

# L'ASINO DI BURIDANO, OVVERO I DILEMMI DELL'ETNOGRAFO

Italo Signorini

Università di Roma "La Sapienza"

Nelle vecchie monografie il «dicono i...», «pensano i...», «fanno i...» sono stati elementi ricorrenti della descrizione etnografica, senza sfumature, senza attenzione alcuna a chi veramente tutto questo dicesse e facesse, e a come lo dicesse e lo facesse. Usando una espressione che Quintiliano riferiva al tipo di attenzione che i giuristi debbono rivolgere ai casi sottoposti a giudizio, ben poco gli etnologi si interessavano al *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.

Al contrario, come scrive Keesing (1987), «*who knows what/chi conosce cosa/*» ha notevolissima importanza, potremmo anzi dire che è elemento essenziale di ogni buona indagine di campo (1). Ciò non soltanto perché definisce chi sia quel "chi", cioè a quale categoria o classe (sociale, d'età, sessuale) egli appartenga e di quale fatalmente esprima la ideologia, gli interessi, le conoscenze - ad esempio, descrizione e commento di un sistema sociale stratificato e delle sue ragioni saranno assai diverse se forniti da un aristocratico o da un capo, oppure invece da qualcuno collocato sul gradino più basso della scala -; ma anche, aggiungerei, perché sotto tutte le latitudini ciascuno vede, valuta, soffre, vive la propria cultura e la propria società in termini di propri personali orientamenti e idiosincrasie. E' dunque buona regola metodologica del lavoro di campo - da cui procede, in un gioco di reciproche dipendenze tra etnografia e elaborazioni teoriche, la bontà di successive analisi, sintesi e generalizzazioni - distinguere l'una dall'altra la voce degli informatori in ragione della loro collocazione sociale e culturale e delle loro inclinazioni, carattere, modi d'essere.

Ma torniamo al «pensano e dicono i...». Prescindendo da certe credenze di ordine molto generale, alle quali è in certo qual modo legittimo riferirsi con un "pensano e dicono" totalizzante, il problema dell'uso di questa espressione nasce al

momento della interpretazione che delle credenze collettive, nonché di tutto il corredo di istanze rituali e normative che le avvolgono, viene data da coloro che di esse partecipano. Intendo con ciò che mentre è del tutto corretto dire che i Nahua della Sierra de Puebla in Messico pensano che uno spavento possa distaccare una delle entità animiche che ciascun individuo possiede all'interno del proprio corpo e farla cadere in terra, e che questo distacco provochi malattia e morte, o che nella visione tradizionale dei contadini dell'alto Sannio beneventano questi stessi effetti possono essere provocati da un fattucchiere che magicamente lanci la polvere delle ossa di un morto in direzione della vittima, non altrettanto corretto, o forse sarebbe meglio dire "esatto", è attribuire collettivamente ai Nahua o ai contadini del beneventano le spiegazioni che di quelle credenze ci sono state date e che ci forniscono la base per spiegare a nostra volta quale visione del mondo, quale sapere delle cose, quali interrelazioni soggiacciono a quelle credenze e ne rendono logici i connessi procedimenti operativi e simbolici. Infatti, se è certo buona regola che la costruzione delle nostre conoscenze su quelle credenze, e sugli universi culturali cui pertengono, debba passare attraverso colloqui con il più vasto numero possibile di persone, è altrettanto vero che dalla gran massa degli informatori si ricava essenzialmente un quadro del "fare", mentre solo da pochi si ottengono di esso spiegazioni, commenti, interpretazioni.

I dislivelli conoscitivi rispetto ai vari settori in cui una società si articola sono evidentemente tanto più alti tra individuo e individuo quanto più quella si presenti complessa e più ristretti siano gli ambiti di specializzazione da essa elaborati, sino a comprenderne alcuni riservati alla sola attività speculativa. Quanto più ci estendiamo al di fuori delle società arcaiche, tanto più le competenze sono ripartite, nel quadro di una divisione del lavoro la cui linea di tendenza è di accrescere numericamente i compartimenti e di potenziarne la tenuta stagna man mano che la società si complica, assecondando così lo sviluppo di un orizzonte di solidarietà organiche, che è anche orizzonte di saperi differenziati.

Non intendo con ciò dar credito all'affermazione, così spesso ripetuta, che le società più semplici, più arcaiche, sono democratiche, in base appunto alla ripartizione egualitaria delle

conoscenze tra tutti i membri: chiunque abbia lavorato abbastanza tempo sul terreno sa che essa è falsa. Certo, quanto più il settore tecnico è semplice, tanto più l'apparenza generale è di omogeneità, ma si tratta soltanto di un'impressione, che ci conduce a un giudizio approssimativo: ovunque esistono individui che mostrano di possedere superiori capacità e abilità, da tutti riconosciute, le quali, proprio per il fatto di essere fuori della norma, quando si esercitino in particolari settori esistenziali possono facilmente ingenerare l'idea di prendere la mossa da mistici abbrivi ed essere pertanto considerate segno di relazioni privilegiate con l'ordine extraumano, e quindi anche fonte di possibili altre superiorità (2). Sono gli *inteligentes*, come direbbero i Lenca (Stone 1948: 216), coloro che sono portati a riflettere e non se ne sottraggono, quelli a cui si adatta il commento di un indigeno siuai delle Salomone (Oliver 1967: 396): «quando il *mumi* si mette a sedere, medita e almanacca a proposito di maiali e di denaro; quando noi (gente comune) ci mettiamo a sedere, ci addormentiamo». Un commento che esprime con altre parole, per un diverso e lontano contesto geografico e culturale, lo stesso concetto che mi ripetevano gli informatori a duecento chilometri da Roma, nel Sannio beneventano, a proposito del fatto che soli pochi fossero in grado di memorizzare le formule rituali di uso preventivo e terapeutico, nonostante la loro brevità, semplicità di espressioni, costruzione ritmica e mancanza di segretezza, tutti elementi che ci farebbero supporre una loro universale diffusione: «Chiedilo a quelli che ci hanno capa per queste cose», oppure «chiedilo a X che sempre ci ha avuto interesse».

Non bisogna dunque immaginare che in società prive di una vera e propria codificazione del sapere - appunto perché meno formalizzata è la divisione in ambiti specialistici - i dislivelli si annullino o quasi. Ad esempio, nel campo del rituale e della mediazione con le forze extraumane in genere, che è poi quello che qui mi interessa discutere, esistono sempre criteri selettivi severi, anche se non sempre formali, i quali combinano il criterio della necessità di un concreto apprendimento con quello di una mistica chiamata rivelatrice. L'ambito sudamericano - conosco meglio questo e vi faccio perciò riferimento, ma molti contesti arcaici di altre regioni presentano situazioni analoghe - ci fornisce ottimi esempi di simili estensioni: basterebbe

ricordare le capacità politiche che erano attribuite dai Nambikwara ai loro più abili cacciatori (Lévi-Strauss ce ne dà un'ottima descrizione in *Tristi Tropici*) o che i gruppi tupí conferivano ai *pajé/sciamani* /, determinando da parte della collettività un compartito atteggiamento di subordinazione nei loro confronti.

I saperi, insomma, quanto più sono ricchi tanto meno sono distribuiti; e questo non può sorprendere, rientrando nella regola universale che regge la distribuzione del "molto". Certo, nelle culture complesse, letterate, le conoscenze - mi riferirò d'ora in avanti specificamente a quel tipo di conoscenze che riguardano i significati dei simboli e le interpretazioni dovute nel campo del rituale - sono fissate nello scritto e affidate istituzionalmente a specialisti: esegezi differenti sono evidentemente sempre possibili, ma viene a configurarsi anche il rischio della eterodossia e il peccato d'eresia.

Nelle società illetterate, a tradizione orale, questo rischio non si corre, o si corre meno. Prende corpo solo in caso l'esegesi personale si traduca in flagranti mancanze di rispetto dei modi di agire prescritti dalla tradizione. Quando per contro si tratta di semplice "spiegazione" dell'agire codificato, e in particolare dei simboli che accompagnano l'azione rituale - che è poi ciò che di norma avviene per le risposte sollecitate dall'etnologo interessato all'apparato concettuale soggiacente alla gestione dei saperi specialistici trasmessi dalla tradizione - le interpretazioni possono allora divergere in misura anche notevole da specialista a specialista, senza che questo dia scandalo. Ciò perché da un lato il valore delle distinzioni non viene sempre percepito; dall'altro perché le distinzioni mantengono di fatto una sostanziale aderenza di fondo al sostrato ideologico comune - un'"aria di famiglia", per rifarsi all'abusata espressione di Wittgenstein -, che è elemento di garanzia per la società della "bontà" dell'azione rituale richiesta.

Kluckhohn (1968: 676,678) parlava a tal proposito di «filosofia implicita... costrutto inferenziale fondato sulle concordanze rilevate nei modelli di pensiero e di azione osservati». Possiamo ricordare che riuscire a definire e analizzare questo costrutto, portar alla luce le leggi del pensiero che lo sottendono e sistematizzarle, ha da sempre rappresentato nel lavoro dell'etnologo il banco di prova delle sue capacità,

quale che sia, come meglio vedremo in seguito, l'atteggiamento che gli studiosi possono avere nei confronti del lavoro interpretativo.

Analogamente Kuhn, dal suo punto di vista di filosofo della scienza, osserva che questa, così come si configura nella tradizione dell'Occidente, si appoggia all'esistenza di «paradigmi compartiti» (3) che costituiscono il sostegno ideologico e procedurale su cui si fonda e da cui è orientata la ricerca (4). Sono i periodi di crisi quelli che di norma spingono gli scienziati a impegnarsi in analisi di ordine filosofico, con l'obiettivo di risolvere gli interrogativi e i problemi maturati nel proprio settore (5).

Per inciso, se esaminiamo questa ultima notazione di Kuhn alla luce di ciò che normalmente avviene nella nostra pratica di campo, una considerazione sorge spontanea: tenute nel dovuto conto le differenti proporzioni, non si crea forse nell'intervista una situazione del tutto analoga quando sottoponiamo l'informatore alle pressioni della nostra implacabile curiosità, incalzandolo con le nostre domande, costringendolo a speculare, a riflettere, a prendere coscienza di incoerenze e di lacune esistenti nella mappa esplicativa consentitagli dai «paradigmi» inspiratori della sua cultura?

La spirale di domande a cerchi concentrici vieppiù stretti, volti a ottenere sempre più minuziose e dettagliate interpretazioni "logiche" degli elementi discussi, possono infatti spesso costringere l'informatore a trovare risposte che prima non esistevano o la cultura locale non richiedeva o non riteneva necessario esplicitare, contentandosi dell' "implicito" magmaticamente contenuto nell'orizzonte fornito dai paradigmi. E' un fattore questo che la metodologia della ricerca di campo deve tenere in considerazione per la valutazione dei dati, potendo costituire un loro pericoloso elemento di distorsione. Al contempo esso costituisce però un'illuminante spia dei modi di gestione del patrimonio "paradigmatico" da parte del pensiero individuale.

Le «estrapolazioni» (Keesing 1987: 164) che danno senso ai simboli e alle idee fornite dalla cultura tradizionale - in particolare, ovviamente, le speculazioni elaborate dagli "specialisti" sottoposti a pressione inquisitiva (6) - possono infatti arrivare a configurarsi come interpretazioni di un genere che in un altro lavoro abbiamo indicato come «interpretazioni

per stimolo» (Signorini & Lupo 1989: 14), parafrasi dell'espressione «invenzione per stimolo» coniata da Kroeber (1952). L'informatore infatti «"riflette" e "trova" gli accostamenti e i vincoli mancanti» (*ibidem*) sotto lo stimolo delle contestazioni mossegli. Il valore delle "informazioni" in tal modo conseguite sta nel fatto di consentirci, quando si tenga sempre ben presente alla mente la loro origine e natura, «di seguire "in atto" il funzionamento del processo ermeneutico interno, oltre che di vagliare le logiche che definiscono il suo campo di azione e i meccanismi operativi seguiti da queste logiche» (*ibidem*) secondo i ritmi di ciò che Valeri (1987: 355) definisce il particolare «sistema interpretativo» vigente nella cultura costruita dalla società sotto esame.

D'altro canto, un lavoro etnologico che abbia l'ambizione di non essere meramente descrittivo non può fare a meno di servirsi di procedure che in qualche modo inducano gli interlocutori a esplorare le ragioni poste a sostegno dei loro enunciati. Giustamente osserva Shweder (1991:198) che «nel forzare i partecipanti a trarre inferenze, il discorso ha il potere di informare indirettamente i partecipanti (per esempio, bambini) o gli osservatori (per esempio, gli etnografi) su cose che non sono mai state esplicitamente menzionate». Una procedura, dunque, che porta alla luce quell'insieme di associazioni pregresse che stanno nell'orizzonte della cultura del gruppo indagato e che ha orientato in ciascun dei suoi appartenenti gli intendimenti, le lealtà intellettuali, il senso e i limiti delle elaborazioni personali e finanche gli eventuali modi della resistenza ad essa; e ciò sia direttamente, nel senso che l'informatore le svela, e se le svela, rifacendosi però a moduli interpretativi "codificati" nella tradizione, sia indirettamente attraverso acrobazie interpretative che gli consentano una esegesi a tutti i costi.

Come detto prima, il tipo e le sequenze di acrobazie sono pure essi strumenti ermeneutici di notevole importanza per l'etnografo: tutt'è che abbia la capacità (e qui non si tratta di scuola ma di dono personale) di riconoscerle quali acrobazie, le sappia raccordare con la personalità dell'informatore e con il resto del suo detto e con l'insieme delle altre fonti, e infine le riporti come tali nei suoi scritti chiarendo in quale contingenza di interscambio si sono verificate; dunque, senza spacciarle per

ciò che viene detto e pensato collettivamente (e consciamente) nella società osservata.

Ma torniamo alla capacità di operare degli specialisti. Se è vero che nella loro comunità essa è da tutti intesa come dovuta alla loro più perfetta conoscenza delle ragioni poste dietro quell'operare, tuttavia ciò che di fatto interessa il profano, e a cui dà immediato credito, è l'operare stesso, cui attribuisce potenza in sé. E' per questo che la maggior parte della gente fa, non dice, nel campo delle azioni rituali prescritte, e se ne contenta, rimandando per una spiegazione a coloro che sanno. Infatti, per quanto l'azione rituale certamente "comunichi", come dicono alcuni, "spieghi" come dicono altri, "funzioni" quale deterrente delle angosce distruttive che la condizione umana sollecita, come dicono altri ancora, ha però poi pure ragione Pitt-Rivers (1984-85: 42, 43) quando, rovesciando la proposta di Leach (1969: 523) nella quale si afferma che «il rito dice più che fare delle cose», sostiene che è invece la «funzione rituale che domina il rito... [perché]... il rituale non dice, come non dice la musica, ma "fa" delle cose». Possiamo aggiungere che esso ha oltre tutto la facoltà di esistere e funzionare perfettamente anche in assenza di un'esegesi (7), quale momento collettivo di consenso capace di promuovere e rinnovare i fondamenti della sociabilità sui quali ciascun raggruppamento umano incardina la propria sopravvivenza consociativa.

Nondimeno, anche là dove un'esegesi canonica esiste, e quindi in qualche modo il rito si costituisce in partenza quale messaggio, la funzione rituale resta componente onnipresente del rito, essenziale per la maggior parte dei partecipanti, quelli appunto a cui la mancanza di un sapere specialistico nega la possibilità di un'esegesi, o quanto meno di un'esegesi strutturata.

Sta di fatto che il sapere degli specialisti, non importa in qual modo costruito, è abissalmente più ricco, più elaborato, di quello dei profani. Questa ovvia considerazione ha il valore, intrinseco a ogni truismo, di aiutare a ricordare ciò che non si è più in grado di vedere o di apprezzare per troppa intimità. Nel nostro caso, serve a ricordarci - ai fini di una riflessione su come l'etnologo debba, e possa, conoscere e presentare il sapere e la visione del mondo del gruppo indagato - che la ricchezza conoscitiva la si deve al gusto e all'arte del pensare, che è

sempre di pochi soltanto. Da un lato spinge dunque il piacere per l'avventura intellettuale - naturale ma anche "morbosa" inclinazione dell'animo che trascina le rotte esistenziali su ellissi eccentriche (e non solamente nel mondo borghese di Thomas Mann) -, dall'altra la capacità di realizzarla, dote e al contempo prodotto dell'esercizio del proprio gusto.

Si pensi d'altro canto quanto il gusto e l'arte abbiano modo di esaltarsi, e spazio d'azione, là dove il campo della riflessione e delle elaborazioni concettuali non trovi l'ostacolo di puntuale verifiche empiriche ma si eserciti nel fluido territorio delle speculazioni metafisiche (8).

Il sapere specialistico, inoltre, per il fatto d'essere più ricco è necessariamente pure in qualche modo diverso dal sapere comune: frutto del pensiero, spinge il senso del fare su percorsi ascosi - impraticabili ai più, alieni dalle difficoltà -, lo dilata, lo piega, lo articola, lo innesta con altri sensi, di frutti diversi e di diversi saperi. Il suo obiettivo è quello della esplicitazione e sistematizzazione delle idee (9). Ovviamente, in quest'opera gli specialisti si muovono con le modalità e gli accorgimenti richiesti dai limiti di libertà loro consentiti dal determinato mezzo ambiente culturale in cui sono immersi; ma il "ribollire" speculativo è fatto universale. Come osserva Bock (1978: 339) facendo riferimento allo specifico delle credenze cosmologiche - ma la sua notazione può essere estesa alla globalità delle credenze - «per definizione una cultura omogenea e ben integrata è quella in cui tutte le credenze... sono ragionevolmente conformi e si avvalorano vicendevolmente. Poche culture (forse nessuna) raggiungono effettivamente un tale livello di integrazione; in effetti, un sistema ideologico perfettamente integrato sarebbe altamente instabile, poiché un mutamento in una sua parte qualsiasi avrebbe ripercussioni immediate su tutta quanta la cultura». Resta però il fatto, sempre secondo Bock (*ibidem*), che nel complesso «le culture mostrano effettivamente una tendenza verso la coerenza interna». A nostra volta possiamo aggiungere che questa tendenza riesce ad avere sempre e comunque un suo campo d'incidenza, quale che sia l'azione della sommovente attitudine umana al pensiero o meglio, potremmo dire, perché quell'attitudine si esprime, persino nelle variazioni individuali più estreme e al limite consciamente opposite, secondo moduli

espressivi che restano fatalmente ancorati alle associazioni logiche e simboliche suggerite dalle arcane trame armoniche della propria cultura di appartenenza, al di là dello stesso *eidos* (10) in essa vigente.

Si diceva più sopra che la capacità di operare dei ritualisti è intesa come il frutto di conoscenze cui può accedere soltanto un esiguo numero di individui in possesso di qualità particolari, concepite come insite nella loro natura o indotte durante il corso della vita per mistica elezione. La padronanza di queste facoltà si ottiene percorrendo gli stessi cammini obbligati che si debbono seguire per il possesso di qualsiasi altro tipo di conoscenza: cammini che prevedono da un lato i percorsi della dedizione - a volte fino ai limiti del vero e proprio sacrificio, come avviene per sciamani e terapeuti, costretti a una vita "diversa" e persino pericolosa, nel segno dell'obbedienza alla volontà e ai capricci dei datori occulti del loro potere -; dall'altro i percorsi atti al potenziamento e alla messa in uso delle eccezionali qualità concesse dall'ordine extraumano, imbrigliando le impazienze del proprio "genio" mediante la dura disciplina dell'esercizio, nello spirito della bella risposta - «*Durch die Übung*» - data da Beethoven a chi gli chiedeva cosa gli consentisse di creare musica così bella. D'altra parte la capacità di acquisire un perfetto controllo delle proprie esperienze è a sua volta - cane che si morde la coda - "segno" del reale possesso di facoltà straordinarie e garanzia di un loro corretto impiego.

Il necessario apprendistato per entrare in possesso delle tecniche e di tutto il corredo gestuale e verbale necessario all'esercizio dei compiti specialistici a cui si è chiamati si basa su sistemi e metodi di insegnamento così vari da rendere vano ogni tentativo di volerne anche soltanto definire i contorni. Mi limiterò pertanto a discutere di quei problemi riguardanti la trasmissione del sapere che abbiano stretta attinenza con il tema che costituisce l'oggetto di questo scritto, cioè di quali debbano essere gli interlocutori, e del peso da attribuire alle loro parole, in un'indagine etnografica rivolta a settori "ideologici" della cultura perché il successivo lavoro interpretativo su ciò che è il pensiero del gruppo indagato possa tradursi in generalizzazioni rispondenti a criteri di obiettiva validità.

Mi riferirò ora concretamente a due gruppi diversi, entrambi mesoamericani, con i quali ho dimestichezza per le numerose campagne di ricerca svolte presso di loro negli ultimi venti anni: i Huave dell'Istmo di Tehuantepec e i Nahua della Sierra de Puebla. Darò prima una sintetica descrizione del tipo di sapere che posseggono i loro specialisti e del modo in cui è distinto da quello dei profani, per poi usare i due esempi a commento della tesi di Pascal Boyer (1989) circa la natura della tradizione, dei modi con cui viene trasmessa e dell'etnografo che la raccoglie.

Entrambi i gruppi sono dei rappresentanti di quel contesto geografico-culturale definito con il nome di Mesoamerica, ma la loro partecipazione ai moduli che costituiscono il sostrato comune e caratterizzante dell'area, sintesi sincretica prodottasi in cinquecento anni di pressioni acculturative ugualmente sofferte da entrambi, si presenta assai diversa, almeno nello spirito con cui quei moduli vengono intesi e vissuti.

I Nahua, eredi della grande tradizione postclassica dell'Altopiano ed etnia politicamente importante nel quadro strategico del dominio coloniale per la centralità della loro dislocazione e per il ruolo di potere da essi esercitato in tanta parte del Messico fino al momento del crollo provocato dall'invasione spagnola, si trovarono subito esposti in prima linea alla mirata e capillare azione acculturativa promossa dai conquistatori - in campo ideologico-religioso, a un'attenta e pressante evangelizzazione -, alla quale si aggiunse con il tempo l'acculturazione di tipo osmotico dovuta ai normali effetti della convivenza con il vincitore.

Tra i Nahua della Sierra de Puebla, dislocati in posizione marginale lungo il confine orientale dell'area di espansione dei Nahua centrali, in un territorio montagnoso di difficile accesso e di scarso interesse economico per gli Spagnoli, l'incidenza della politica di «sincretismo guidato» (Nutini 1988) (11) diede risultati assai meno consistenti, a causa della più rada presenza di ecclesiastici, di quanto con essa si era invece ottenuto nell'Altopiano Centrale. Per contro si ebbe una dilatazione dei processi di «sincretismo spontaneo» (*ibidem*) - cioè di quelle forme di sincretismo maturate nel campo del privato, che tanto più facilmente si sottrae al controllo dei gestori della cultura dominante quanto più riesce per loro ignoranza della situazione

locale ad essere considerato innocuo o politicamente tollerabile («marginale» nell'idioma di Nutini [12]); questo purché naturalmente ogni manifestazione di carattere pubblico si adegui poi ligamente agli imposti criteri di ortodossia.

Inoltre, nella Sierra de Puebla il contatto con gli Spagnoli non fu soltanto, per le ragioni sopra esposte, meno stretto e frequente che in altre zone del Messico, ma rimase anche largamente limitato alla fascia più bassa della loro gerarchia sociale, portatrice di idee e di valori popolari in parte estranei alla classe culta, spesso anche sospetti dal punto di vista dell'ortodossia cattolica, con il risultato di produrre convergenze sincretiche assolutamente nuove (13).

Così, pur giocando per la determinazione dell'assetto totale una serie di fondamentali convergenze tra elementi omologhi delle due tradizioni entrate in contatto, maturò un assetto sincretico di tipo «asimmetrico» (Nutini 1988: 350, 355) in cui, anziché stabilirsi, come di norma avviene, uno sbilanciamento in favore della cultura egemone, la «asimmetria» finì per pendere, e mantenersi nel tempo, in favore della ideologia nahua e non di quella spagnola, cioè del gruppo politicamente dominato e non di quello dominante.

In questa particolare situazione, di compressione da un lato e di discreta autonomia ideologica dall'altro, dovute in parte alle contingenze storico-geografiche prima accennate, in parte al debole controllo esercitato dai dominanti e al fatto di non essere la popolazione indigena inserita in stravolgenti circuiti di intimità con questi, si sono potute mantenere durante il corso dei secoli - soltanto oggi duramente scosse dal processo di laicizzazione che soffia investendo anche i più remoti angoli dell'indianità - varie categorie di operatori rituali operanti nell'arco dei rapporti con le forze extraumane e comprendenti, su differenti livelli di esoterismo, esperti della preghiera, divinatori, maghi-terapeuti. Lo scompaginamento delle gerarchie religiose e politiche autoctone e dei sistemi di apprendimento formale che erano alla base del loro meccanismo di "riproduzione" in una società abbastanza complessa da avere una "grande" e una "piccola" tradizione nel senso di Redfield (1956: 41-42) - gerarchie e riproduzione delle quali la politica di sincretismo guidato promossa dagli Spagnoli non poteva certo consentire la sopravvivenza -, lasciò così un

vasto campo libero alle elaborazioni individuali, creando una situazione apparentemente simile a quella definita di *memorate knowledge* da Gardner (1966:390). Questi applica tale concetto alle società di cacciatori e raccoglitori nelle quali il sistema sociale si struttura in modo da eliminare sia la competizione sia la cooperazione tra membri, stabilendo così tra di essi una situazione di «rispetto simmetrico» con il quale si evita ogni contrasto, ogni discussione, anche intellettuale, facendo sì che le conoscenze da ciascuno possedute siano di tipo «idiosincratico», risultino cioè da una visione del mondo e delle sue pertinenze mediata da proprie personali esperienze, interpretazioni e classificazioni, e non invece condizionata (o quanto meno scarsamente condizionata) dai dettami di una tradizione impositiva di idee collettive.

La società nahua non corrisponde, certo, a questa descrizione, che d'altro canto personalmente non credo possa attagliarsi in forma rigida ad alcuna società, a cominciare da quella paliyan a cui fa riferimento Gardner (14): è infatti una società di agricoltori, numericamente consistente, poggiata su solide basi di collaborazione, vivace per il dinamico intreccio di circuiti di rapporti interindividuali, comunicante mediante una vasta rete di "passaggi" con la società nazionale nei più diversi ambiti, dall'economico, al politico, all'ideologico. Eppure, a livello di saperi specialistici nel settore della magia e della religione, le barriere poste alla trasmissione e la frammentazione interpretativa che ne consegue richiamano alla mente una situazione di *memorate knowledge*. Non esiste una dottrina, ciascun specialista segue il filo del proprio pensiero. Inoltre, come al meglio si può osservare tra i *tapahtiani* (guaritori), ognuno di essi non soltanto tende a nascondere a laici e colleghi gli strumenti del proprio intervento (15) - qualunque essi siano, materiali o rituali (tempi di intervento, ordine forma e consistenza delle preghiere [16], linguaggio usato) -, ma ritiene di essere il detentore del "giusto" sapere, inteso essenzialmente come esatta conoscenza dell'operare rituale su cui ogni cura si basa, in aderenza al sistema medico di tipo eziologico a cui i Nahua fanno riferimento, analogamente a quanto avviene in ogni altra società estranea al quadro concettuale "scientifico" proposto dalla cultura moderna. Indimenticabile resta nella mia memoria il sollievo espresso da

della cura delle anime al clero secolare determinò di fatto un abbandono dei Huave, visitati da allora soltanto in due occasioni festive ogni anno da un sacerdote proveniente dalla città di Tehuantepec. Solo negli anni '70 del nostro secolo, dopo dunque più di centocinquanta anni di gestione autonoma del settore religioso e di tutti gli altri settori connessi, con cui hanno avuto l'occasione di sviluppare in piena libertà una seconda originale fase di aggiustamenti sincretici, i Huave hanno nuovamente avuto un parroco residente.

Ogni attività rituale - sia legata alla terapeutica, sia al culto e alle occasioni ceremoniali - è condotta da esperti in un esasperato clima di fedeltà al gesto e alla parola tradizionali. Limitandoci al campo della salute e malattia, colpisce la straordinaria omogeneità di credenze e di interpretazioni che, parafrasando il «visto un indiano, visti tutti» di Caboto, si potrebbe commentare con un «sentito un guaritore, sentiti tutti».

I terapeuti si dividono in due categorie, ognuna addetta a una particolare classe di infermità. Queste si ripartiscono infatti in base a un criterio eziologico in malattie *narangüch*/'fatte da qualcuno', affidate ai *monsomüy*, operatori cultuali conoscitori delle preghiere e dei rituali graditi alla Terra vindice dei peccati di cui ogni malessere, direttamente o indirettamente, è la punizione, e malattie *niüng ahlüy*/'dove sta', combattute dai *monshaing*, veri e propri sciamani ai quali sono affidati il recupero e la difesa del doppio animale dell'individuo nel mondo "altro" in cui giace colpito e braccato dai suoi inseguitori.

I primi acquisiscono le proprie cognizioni attraverso una relazione discepolo/maestro fondata su un severo tirocinio le cui componenti essenziali sono l'allenamento della memoria e la frequentazione di "libri" sacri, che diverranno poi loro corredo ordinario nell'esercizio della professione di *neasomüy*. Nell'esergo della formazione non sono inscritte né "chiamate" mistiche né prove iniziatriche che dotino di capacità particolari, senza le quali il solo apprendimento risulterebbe vano: volontà personale e scuola sono gli unici requisiti richiesti.

Quanto ai *monshaing*, è invece una "chiamata" costrittiva di Dio o di un Santo - per lo più ricevuta attraverso i canali del sogno - a rendere possibile il duro e pericoloso compito di "salvatori di anime" loro affidato. La lotta contro le potenti forze

ostili da combattere in campo extraterreno, al quale accedere mediante un mistico viaggio, ha anch'essa codificati sistemi, ma il loro apprendimento non comporta tirocinî: i modi per individuare la contingenza e il luogo in cui l'evento scatenante si è verificato, le misure da prendere, le azioni da compiere, i rischi da evitare, i nemici da affrontare sono tutti elementi che stanno nel bagaglio conoscitivo di ogni persona della comunità; allo specialista è attribuita la forza e il coraggio di cimentarsi con le oscure correnti dell'alterità e specialmente la capacità di saperla penetrare, per le qualità che la divinità ha voluto insufflargli. Insomma, l'esegesi, come d'altra parte anche quella relativa alle infermità classificate *narangüch*, è già pienamente contenuta nel discorso comune della gente, trasmessa per i normali canali offerti dal processo di inculurazione, sia esperienziali sia squisitamente didattici. E' indubbio che la maggiore sapienza in materia attribuita ai guaritori è per gran parte dovuta al riconoscimento della loro anomala intimità con entità extraumane e alla possibilità di conoscere l'esatta dinamica di accadimenti che si svolgono in ambiti inaccessibili all'uomo comune - legati pertanto a quella che Boyer, lo vedremo più avanti, chiama «memoria episodica» - ma ciò non significa affatto che non siano in grado di discutere le questioni attinenti i "mali dell'anima" in maniera astratta. Il loro coinvolgimento diretto non li porta però mai, a differenza di quanto avviene tra i Nahua ad esempio, a elaborazioni che li conducano lontano da come pensa, interpreta e prova i fatti il profano.

Per concludere, quale risposta dare alla domanda che da ormai lungo tempo, da quando almeno si è cessato di considerare il dato raccolto quale elemento dotato di implicita obiettività, impegna gli antropologi alla riflessione: a chi dobbiamo rivolgerci nel nostro lavoro di campo per comprendere come e cosa si pensa nella società indagata? Di chi si deve raccontare e poi utilizzare l'opinione? Della maggioranza, non solo incapace di discutere in termini astratti comportamenti e sentimenti quotidiani, ma anche disinteressata a chiarire a se stessa e agli altri le ragioni per cui crede ciò che crede e fa ciò che fa, pur "sarendolo" attraverso i canali di un oscuro sentire culturalmente propiziato? Di coloro cioè la cui

condotta di vita è plasmata «da un'ideologia estremamente vaga... [che] ... non significa che non posseggano credenze e valori, ma che la loro ideologia è implicita nei ruoli sociali che svolgono e nelle istituzioni alle quali partecipano» (Radin 1957), di modo che il loro discorso può consentirci solo una etnografia per così dire "visiva", destrutturata, che se da un lato ci consente di presentare ciò che di fatto pensa (o meglio, vive) la "maggioranza", dall'altro ci priva però della possibilità di svolgere quel lavoro di inferenze e di ricostruzione dei nessi che costituisce il sale, il senso e la gloria del nostro mestiere? Oppure costruire il nostro quadro esplicativo sulle interpretazioni che delle credenze ci forniscono gli specialisti, cioè la ristretta categoria di coloro che "pensano", "enunciano", "sistematizzano", rischiando però in tal modo di dare valore generale a enunciati particolari, a rappresentazioni che si allontanano creativamente dalla povertà del discorso comune irradiandosi nelle più varie direzioni, alla stregua di frammenti luminosi proiettati dallo scoppio di un fuoco d'artificio?

Mia convinzione è che una buona etnografia non possa rinunciare né alle parole degli uni né a quelle degli altri, sia perché entrambe presenti nel discorso sociale che l'etnografo raccoglie - nutrendo il suo taccuino nel corso delle rituali interviste, e i suoi sensi e la sua memoria nel crescere dell'intimità con il gruppo indagato, che una lunga permanenza sul campo propizia -, sia perché le due cose sono strettamente interconnesse. Non si potrebbero infatti avere quelle sistematizzazioni, quelle articolate riflessioni che gli specialisti esprimono, se non esistesse quella base di enunciati che piattamente ricorrono nella società tutta.

Ma vediamo ora quali sono le opinioni espresse in proposito da Boyer (1989) nel suo interessante saggio diretto a definire e spiegare cosa sia la tradizione, per convergere su alcune e divergere da altre.

Boyer parte anzitutto dall'assunto che ciò che chiamiamo credenze sono per lo più degli enunciati personali, spesso contrastanti tra loro, e che non è pertanto lecito sostenere di essere in grado di fornirne una traduzione univoca. Se poi questo è il procedimento che di norma gli etnologi invece seguono, è perché vi sono spinti dal fatto che dovendo sempre «produrre inferenze a partire da dati singoli per andare a idee

generali, sembra loro naturale di poter indurre, a partire dalla ripetizione di certi avvenimenti, la conservazione di idee soggiacenti» (*ibidem*: 66). Boyer si oppone infatti alla tesi "neo-intellettuale" di Horton (1967) che considera la tradizione, al pari della scienza, un tentativo di rappresentazione teorica del mondo, un "insieme di idee". Ma la teoria, argomenta Boyer (*ibidem*: 47), «è un insieme esplicito di proposizioni esplicative, integrate e consistenti tra loro... [mentre] ...la maggior parte delle credenze che l'etnografia raccoglie possono difficilmente essere tradotte in una serie di proposizioni o di asserzioni; sono ripartite in numerosi enunciati e atti singoli, sparsi, a volte tra loro incompatibili».

Boyer (*ibidem*: 55-56) ipotizza così l'esistenza di tre ordini di discorso presenti nelle società che consideriamo rette dalla tradizione, nei riguardi delle credenze in esse circolanti: 1) un «discorso ordinario» aente le caratteristiche di essere «generalizzante ... sganciato da ogni sorgente di conoscenza chiaramente definita ... volontariamente non conclusivo»; 2) un discorso «privato» che riguarda i singoli casi e si basa su enunciati che hanno come loro proprietà di essere «a) assertorii (nessun dubbio viene espresso, almeno dal locutore), b) incentrati su casi particolari, c) privi di utilità in altro contesto»; 3) il «discorso dello specialista» che esprime invece «certezze» e rappresenta la sola fonte di affermazioni precise, risultando pertanto «preciso», «centrato su dei casi particolari», «credibile o quanto meno utilizzabile». Il discorso dello specialista viene considerato da tutti veritiero e competente anche quando l'uditario non riesca a comprendere la portata esatta delle sue parole.

I tre discorsi verrebbero dunque tutti e tre utilizzati, anche se il terzo è per definizione appannaggio del solo ristretto gruppo degli "specialisti". Nell'esempio della nozione di *evur* (un'entità-forza che taluni posseggono) tra i Fang, che riprende dagli scritti di Mallart-Guiméra (1975, 1982), Boyer (*ibidem*: 62) dice in proposito che «solo gli specialisti sono ritenuti parlare di ciò che l'*evur* è realmente quando ne impiegano il termine... [Questo] non significa che le altre persone abbiano una rappresentazione frammentaria o incompleta dell'*evur*, che ignorino cose essenziali a riguardo, ma soltanto che quando utilizzano questo termine, i loro interlocutori non hanno alcuna

garanzia del fatto che parlino effettivamente della realtà dell'*evur*... Difatti la maggior parte delle persone parlano comunemente di *evur* e producono su di esso enunciati che sono considerati del tutto normali».

Non bisogna però nemmeno farsi ingannare pensando che gli specialisti siano dei competenti dell'*evur*. L'iniziazione a cui sono stati sottomessi non ha apportato loro "informazioni": «la relazione tra l'*evur* e i loro discorsi è una relazione di causa ed effetto: l'*evur* provoca una serie di trasformazioni nella persona che rendono possibili i discorsi a proposito dell'*evur*» (*ibidem*: 59)... «l'acquisizione di un termine come *evur* comincia dallo stereotipo comune a ogni *evur* per divergere poco a poco verso una serie di ricordi personali... La posizione intellettualista è errata... [perché]... il termine teoria presuppone che si abbia a che fare con un insieme integrato di credenze comunicabili... Un consimile insieme di credenze lo si potrebbe certamente trovare nel discorso comune; ma l'apprendimento dello specialista consiste proprio nell'allontanarsi indefinitivamente da questo insieme di credenze comuni. Siffatta caratteristica pone numerosi problemi all'etnografo, poiché più vuole capire dell'*evur*, più è obbligato a lavorare con specialisti e più si trova ad avere a che fare, non con una rappresentazione comune e coerente, ma con un insieme di rappresentazioni particolari e di ricordi personali, non cristallizzati sotto forma di teoria (*ibidem*: 63)».

Per Boyer (*ibidem*: 67-68), la conclusione che da tutto ciò va tratta è che bisogna respingere ogni interpretazione della tradizione in termini di idee, concetti, sistemi di valori fondanti anziché in termini di fenomeni osservati. Quelli che chiamiamo gli elementi della tradizione verrebbero «per la maggior parte... trasmessi per memorizzazione di contesti particolari e non per elaborazione di principî astratti... La trasmissione dei contesti tradizionali è un problema di memoria episodica... che tratta di percorsi concernenti avvenimenti particolari e identificati come tali... [mentre]... la memoria semantica tratta delle informazioni sul mondo senza considerare il contesto nel quale esse sono state comunicate». Ne conseguirebbe che le generalizzazioni ricavabili dallo studio di uno specifico contesto culturale dovrebbero riposare sulle descrizioni offerte dalla memoria episodica degli indagati e non su descrizioni in termini

semantici, innecessary e dovute soltanto a un'esigenza che gli etnologi sentono in quanto sollecitati dal presupposto teorico della tradizione intesa quale sistema di idee.

Alcune riflessioni sulla posizione di Boyer potranno servire da conclusione a questo mio scritto.

Anzitutto si può osservare che, come per molti dei discorsi che noi tutti facciamo, pure Boyer, nonostante ripeta più volte per prudenza che ciò di cui parla avviene «nella maggior parte dei casi», finisce poi per dare valore generale alle proprie affermazioni. Se prendiamo ad esempio il punto cruciale del suo discorso, quello riguardante la trasmissione della tradizione intesa come memorizzazione di contesti particolari, pur riconoscendo che per gran parte (appunto!) di essa è ciò che di fatto avviene, non me la sento di dimenticare quanto invece non è trasmesso secondo questa modalità. C'è da domandarsi in primo luogo se non sia di volta in volta necessario stabilire, a fini anche della elaborazione di una teoria generale, quanto sia grande questa parte diversamente trasmessa. La sua misura sembra variare enormemente da un contesto culturale all'altro, per fattori diversi ma di cui certo fondamentale è la maggiore o minore capacità del gruppo di "irrigidire" la memoria, andando dal possesso di strumenti mnemonici - scrittura *in primis* -, alla formazione di categorie di specialisti; specialisti che, in quanto tali, finiscono per essere, o essere considerati, anche degli esperti dei fatti che la loro memoria è intesa trasmettere, e quindi fatalmente anche dei "manipolatori" consci o inconsci di essa, capaci di dispute sulla sua validità e sulle ragioni che la sottendono. Ma si possono aggiungere anche altre considerazioni.

Se analizziamo ad esempio la trasmissione del sapere tra i Huave e i Nahua intorno alle cause e agli agenti delle malattie e alle modalità di intervento su di esse, notiamo due situazioni diverse. Presso i primi, le nozioni a riguardo sono ugualmente ripartite tra tutti, e le informazioni fluiscono a formare un coro monofonico in cui le voci differiscono soltanto per tono e coloritura e non per variazioni sul tema. Rispetto ai non specialisti, i guaritori non si distinguono per il possesso di nozioni esoteriche; in un certo senso si può perciò dire, dall'esterno, che non "sanno" più degli altri, cioè che non sono in possesso di una dotazione maggiore di nozioni generali in materia, anche se con essi la discussione è in genere più facile e

interessante a causa del fatto che per professione, e spesso pure per qualità di intelligenza, sono in grado di esporre in maniera più articolata e sistematica le idee da tutti possedute. Perché è proprio questa la qualità che è loro riconosciuta, oltre naturalmente alla specifica competenza nell'agire rituale ottenuta mediante le capacità trasmesse con la "chiamata" e affinate con l'esercizio; tanto la gente lo sa, che è a loro che ci indirizza sul terreno per avere spiegazioni, e esattamente con questa motivazione; non soltanto quindi in ragione del commercio con le forze extraumane con cui si ritiene abbiano dimestichezza.

In questi limiti i Huave sembrerebbero pertanto ricalcare esattamente quanto Boyer ricava dall'esempio fang e porta poi a spiegazione generale. Va però considerato il fatto che la monolitica omogeneità delle credenze e delle spiegazioni (precisione e "rotondità" a parte) di fronte alla quale ci troviamo implica l'esistenza di un sistema di trasmissione operante sulla base di una meccanica di rara efficacia e non può esser fatto coincidere *tout court* col discorso ordinario di Boyer e con le sue dinamiche.

La quasi assoluta coincidenza tra discorso ordinario e discorso specialistico, fatte salve, naturalmente quelle differenze di tono e di colore e di capacità di sistematizzazione a cui accennavo prima, sembrerebbero doversi addebitare all'"essiccamen-to" dell'attitudine alla riflessione critica dovuto a una farsi-aca fedeltà alla tradizione, esaltata dalla marginalità culturale e politica del gruppo nell'area dell'Istmo e intesa come strumento di difesa dell'identità. Le capacità di sistematizzazione non sono dunque nel caso dello specialista huave, vale la pena di ripeterlo, una costruzione personale che egli edifica con sue estrapolazioni: non gli risultano insomma affatto da un apprendimento consistente nell'allontanarsi indefinitivamente dall'insieme delle credenze comuni. Almeno per lui, memoria episodica e memoria semantica, discorso ordinario e discorso specialistico si compenetrano profondamente.

Tra i Nahua, per contro, il discorso dello specialista è intessuto in maniera ben differente da quello ordinario. In effetti, si allontana da questo in maniera decisa, e l'etnologo sembrerebbe trovarsi nella sua indagine di fronte a una di quelle situazioni di cui ci parla Boyer, in cui le sistematizzazioni sono

in "fuga all'infinito", rette da memoria episodica e non da memoria semantica. Al contempo però non va dimenticato che il discorso ordinario è tra i Nahua attuali il prodotto dell'incontro di due tradizioni culte, l'una disintegrale nel suo insieme di idee dagli effetti di una storia avversa, l'altra imposta ma solo epidermicamente recepita; e che comunque non vi è nemmeno una così abissale differenza tra le estrapolazioni che, in un clima certo di grande libertà intellettuale, gli specialisti nahua elaborano sul nucleo duro di credenze che il processo sincretico tra le due tradizioni ha prodotto e quell'opera di sistematizzazione e risistematizzazione delle credenze di base della propria fede che gli addetti ai lavori - teologi nella fattispecie - costantemente conducono nelle "grandi religioni", dove «un insieme integrato» di idee innegabilmente esiste e si esprime con una metafisica dalla solidissima griglia, i canali di trasmissione del "sapere" religioso sono codificati, la memoria semantica si esalta nel sillogismo. Nel discorso ordinario di un cristiano sulla nozione di Spirito Santo non trovano luogo, se non per riflesso di un ordine imposto, le disquisizioni teologiche sui legami che lo astringono al Padre e al Figlio, a formare un'entità una e trina estranea a ogni cognita realtà. Se poi esaminiamo la genesi di questa affermazione dogmatica sulla natura di Dio non possiamo non vedere come nella sua costruzione, anche se guardata dal punto di vista del credente - verità delle parole del Cristo e valore dei suoi esempi, insufflazione divina negli apostoli e infallibilità ispirata dei loro successori, miracoli e testimonianze mistiche - siano inestricabilmente coinvolte tanto rappresentazioni episodiche quanto rappresentazioni semantiche (17).

Dove però mi sembra che il ragionamento di Boyer diventi assai ambiguo è quando afferma che «il ragionamento induttivo a partire da contesti effettivi entra prepotentemente nella costruzione delle rappresentazioni del mondo da parte dei soggetti» i quali non comprenderebbero dunque gli «avvenimenti tradizionali... per deduzione da uno schema concettuale... che... svolge il ruolo di "griglia", permettendo di interpretare gli avvenimenti», come le teorie antropologiche ritengono che invece avvenga, ma al contrario «debbono costruire questo "schema concettuale" a partire dall'interpretazione di enunciati e di azioni particolari».

Non è chiaro anzitutto cosa intenda per «avvenimenti tradizionali»: particolari modi di agire stabiliti dalla tradizione? gli avvenimenti in genere? la tradizione da cui gli individui sono circondati? Perché certo è ben diverso seguire il suo ragionamento nel caso si riferisca ad avvenimenti a cui una tradizione dà già risalto, nel senso di averli avvolti con uno schema normativo a tutti cognito e mentalmente obbligante, o a avvenimenti invece da intendere come contingenze da delibare di volta in volta.

In secondo luogo, non si comprende come in una società le rappresentazioni del mondo possano avere un carattere fondamentalmente unitario - il massimo della differenza consistere di variazioni (18), intese in senso musicale, su un tema collettivamente posseduto - quando ognuno debba costruirsi lo "schema concettuale" senza alcuna griglia alle proprie spalle a cui fare capo. Saranno semmai le "variazioni" a essere in parte costruite induttivamente su ciò che viene fornito dalla memoria episodica. Credo possa ancora una volta venir buono quanto diceva Radin (1957: 247-248), di come per chiarirci le relazioni che legano l'uno all'altro i fatti, «per pensare sistematicamente, i fatti debbono possedere un qualche significato simbolico; debbono essere statici».

E' in un certo modo un cane che si morde la coda: perché se è indubbio che Boyer coglie nel segno quando pone l'accento sull'importanza che i processi induttivi hanno nell'organizzare rappresentazioni del mondo, è altrettanto vero che gli episodi la cui interpretazione consente poi la costruzione dello schema concettuale sono per gran parte "culturalmente" preselezionati.

Un'altra riflessione riguarda i saperi diversi di cui sono portatori da un lato la gente comune, dall'altro gli specialisti. Dice Boyer che tra i Fang coloro che sono dotati di *evur* non sono poi, in ragione di questo, dei competenti dell'*evur*; la gente tutta è in grado di parlarne pronunciando enunciati considerati perfettamente ragionevoli, non certo carenti di informazioni essenziali. Colui che possiede l'*evur* è pertanto uno specialista solo nel senso che ciò che può dire su questa forza si riferisce a qualcosa che conosce nella sua realtà. Gli specialisti non "saprebbero" dunque più degli altri, non si distinguerebbero per il dominio di una maggiore quantità di nozioni: vi sarebbe soltanto una differenza qualitativa, ma non nel senso di una

maggior raffinatezza, precisione e capacità organizzativa del pensiero, ma di una introspezione consentita «dalla speciale relazione che li unisce all'entità stessa» (Boyer 1989: 62).

Ora, è vero che, come nel caso dei Fang, anche in molti altri casi la differenza di sapere tra gente comune e specialisti consiste essenzialmente in una diversa "coscienza" nei confronti delle cose che si conoscono, e non tanto nel loro numero: io stesso in precedenza, sia pur in senso leggermente diverso, mi sono trovato a dire, per i Huave, che i guaritori non "sanno" di più sulla malattia in generale e sui suoi agenti di quanto sappiano i loro pazienti. Ma credo che molta confusione venga ingenerata dalla polisemia del termine "sapere" e dal fatto che tutta la discussione che qui si va facendo verte, e questo va tenuto sempre presente, su elementi di conoscenza la cui verificabilità è confinata nell'ambito della visione *emic* delle società portate a esempio. Infatti, dire che tutti sanno le stesse cose, se è vero su un versante del senso attribuibile al termine "sapere" - quello di somma di dati -, non lo è sull'altro - quello di capacità di riflessione sui dati e di capacità di enunciazioni in chiave di certezza. Perché questi due elementi rappresentano di per sé comunque sempre un maggiore, in quanto migliore, sapere. All'interno del quadro di credenze nel quale sia lo specialista sia l'uomo comune esprimono i loro enunciati, la maggiore "sapienza" del primo è fuori discussione.

Se ritorniamo al parallelo già in precedenza sfruttato della conoscenza che si ha in ambito cristiano sullo Spirito Santo, chi potrebbe affermare che su questo argomento - scientificamente indimostrabile, "conosciuto" da alcuni sulla base di rivelazioni di ordine mistico e poi diffuso a tutti secondo i normali canali della comunicazione - Apostoli e teologi non ne sappiano di più del comune fedele? Che le loro spiegazioni siano obiettivamente più approfondate?

Pensare, come fa Boyer - generalizzando a partire dall'analisi del caso fang - che il discorso degli specialisti sia solo differente in quanto legato a «ragionamenti induttivi a partire da contesti effettivi» ai quali ha potuto accedere direttamente per «maturazione del proprio *evur*», oltre a apparirmi francamente riduttivo, mi sembra anche che porti a confondere ciò che è *emic* con ciò che è *etic*.

Comunque, anche concesso che quanto riferito ai Fang abbia la sua quota parte di validità, e che possa essere esteso ad altre culture, i dati etnografici che ci provengono dalle più disparate società non consentono di generalizzare in quel senso. Tradizioni esoteriche trasmesse con tutto il loro corredo interpretativo da maestri espressamente delegati a farlo - in alcuni casi la creazione di vere e proprie scuole di pensiero che si affrontano dialetticamente - sono ben conosciute anche al di fuori dell'ambito delle società alfabeto. Tra i tanti esempi basterebbe ricordare quanto ci descrive Reichel-Dolmatoff (1979) circa le iniziazioni sciamaniche dei Desana, nelle quali "maestri" dirigono con severità il programma di esperienze estatiche dei novizi teso a far loro raggiungere quel livello di «maturazione» - nel senso di Boyer - delle proprie forze d'incontro con gli esseri extraumani, necessario all'esercizio della professione sciamanica: da un lato impegnandoli severamente nell'esercizio della sofferenza, dall'altro spiegando loro come interpretare sul piano simbolico i segni trasmessi dalle allucinazioni prodotte dalla ingestione di droghe, riconnettendole al quadro cosmologico e religioso, al "sistema di idee" (ebbene sì!) elaborato dalla tradizione e senza il quale le procedure iniziatriche avrebbero seguito altri sensi e avuto altri significati.

D'altro canto, perché alle società arcaiche dovrebbe essere precluso averlo e vederlo "trasmesso"? Quanto sappiamo dalle mille etnografie prodotte - e non soltanto perché così presentato dai loro estensori in base al presupposto, dovuto a deformazione etnocentrica, che ogni apprensione degli avvenimenti tradizionali avviene per deduzione a partire dalle rappresentazioni dei soggetti - sembra confortare l'ipotesi contraria. Ribaltando in parte la tesi di Boyer - «i materiali tradizionali sono trasmessi per memorizzazione di contesti particolari e non per elaborazione di principî astratti» (1989: 67) - possiamo dire che, nelle società che usiamo definire tradizionali, quei materiali sono per larga parte trasmessi, esattamente come da noi, impegnando la memoria semantica; la differenza consiste essenzialmente nel ben maggior peso complessivo che in quelle ha la memoria episodica nella sua funzione di supporto alla semantica. Studiare i meccanismi della memoria episodica, il suo peso relativo nel contesto del processo generale di memorizzazione, i riflessi che

tal peso specifico ha sul piano del discorso sull'uno e l'altro lato dell'intervista etnografica, questo è impegno preciso di ogni buona etnografia moderna. Dobbiamo essere grati a Boyer che ci ha ricordato l'importanza che essa ha nella costruzione delle rappresentazioni, in opposizione all'approccio neo-intellettuale che tende a trascurarla completamente. Non ritengo però che il peso che la memoria episodica ha nell'ambito dei processi di trasmissione del sapere possa portare a affermare che «gli etnografi non hanno *mai* (corsivo mio) accesso a una "trama di significanti", né a delle "teorie implicite" ... [ma solo a]... degli enunciati particolari... pronunciati da parlanti diversi in contesti particolari».

Semmai tutto ciò può servirci a sostenere la critica di Keesing alla concezione geertziana di cultura quale *web of shared meanings*, come testo presentato in lettura ai membri della società che la posseggono; concezione che viene chiaramente messa in difficoltà dalla diversità di "conoscenze" - nel senso prima precisato - esistente tra quelli: «[la cultura] è là per essere "letta" dai partecipanti nativi. Ma i "significati", o quanto meno molti dei più profondi significati che un simbolista vorrebbe scoprire, non fanno parte del testo. Molti di questi significati non hanno bisogno di essere condivisi e pubblici, non hanno bisogno di essere compresi da coloro che vivono la cultura kwaio, che seguono le sue indicazioni e le sue procedure, che stanno nei suoi confini. I significati, potremmo meglio dire, non stanno nei testi culturali, non sono inerenti ai simboli culturali, ma solo evocati da essi. Alcuni significati sono compartiti e pubblici, altri non lo sono» (Keesing 1987: 164).

In definitiva, nel momento della nostra raccolta di dati sul campo, nostro obiettivo primario iniziale deve essere cogliere natura e consistenza del discorso ordinario, che taglia trasversalmente la società; ma non possiamo certo castrarci intellettualmente e professionalmente contentandoci di coglierlo in sincronia, senza chiederci come, quando e perché abbia avuto modo di stabilirsi e come, quando e perché riesca a sussistere. Né possiamo sottrarci a indagare su come le sue esegesi si formano, a quali mutamenti e trasformazioni sono sottoposte nel tempo, se fanno parte di una tradizione codificata o no, come si diffondono nella società, come a loro volta nutrono il discorso ordinario, di quale tipo esse siano. Se tutto ciò va

compreso, come credo debba essere, allora il discorso dello specialista risulta elemento essenziale, per il cumulo di embricate ragioni che ho cercato di evidenziare in precedenza, senza timore che questo allontani dalla rappresentazione comune e corrente, anzi proprio in quanto lo fa. Perché se, e non v'è ragione di dubitarne, «ciò che i simboli significano per gli attori nativi dipende da quello che conoscono» (Keesing 1987: 164), quanto pensano e conoscono gli specialisti assume fondamentale rilevanza.

## Note

1. In questo Keesing riecheggia ciò che Turner (1976: 74) dice rispetto ai significati dati dai nativi ai propri simboli, che «divengono significativi come oggetti di studio scientifico» solo nel corso di un processo analitico in cui venga tenuta ben presente «la situazione di campo totale nel quale si presenta il simbolo».

2. Il caso dei Paliyan dell'India meridionale discusso da Gardner (1966), che li descrive come una società in cui esisterebbe un individualismo spinto al punto di condurre a una scarsa, se non addirittura negativa, valutazione del sapere formalizzato e della precisione tassonomica, va accolto con un certo scetticismo. Sembra infatti inserirsi in quel filone "configurazionista" à la mode de Ruth Benedict, che per perseguire "configurazioni" e "modelli di cultura" ha costantemente forzato il campo etnografico nelle pastoie di interpretazioni psicologistiche totalizzanti e semplificatrici, trascurando tutta una serie di interrelazioni e di comportamenti meno visibili su cui la società fonda la propria possibilità di esistere, al di là di certi schemi ideali di comportamento formale.

3. I paradigmi compartiti sono per Kuhn (1962: 10) quelli che presentano le seguenti due caratteristiche: «Their achievement was sufficiently unprecedented to attract an enduring group of adherents away from competing modes of scientific activity. Simultaneously, it was sufficiently open-ended to leave all sorts of problems for the redefined group of practitioners to resolve».

Essi vengono distinti da Kuhn (1962: 43) da ciò che invece chiama «regole compartite», la cui determinazione si ottiene in modo differente che per i paradigmi compartiti: «That demands a second step and one of somewhat different kind. When undertaking it, the historian must compare the community's paradigms with each other and with its current research reports. In doing so, his object is to discover what isolable elements, explicit or implicit, the members of that community may have abstracted from their more global paradigms and deployed as rules in their research».

4. «Normal science can proceed without rules only so long as the relevant scientific community accepts without question the particular problem-solutions already achieved» (Kuhn 1962: 47).

5. «It is...particularly in periods of aknowledge crisis that scientists have turned to philosophical analysis as a device for unlocking the riddles of their field» (Kuhn 1962: 87).

6. Pressioni inquisitive che possono, per stupidità o impazienza o mancanza di etica professionale dell'investigatore, assumere toni o seguire strategie di tipo "inquisitorio".

7. D'altro canto, anche quando esegesi esistano, la polisemia che caratterizza i simboli fa sì che nessuna esegesi di un rito o di una simbolo sia comunque in grado di fornirne una spiegazione esaustiva (cfr. Turner 1972, 1976).

8. Di conseguenza, si comprende quanto difficile possa divenire la ricerca quando suo oggetto sia un'astrazione, un'idea pura non avente riscontro in una qualche realtà concreta che la reifichi o trovi in quella il proprio punto di riferimento e la propria fonte d'ispirazione.

9. Keesing (1987: 162), citando Poole (1982), al cui testo non ho avuto accesso, riferisce che «i Bimin-Kuskusmin della Nuova Guinea comparano i significati dei loro elaborati rituali a una noce composta a strati come una cipolla. Tutti... comprendono gli strati più esterni, ma quelli disposti più internamente sono accessibili solo a persone che passino attraverso stadi progressivi dell'iniziazione cultuale... Solo pochi individui in ogni generazione comprendono gli strati più profondi di significati... Ciò indica che vi è un'importante limitazione da fare alla nozione delle culture intese come testi. Dobbiamo chiederci chi li scrive e chi ha accesso alla conoscenza che consente loro di essere letti più o meno profondamente». Passando poi ai Kwaio di Malaita da lui personalmente studiati, aggiunge (pp. 62-63): «la maggior parte della popolazione è in possesso soltanto di una conoscenza superficiale. Gli esperti conoscono di più e più profondamente, perché hanno cercato la conoscenza, memorizzato, cercato connessioni tra dettagli superficiali... sono solo gli esperti quelli che riescono a padroneggiare tutta la panoplia di connessioni in questo sistema simbolico, che vedono il modello globale là dove altri vedono solo parti e superfici. Ognuno potrebbe, almeno in linea di principio, entrare negli strati più interni della cipolla; in pratica, sono soltanto pochi che lo fanno... Vi sono chiavi per il simbolismo... alle quali hanno accesso solo coloro che cercano il sapere».

10. Bateson (1988) definisce *eidos* quelle caratteristiche della cultura «dovute ad una standardizzazione degli aspetti cognitivi della personalità degli individui» (p. 246) e che distingue dall'*ethos* che indica invece come il «sistema culturalmente standardizzato di organizzazione degli istinti e delle emozioni degli individui» (ibidem). Va però tenuto ben presente che per Bateson sia l'*ethos* sia l'*eidos* sono «soltanto punti di vista o aspetti della cultura» - così come lo sono anche l'economico, il sociologico e il genetico - perché «la gente può pensare a volte strutturalmente e a volte in termini economici e a volte ancora in termini di ethos o di sociologia» (p. 247).

11. «Guidato» è quel sincretismo che risulta da un'azione mirata, di vertice, promossa dalla classe politicamente dominante in una situazione di contatto determinatasi per impatto violento di un gruppo su un altro e perseguita manipolando scientemente gli elementi apparentemente omologhi esistenti nelle due differenti tradizioni culturali entrate in contatto. Si oppone a «spontaneo» (v. oltre).

12. (Nutini 1988: 357). L'A. non intende dire, con questo termine, che le istituzioni o le idee in questione erano «periferiche», ma soltanto che esse vennero considerate tali dai detentori del controllo politico-religioso in base ai propri fini e, aggiungiamo, in base alle loro conoscenze della tradizione locale. «Marginale» viene poi opposto da Nutini a «centrale».

13. Cfr. in proposito Signorini 1989 e 1992.

14. Rimando alla nota 1 per certe critiche che ritengo si debbano fare all'analisi di Gardner. Comunque se, come pura ipotesi, una situazione del genere dovesse in qualche parte esistere, si imporrebbe la necessità di rivedere l'intera teoria dell'esistenza di un'imprescindibile interconnessione

tra società e cultura, ammettere che una società possa esistere pur nell'assenza di un'estesa base di saperi compartiti. Per quanto attiene poi all'assenza di cooperazione, questa può certo ridursi in situazioni di anomia storicamente determinate, ma non può mai essere totale. Gli *Ik* di Turnbull (1973) sono un buon esempio di come solo una "cattiva" etnografia (non è questo il luogo per discutere come e perché "cattiva") possa condurre a descrivere una società - a meno che essa non lo sia più affatto - nei termini di una società senza vincoli tra membri e in cui ciascuno pensa, concepisce il mondo, classifica, stabilisce i propri comportamenti con un'autonomia che prescinde da una piattaforma culturale comune che in qualche modo li colleghi, da quei "paradigmi compartiti" appunto a cui si accennava in precedenza. D'altro canto, come dice Godelier (1985: 151): «Non può esistere rappresentazione che non sia, allo stesso tempo, un'interpretazione e non presupponga l'esistenza di un sistema di rappresentazioni, cioè di un insieme di rappresentazioni governate da una logica e una coerenza specifiche»; e questo non può affatto avvenire, o quanto meno lo può solo in minima parte, a un livello puramente idiosincratico.

15. Persino nei confronti degli allievi si ha lo stesso atteggiamento, a meno che questi non si trovino nella fortunata situazione di apprendisti in casa, cioè presso un maestro che sia anche un familiare. A quelli che *obtorto collo* si accettano presso di sé in virtù della riconosciuta necessità di trasmettere la professione attraverso le generazioni, o per vanità personale, quale segno del prestigio conseguito, non viene in pratica insegnato niente e lo spazio dell'apprendimento si riduce largamente a un "rubar con gli occhi" (e con le orecchie) secondo la vecchia espressione ripresa con arguzia da Angioni (1989) in un suo recente saggio sulla trasmissione dei saperi manuali. Il maestro consente all'apprendista di assistere alle sedute terapeutiche, ma "oscura" il trattamento rituale allo stesso modo di come fanno certi chirurghi nostrani che nascondono il movimento delle loro mani nel momento fondamentale dell'intervento operatorio, onde gli allievi presenti non lo colgano nella sua interezza e se ne impadroniscano per divenire poi dei concorrenti sul mercato della salute. Così borbottano suppliche e orazioni che costituiscono parte integrante e fondamentale della terapia, non spiegano ciò che stanno facendo, evitano di esporre tutto il patrimonio delle loro conoscenze.

16. Cfr. Signorini & Lupo 1989; Lupo 1990.

17. Va detto che Boyer stesso, in una nota finale (n.9) del suo saggio, riconosce che la distinzione non è affatto da tutti accettata e, facendo riferimento all'opera di Tulving (1983) in cui compare una sintesi delle posizioni scientifiche riguardo alla memorizzazione, dice testualmente: «Questa distinzione è stata spesso contestata, poiché la maggior parte delle memorizzazioni effettive fanno uso tanto di rappresentazioni episodiche quanto di semantiche, e anche perché molte rappresentazioni potrebbero essere alternativamente descritte in maniera episodica o in maniera semantica».

18. A sostegno della bontà dell'immagine, riporto la definizione che il Dizionario della Lingua Italiana di Oli e Devoto dà del vocabolo *in musica*: «modificazione dell'aspetto melodico, ritmico, armonistico, contrappuntistico, timbrico e complessivo di un pensiero musicale in sé compiuto, condotta in maniera da non alterarne la riconoscibilità».

## Bibliografia

Angioni G. 1989. "Rubar cogli occhi: fare, imparare e saper fare nelle tecnologie tradizionali", in *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, a cura di G.R. Cardona, pp. 7-16. Roma: Il Bagatto.

Bateson, G. 1988. *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*. Torino: Einaudi (ed. or. *Naven*. Stanford, 1958).

Bock, Ph.K. 1978 [1974]. *Antropologia culturale moderna*. Torino: Einaudi (ed. or. *Modern cultural anthropology*. New York, 1969).

Boyer P. 1989. "Tradition sans transmission. L'acquisition des concepts traditionnels", in *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, a cura di G.R. Cardona, pp. 45-72. Roma: Il Bagatto.

Gardner, P. 1966. Symmetric respect and memorate knowledge: the structure and ecology of individualistic culture. *Southwestern Journal of Anthropology* XXII: 389-415.

Godelier, M. 1985. *L'ideale e il materiale*. Roma: Editori Riuniti (ed. or. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Parigi, 1984).

Horton R. 1970. African traditional thought and western science. *Africa* 37, 1: 50-71; 2: 155-187.

Keesing, R.M. 1987. Anthropology as interpretive quest. *Current Anthropology* 28, 2: 161-176.

Kluckhohn, C. 1968 [1959]. "The philosophy of the Navaho Indians", in *Readings in anthropology*, a cura di M. Fried, vol. II, pp. 674-699. New York: Thomas Y. Crowell.

Kroeber, A.L. 1952. *The nature of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, Th. 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Leach, E. 1969. "Ritual", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, a cura di D.L. Sills. New York: The Macmillan Company.

Lupo, A. 1990. *L'orality rituale dei Nahua della Sierra*. Tesi di Dottorato, Università di Roma "La Sapienza".

Mallart-Guiméra, L. 1975. Ni dos ni ventre. Magie, sorcellerie et religion evuzok. *L'Homme* 15, 2: 35-65.

-- -- 1982. *Ni dos ni ventre*. Paris: Société d'Ethnographie.

Nutini, H. 1988. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A syncretic, expressive, and symbolic analysis of the cult of the dead*. Princeton: Princeton University Press.

Oliver, D.L. 1967. *A Solomon Island society*, Boston: Beacon Press.

Pitt-Rivers, J. 1984-85. "La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine", in *Annuaire. Résumé des conférences et travaux. Tome XCIII*, pp.41-60. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes.

Poole, F. J. P. 1982. "The ritual forging of identity: aspects of person and self in Bimin-Kuskusmin male initiation", in *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*, a cura di G. Herdt, pp. 99-154. Berkeley: University of California Press.

Radin, P. 1957. *Primitive man as philosopher*. New York: Dover.

Redfield, R. 1956. *Peasant society and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Reichel-Dolmatoff, G. 1979. Some source materials on Desana shamanistic initiation. *Antropológica* (Bogotá) 51: 27-61.

Signorini, I. 1989. Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* 2 n.s., 1: 125-144.

-- -- & A. Lupo. 1989. *I tre cardini della vita*. Palermo: Sellerio.

Stone, D. 1948. "The Northern highland tribes: the Lenca", in *Handbook of South American Indians. Vol.4. The Circum-Caribbean Tribes*, a cura di J.H. Steward, pp. 205-217. Washington: Smithsonian Institution.

Tulving, E. 1983. *Elements of episodic memory*. Oxford: Clarendon Press.

Turner, V. 1972. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura* Brescia: Morcelliana (ed. or. *The ritual process. Structure and anti-structure*, 1969).

-- -- 1976. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*. Brescia: Morcelliana (ed. or. *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, 1970).

Turnbull, C. 1973. *The Mountain People*. Londra: Pan Books.

Valeri, V. 1987. On Anthropology as interpretive quest. *Current Anthropology* 28: 355-356.

## Sommario

Nelle descrizioni etnografiche riguardanti le credenze di un popolo, espressioni ricorrenti sono «pensano i ...». L'articolo si propone di vagliare se tali espressioni siano corrette; se cioè si possa affermare che tutti veramente pensino e dicano le stesse cose, quando in realtà le interpretazioni delle credenze, gli schemi ideologici che stanno loro dietro vengono ricavati dagli etnologi sulla base di ciò che riferiscono pochi e più esperti pensanti - gli "specialisti". Ma quale tipo di sapere hanno questi specialisti? Sanno di più? Sanno meglio? Inventano? Contro l'assunto di Boyer che ciò che chiamiamo credenze sono per lo più degli enunciati personali, di cui non si può pertanto fornire una traduzione univoca, e che vada respinta ogni interpretazione della tradizione data in termini di idee o di sistemi di valori fondanti anziché in termini di fenomeni osservati, si sostiene che una «trama di significanti» esiste alla base di ogni tradizione culturale e che su di essa si articolano, ciascuno con le proprie modalità, sia il discorso ordinario sia quello specialistico.

## Summary

In the ethnographic descriptions of the beliefs of a people, expressions such as «they think ...» are often used. The present article investigates the reliability of such formulas: whether it is correct to state everybody conceives and says the same things when in reality such interpretations of beliefs and of their constitutive ideological schemes are derived by ethnologists from what a restricted group of experienced thinkers, the specialists, tell them. But what kind of knowledge do such specialists possess? Do they know more than others? Do they know better? Do they invent? We do not share Boyer's opinion that what we call beliefs are mostly individual utterances which, as such, cannot be generalized, and that any attempt to interpret the traditional data as if they represented ideas or basic values must be rejected. We intend to show that a «pattern of meanings» underlies each cultural tradition, and that both specialized and common discourse, each of them following its own rules, are based on such patterns.