compagna di quegli stati d'animo di cui si è parlato, è ciò che ha mosso non solo i pennelli, ma anche la penna di romanzieri e di poeti. Siamo infatti alla presenza di qualcosa di primordialmente umano, anzi esclusivamente umano, che si risolve in un solo interrogativo antropologico: qual è il senso e il significato della vita umana? Il *locus* ontologico continua a privilegiare il significato, ma questa volta in quanto incarnazione e risonanza di una problematica radicalmente esistenziale: quella della direzione, del senso e delle finalità della nostra limitata esistenza biologico-culturale.

Questa è l'antropologia dei significati "ultimi", eco di stati d'animo, risposta agli stati della mente e dell'intenzionalità (emozione religiosa, estasi, tormenti esistenziali, fantasia, piacere, misticismo, sofferenza, malattia, morte). Muovendoci da esperienze primordiali supreme, da momenti sublimi e stati terribili che scrupolosamente annotiamo nel nostro quaderno di appunti etnografici, lottiamo con il mistero, spiame poteri nascosti. Raccogliamo diligentemente le prodezze dell'immaginazione di una cultura, confrontiamo dogmi religiosi, compariamo esotiche costellazioni mitiche e sistemi metafisici per potere, con l'informazione che da tutto ciò ci proviene, corteggiare l'impossibile, fissare l'instabile, esplorare tanto la nostra comune interiorità quanto il mondo ultraterreno. Questa è l'antropologia che ambisce comparare tra loro tutte le culture e interpreta la permanenza temporale e l'estensione geografica senza frontiere delle rappresentazioni collettive umane, i conflitti radicali, le tendenze naturali del pensiero e dell'immaginazione. È l'antropologia dell'esperienza umana, che supera il particolare e l'empirico, il fatto sociale concreto e l'istituzione contingente. È pertanto l'antropologia della concatenazione universale simbolica di carattere archetipico, dell'inconscio collettivo, degli universali culturali.

Cominciamo, certo, empiricamente, con l'etnografia, ma la inefficacia e la povertà di ciò che è fattuale ci forza alla riflessione che trascende il dato e l'evento; l'arte di immaginare e pensare, la propensione per il fatto concreto, la cura del dato, la poetizzazione dell'etnografia e la proiezione personale, sono le congetture

teoriche di cui ci avvaliamo, le strategie della fantasia antropologizzata. L'arte della metafora e dell'immaginazione, la destrezza nel maneggio dell'analogia e nella localizzazione della transitività occulta, la capacità di rilevamento dei segnali della onnipresente incursione dell'ossimoro e della immagine culturale, fanno parte della nostra strumentazione mentale, rappresentano la formulazione concettuale delle domande di cui ci sfuggono le risposte.

Ciò che non capiamo, che profana la nostra interpretazione e non si adatta facilmente ad essere catalogato, non è per questo eccessivo. L'uomo nella sua interezza non è "troppo", come insinua Borges. I segni del tempo, la durezza del caso, il momento ineffabile del piacere di vivere, l'orrore della fine, la disperazione dell'impotenza, l'oltraggio alla nostra dignità, tessono l'antropologia dell'"ultimità". Antropologia della visione trascendente e totalizzante ma per il momento irraggiungibile; natura, biologia, società e cultura, corpo, situazione e esperienza primordiale, intuizione e riflessione, mente e intenzionalità, sono concettualizzazioni necessarie ma certo né esaurienti né precise nelle nostre descrizioni. La storia le completerà. L'antropologia delle "ultimità" non concorda, come è ovvio, con l'assioma duale della scienza empirico-formale della scuola viennese. Da una parte, ci troviamo con essa molto lontani dall'empirismo, voliamo per le regioni dello spirito che, come diceva Fichte, crea perennemente mondi nuovi e pertanto significati intenzionali nuovi. Dall'altra parte il carattere monosemico e coercitivo della logica è di difficile applicazione, dato che descrive solamente un mondo possibile, di fronte al "transfinito" numero di possibili creazioni culturali. Inoltre vi coincidono oggetto e soggetto della conoscenza. Ma proprio per questo l'antropologia delle "ultimità" ci fornisce una conoscenza riflessiva, ci arricchisce di pensiero, inspessisce la nostra esistenza, approfondisce la conoscenza di noi stessi.

Comunque, non dimentichiamo mai che è l'etnografia universale, quella del presente e del passato, che giustifica, in principio, i più audaci voli metafisici; e che la mente che si solleva dall'etnografia all'astrazione, può essere più interessante di ciò che è osservato e descritto. L'antropologia delle "ultimità" si nutre così di un'affascinante combinazione di audace astrazione e di cruda sensorialità.

7. Ho cominciato questa mia schematica e un poco personale esposizione di quelli che ritengo siano i *loci* dell'antropologia

valutando la ricerca sull'altro – mai semanticamente univoco, dato che esiste una vasta gamma di alterità – come una condizione di esistenza dell'antropologia o almeno come uno strumento di potenziamento di essa. Voglio terminare ora con alcune brevi considerazioni a proposito di un altro *locus* privilegiato, complementare del precedente nella nostra professione. Si tratta del lavoro di campo, tanto caratteristico del nostro procedere iniziale. Poiché ciò che vogliamo indagare sono eventi, oggetti, fatti, azioni e comportamenti considerati nei loro aspetti sociali e culturali, nella loro intenzionalità e significato, come dobbiamo procedere? In che modo possiamo cogliere questo scambio ontologico? Quale semplice, sintetico suggerimento, rivolto solo a sottolineare il mio personale disaccordo con le premesse scientifiche del circolo di Vienna, ricordo che a questa fondamentale dimensione dell'antropologia – l'antropologia dell'esperienza – ci possono guidare due note espressioni diltheyane: l'*Erlebnis*, che corrisponde grosso modo all'esperienza vissuta, e l'*objektiver Geist*, equivalente a ciò che prima ho designato come *noema*, che significa oggettivazione o materializzazione dello spirito. Tuttavia, il mio punto di vista e la mia versione derivano in gran parte della mia lunga esperienza di ricerca nella regione aragonese e in Galizia.

Il ricercatore, allo stabilirsi in una comunità estranea alla propria, si vede bruscamente assalito dal caos delle cose, invaso da voci che non capisce e assediato da corpi e da attività. Andirivieni, gesti, sfaccendare maschile e femminile, parole oscure, diversa distribuzione spaziale della casa, strani malati, litigi, immagini sacre, riunioni si esibiscono davanti a lui nella loro nudità, privi di sostanza, come elementi di un indovinello, come pedine di una scacchiera la cui corretta collocazione e regole di gioco bisogna decifrare. Risuona l'allarme della sorpresa e della stranezza che sollecita l'attenzione, così che il bagaglio intellettuale del ricercatore si mette in allerta.

La sua preparazione teoretica, o più precisamente il suo bagaglio concettuale e il linguaggio tecnico che impiega, formeranno come una rete che determinerà sia il tipo di fatti da selezionare, sia il modo di osservare, descrivere, interpretare. Il contributo concettuale è necessario; persino la poesia popolare lo avverte:

«Para ver
hay que mirar
y hay que saber».

Le valenze socio-culturali, l'intenzionalità e il significato si manifestano, ad un certo livello, solamente allo specialista. Tuttavia bisogna disporre di qualcosa di più del sapere teorico; l'atteggiamento e il temperamento del ricercatore aiutano a rendere più intensa la comunicazione con l'Altro. Tutto gli è vicino, a portata di mano, ma nulla è evidente; al contrario, l'insieme appare inintelligibile e misterioso. L'Altro deve divenire un Io che il ricercatore deve sforzarsi di raggiungere:

«... Aquel arte ...
que es pasar de un país a otros países
y de estar íntegramente en cada uno» (Borges).

Per stabilire una comunicazione significativa nel suo lavoro di campo, il ricercatore deve aprirsi a spazi e a momenti del vivere quotidiano, deve impregnarsi di emozioni e di modi di pensare locali, prodigarsi, divenire Altro.

Ma se questa immersione nell'alterità non gli risulterà piacevole, se non sarà capace di superare la difficoltà che comporta la fruizione della moltiplicazione dell'io personale, dell'essere uno e molti, allora l'arte dell'antropologo gli sarà decisamente preclusa. Ciò non implica certo che per poter affermare (sempre con il grado di relatività proprio della trasmutazione culturale) «io sono gli altri» (Borges), l'antropologo debba dissolvere nel lavoro di campo la sua personalità e il suo ruolo scientifico. Al contrario, deve mantenere con forza il proprio io pur intrecciandosi e trasformandosi al contempo negli "altri". Un compito veramente arduo, per il quale necessita in modo assoluto la predisposizione a far proprie le situazioni contingenti.

L'avvicinamento, la comprensione, l'integrazione – sempre graduali e mai completi – con l'Altro, richiedono una convivenza intensa e prolungata. Questa fa sì che si moltiplichino le esperienze di percezioni visuali e uditive di momenti e di azioni significative: rumori, gesti, parole, silenzio. L'esperienza è diretta, obiettiva, a volte casuale, non mirata, dovuta al solo fatto di essere sul posto. La visione ravvicinata, l'essere testimoni, non solo ci forniscono immediatezza sensoriale e intensità di conoscenza, ma anche ricchezza di impressioni. L'antropologo partecipa all'unisono con i locali, in una simultaneità che è quasi identificazione con i loro tempi, spazi, problemi, idee, sentimenti e discorsi. Sente, ascolta, cede la parola al nativo e annota i molteplici *modi loquendi* dei suoi informatori.

La conversazione – che non è mai disgiunta dall'osservazione – è fonte primaria di comprensione antropologica. Le condizioni e il contesto in cui si svolgono le “chiacchierate”, il numero, l'età, il sesso degli informatori, l'uditorio, le circostanze della conversazione, il suo tono, la sua forma, sono aspetti e elementi da tenere sempre in conto per poter valutare l'interesse e il significato del testo che ne risulta. Oltre all'osservazione del caso, del luogo e del tempo in cui si verifica, bisogna ritenerne i dati visuali e annotarsi con attenzione le sensazioni e le emozioni che esso ha suscitato, i riferimenti ostensivi, l'intelligibilità della situazione dialogica. Colui che ha condotto ricerche sul terreno sa che la conversazione con gli informatori avviene in un linguaggio di allusioni, dove ininterrotta è la connessione con idee, giudizi, intenzioni, oggetti e eventi esterni al dialogo. L'atmosfera, i processi di interazione tra interlocutori, le argomentazioni tra chi assente e chi dissente, il silenzio degli spettatori, i gesti, i momenti di incitamento e, più in generale, l'interscambio che si stabilisce in tali occasioni, orienteranno in seguito l'interpretazione del contenuto della conversazione, cioè del testo risultante; testo che spesso non riesce a riflettere tutta la ricchezza significativa del colloquio.

Le impressioni e la contestualizzazione delle conversazioni sono parte dello spettacolo che l'antropologo segue. Attore e personaggio principale è colui che parla – l' informatore – con la sua personale recitazione, il suo essere soggetto e oggetto di conoscenza, il suo far parte integrante di un contesto, di un gruppo. Gli interlocutori spiegano, danno loro versioni, a volte a voce alta, a volte sommessamente, spesso sottacendo ciò che sanno. L'*excursus*, i tentennamenti, gli eccessi verbali, le frequenti difficoltà di espressione, ciò che dicono e ciò che realmente vorrebbero dire, l'uso del linguaggio, la parola tacita, i detti che sono fatti, le omissioni che segnalano spazi vietati, son tutti normali elementi costitutivi del processo di interazione che si stabilisce tra nativo e investigatore, e che obbligano quest'ultimo a rinforzare il testo registrato sul nastro magnetico.

L'informatore parla di sé e degli altri, di credenze, di emozioni e fatti, in qualità di agente, di osservatore e di osservato. Vede se stesso dal di fuori, con gli occhi di un altro, nel futuro e in retrospettiva; non dimentica mai la visione che vuol dare di sé stesso, dei suoi vicini e della comunità: si proietta e li proietta. Il ricercatore si vedrà nuovamente obbligato a contemplare il testo o il risultato della conversazione tenendo conto di tutti questi fattori eterogenei dovuti all'io dell'attore soggetto parlante e ai suoi

diversi ego posizionali (non sempre espliciti nella narrazione), alle sue mutevoli strategie, alle sue ingenuità. La conversazione è spesso proiezione di desideri, intenzioni e valori estranei a ciò che è narrato; ed è anche spesso culturalmente cifrata ad opera di elementi modificatori locali e personali, legati alla sfera della sensibilità, dell'ambiguità e dell'immaginazione. Non sono le voci che vanno interpretate, ma piuttosto gli echi. Questo obiettivo si consegue con la partecipazione alle conversazioni, con l'intenzione *in promptu* del momento, della situazione, del contesto culturale e delle numerose annotazioni che spiegano il testo; testo, che in realtà è un crittogramma e di conseguenza richiede una decrittazione. Il testo, lo ripeto, è qualcosa di più della superficie sonora della conversazione registrata.

Tutti sappiamo che l'analisi per sé di qualsiasi testo, antico o moderno che sia, può dare sorprendenti risultati. I distinti generi di dizione, la diatesi, l'attività differenziante, divisoria, categorizzante della lingua, la struttura sintattica, la forma linguistica, condizionano il contenuto a tal punto che questo finisce per dire molto di più o altro rispetto a ciò che si voleva dire; e anche molto di più o di meno di ciò di cui ci si rende conto. D'altra parte però, si comunica anche intenzionalmente molto di più di quel che si dice. L'intenzionalità verbale o oggettiva va molto più in là della esegesi. Se questo è vero, risulta difficile essere d'accordo con l'affermazione ripetutamente espressa da P. Ricoeur, secondo cui tanto la conversazione quanto l'azione possono ridursi a semplici testi ed essere analizzati come tali. L'ermeneuta francese prescinde così dalla intenzionalità di colui che parla, oscura la situazione dialogica dell'atto del conversare tanto cara all'antropologo e rifiuta quella necessaria precisione e illuminazione che si accompagnano al dialogo e che ho voluto prima espressamente sottolineare.

Nessuno mette in dubbio che sotto certi aspetti l'azione può essere concettualizzata come testo e analizzata come tale; ma questa omologia non è del tutto adeguata e soddisfacente. È illegittimo pretendere, come fanno Ricoeur e Lévi-Strauss tra gli altri, di trasferire il paradigma linguistico in toto nella realtà dell'azione socio-culturale. Come ho detto, l'intenzione e il significato non sono né inerenti all'azione né indipendenti dalle circostanze in cui si sono prodotti. Non v'è dubbio che gli attori, gli informatori, non sono gli unici ad interpretare le proprie azioni e intenzioni (rimando a quanto ho prima detto sulla coercizione

della struttura e della istituzione), tuttavia il significato intenzionale, le esperienze fenomeniche e le rispettive associazioni non linguistiche sono uniche e pertanto gli attori-locutori non sono solo i primi ma anche coloro che ai fini dell'interpretazione sono sistemati nella migliore posizione. Dal punto di vista epistemologico, nella dimensione a cui sto alludendo essi hanno l'ultima parola riguardo all'interpretazione di ciò che dicono e fanno. Le persone pensano, riflettono, decidono, simulano, cambiano strategie, perseguono fini con impegno, competono, vogliono guadagnare e vincere.

E se gli informatori hanno, in questo livello, l'ultima parola, l'antropologo che ha raccolto il testo dispone della penultima. La trasmissione d'informazioni, ripeto, non si porta a termine solo mediante la parola e l'esplicitazione verbale trasmessa integra nel testo. I messaggi si inviano anche in cifra, per codice implicito, attraverso il contesto della conversazione a cui è presente l'antropologo. Il contesto socio-culturale può supplire in gran parte alla conversazione, al messaggio verbalmente formulato: i successivi e mutevoli toni di voce, lo status dei partecipanti, i movimenti del corpo, le espressioni del viso e i gesti delle mani, gli sguardi interrogativi, l'auditorio, la sonorità ecc. non rendono necessario esplicitare in forma verbale completa quello che si sta dicendo; bastano frasi laconiche, formule stereotipate, interiezioni. I canali di comunicazione paralinguistici e cinesici, le congetture, le idee e le esperienze compartite, l'anticipazione delle intenzioni, insomma il contesto socio-culturale della comunicazione, sopperiscono alla limitazione verbale e rendono possibile un buon numero di associazioni e connessioni simboliche. Il testo ha bisogno di un appoggio addizionale contestuale da parte di colui che lo ha ascoltato e osservato perché ciò che non è stato pronunciato sia reso esplicito; in questa maniera potrà essere compreso e interpretato. Il contesto della comunicazione può occasionalmente informare molto più del testo. Se Ricoeur fosse stato presente agli imbrogli fatti per una questione d'onore in un paese aragonese, o avesse tentato di seguire i fili di un litigio in una località della Galizia, avrebbe sfumato la sua opinione, ne sono certo. L'azione umana non rompe facilmente i legami che la legano al pensiero e alla intenzionalità, sebbene non sempre si rivesta di un segno facilmente comprensibile, interpretabile senza difficoltà mediante una semplice analisi esterna.

I desideri, le idee, le credenze, le intenzioni non esauriscono certo l'antropologia. Il ricercatore non osserva soltanto azioni o

ascolta conversazioni. Come il resto dei vicini della comunità che studia subisce l'impatto delle reazioni strutturali e il suo comportamento viene in parte diretto dall'insieme delle regole e degli schemi istituzionali locali. Li vive, li conosce all'interno e sarà pertanto, quando prenderà le distanze e rifletterà su di essi, in eccellente posizione per interpretarli. L'obiettività non esclude il soggetto, anzi al contrario; per il fatto di partecipare al dramma della vita quotidiana, per non essere semplice spettatore, ma spettatore che si fa coinvolgere e danza al suono della musica locale, gli sarà più facile la comunicazione intersoggettiva e l'inserimento istituzionale. L'antropologo, nel suo lavoro sul terreno, esce da se stesso, si fa attore, sperimentatore attivo, agente che deliberatamente, seppur entro certi limiti, interferisce. Modifica per il solo fatto di osservare e raccogliere informazioni, e anche per la sua sola presenza. Il suo inserimento nella trama delle faccende locali ne influenzerà i processi; e come il corpo e la mano che agiscono sono controllati dall'occhio, a sua volta connesso al cervello, così la sua presenza e attività avranno un contenuto concettuale, una dimensione intellettuale. Il suo attento ascolto, le sue percezioni, osservazioni, esperienze, azioni e passioni sono ciò che dovrà trasformare in enunciati che siano il riflesso di un linguaggio interpretativo. Da questa piattaforma di ingerenze e di attività compartite noi antropologi esercitiamo i nostri poteri di introspezione e di immaginazione; da questo particolare raggio di osservazione e azione, guadagnamo in comprensione dell'Altro, in ricchezza e profondità di conoscenze.

L'intenzionalità, i desideri e le credenze non vivono solo nelle parole, ma anche negli oggetti, azioni, usanze, costruzioni ecc. Movimenti, gesti, fenomeni e eventi contestualizzano e esprimono o possono esprimere, stati mentali. Sono strutture noematiche o oggetti fisici, esteriorizzazioni di quegli stati mentali che, secondo tale prospettiva, appaiono quindi come processi che si realizzano in oggetti fisici. E questi a loro volta provano l'esistenza, forma e modo di quelli. In altre parole, e anche con una certa flessibilità semantica, potremmo assimilare l'espressione tedesca *objektiver Geist* a quelle spagnole che privilegiano l'*actum* rispetto al *verbum*: «opere e non parole» (Teresa de Jesús), «l'azione vale più della parola» (Gracián), «l'importante è ciò che si fa» (Canetti); «non parla con le parole, ma con le opere» (riferito a Juan de Ávila dal suo contemporaneo Antonio de Vieira). Non è mai troppa l'attenzione con cui in una monografia si riportano le descrizioni

etnografiche di fatti e eventi. L'attore può non essere cosciente, né responsabile, di tutti i suoi desideri, interrelazioni e conseguenze. Il che vuol dire che il significato di un'azione non si esaurisce necessariamente nelle intenzioni dell'attore: «nessuno sa del tutto quello che fa» ha scritto Borges recentemente, ma questo è qualcosa che viene ripetuto dal tempo di Sofocle sino a Malinowski e Gombrich. Un'ulteriore interpretazione, determinata da contesti e referenti oggettivati, può smascherare le intenzioni cosce o inconscie dell'attore e le sue pulsioni motivazionali. In questi casi tentiamo di ricostruire il soggetto dall'oggetto. L'intenzionalità è dedotta per molti elementi materiali dal fine per cui sono stati fabbricati: «gli uomini lo pensarono e gli dettero forma per un fine molto preciso» (Borges). La distanza, la separazione dalla comunità, la riflessione critica "etica" sui dati acquisiti in *situ* e sull'esperienza passata costituiscono per alcuni come una specie di *primus gradus certitudinis*. Strutture, usanze radicate e istituzioni in funzionamento tendono a sviluppare oggettivazioni noematiche particolari, seguono il corso delle proprie forme evolutive che sono molto più sofisticate, interrelate e complesse di quanto erano alla origine. Ne deriva che il carattere istituzionale iniziale può essere accantonato, mentre diviene di rigore l'analisi centrata sul nodo strutturale-funzionale, consentendo una visione di maggiore obiettività.

Il tipo di approccio interpretativo definito come "etico" ha dimostrato di essere uno strumento esplicativo di prim'ordine in antropologia. Le dualità non sono però mai veramente soddisfacenti e inoltre non sempre è facile sbrogliare la matassa dell'"etico" / "emico", dato che in verità i concetti non sono del tutto precisi e univoci. La spiegazione etica esige prove e controprove che non sempre abbiamo a disposizione o comunque abbiamo la possibilità di approntare. Altri approcci possono portare a spiegazioni altrettanto ragionevoli delle nostre: le alternative sono a portata di mano. Le inferenze e le analogie tra gruppi umani diversi, o tra momenti temporalmente lontani della medesima istituzione o del medesimo complesso strutturale, non sono affidabili. Insomma, l'approccio etico è soggetto, oltre che a convalida — come qualsiasi elaborato scientifico — anche a reinterpretazione e a confronti con letture diverse e simultanee che pur opposte rispetto a quella da noi privilegiata, sono però al contempo anche altrettanto coerenti. L'interpretazione in pratica non si conclude mai. Per ultimo rimane senza soluzione la

diabolica equazione del come e in che misura l'*objektiver Geist* rifletta il soggetto. Che cosa può più facilmente ricostruire la personalità di Cervantes: la sua vita avventurosa, la sua poesia o la creazione del Quijote? Se rispondiamo che è l'insieme, il quadro risultante è contraddittorio. Un'analoga valutazione dovremmo farla per Lope de Vega. In ambedue i casi disponiamo di una conoscenza accettabile non solo delle loro numerose opere, ma anche della loro vita; ma se ci fosse consentito avvicinarci a Lope de Vega soltanto attraverso le sue liriche di straordinaria intensità religiosa, ricostruiremmo la sua personalità in maniera totalmente parziale e falsata. Una mente attiva e energica travalica, nella sua pienezza, qualsiasi concrezione oggettiva. «Non giudicate l'albero dai suoi frutti né l'uomo dalle sue opere; possono essere peggiori o migliori» ha scritto l'incomparabile Borges. E il poeta L. Rosales ci ricorda non solo «la parzialità di ciò che è fattuale», ma che «anche i fatti mentono». Dobbiamo ricostruire il processo storico dei noemi, annotando parallelamente le condizioni strutturali, gli usi e le successive modificazioni intenzionali, per raggiungere gli enunciati esistenziali originali? Quali sono le sue rappresentazioni, proiezioni interessate, manipolazioni e abusi attuali? Possiamo prescindere da essi, anche si trattasse della più obiettiva delle valutazioni etiche? In una parola: i desideri, le usanze, le intenzioni, le valutazioni, i significati si rifiutano di scomparire, in questa dimensione, dall'azione umana anche quando questa sia pienamente oggettiva sul piano fisico e temporalmente remota.

8. Ho voluto analizzare in questo intervento qualcosa che avrebbe richiesto un poderoso volume: la presenza cioè di un sostrato in tutto quello che esaminiamo *sub specie antropologiae*. Ma se le cose stanno così, allora le scienze naturali, le scienze "forti", non possono spiegare la condotta umana. Possiamo farlo noi? Certamente no, risponderebbero i logico-positivisti viennesi; solo la scienza spiega. L'antropologo può però concorrere con una risposta più sfumata e moderata che non è né realmente formalista, né empiristica. Molte delle concettualizzazioni, dei modelli, paradigmi, correlazioni e tipologie che, lontano dall'etnografia vissuta, costruiamo al tavolino, vanno subito in pezzi; l'etnografia si vendica e il significato culturale ultimo ci sfugge. Un solo fatto etnografico negativo vanifica una perfetta tipologia. Le varie prospettive dalle quali si può concettualizzare questo materiale volubile e sempre incompleto, la storicità, la biologia, il caso,

l'intenzionalità e l'arbitrarietà, la perpetuazione delle incongruenze (secondo la prospettiva formalista) provenienti dall'emotività e dall'irrazionalità, in conclusione l'inerenza del sostrato culturale a tutto ciò che è umano, non consentono l'ingenuo ottimismo di affrettate tipologie.

Cerchiamo di generalizzare, come ho altre volte suggerito, in modo antropologico, avvalendoci o della manipolazione e del controllo di categorie ampie, sostanziali, non formali, capaci di cancellare il fatto specifico culturale, oppure di classificazioni politetiche, o anche trascendendo il fatto specifico, il dettaglio raccolto con cura e interesse, sulla base sempre della precisione del dato etnografico, della presenza prolungata, e naturalmente della verifica. L'abilità a compenetrarsi nell'Altro è qualità assolutamente necessaria in antropologia. Bisogna andare sul terreno (rurale o urbano); bisogna ridurre la distanza dall'Altro.

Attraverso la non facile tecnica della intervista e dell'osservazione, l'antropologo svolge un'indagine che coglie l'istantaneità essenziale e significativa, la spiritualità della materia, o, meglio la "momentanea eternità" per usare la bella espressione di Juan Ramón. Una fugace impressione nella retina può aprire all'antropologo una finestra da cui esplorare una verità universale; un'eco colta in un momento decisivo può introdurlo in una polifonia di voci dai profondi significati trascendenti, liberati dalla sonorità gutturale che li evoca. L'essenziale si confonde in innumerevoli impronte; un'allusione, un dettaglio, un nonnulla, una *random occurrence*, un'attività elusiva comune possono rivelare qualcosa di radicalmente nuovo, di elementare e primordiale. L'antropologo da testimone diviene interprete, trasforma il particolare in generalizzazione. Vede nell'oggi il futuro, il passato che è passato, l'incessante presente e il passato presente nel futuro. L'antropologo si lascia guidare all'inizio da pochi ma decisivi elementi del continuo vitale; elementi che insegue e accerchia, isola e descrive in profondità. In questo approfondimento appaiono l'ordine e l'interpretazione che loro appartengono.

Questa intensa e pericolosa transustanziazione non è solamente intuitiva né arbitraria. Quanto è vissuto dalla comunità, e che è poi ciò che vediamo, udiamo, tocchiamo, facciamo e scrutiamo, ci fornisce a poco a poco una visione di assieme e un embrione di sistema in cui ciascun dato entra, si sposta, cerca il suo spazio, il suo tono e la sua chiave. Da un lato la costellazione di desideri, credenze, valori, intenzioni, idee e significati osservati

in azione, dall'altro l'intercambio verbale e relazionale, personale e immediato con il nativo sono intrinsecamente fertili e rappresentano la condizione per un ben fondato ragionamento pratico. La nostra conoscenza degli altri, del passato, di altre culture, la otteniamo attraverso inferenze ponderate e caute di quello che osserviamo nella nostra ricerca sul terreno, base induttiva e fondamento dell'antropologo. Quando ci accostiamo ai problemi umani (istituzioni, sentimenti, forme di lavoro, gerarchie ecc.) non incominciamo dall'esterno, dal nostro ufficio cittadino, come osservatori neutri. Al contrario, cominciamo dall'interno, come attori, partecipando in un rapporto di convivenza attiva. Se capiamo i ragionamenti dei locali, le loro strategie e condizionamenti strutturali, le ribellioni e la creatività, questo è dovuto in prima istanza al fatto che siamo esseri umani e come tali viviamo: ma in un secondo momento, perché partecipiamo alla loro vita e come loro ci comportiamo. Questa analogia di azione si traduce in comprensione sempre più approfondita, in esperienza scientifica, in conoscenza pratica, in sinossi. L'impatto del vissuto, della vicinanza, del praticato (quando è possibile) e dell'immediato, genera una percezione transitiva, un giudizio pratico, un accrescimento delle facoltà interpretative. L'esperienza etnografica ci dà quello che i tedeschi (I. Berlin) designano come *Wirkungszusammenhang*, cioè la visione della vita in quanto frutto dell'esperienza. La conoscenza antropologica dipende essenzialmente dalla nostra esperienza etnografica, dall'intelligenza e dalla immaginazione di quello che si può e non si può fare con il materiale etnografico. Le migliori monografie prodotte, quelle che rimangono nel tempo e si rileggono, sono il risultato di una ricca e complessa esperienza personale. Quell'esperienza che ci permette di trascendere il fatto, di spiegare, di interpretare.

Certo, il rigore concettuale e la metodologia di molte altre monografie possono essere sottoposti a pesante critica, ma è nostro dovere criticare costantemente le nostre congetture, categorie e ideologie. Cosa che non fanno – com'è logico – coloro che, distaccati dal loro ruolo, vogliono teorizzare senza avere sperimentato il rituale della ricerca sul terreno. Dobbiamo esigere da noi stessi obiettività, precisione, critica spietata; abbiamo bisogno di soppesare, vagliare, provare e riflettere su tutti i nostri procedimenti. Ma tutto ciò è proprio degli appartenenti a qualsiasi disciplina scientifica. Sono considerazioni e critiche assolutamente necessarie, se l'antropologia vuol far parte del coro e possedere

quel carattere scientifico che è richiesto alle Scienze Umane. Tuttavia i *loci* della disciplina che professiamo credo siano quelli che ho indicato.

Sommario

Riflessione e analisi dei *loci* (chi, cosa, dove, mediante che, perché, come e quando) possono gettare luce sul contenuto, le manifestazioni e la natura dell'antropologia sociale. L'impatto, l'epistemologia del lavoro di campo, la "realtà" etnografica e l'alterità, l'intenzionalità, il significato, le oggettivazioni culturali sono tra gli aspetti esaminati in questo lavoro, le cui conclusioni contengono anche una serie di considerazioni riguardanti l'antropologia delle "ultimità".

Resumen

El *ad hoc* análisis y ponderación de los *loci* (quién, qué, dónde, medios, porqué, como y cuándo) puede arrojar luz sobre el contenido, modos de manifestación y naturaleza de la antropología social. Shock, epistemología del trabajo de campo, la "realidad" etnográfica y la alteridad, intencionalidad, significado y objetivaciones culturales son aspectos, entre otros, analizados. Termina el ensayo con unas breves consideraciones en torno a la antropología de ultimidades.

Pervenuto il 12-5-1985