

## RELATIVISMO, OGGETTIVISMO, RAGIONE ANTROPOLOGICA

*Ugo Fabietti*

Università di Pavia

Si tratta del non-accordo tra due culture, rivelato, di primo acchito, da lingue diverse: idiomi che assumono diversamente coerenze, contraddizioni, espressività del mondo. Ma a quel non accordo che l'etnografo è costretto a rilevare - a vivere - si ritiene che si possa trovar rimedio cominciando con l'evitarlo. Il rimedio è l'"oggettività", alla quale si ricorre in termini più moralistici che epistemologici (Guidieri 1990: 163).

Quando sono stato invitato a presentare una relazione a questo convegno, mi è stato chiesto di riflettere sull'influenza che un filosofo come Wittgenstein poteva aver avuto su alcuni recenti sviluppi dell'antropologia. Confesso che per me non è stato facile pensare un qualche "luogo antropologico" che evidenziasse più di altri tale questione, salvo forse il tema dell'approccio relativistico di cui Wittgenstein ha finito, suo malgrado, per essere considerato il responsabile, tanto dai relativisti quanto da coloro che rivendicano uno statuto di "oggettività" al sapere antropologico. Ciò che vorremmo però sapere è come fare per uscire dall'oggettivismo da un lato e dal relativismo dall'altro. Né l'uno né l'altro ci soddisfano (sul piano epistemologico) poiché se il primo finisce per sostituire la testa dell'antropologo a quella del nativo, il secondo rischia di generare universi simbolici mutualmente in traducibili.

In questa relazione (1) mi propongo di mostrare come la critica al relativismo risponda ad una domanda di oggettività che, per essere soddisfatta, deve in qualche modo riattivare le stesse procedure di costruzione dell'oggetto che vengono rimproverate all'atteggiamento relativistico. Come conseguenza di questo fatto cercherò di mostrare che se il problema del relativismo è spesso mal posto dai sostenitori di questa prospettiva,

esso lo è anche da coloro che lo criticano, e che la questione dell'oggettività, in antropologia, va considerata in termini diversi da quelli in cui si è soliti parlarne. I referenti esterni del mio discorso sono da un lato le posizioni critiche di Gellner relative all'utilizzazione del "contesto" nella spiegazione delle credenze e, dall'altro, la prospettiva secondo la quale la conoscenza antropologica nasce come effetto di un processo dialogico "sul campo".

Il punto di partenza del mio discorso è pertanto un lavoro di Ernest Gellner del 1962 recentemente tradotto anche da noi (Gellner 1990). In questo lavoro Gellner illustra la sua concezione del comprendere antropologico contrapponendola a quella di alcuni suoi colleghi che lui chiama "caritatevoli". Mosso non tanto dalla preoccupazione che, come egli dice, comprendere tutto significhi perdonare tutto, ma piuttosto dal fatto che perdonando troppo si finisce per non comprendere niente, Gellner si volge contro chi pensa di spiegare l'incongruenza di certe affermazioni ricostruendo il contesto - rappresentazionale e linguistico - della loro utilizzazione. Esempi noti di tali affermazioni incongruenti suonano come «I gemelli sono degli uccelli»; «Noi Bororo siamo degli arara», ecc. Detto brevemente, Gellner rimprovera a questi antropologi un atteggiamento troppo "comprensivo" nei confronti dell'irrazionalità altrui - che beninteso non è per Gellner più irrazionale della nostra.

Questo atteggiamento comprensivo (caritatevole) è, secondo Gellner, la risposta, venata da un inconfessabile rimorso, all'imperialismo intellettuale di un secolo di antropologia che aveva assegnato al primitivo una condizione di inferiorità mentale. Gli antropologi caritatevoli, attraverso una abile - quanto spesso inconsapevole - manipolazione degli elementi linguistici e rappresentazionali di una determinata cultura costruirebbero dei contesti adatti a rendere comprensibili, e quindi razionali, affermazioni a prima vista destituite di una qualsiasi logicità.

Obiettivo della critica di Gellner sono gli antropologi come Evans-Pritchard che hanno cercato di dimostrare la coerenza di certe affermazioni "apparentemente irrazionali" correlandole ad altre rappresentazioni del pensiero indigeno (notoriamente in *Nuer religion* dove l'affermazione «i gemelli sono degli uccelli»

viene spiegata alla luce dell'idea di "spirito" così come questo è inteso dai Nuer).

Un esempio di come il tema della definizione del contesto venga considerato essenziale alla comprensione di tali affermazioni è infatti costituito dal celebre lavoro di Evans-Pritchard dedicato alla religione nuer (Evans-Pritchard 1956). In particolare, nel capitolo intitolato "The problem of symbols", Evans-Pritchard cerca di interpretare alcuni enunciati dei Nuer relativi, in primo luogo, al rapporto tra lo "spirito", così come egli chiama l'idea di una entità soprannaturale caratteristica dell'universo religioso nuer, e gli esseri naturali. Il ragionamento di Evans-Pritchard può essere sintetizzato nel modo seguente.

Consideriamo le forme materiali in cui i Nuer ritengono che lo spirito si manifesti. Innanzitutto, cosa è lo Spirito? Spirito in generale è la manifestazione del dio supremo dei Nuer nelle cose di questo mondo. Spirito è la parola con cui traduciamo la parola *kwoth*. Il problema allora può essere posto così: «quale significato dobbiamo attribuire alle affermazioni dei Nuer secondo le quali una certa cosa è *kwoth*, spirito?».

Esistono delle metafore, come quando una cosa bella, o buona, è detta essere spirito. Ma non è questo il caso delle affermazioni che si vogliono esaminare. Queste ultime sono invece proposizioni del tipo: «la pioggia è *kwoth*» (attenzione però: il contrario non è possibile, un Nuer può dire che la pioggia è *kwoth*, ma non dirà mai che *kwoth* è la pioggia). Sono manifestazioni del mondo spirituale come contrapposto al mondo creato. Il pensiero nuer, dice Evans-Pritchard è dualistico.

Dicendo così i Nuer producono delle affermazioni ellittiche: queste cose, la pioggia ad esempio, non sono immediatamente *kwoth*, ma sono un *medium* dell'attività divina in relazione agli uomini e acquistano significato per questi ultimi. «Ciò che è inteso da colui che ascolta queste affermazioni ellittiche dipende dalla natura della situazione in riferimento alla quale tale affermazione viene enunciata» (cioè "dal contesto"). Un avvoltoio non è, in quanto tale, *kwoth*, ma lo è se sfonda il tetto di una capanna, nel senso che esso è un segnale, presagio di un avvenimento nefasto. Un leone è una bestia, ma è *kwoth* se, nato contemporaneamente ad un bambino, diventa suo gemello ed è considerato particolarmente importante in quanto rivelazione di *kwoth* per una famiglia o un gruppo di discendenza.

Alcuni Nuer dicono «il coccodrillo è *kwoth*», ma questa affermazione non significa che è *kwoth* nella sua natura, perché altri Nuer lo uccidono e se ne cibano. E' il dualismo del pensiero nuer che, secondo Evans-Pritchard, consente loro di mantenere queste distinzioni.

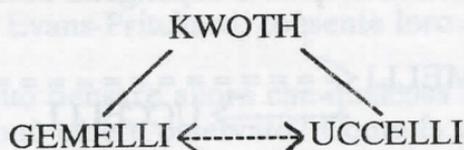
Ma come si può pensare allora che qualcosa di osservabile sia più di ciò che può essere osservato? Come fa un coccodrillo ad essere *kwoth*? (e come non è possibile che *kwoth* sia un coccodrillo?) I Nuer parlano per esempio di una zucca come di un bue quando questa è utilizzata in un sacrificio al posto di un bue. Ma dicono questo solo in una situazione rituale, in un contesto rituale cioè, e "non" dicono che le zucche sono dei buoi. Essi si comportano con la zucca come se fosse un bue, ma solo in questa situazione. La rassomiglianza è concettuale, non è percettiva. Inoltre si tratta di una espressione asimmetrica: nessuno direbbe mai che un bue è una zucca.

E veniamo dunque all'affermazione secondo la quale, per i Nuer, i gemelli sono degli uccelli. per intendere questa proposizione dobbiamo partire da un'altra affermazione dei Nuer, dice Evans-Pritchard, quella per cui i gemelli «sono la stessa persona». Se esaminiamo questa proposizione contestualmente, scopriamo che essa non vuol dire che i gemelli sono un solo individuo, ma che hanno la stessa personalità (*ran*). I Nuer non direbbero mai che sono un solo ragazzo o una sola ragazza. La personalità sociale (unica) è distinta dalla dualità fisica, la quale è sottolineata da forme verbali plurali quando di gemelli si parla nella vita quotidiana. E' solo in certe situazioni rituali che l'unità dei gemelli viene espressa simbolicamente, nelle cerimonie matrimoniali e in quelle funebri, quando la personalità sociale va incontro a radicali trasformazioni.

Un gemello è considerato una persona del cielo o del mondo superno (*ran nhial*), un figlio dello spirito (*gat kwoth*). Una ragione di questo accostamento può essere il fatto che i gemelli vengono associati dai Nuer alle nascite multiple degli uccelli. Ma perché proprio agli uccelli? Esistono altre specie con la caratteristica dei parti gemellari o plurigemellari. Non può essere la nascita multipla a provocare l'assimilazione dei gemelli agli uccelli. E anche la proibizione di mangiare le uova (per i Nuer in generale, ma soprattutto per i gemelli) è secondaria in quanto essa è estesa anche ad altre specie, per esempio il



zione diadica tra i gemelli e gli uccelli, ma una relazione triadica tra i gemelli, gli uccelli e *kwoth*.



Questo è per Gellner un uso caritatevole del contesto, una procedura scorretta (moralmente o epistemologicamente) per rendere ragione a tutti i costi di rappresentazioni che sono, nella realtà, del tutto irrazionali.

Obiettivo delle critiche di Gellner è, tuttavia, anche l'utilizzazione fatta dall'ultimo Wittgenstein da parte di filosofi e antropologi e, tra i primi, da Peter Winch (1958) con la sua idea di comprensione delle culture aliene a partire dai sistemi di regole su cui quelle culture sono costruite. E si capisce perché, posta in questi termini, la questione della comprensione delle culture aliene ha, in definitiva, esiti simili a quella che fa un uso caritatevole del contesto. Come quest'ultima, giunge anch'essa a un esito scorretto in quanto, come Gellner (1973) avrà modo di sostenere anche in seguito, non si può ritenere che comprendere i concetti della società nel modo in cui questi vengono intesi dai suoi membri significhi capire quelle società. I concetti possono sempre mascherare qualcosa, e questo qualcosa che viene mascherato è parte essenziale di ciò che l'antropologo deve capire di una cultura aliena.

In questo mascheramento operato dai concetti consiste ciò che Gellner chiama «la funzione sociale dell'assurdo». Come esempio di questo fenomeno Gellner considera la nozione di *baraka* (un termine arabo approssimativamente traducibile con l'espressione "grazia divina"), così come essa è intesa presso i Berberi dell'Atlante marocchino. I Berberi credono che certi individui siano toccati dalla grazia divina, e che come tali essi debbano rispondere ad una serie di aspettative, tra cui essere generosi e ricchi al tempo stesso. Per divenire santo, dice Gellner (1990: 118), «è necessario essere accreditati di tali caratteristiche, ma altrettanto fondamentale [...] è il non possederle veramente. Un santo che fosse estremamente generoso e di spirito contemplativo si impoverirebbe subito, e così finirebbe per

mancare un altro cruciale requisito, quello della prosperità». Gellner cerca di dimostrare come tale credenza, assurda in quanto fondata su un concetto autocontraddittorio, sia comunque funzionale alla continuità della società berbera dell'Atlante. La natura funzionale della credenza nella *baraka* è attribuita alla inerente necessità che i ruoli sociali dei portatori di *baraka* assolvono nel contesto della comunità locale, in quanto i santi, che sono una creazione degli uomini e non di Allah, hanno un ruolo decisivo nel ratificare le alleanze politiche che, in tal modo, è come se ricevessero una sanzione divina anziché umana. Gellner può così parlare di una discrepanza tra concetti e realtà: un apprezzamento più pieno del contesto sociale, egli dice, ci consente di spiegare in qualche modo la realtà a cui ci troviamo di fronte, ma non vuol dire trovare - come invece pensano di trovare gli antropologi caritatevoli - un significato sempre sensato dei concetti.

Dietro la critica che Gellner fa dell'uso del contesto e di ciò che lui chiama atteggiamento caritatevole, si trova una forte domanda di oggettività. Questa domanda di oggettività si risolve in un atteggiamento anti-relativistico riassumibile in quello che lui stesso diversi anni più tardi chiamerà il «dilemma dell'intellettuale liberale»: se io accetto la diversità in maniera tollerante non tarderò a rendermi conto che moltissime (tutte le) concezioni del mondo, siano esse del passato oppure odierne ma diverse dalla mia, sono state o sono esse stesse intolleranti, esclusive ed etnocentriche; di modo che con il mio atteggiamento tollerante, in qualche modo le legittimo, legittimando o incoraggiando indirettamente l'intolleranza» (Gellner 1982: 182).

L'antirelativismo di Gellner si tinge di una preoccupazione etica (non essere tolleranti con l'intolleranza) ma, sul piano più immediatamente filosofico, da scolaro di Popper qual è, egli sembra riprodurre sul terreno dell'analisi antropologica una serie di opposizioni tipiche della tradizione filosofica: oggettivismo versus soggettivismo, realismo contro convenzionalismo, dove naturalmente la preferenza va al primo termine di queste coppie contrastanti.

Vorrei riprendere brevemente, al punto a cui siamo giunti, alcune implicazioni delle nozioni di "regola" e di "seguire la regola" in Wittgenstein allo scopo di mostrare come la prospettiva

di questi non sia affatto convenzionalista e relativista nel senso in cui spesso si intendono questi termini.

Contrariamente a chi pensa - come ad esempio Habermas - che il modello del gioco linguistico finisca in un totale relativismo «perché l'intersoggettività che costituisce i soggetti è consegnata in modo behaviorista alla frammentazione dei giochi e delle convenzioni» (Borutti s.d: 10), credo che si debba guardare a ciò che Wittgenstein chiama "forma di vita" in quanto luogo di costituzione delle regole. La nozione di forma di vita porta infatti in primo piano la dimensione dell'intersoggettività, fondando antropologicamente - e non convenzionalmente in senso behaviorista - il fenomeno comunicativo. In che senso la nozione di forma di vita porta in primo piano la dimensione della intersoggettività?

Per Wittgenstein comprendere una regola non equivale ad avere una intuizione teoretica. Comprendere una regola significa, per un soggetto, essere esperto della regola, ed esperti della regola si diventa dopo essere stati apprendisti, dopo aver imparato a seguire delle regole. E' per questo motivo che in Wittgenstein, seguire la regola (*to follow a rule*) equivale sovente a comprendere la regola (*to understand a rule*).

In quanto strutture pratiche e non teoretiche, le regole vengono seguite e comprese all'interno di rapporti intersoggettivi che accadono entro ciò che appunto Wittgenstein chiama "forme di vita". La fondazione antropologica - e non convenzionalista - delle regole apprese e seguite dai soggetti all'interno di una forma di vita è ciò che Wittgenstein chiama accordo (*agreement*). Non un accordo di natura teoretica (che sarebbe un accordo sulle opinioni e sulle credenze in quanto tali) ma un accordo pratico, un consenso - dice Wittgenstein - sul "fare la stessa cosa" all'interno di una forma di vita. E' questo accordo che fonda antropologicamente la regola, la quale non è altro che la ripetitività di quell'accordo fondante.

Le regole, dice Wittgenstein, sono arbitrarie - in quanto fondate sull'*agreement* - ma sono al tempo stesso coercitive e necessarie. Questa apparente ambiguità teorica di Wittgenstein è risolvibile solo facendo riferimento alla nozione di forma di vita come allo «sfondo su cui proiettare le regole per cui [le] vediamo non come strutture di costrizione ma come forme possibili di organizzazione della vita» (Borutti s.d.: 12). La loro va-

riabilità è commensurabile alla forma di vita in cui si esprimono, ma per i soggetti sono delle entità costrittive. La loro descrizione - la loro comprensione cioè - può avvenire, dice Wittgenstein, allo stesso modo in cui avviene una descrizione delle regole di una tribù.

Nel suo lavoro del '62, e in altri successivi, Gellner critica, dicevamo, coloro che hanno ripreso l'idea di forma di vita come centrale per la considerazione delle culture aliene. Oltre a condurre in un vicolo cieco, in quanto per ammissione degli stessi sostenitori di questa posizione le culture finiscono per apparirci come delle costellazioni concettuali incommensurabili - e quindi reciprocamente intraducibili - l'assunzione di questa prospettiva è per Gellner epistemologicamente errata: come si è già visto, per Gellner è sbagliato ritenere che comprendere i concetti della società nel modo in cui questi vengono intesi dai suoi membri significhi automaticamente capire quella società. I concetti sono invece sempre suscettibili di mascherare qualcosa, e questo qualcosa che viene mascherato fa parte di quello che l'antropologo deve riuscire a capire.

La critica di questa utilizzazione dell'ultimo Wittgenstein si accompagna anche ad un ridimensionamento del Wittgenstein antropologo, che secondo Gellner non avrebbe fatto altro che sostenere un punto di vista sostenuto prima di lui da Durkheim. Quando pensava che le categorie fossero convalidate dal loro essere parti di una forma di vita, Wittgenstein riprendeva inconsapevolmente l'idea del sociologo francese secondo cui i concetti, al contrario delle sensazioni, sono possibili solo in un contesto sociale. Non so quanto possa valere questa assimilazione dell'idea di forma di vita - che sicuramente era da Wittgenstein intesa in maniera non coestensiva di ciò che si intende di solito per cultura - a quella di "società" in Durkheim. Certo è però che se vogliamo trovare un antecedente riguardo all'idea di determinazione sociale del pensiero, più che a Durkheim dovremmo guardare a Robertson Smith - a cui lo stesso Durkheim si ispirò - per il quale il dato primario di ogni esperienza religiosa sono i riti e le relative credenze che un individuo trova "già pronti" nel momento stesso in cui nasce.

Dal ragionamento di Gellner sembra discendere una duplice conseguenza. In primo luogo gli antropologi che hanno fatta propria la nozione di forma di vita e hanno sostenuto la in-

commensurabilità dei sistemi culturali sarebbero dei cattivi discepoli di Wittgenstein in quanto questi riteneva - seppure in ritardo rispetto a Durkheim - che i concetti possono esistere solo all'interno di un contesto sociale per cui, seconda conseguenza, Wittgenstein non direbbe nulla che non si sapesse già. Wittgenstein finisce insomma per apparire come un cattivo maestro nel primo caso e, nel secondo, come un maestro del tutto superfluo, almeno per l'antropologo.

Quando però Gellner nel saggio del '62, e poi soprattutto nel suo celebre studio del 1969 sui santi dell'Atlante, si pone il problema di intendere la credenza locale secondo cui alcuni individui sarebbero ricettacoli di *baraka*, non fa che collocare questa credenza in un contesto di tipo prammatico. Distinguendo le funzioni del santo (*agurram*) dalla rappresentazione che i Berberi hanno della sua santità, egli dice: «un *agurram*, è semplicemente un individuo che è ritenuto essere tale. Egli riceve la sua santità dall'essere ritenuto in possesso di essa. La santità è nell'occhio del credente. Ma questo non è tutto: la santità è negli occhi dei credenti - ciascuno di loro, in un certo senso, cerca di vedere nascostamente ciò che gli altri vedono, e se constata che costoro vedono la santità, allora la vede anche lui. Da un punto di vista collettivo questa caratteristica è un fatto di ascrizione, ma per ciascuno dei credenti è un fatto oggettivo, una caratteristica inerente all'individuo in questione: poiché se tutti gli altri vedono la santità di un uomo, allora, per ogni singolo credente, quell'uomo possiede veramente la caratteristica di essere santo» (Gellner 1969: 74). Il carattere prammatico del contesto consiste nel fatto che il santo è riconosciuto tale non per un consenso degli individui sulla credenza, ma per un accordo intersoggettivo che impone ad ognuno di riconoscere (o di non riconoscere) ciò che gli altri vedono (o non vedono).

Possiamo allora dire che Gellner sposta il problema della conoscenza degli elementi che definiscono una situazione culturale dal dominio dei concetti e delle rappresentazioni a quello dell'azione e delle relazioni sociali, dalla sfera della teoria indigena a quella della prassi dei nativi. In questo, dobbiamo riconoscere che non è poi tanto lontano dall'"inutile" Wittgenstein per il quale la regola e il seguire la regola (la credenza nella *baraka* di un individuo) è possibile solo in contesto sociale, cioè una forma di vita, dove l'accordo preliminare

tra i soggetti (il reciproco spiarsi per cogliere negli occhi dell'altro il segno della credenza) definisce la stessa possibilità della credenza, arbitraria ma non per questo meno necessaria. Di fatto Gellner è un eccellente seguace di Wittgenstein. Durkheim non è forse lontanissimo ma è senz'altro meno vicino del filosofo di Cambridge e appare qui, almeno sul piano analitico, assai meno istruttivo di lui.

Per Gellner tuttavia ciò non è abbastanza. Se ci fermassimo a questo punto cadremmo nello stesso errore di quegli antropologi che perdonano le incongruenze concettuali dei nativi trovando sempre un contesto semantico-concettuale in cui collocarle; o, peggio ancora, di coloro che pretendono di capire una società cercando di intendere i concetti dei nativi così come questi ultimi li intendono. Per lui c'è altro da spiegare, ed è, come ho detto prima, la funzione della credenza in questa entità concettualmente assurda che è la *baraka*. La credenza nel potere dei santi, quindi nella stessa efficacia della *baraka*, dice Gellner, trova una sua funzionalità - e quindi una sua definitiva spiegazione - nel processo di legittimazione delle alleanze politiche da parte dei santi. La credenza nella *baraka* dei santi sarebbe un modo per far sì che venga accettata l'idea secondo cui la ratifica delle alleanze politiche, anziché essere frutto dell'accordo fra i gruppi - come di fatto sono - sono invece una emanazione divina che si esprime attraverso i santi, la cui autorità non può essere discussa.

Gellner, insomma, ritrova l'elemento della oggettività al di fuori del pensiero e dei concetti dei membri della società che studia. In questo senso la sua critica agli antropologi caritatevoli e ai loro compagni di strada che sono i filosofi relativisti assomiglia tanto dalla critica mossa da Harris a chi, come Ward Goodenough (1970), ha ritenuto possibile la comprensione di una cultura aliena tramite la conoscenza di tutte quelle regole che, una volta apprese, consentirebbero all'antropologo di comportarsi come un nativo. Assomiglia (sottolineo assomiglia) per il fatto che come Harris, Gellner è preoccupato dalla questione dell'oggettività che non può essere raggiunta mediante l'assunzione del famoso "punto di vista del nativo", sempre fallace rispetto alla verità e alla unicità del mondo, un'assunzione che è la premessa di un deleterio atteggiamento relativistico, o di una oscurantista prospettiva emica secondo Harris (si po-

trebbe osservare, *en passant*, che Gellner, così intransigente verso gli antropologi caritatevoli ed i cattivi discepoli di Wittgenstein, è un fedele seguace del punto di vista del nativo quando nel suo studio sui santi dell'Atlante accetta e difende il carattere oggettivo, e quindi operativo, del modello sociale segmentario così come questo si trova nella testa dei Berberi).

La domanda di oggettività che Gellner, come del resto altri antropologi, porta sul terreno dell'analisi culturale produce ciò che a me sembra essere una versione leggermente modificata del tanto (da lui) deprecato uso indiscriminato del contesto. Con una differenza però, che al punto di vista del nativo si sostituisce quello, considerato più "oggettivo" dell'antropologo. Vorrei esplicitare questa considerazione relativamente alla spiegazione che Gellner dà della credenza nella *baraka*. Quando dice che bisogna oltrepassare il livello di comprensibilità costituito dai concetti di una cultura, Gellner deve per forza creare un contesto entro il quale divenga comprensibile ciò che lui chiama la funzione sociale dell'assurdo. Il contesto entro il quale questa funzione sociale dell'assurdo diviene comprensibile non coincide con la semplice dinamica intersoggettiva grazie alla quale si mantiene (o decade) la credenza nel potere sovranaturale di un certo individuo; ma piuttosto dall'estensione del contesto valutativo al fattore delle alleanze politiche.

In maniera non del tutto diversa da Gellner, Harris (1974) ritiene che la prospettiva emica sia scorretta perché la conoscenza delle regole espresse dagli attori sociali è aleatoria in quanto per ogni regola ve ne è un'altra che consente di infrangerla, secondo una regressione all'infinito che impedisce di formulare proposizioni di tipo predittivo. Si può osservare che in realtà ciò non avviene in quanto gli attori sociali sono sempre in grado di prevedere, entro certi limiti, il comportamento altrui; magari non un'azione in particolare, ma sicuramente una certa gamma di azioni possibili (Holy & Stuchlik 1983: 73). La regressione all'infinito pertanto non avviene, ma si deve arrestare ad un certo punto, altrimenti non sarebbe più possibile agire.

Con queste osservazioni vorrei sottolineare come il problema dell'oggettività in antropologia sia spesso mal posto e, con esso, la questione del relativismo. Se pensiamo che la vera

garanzia di oggettività risieda nella sostituzione del punto di vista dell'antropologo a quello del nativo, per "relativismo" non potremmo intendere altro che un tipo di atteggiamento - caritatevole appunto - che consiste in una scelta "indifferente" tra concetti dotati di uno stesso identico valore. In questo la critica di Gellner agli antropologi e ai filosofi caritatevoli parrebbe consequenziale in quanto, se ci limitiamo a intendere i concetti come dotati dello stesso valore, non potremo che stabilire l'equazione (assai poco produttiva sul piano conoscitivo) noi = loro. C'è tuttavia da chiedersi se l'atteggiamento degli antropologi caritatevoli sia da intendersi, in quanto tale, come una concessione all'indifferenza concettuale e quindi al relativismo così come questo è inteso da Gellner. Ma non è questo il punto. Ciò che vorremmo sapere è, come abbiamo detto all'inizio, in che maniera possiamo uscire dalla doppia *impasse* dell'oggettivismo da un lato e del relativismo dall'altro. Nessuna delle due prospettive ci soddisfa (sul piano epistemologico) perché se la prima mette la testa dell'antropologo al posto di quella del nativo, la seconda rischia di confinarci all'interno di mondi intraducibili.

Vorrei quindi far ritorno brevemente a Wittgenstein per sottolineare ancora una volta come egli si sia posto il problema della genesi pratica della regola all'interno di una forma di vita. Ora questo problema non è proprio quello di mostrare come il seguire una regola sia una scelta relativistica nel senso di "indifferente" verso i concetti e convenzionalista. Per Wittgenstein il problema della genesi pratica della regola è alla radice di ciò che potremmo chiamare la costituzione dell'ontologia sociale.

La questione dell'ontologia sociale - una formula per indicare ciò che vogliamo capire in termini forse un po' meno crudi di quanto non si faccia ponendo il problema dell'oggettività - ci rinvia inevitabilmente alla questione della costrittività dell'insieme dei concetti entro i quali si vive, in breve, alla cultura nella sua unità. Da un punto di vista ontologico l'altro, il nativo, quello che insomma vogliamo intendere, non si pone mai di fronte a noi nella sua indifferenza. Al contrario egli ci pone il problema della sua differenza ontologica e sociale. Comprenderlo non significa annegare nell'indifferenza concettuale (lui è uguale a me), ma vuol dire intenderlo nella sua differenza ontologica - sociale - per cui "io non sono lui".

Si pone così un ulteriore problema, quello di conoscere l'altro partendo da me, con tutte le ambiguità, le distorsioni, i malintesi inerenti al tradurre una cultura in un'altra, all'interpretare una ontologia sociale partendo dal mio punto di vista. Questo punto di vista, che gli antropologi più sensibili al problema ci propongono implicitamente sotto forma di un io narrante (scambiato talvolta dagli oggettivisti per una manifestazione di protagonismo), di diari del campo, di prefazioni e di appendici alla monografie in cui si racconta dell'incontro - sempre un po' traumatico - coi nativi, è qualcosa che non possiamo eludere. Qui non siamo tanto di fronte al problema dell'uso di categorie etnocentriche nell'analisi culturale. L'uso di queste categorie è imprescindibile dalla ricerca antropologica. Un esempio banale: per sapere quanti dromedari possiede un beduino o per sapere quante palme da dattero possiede un baluch non ho che un sistema sicuro, e cioè di andarli a contare; mentre se voglio intendere cosa significhi per un beduino possedere palme da dattero, dovrò essere cauto quando maneggio la nozione di proprietà, anche se non potrò fare a meno di riferirmi continuamente ad essa. Ma questo è, come dicevo, un altro problema. Qui non voglio sottolineare tanto quell'aspetto dell'intendere antropologico che Ernesto De Martino (1977: 394-395) ha chiamato "etnocentrismo critico" - che pur è inerente a questa problematica - quanto piuttosto il fatto che se mi propongo di capire l'altro è perché esso mi si dà nella sua differenza da me. Come direbbe Geertz (1984), non è l'antropologia che ha creato la differenza, ma sono i suoi materiali che gliela hanno imposta.

Vorrei allora porre la questione del "come" si produce innanzitutto la conoscenza antropologica, memore del detto di Geertz per cui se si vuole capire che cosa sia veramente una scienza, non bisogna tanto considerare le sue teorie e le sue scoperte - e non certo quello che dicono i suoi apologeti - ma piuttosto guardare a ciò che fanno quelli che la praticano.

La conoscenza antropologica si produce sul campo, in un processo dialogico tra l'antropologo e l'informatore (Dwyer 1982). E' questo il punto di partenza di tutti i "saperi antropologici" che si sono sviluppati nella storia dell'antropologia moderna, anche se non tutti questi saperi sono stati disposti ad ammettere che è lì, sul campo, che avviene ciò che determina in

prima istanza le modalità di costruzione dell'oggetto del nostro conoscere. Con questo non voglio sostenere che l'antropologo e l'informatore si incontrino in uno spazio assolutamente decondizionato, al contrario: voglio solo dire che il campo in quanto ambiente di comunicazione è il luogo primario in cui avviene la comprensione dell'alterità culturale. Non voglio neppure dire che il campo in quanto ambiente di comunicazione - quindi come dialogo - faccia da sfondo ad uno scambio paritetico di opinioni tra l'antropologo e l'informatore. Come è stato fatto notare, infatti, l'osservatore e l'osservato, l'antropologo e l'informatore non sono affatto degli inter-locutori poiché se lo fossero davvero non si potrebbe parlare di esperienza dell'alterità (Guidieri 1990: 162-3). Inoltre, come è noto, è l'antropologo quello che "provoca" l'incontro, e questo "provocare" è già di per sé inscritto in una serie di premesse che definiscono - o hanno definito a lungo - a più livelli (politico, economico, ideologico, ecc.) la possibilità stessa dell'incontro.

Dicendo che il campo è uno spazio dialogico voglio semplicemente dire che è una relazione tra antropologo e informatore la quale si articola nel "linguaggio", dove per linguaggio bisogna intendere qualcosa di più della lingua in senso stretto, ossia la complessità del processo comunicativo che è fatto di espressioni sia linguistiche che non linguistiche. E' questo carattere comunicativo del campo che assegna all'antropologia la caratteristica di sapere fortemente interpretativo, forse anche più interpretativo di quanto normalmente si crede. Nella metafora geertziana della cultura come testo i discorsi sociali risultano essere «organismi statici e conchiusi di significato [per cui tale metafora] finisce [...] per nascondere i processi comunicativi e conoscitivi in cui questi significati sono prodotti» (Borutti 1991: 131-132). Dicendo che la metafora del testo produce un effetto di occultamento non vorrei dare l'impressione di essere un fomentatore di ciò che qualcuno ha definito "l'isteria interpretativa", della tendenza cioè a pensare che la ricerca antropologica consista in una catena infinita di interpretazioni (Taylor 1979), dove non si capisce più tanto bene chi è che interpreta, se è il nativo che interpreta l'antropologo nel momento in cui interpreta se stesso o se è l'antropologo che interpreta se stesso nel momento in cui interpreta il nativo. Per gli atti di interpretazione credo valga esattamente ciò che si è

detto a proposito delle regole emiche: non è vero che siamo di fronte ad una regressione all'infinito, perché da qualche parte bisogna pur fermarsi se vogliamo comunicare. E infatti così è.

Tornando alla metafora del testo, ciò che può venire occultato da quest'ultima è il ruolo essenzialmente attivo svolto dagli attori sociali nella costituzione del processo dialogico per cui «abbiamo i significati ma non coloro che li vivono» (Borutti 1991: 131). L'effetto è allora quello di restaurare, come è stato detto, una concezione "contemplativa" dell'antropologia (Dwyer 1982: 256) la quale reintroduce un ideale di sapere "oggettivo" tipico della tradizione disciplinare.

Invece, sul campo, l'informatore assume un ruolo che è centrale nel processo di costituzione del sapere. L'informatore non è il semplice ripetitore di esperienze altrui, ma contribuisce ad arricchire (o a impoverire) di senso - in altre parole a "conformare" - significati che egli trasmette all'antropologo. In questo processo di trasmissione delle informazioni si produce il primo stadio dell'interpretazione, il cui atto finale e meglio conosciuto è la trascrizione etnografica, un'operazione di oggettivazione che, come dice Paul Ricoeur (1989: 81), ci fa passare dal "dire" - il campo come atto di comunicazione - al "detto" - il testo etnografico.

In questo passaggio dal dire al detto, dal campo come processo dialogico alla trascrizione etnografica qual è il ruolo dell'antropologo? Da ciò che si è appena visto dovrebbe essere chiaro come l'antropologo non sia affatto un soggetto detentore di un metodo mentre l'informatore non sarebbe altro che un soggetto dipendente. Che cosa fa insomma l'antropologo sul campo? "Interpreta" direbbe Geertz. Sì, ma l'antropologo sul campo fa anche qualcosa d'altro. Viene addestrato, per usare le parole di Wittgenstein, ad una forma di vita e per far questo deve cercare di imparare a seguire le regole della tribù, regole che, come dice sempre Wittgenstein, sono luoghi di adesione al linguaggio. Siamo allora di fronte ancora una volta al camaleonte malinowskiano nei cui confronti ci ha messo in guardia Geertz? Direi di no. Perché se è vero che le regole si imparano calandosi nelle forme di vita, è anche vero che per un antropologo calarsi in una forma di vita non vuol dire diventare un nativo. Se potesse diventarlo cesserebbe di essere un antropologo, intenderebbe i concetti della società che studia, e quindi la so-

cietà stessa, così come la intendono i nativi, per cui gli sarebbe impossibile descriverla ai membri della sua comunità d'origine. Quest'antropologo sarebbe in verità l'incarnazione stessa dell'ideale relativistico, per cui il non-identico, cioè il diverso, è il non-conoscibile.

Ora l'antropologo, sia egli un bravo o un mediocre antropologo, quando si cala in una forma di vita mette in atto ciò che è stato chiamato uno sforzo di «simulazione ontologica» (Papi 1988: 463), dove con questa espressione non si tratta di indicare un qualche tentativo di immedesimazione nel nativo, ma invece uno sforzo di mimesi critico e consapevole. Simulando consapevolmente una ontologia - a questo punto potremmo dire una forma di vita - l'antropologo traduce e tradurre, come ha detto Gadamer (1983), non significa appropriarsi dei vissuti altrui, ma interpretare "enfaticamente". E' in quest'opera di traduzione intesa come "interpretazione enfaticamente" che si colloca per definizione la dimensione residuale del nostro conoscere. Per dimensione residuale intendo quel tanto di distorsione che deriva da ogni tipo di traduzione in quanto forma approssimativa di comprensione. Quelli che Geertz chiama "concetti vicini all'esperienza" presentano un tasso di traducibilità piuttosto basso. Come tali essi presentano un fondo di non-riducibilità alle categorie dell'osservatore e questo perché le culture sono il prodotto storico di stratificazioni di senso che si strutturano in necessità - vogliamo dire forme di vita? Ma mentre all'interno di ogni cultura l'elemento residuale insito in ogni forma di comunicazione di tipo metaforico non costituisce un problema, ma anzi lascia aperto un margine di scelta interpretativa (proverbi, modi di dire, ecc.) nel processo di traduzione di una cultura in un'altra esso costituisce un elemento intrinseco della differenza.

Non sarei disposto a condividere l'opinione di che, come Sperber (1984), collocherebbe questo elemento di non-riducibilità nella sfera della semi-proporzionalità considerandolo come un prodotto residuale della ragione non degno della nostra attenzione. Una posizione del genere mi parrebbe debitrice di un logocentrismo di cui, tutto sommato e in maniera paradossale, mi sembra debitrice anche la posizione opposta, quella relativistica, che del non-identico fa appunto qualcosa di non-conoscibile.

Questo logocentrismo, mascherato sotto varie forme ma esplicito nella domanda di oggettività, è per me molto lontano da ciò che chiamerei volentieri ragione antropologica, cioè la presa d'atto dell'esistenza di qualcosa che io posso ricondurre entro un orizzonte di intelligibilità non piegandolo al nostro *logos*, ma interpretandolo nella sua variabilità. Non si tratta così né di comprendere tutto per perdonare tutto, e nemmeno di perdonare troppo finendo per non capire nulla. Si tratta invece di «aiutare l'intelletto a mantenersi aperto» (Guidieri 1990: 179 - e mi pare che in questa congiuntura storica ve ne sia veramente bisogno), consapevoli del fatto che l'idea di poter capire tutto può essere una illusione, e magari rassegnandosi all'idea di non capire qualcosa. E' insomma sicuramente meglio capire bene qualcosa anche se non tutto, piuttosto che credere di poter capire tutto rischiando così di non capire niente.

## Note

1. Ringrazio Silvana Borutti per avermi consentito di utilizzare il suo lavoro inedito *Rule and rule-following according to Wittgenstein*.

## Bibliografia

- Borutti, S. s.d. *Rule and rule-following according to Wittgenstein*. Dattiloscritto.
- -- 1991. *Teoria e interpretazione. Per una epistemologia delle scienze umane*. Milano: Guerini e Associati.
- De Martino, E. 1977. *La fine del mondo*. Torino: Einaudi.
- Dwyer, K. 1982. *Moroccan dialogues. Anthropology in question*. Baltimore and London: Hopkins University Press.
- Evans-Pritchard, E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H. G. 1983. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani (ed. or. 1960).
- Geertz, C. 1984. "Anti anti-relativism". *American Anthropologist* 86: 263-278.

- Gellner, E. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Wiedenfeld & Nicholson.
- -- 1973. "The new idealism: cause and meaning in the social sciences", in *Cause and Meaning in the Social Sciences*, pp. 50-77. London: Routledge Kegan Paul.
- -- 1982. "Relativism and universals", ora in Hollis, M. & G. Lukes (eds.), *Rationality and relativism*, pp. 181-200. London: Blackwell (ed. or. 1981).
- -- 1990. "Concetti e società", in Dei, F. & A. Simonica (a cura di), *Ragione e forme di vita*, pp. 89-123. Milano: Angeli (ed. or. 1962).
- Goodenough, W. 1970. *Description and comparison in cultural anthropology*. Chicago: Aldine.
- Guidieri, R. 1990. *Voci da Babele*. Napoli: Giuda (ed. or. 1984).
- Harris, M. 1974. "Why a perfect knowledge of all the rules one must know to act like a native cannot lead to the knowledge of how natives act". *Journal of Anthropological Research* 30: 242-251.
- Holy, L. & M. Stuchlik. 1983. *Actions, norms and representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papi, F. 1988. "La trasmissione del sapere antropologico". *Paradigmi* 18: 453-468.
- Ricoeur, P. 1989. "Il modello del testo: l'azione sensata considerata come un testo", in *Dal testo all'azione*, pp. 177-204. Milano: Jaca Book (ed. or. 1982).
- Sperber, D. 1984 *Il sapere degli antropologi*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1982).
- Taylor, C. 1979. "Interpretation and the science of man", in Rabinow, P. & W. M. Sullivan, *Interpretative social science. A reader*, pp. 25-75. Berkeley: University of California Press (ed. or. 1971).
- Winch, P. 1958. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London: Tavistock.
- Wittgenstein, L. 1967. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi (ed. or. 1953).