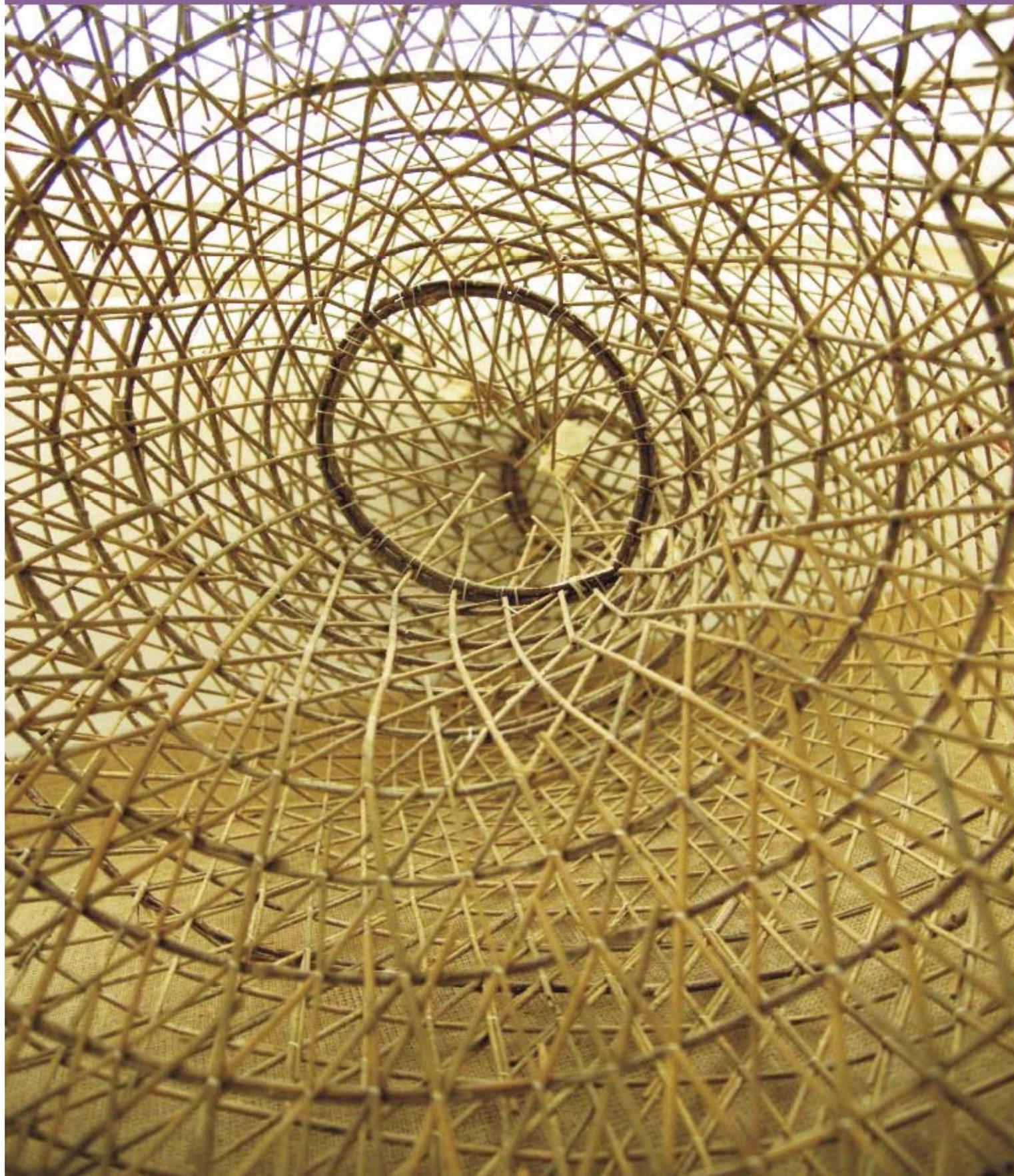


# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (1)

on line



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici  
Sezione Antropologica

*Direttore responsabile*  
GABRIELLA D'AGOSTINO

*Comitato di redazione*  
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, VINCENZO MATERA,  
MATTEO MESCHIARI (*website*)

*Segreteria di redazione*  
ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE (*website, paging*), DAVIDE PORPORATO (*paging*)

*Comitato scientifico*  
MARLÈNE ALBERT-LLORCA  
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France  
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA  
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain  
ANTONINO BUTTITTA  
Università degli Studi di Palermo, Italy  
IAIN CHAMBERS  
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy  
ALBERTO M. CIRESE  
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy  
JEFFREY E. COLE  
Department of Anthropology, Connecticut College, USA  
JOÃO DE PINA-CABRAL  
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal  
ALESSANDRO DURANTI  
UCLA, Los Angeles, USA  
KEVIN DWYER  
Columbia University, New York, USA  
DAVID D. GILMORE  
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA  
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD  
University of Granada, Spain  
ULF HANNERZ  
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden  
MOHAMED KERROU  
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia  
MONDHER KILANI  
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse  
PETER LOIZOS  
London School of Economics & Political Science, UK  
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI  
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France  
HASSAN RACHIK  
University of Hassan II, Casablanca, Morocco  
JANE SCHNEIDER  
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA  
PETER SCHNEIDER  
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA  
PAUL STOLLER  
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO  
Dipartimento di Beni Culturali  
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici  
Sezione Antropologica



fondazione **ignazio buttitta**

## Indice

### Ragionare

- 5 Antonino Buttitta, *Cavalieri dell'aldilà o della solitudine dell'eroe*
- 11 Piercarlo Grimaldi, *"Insieme dissimili e simili". Un percorso evolutivo popolare*
- 23 Rosario Perricone, *La ricerca sul campo come 'extraordinary experience'*
- 37 Marco Assennato, *Nomadi dopo la città. Post-metropoli, politica e pedagogia*

### Ricercare

- 51 David Gilmore, *Sexual Segregation in Andalusia. Then and Now*
- 63 Ferdinando Fava, *Spazio sociale e spazio costruttivo: la produzione dello ZEN*
- 71 Giulia Viani, *Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo*
- 83 Matilde Bucca, *Diventare donna nella Comunità tamil di Palermo*
- 97 Sebastiano Mannia, *In turvera. La transumanza in Sardegna tra storia e prospettive future*

109 Abstracts

Rosario Perricone

## *La ricerca sul campo come 'extraordinary experience'* *Una proposta di ricerca multidisciplinare*

Italo Calvino nel suo visionario romanzo *Il cavaliere inesistente*, accanto al protagonista Agigulfo, il cavaliere che non esiste, pone il suo alter ego Gurdulù, colui che non sa d'esserci e che spesso arriva a credere di essere ciò che sta vedendo. Gurdulù è colui il quale «ha ingurgitato una pinta d'acqua salata prima di capire che non è il mare che deve stare dentro a lui ma è lui che deve stare nel mare» (Calvino 1959: 107). Lo sciocco-intelligente connota molte letterature popolari e come tutte le figure dell'alterità custodisce le chiavi per decifrare «l'intreccio degli intrami e degli stami» della realtà. Come lo stesso Calvino ha spiegato, rispondendo ad alcune recensioni che davano de *Il cavaliere inesistente* un'interpretazione in chiave allegorico-politica, il romanzo

è una storia sui vari gradi d'*esistenza* dell'uomo, sui rapporti tra esistenza e coscienza, tra soggetto e oggetto, sulla nostra possibilità di realizzare noi stessi e di entrare in contatto con le cose; è una trasfigurazione in chiave lirica di interpretazioni e concetti che ricorrono continuamente oggi nella ricerca filosofica, antropologica, sociologica, storica (Calvino 1993: VII; cfr. anche Id. 1980: 39-45).

Gurdulù può essere dunque la nostra metafora antropologica. Consente di alludere al metodo della ricerca sul campo nella pratica etnografica.

John Middleton, allievo di Evans-Pritchard, sosteneva che la situazione etnografica reale era tutt'altra cosa da ciò che si era potuto figurare; anzi quanto aveva appreso in fatto di modalità di osservazione e interpretazione dei fenomeni etnoantropologici ha rischiato di fargli forzare il senso della documentazione raccolta durante le sue ricerche sul campo. Solo quando i dati raccolti coincidevano con i modelli precostituiti

venivano accettati e ciò gli ha impedito di vedere quale fosse il significato delle cose per i nativi (cfr. Middleton 1970). L'antropologo si reca sul campo per dimostrare la validità delle sue teorie, che molto spesso tengono conto solo di alcuni aspetti settoriali e non pongono il quesito fondamentale: come, attraverso l'indagine particolare, si possa conoscere la struttura profonda del "mondo". Solo una conoscenza olistica permetterebbe di evitare l'appiattimento epistemologico del monismo o del dualismo filosofico. Bisognerebbe essere in grado di relazionarsi sotto varie prospettive con l'oggetto dei propri studi affinché il "fare altrui" diventi il "nostro farsi", si riesca a cogliere profondamente il senso dei fenomeni che si presentano al nostro "sguardo" e si sia in grado di descriverli attraverso le tecniche comunicative della nostra "cultura".

Questa procedura scientifica è stata messa in discussione, come è noto, già a partire dagli anni Settanta del Novecento da Lotman e Uspenskij, i quali avevano rilevato che

persino nelle scienze naturali l'esperimento, tradizionalmente considerato come un valore autosufficiente, è entrato in rapporto col punto di vista dello sperimentatore [...]. Sia nelle scienze naturali che in quelle umane si è sviluppata l'idea della relatività delle norme consuete (Lotman - Uspenskij 1973: XVI).

Nella storia della pratica antropologia, molto spesso le popolazioni "esotiche" sono state considerate utili solo come fornitrici di dati da interpretare. Tradizionalmente, il problema dei cosiddetti "informati" concerneva semplicemente la scelta delle persone "giuste" (ossia quelle meglio informate e/o più rappresentative) e come questi potevano essere coinvolti nella ricerca. Esso è diventato un problema di

maggior complessità, e per certi aspetti cruciale, quando agli occhi dell'osservatore si è dissolta l'immagine di omogeneità e compattezza delle società indagate, immagine che supportava la convinzione che esse potessero essere rappresentate da persone "bene informate". Questo interesse per l'informatore a lungo si è limitato a descrivere il rapporto "intimo", di «innamoramento» (cfr. Bianco 1994; Casagrande 1966; Gallini 1981) di alcuni antropologi con le loro "fonti privilegiate" e non si è trasformato invece in una condivisione dell'autorialità etnografica e delle dinamiche di creazione del testo derivate dall'interazione tra i due soggetti in campo (cfr. Miceli 1982). È invece da qualche decennio che ci si è chiesti chi e cosa ogni volta l'informatore rappresenti, e ci si è resi conto che egli è sempre, sia pure in misura diversa, condizionato sia dalla propria soggettività (idee, sentimenti e ri-sentimenti personali, appartenenze, amicizie e inimicizie, ecc.), sia dal proprio status e dalle funzioni e relazioni ad esso connesse: all'interno di una medesima cultura, il sistema dei valori, la percezione delle cose e l'idea di sé e degli altri possono presentare varianti significative a seconda della posizione e del ruolo sociale dell'informatore, oltre che a seconda della sua sensibilità personale e delle sue predilezioni (cfr. Aime 2008; Antiseri 2005; Clemente-Mugnani 2001; Matera 2006).

Questi elementi di costruzione del testo etnografico diverranno l'oggetto privilegiato dell'antropologia interpretativa che, sulla scia di Derrida (2006) e del decostruzionismo, ha svelato il processo creativo che si nasconde dietro la presunta "autorità" della monografia etnografica. Clifford ha portato a concepire l'etnografia come l'esperienza e l'interpretazione di «una transazione costruttiva coinvolgente almeno due, e di solito di più, soggetti consapevoli e politicamente intenzionati» (Clifford 1997: 57-58). I paradigmi della ricerca sul campo basati sull'esperienza diretta e l'interpretazione cedono il passo al discorso dialogico tra antropologo e 'fonte' e alla polifonia degli sguardi e dell'interpretazione. «Il modello dialogico [...] nella forma testualizzata che deve assumere per rendere conto del processo di "dare e avere" in cui consiste la ricerca sul campo, si configura comunque come rappresentazione del dialogo (D'Agostino 2008: 156). L'esito ultimo di questa impostazione metodologica porta a considerare le «etnografie come finzioni» nel senso di qualcosa che è stato fabbricato, costruito a tavolino e

quindi che non rappresenta la realtà ma quello che della realtà l'antropologo percepisce e attraverso il mezzo della "scrittura" esperisce. Un rapporto triplice quindi tra mente, mondo e "l'altro" che rivela la profonda interrelazione esistente tra i tre livelli di questa «*isotopia complessa*». Secondo Greimas il discorso plurivo-co permette infatti il manifestarsi di una «*isotopia complessa*» quando, oltre ad occuparsi del «piano isotopo della manifestazione» del discorso, non dimentichiamo

che la comunicazione umana non è, come molti credono, né univoca né unilineare [...] il mito che in ogni momento la nostra comunicazione sociale quotidiana riversa su di noi [...] possiede senza dubbio un contenuto diverso dal discorso primitivo, ma la sua incontestabile presenza conferma il carattere spesso plurilineare della manifestazione. Pertanto, ciò che obbiettivamente conta per l'analisi del contenuto è la necessità di riconoscere l'esistenza, in alcuni casi, di diversi piani isotopi, in uno stesso discorso; e, in un secondo tempo, l'obbligo di spiegare strutturalmente questa ambivalenza (Greimas 2000: 138-140).

Solo quando un determinato fenomeno presenta queste caratteristiche si può dire che esso manifesta una *isotopia complessa*, come nella ricerca sul campo (cfr. Greimas-Courtés 2007: 171-173).

Il problema di come una persona interagisce con un'altra (come nel caso dell'informatore con l'antropologo) è una questione epistemologica di primaria importanza. Per meglio definirla in questo saggio farò riferimento agli studi condotti da John Searle (1994, 2000, 2005) sull'intenzionalità e sul rapporto mente/mondo che estendono al mentale la nozione tardo-wittgensteiniana di Sfondo associandola alla nozione di Rete (ossia quella porzione dello Sfondo descritta facendo riferimento alla sua capacità di provocare intenzionalità cosciente), insieme all'«autoreferenzialità causale» tra intenzioni e percezioni che attua l'«inter-relazione» pensiero/mondo. Ciò implica il superamento del «dualismo di schema concettuale e di contenuto empirico» affrontato da John McDowell (1999). In contrapposizione alle teorie di Davidson e di Evans, egli afferma che le capacità concettuali sono già in atto nella stessa esperienza e che il linguaggio, in quanto ricettacolo della tradizione, è indispensabile per creare le relazioni e le connessioni che appartengono allo Sfondo/Rete di riferimento. Una interessante prospettiva è inoltre quella topologica: l'identità degli oggetti trova la sua concretizzazione nella localizzazione spaziale. Franco Lo Piparo, nel suo volume dedicato ad

Aristotele (2003), dimostra come si possa applicarla anche al linguaggio. «Gli uomini non usano il linguaggio, vivono il linguaggio»: il linguaggio è dunque un sistema autosufficiente e monofacciale (si ribalta così la nozione di bifaccialità del segno linguistico postulata da Saussure e da Hjelmslev). Per rappresentarlo spazialmente bisogna ricorrere al nastro di Möbius, una figura autosufficiente, monofacciale e illimitata che si può utilizzare per rendere la spazialità monadica del linguaggio e quindi anche della mente dell'uomo che lo genera. L'opposizione ipotizzata tra realtà e rappresentazione – ontologica e gnoseologica, percezione sensoriale e sua conversione semiotica – richiede quindi una più attenta riflessione nel quadro dei più recenti sviluppi delle neuroscienze. Questo nuovo paradigma interpretativo era stato anticipato dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty che porta a compimento con il tema del «corpo proprio» la fenomenologia novecentesca. La percezione è l'esperienza corporea fondamentale in cui il corpo non è oggetto ma soggetto e dove l'incorporazione è la condizione in virtù della quale possiamo costruire una struttura oggettuale della realtà grazie ai processi corporei di percezione, attraverso i quali le rappresentazioni si formano. Il punto di vista dell'incorporazione considera di fondamentale importanza il carattere sinestico della percezione. Il linguaggio sinestesico esemplifica una caratteristica generale dell'esperienza sensoriale, cioè il suo dipendere in modo trasversale dalle diverse modalità percettive. L'esperienza percettiva si basa quindi su una architettura neurale altamente interconnessa e funzionalmente unimodale e cross-modale allo stesso tempo. Tesi quest'ultima avvalorata da Vilayanur Ramachandran (2004) secondo cui il cervello esegue un'astrazione sinestetica a modalità incrociata; da questo deriva la teoria dell'innesco sinestetico del protolinguaggio ancestrale (prima ancora del conio delle parole era in atto un'astrazione sinestetica a modalità incrociata, cioè una traduzione preesistente dell'aspetto visivo in rappresentazione uditiva). Questa nuova branca del sapere, chiamata “fenomenologia neurofisiologica”, supera la tradizionale divisione del cervello in cellule motorie, sensoriali e funzioni cognitive attraverso una nuova dimensione olistica che vede nella percezione e nell'azione un unico processo indistinto che sfocia nell'imitazione. La tesi è avvalorata dagli studi condotti in Italia da Giacomo Rizzolatti e Carlo Sinigaglia (2006) e da quelli condotti in America da

Marco Iacobini (2008). La nostra capacità di rappresentare gli altri è dovuta a cellule cerebrali chiamate neuroni specchio che si attivano quando vediamo un'altra persona compiere un'azione e si attivano anche quando siamo noi a compiere la stessa azione. I neuroni specchio vengono considerati precursori evolutivi dei sistemi neurali che ci consentono di comunicare attraverso il linguaggio e di attivare l'empatia e la socializzazione. Una prospettiva interessante infine è quella proposta da Thomas Csordas (2002) per l'analisi della cultura e del sé. Partendo dalla riflessione della fenomenologia della percezione, Csordas trova nell'incorporazione una chiave di lettura possibile per l'analisi dei fenomeni legati ai temi della salute, cui si può accostare la nozione di *habitus* elaborata da Pierre Bourdieu (2003) quale principio di creazione delle pratiche e delle rappresentazioni. Questa interazione tra filosofia del linguaggio, fenomenologia, neuroscienze, *body anthropology* permetterà, spero, di delineare un percorso di ricerca che consenta di comprendere meglio i modi di interazione uomo/uomo e giungere a una conoscenza «plurilineare» nel campo delle scienze umanistiche.

John Searle ritiene che la principale funzione della mente dell'uomo sia quella di mettersi in relazione con il mondo attraverso la percezione e l'azione. «Mediante la percezione assorbiamo informazioni relative al mondo, quindi coordiniamo tale informazione [...] infine prendiamo decisioni oppure concepiamo intenzioni che producono azioni mediante le quali affrontiamo il mondo» (Searle 2005: 231). Questo richiamo all'adattamento mente-mondo deve fare i conti con la teorizzazione searleana della Rete e dello Sfondo che rinvia a un punto di contatto tra mente e mondo abbandonando, come osserva Francesca Di Lorenzo Ajello, ogni corrispondenza tra mente, realtà e “in sé”. L'olismo, che si basa sull'idea che le proprietà di un sistema non possano essere spiegate esclusivamente tramite le sue componenti, presuppone che i fatti siano tali solo all'interno di una teoria o di una forma di vita. Incardinati in uno Sfondo determinato è a questi fatti che si deve adattare «ogni teoria che voglia essere vera, con la conseguente rinuncia ad ogni pretesa di “pura” corrispondenza ad una presunta realtà in sé» (Di Lorenzo Ajello 1998: 99). D'altronde la nozione tardo-wittgensteiniana di Sfondo come elemento che contestualizza il linguaggio è estesa da Searle anche al mentale; insieme all'«autoreferenzialità causale» tra intenzioni e percezioni si attua l'«inter-

relazione» pensiero/mondo. Dall'analisi di queste due nozioni si desume che le rappresentazioni, «lungi dal poter essere mere copie della realtà miranti al suo semplice rispecchiamento, ne sono piuttosto elaborazioni cognitive di tipo prospettico, imprescindibilmente selettive ed interpretative» (*Ibidem*: 13). L'ipotesi di Sfondò, in origine riferita al significato letterale delle parole, è stata estesa da Searle ad ogni forma di intenzionalità

i fenomeni intenzionali – significato, comprensione, interpretazione, credenze, desideri, esperienze – hanno luogo unicamente in virtù di un insieme di facoltà di Sfondò che, di per se stesse, non sono intenzionali [...] i fenomeni intenzionali non fanno che determinare le condizioni di soddisfazione relative a un insieme di facoltà di per sé non intenzionali. Il medesimo stato intenzionale potrà dunque determinare condizioni di soddisfazione differenti secondo le diverse facoltà di Sfondò coinvolte; d'altra parte, un certo stato intenzionale non determinerà alcuna condizione di soddisfazione se non verrà posto in relazione alle proprie facoltà di Sfondò, e se non verrà inserito all'interno di una Rete di altri stati intenzionali ad esso collegati (Searle 1994: 187-188, *corsivo mio*).

Ogni «unità sintattica» non corrisponderà dunque a una parola ma a una sequenza di «occorrenze segniche» che si possono identificare con le dicotomie, tanto care agli strutturalisti, che dipendono dallo Sfondò. Quindi la distinzione tra Rete e Sfondò – continua Searle – «perde senso nel momento stesso in cui emerge che la Rete non è altro che quella porzione dello Sfondò descritta facendo riferimento alla sua capacità di provocare intenzionalità cosciente» (*Ibidem*: 204).

Quanto detto implica il superamento del «dualismo di schema concettuale e di contenuto empirico» che John McDowell ha affrontato nel suo libro *Mente e mondo*. Secondo McDowell le capacità concettuali sono già insite nella stessa esperienza:

Non è che le operazioni effettive delle capacità concettuali facciano la loro comparsa solo nell'attualizzazione delle disposizioni al giudizio, con cui le esperienze vengono identificate – così che l'esperienza sarebbe connessa con i concetti solo tramite una potenzialità. Che le cose ci appaiano in un certo modo è già, di per sé, un modo dell'azione effettiva delle nostre capacità concettuali [...] Il pensiero può entrare in relazione con la realtà empirica solo perché, in definitiva, pensare significa abitare lo spazio delle ragioni e agire in esso (McDowell 1999: 66, *corsivo mio*).

Ciò vuol dire che bisogna essere propensi a mutare il proprio atteggiamento psicologico in base al contesto, alla situazione e quindi allo Sfondò-Rete in cui siamo in quel momento collocati e essere pronti a formulare costantemente le domande che determinano le scelte<sup>1</sup>.

Gli esseri umani – prosegue McDowell – si evolvono «abitando lo spazio delle ragioni» o «vivendo le loro vite nel mondo». Osservando il funzionamento del linguaggio ci si trova di fronte a «una prima concretizzazione di un insieme di disposizioni mentali, della possibilità di un orientamento verso il mondo» (*Ibidem*: 136); la caratteristica davvero importante del linguaggio naturale è che esso «serve come ricettacolo della tradizione, un magazzino della saggezza accumulatosi nel corso della storia su cosa è una ragione per cosa. La tradizione è soggetta alla modifica ragionata di ogni generazione che la eredita» (*Ibidem*: 137). Ricevere in dote questo patrimonio di sapere equivale per i successori ad «acquisire una mente, la capacità di pensare e di agire intenzionalmente», ma per far questo l'uomo «deve essere iniziato a una tradizione quale essa è» (*Ibidem*).

Bisogna quindi comprendere, come precisa René Thom, «che il fondamento dell'identità delle cose è nella loro localizzazione spaziale: due cose che occupano simultaneamente due campi disgiunti dello spazio non possono essere identiche» (Thom 2006: 77). Partendo da questo postulato, cioè che l'identità degli oggetti ha la sua concretizzazione nella localizzazione spaziale, applichiamo al linguaggio come elemento centrale del rapporto mente/mondo.

Franco Lo Piparo, in maniera efficace, ha affermato che

gli uomini *non usano* il linguaggio, *vivono* il linguaggio. Il linguaggio non è strumento ma attività specie-specifica di organi naturali [...]. L'uomo non sceglie il linguaggio. A partire dal momento in cui comincia a parlare non è più libero di fare a meno del linguaggio o di prenderne le distanze [...]. Il parlante è soggetto parlante così come è *soggetto respirante, soggetto vedente, soggetto udente, soggetto camminante* [...] il linguaggio è attività pervasiva [...] questa è la tesi forte e originale di Aristotele. Il parlare è [...] attività che, a partire dal momento in cui sorge, riorganizza e rende specifiche tutte le attività cognitive umane, comprese quelle che l'uomo mostra di avere in comune con gli animali non umani: percezioni, immaginazione, memoria, desiderio, socialità (Lo Piparo 2003: 3, 5).

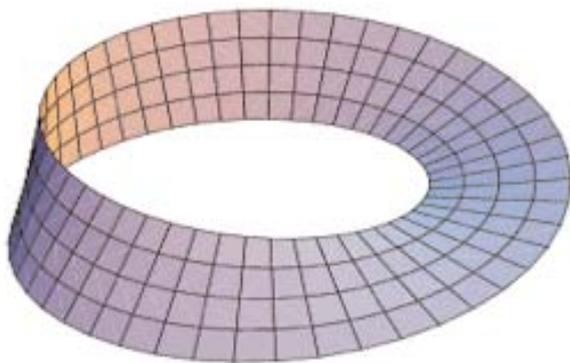
Lo Piparo sostiene quindi che il linguaggio è un sistema autosufficiente e quindi monofaccia-

le. Ciò ribalta la nozione di bifaccialità del segno linguistico postulata sia da Saussure (2009) che da Hjelmslev (1968). Analizzando il foglio di carta come superficie bifacciale di riferimento la linea che unisce i punti A e B deve uscire dal foglio, quindi il modello spaziale della teoria di Saussure presuppone che i due punti sono in comunicazione solo attraverso un terzo elemento diverso dai due punti A e B. Per Hjelmslev abbiamo due piani: un “piano dell’espressione” e un “piano del contenuto”; possiamo fare coincidere i due piani con i punti A e B che vengono messi in relazione attraverso le linee che li congiungono (*traduttori semiotici*). Queste linee di congiunzione però sono tracciate da un osservatore che non si trova né in A, né in B e abbiamo quindi un elemento X esterno al sistema che lo determina<sup>2</sup>.

Il giudizio semiotico, osserva Franco Lo Piparo, è dello stesso tipo dei due punti che mette in relazione.

La linea di congiunzione non esce mai dalla superficie. Nel linguaggio verbale non c’è discontinuità tra significante e significato e non c’è discontinuità nemmeno tra significato e significante da una parte e l’implicazione semiotica che li mette in relazione dall’altra. In termini filosofici: i punti messi in relazione e la relazione medesima ricadono nella medesima regione ontologica [...]. I sistemi bifacciali in quanto incapaci di autofondarsi sono necessariamente convenzionali [...] il linguaggio verbale, invece, in quanto costituzionalmente monofacciale è, volendo usare la terminologia della fisica contemporanea, un sistema *bootstrap*: si tira su reggendosi, per così dire, sui tiranti dei propri stivali (Lo Piparo 2003-04: 6).

Per rappresentare spazialmente la lingua quindi bisogna ricorrere a una figura con una sola faccia, in modo che ciascun punto di essa possa essere raggiunto senza uscire fuori, possa cioè autoesplorarsi in un processo di autopoiesi. Il nastro di Möbius, dal nome del matematico che lo ha inventato, condivide con la lingua le medesime caratteristiche topologiche<sup>3</sup>.



Il nastro di Möbius è una superficie “unilatera”: ha un solo lato e un solo margine. Per ottenere un nastro di questo tipo è sufficiente unire le due estremità di una striscia di carta dopo averle fatto fare a una estremità una torsione di 180°. Il risultato è una superficie con una sola faccia su cui ci si può spostare da un punto all’altro senza mai attraversarne il margine. Il nastro di Möbius è quindi autosufficiente, monofacciale ed illimitato e si può utilizzare per rendere la spazialità monadica del linguaggio e quindi anche della mente dell’uomo che lo genera. «Forse la mente e la materia sono come le due facce di un nastro di Möbius: appaiono diverse ma sono, in realtà la stessa cosa» (Ramachandran 2004: 36). Questa mossa epistemologica radicale che elimina il dualismo mente/mondo riducendo l’esperienza alla lingua, alla rappresentazione, non deve portarci a considerare le rappresentazioni come costrutti dell’esperienza; al contrario, seguendo il detto di Heidegger secondo cui il linguaggio può “dischiudere” l’esperienza, bisogna considerarle come costrutti dell’esperienza adottando come termine teorico chiave l’“essere-nel-mondo” del “corpo”. Questo nuovo paradigma interpretativo era stato sviluppato dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty che porta a compimento con il tema del “corpo proprio” la fenomenologia novecentesca:

Il tema del corpo proprio si è reso necessario ad una fenomenologia della percezione. Esso però non è meno indispensabile ad una fenomenologia dell’azione [...]. Così il corpo proprio introduce un fattore di non simmetria tra la fenomenologia e l’analisi linguistica; si dà infatti come una “realtà” di carattere ambiguo: è un oggetto tra gli oggetti e, ad un tempo, è l’organo non oggettivabile della percezione e dell’azione. Più radicalmente il suo ambiguo statuto ontologico infrange il rapporto soggetto-oggetto. Non è un oggetto, cioè un’unità di senso in una diversità di prospettive variabili perché non è in alcun modo prospettivista, vale a dire tale che può essere visto prima da un lato e poi da un altro lato; ma non è neppure un soggetto nel senso della trasparenza riflessiva. [...] Ma è Merleau-Ponty che ha spinto fino alla fine le implicazioni filosofiche del corpo proprio: il corpo che percepisce, egli sostiene, è la condizione organica del percepito nei suoi caratteri qualitativi e significativi; è per me-corpo che c’è qualcosa che è percepito (Ricoeur 1986: 169-171).

Merleau-Ponty ha definito la fenomenologia come la scienza degli inizi rilevando che il punto di partenza del nostro “essere-nel-mondo” è la percezione.

Parlando di primato della percezione, di certo in nessun caso abbiamo voluto dire (il che rappresenterebbe un ritorno alle tesi dell'empirismo) che la scienza, la riflessione, la filosofia siano delle sensazioni modificate [...] Così parlando volevamo dire che l'esperienza della percezione ci ricolloca in presenza del momento in cui si costituiscono per noi le cose, le verità, i beni. Intendevamo dire che l'esperienza della percezione ci restituisce un logos allo stato nascente, che ci insegna, al di fuori di ogni dogmatismo, quali sono gli effettivi requisiti dell'oggettività *elle-même*, e ci ricorda ciò che è proprio della conoscenza e dell'azione. Non si tratta di ridurre il sapere umano al sentire, ma di assistere alla nascita di questo sapere, [...] di riconquistare la coscienza della razionalità che si perde quando si crede che essa vada da sé e che, al contrario, si ritrova se la si lascia comparire su di uno sfondo non-umano (Merleau-Ponty 2004: 48).

La percezione è l'esperienza corporea fondamentale in cui il corpo non è oggetto ma soggetto e dove l'incorporazione è la condizione in virtù della quale possiamo costruire una struttura oggettuale della realtà grazie ai processi corporei di percezione, attraverso i quali le rappresentazioni si formano. Questi processi creativi sono strettamente connessi con l'intenzionalità, che Merleau-Ponty descrive come un "tendere verso il mondo" - "dedicarsi al mondo"; composta da elementi intenzionali che si intrecciano tra noi e il mondo, queste espressioni sono destinate a valere non come rappresentazione ma come significato esistenziale.

Da qui il concetto di incorporazione che caratterizza la riflessione antropologica contemporanea. Thomas J. Csordas sviluppa la nuova prospettiva metodologica per l'analisi della cultura e del sé, portata avanti dal punto di vista dell'incorporazione che combina la "teoria della percezione" di Merleau-Ponty con la "teoria della pratica" di Pierre Bourdieu, pensando il corpo non come un potenziale oggetto di studio ma come il soggetto stesso della cultura. Il paradigma dell'incorporazione annulla la contrapposizione ontologica fra soggetto e mondo, fra individuo e società; un paradigma che radica la "mente" nel "corpo" e il "corpo" nel mondo e nella storia. Csordas definisce questo suo approccio metodologico "fenomenologia culturale"

una prospettiva volta a cogliere il ruolo attivo del corpo (fenomenologia) non nelle sue vesti trascendentali ma nella sua fatticità storica (culturale) [...]. La sua proposta è quella di non fermarsi alle rappresentazioni culturali delle esperienze, ma di indagare l'esperienza stessa dei

soggetti culturali. Praticamente egli ci invita ad affiancare all'antropologia del corpo un'antropologia *dal* corpo. [...] I due approcci vanno intesi come partner dialogici [...] L'obbiettivo è quello di indagare dunque le dimensioni vissute dei processi culturali che sono al cuore della percettiva elaborazione dell'esperienza e della realtà. L'incorporazione, per Csordas, è dunque un paradigma che ci aiuta a comprendere la natura dell'esperienza umana in riferimento ai processi culturali e la fenomenologia culturale un approccio volto a sintetizzare l'immediatezza dell'esperienza incorporata con la molteplicità dei significati culturali in cui siamo sempre e inevitabilmente immersi. [...] Tuttavia, secondo Csordas, l'obbiettivo dell'antropologia non è quello di catturare l'esperienza ma di dare accesso ad essa intesa nei termini di cosa c'è di significativo nel significato, della significatività del significato (cogliere le trasformazioni e i processi nella loro specificità esperienziale). Questa definizione dell'esperienza è sottesa da un presupposto fondamentale: la dialettica fra linguaggio e rappresentazione da un lato ed esperienza incorporata ed essere-nel-mondo dall'altro (Quaranta 2008: 56-58, 64).

Per far questo Csordas si avvale delle nozioni, da lui stesso formulate, di «forme somatiche di attenzione» e di «formazione di immagini incorporate»: la prima è definita «come modi culturalmente elaborati di impegnarsi, con il proprio corpo, in contesti che includono la presenza incorporata degli altri» (esempio i riti terapeutici); la seconda è un costrutto correlato al primo che si può definire solo partendo dal presupposto che quando pensiamo alla formazioni di immagini ci riferiamo alle immagini mentali che sono immagini visive «che hanno la forma di figure o rappresentazioni» (Csordas 2003: 31).

Questa prospettiva euristica trasforma la nozione di incorporazione nella base esistenziale del sé e della cultura, introducendo una materialità basata sull'esperienza corporea che si struttura attraverso l'integrazione del tatto e della vista che rimanda alla formulazione di Merleau-Ponty

C'è un circolo del toccato e del toccante, il toccato afferra il toccante; c'è un circolo del visibile e del vedente, il vedente non è senza esistenza visibile; c'è anzi iscrizione del toccante nel visibile, del vedente nel tangibile – e reciprocamente c'è infine propagazione di questi scambi a tutti i corpi dello stesso tipo e dello stesso stile che io vedo e tocco, – e ciò per la fondamentale fissione o segregazione del senziente e del sensibile che, lateralmente, fa comunicare gli organi del mio corpo e fonda la transività da un corpo all'altro (Merleau-Ponty 1969: 159).

Già il neurologo e psichiatra Erwin Walter

Straus, nella sua critica ai fondamenti dei saperi organicistici dell'uomo (saperi che mirano a ridurre l'ambito e i problemi delle scienze umane a quelli delle scienze della natura), aveva notato che la fisiologia del movimento considera il movimento stesso separato da esso e proponeva di unificare le diverse particolarità. Per Straus sentire e muoversi, percepire e agire, traiettorie e direzione, spazio e orientamento nello spazio, infine soggetto e mondo risultano dimensioni indiscernibili e sono, fenomenologicamente, un tutt'uno (cfr. Leoni 2006).

Bisogna quindi considerare di fondamentale importanza il carattere sinestico della percezione. Il termine sinestesia (dal greco *syn*, "insieme" e *aisthánestai*, "percepire") indica, come è noto, il procedimento retorico basato sull'associazione, all'interno di un'unica immagine, di termini relativi a diverse sfere sensoriali che, in un rapporto di reciproca interferenza, creano una percezione simultanea. Il termine "sinestesia" è stato coniato da Francis Galton, cugino di Darwin, in riferimento ad un curioso fenomeno nel quale alcune persone, perfettamente normali, quando sentivano una nota musicale "vedevano" un determinato colore (cfr. Ramachandran 2004: 63-83; Sacks 2008: 50-60). In termini linguistici, si parla di descrizione sinestesica quando per nominare una esperienza percettiva tipica di un determinato organo di senso utilizziamo termini il cui referente è legato ad un diverso sistema sensoriale (ad esempio, dire di un colore che è caldo, un rumore alto, una visione dolorosa e così via). Il linguaggio sinestesico esemplifica una caratteristica generale dell'esperienza sensoriale, cioè il suo dipendere in modo trasversale dalle diverse modalità percettive. L'esperienza percettiva si basa quindi su una architettura neurale altamente interconnessa e funzionalmente unimodale e cross-modale allo stesso tempo.

Cristina Cacciari e Manfredo Massironi sottolineano che quando si parla di sinestesia si pensa che ciò comporti un coinvolgimento dei diversi sensi (tatto, vista, udito), i fenomeni sinestesici possono invece avvenire anche entro una stessa modalità sensoriale, «come nel caso di un sinesteta che riferisce di vedere dei colori mentre legge dei numeri. Occorre comunque distinguere fra un uso sinestetico del linguaggio, possibile a tutti, e il percepire sinesteticamente il mondo, una esperienza infrequente» (Cacciari-Massironi 2003: 163). Vilayanur Ramachandran sostiene, invece, che tutti quanti siamo di fatto sinestetici: «Il cervello esegue un'astrazione sinestetica a modalità incrociata,

riconoscendo la comune caratteristica (asprezza dei contorni, asprezza del suono), estrapolandola e giungendo alla conclusione che sia la lettera sia il suono sono kiki, cioè *appuntite/acute*» (Ramachandran 2004: 63, 83 corsivo mio)<sup>4</sup>. Considerando l'asimmetria funzionale tra gli emisferi cerebrali<sup>5</sup> Ramachandran formula la «teoria dell'innescamento sinestetico del linguaggio», anzi – come sottolinea – questo principio vale per il «protolinguaggio ancestrale» (*Ibidem*: 127, nota 11).

Il test di buba-kiki dimostra che esiste una preesistente traduzione non arbitraria dell'aspetto visivo di un oggetto (nel giro fusiforme) in rappresentazione acustica (nella corteccia uditiva). In altre parole, prima ancora del conio delle parole era in atto un'astrazione sinestetica a modalità incrociata, cioè una traduzione preesistente dell'aspetto visivo in rappresentazione uditiva [...]. Come vi è un'attivazione incrociata preesistente e congenita tra suono e visione (l'effetto buba-kiki), così vi è un'attivazione incrociata non arbitraria tra l'area visiva nel giro fusiforme e l'area di Broca che, nella parte anteriore del cervello, genera i programmi preposti al controllo dei muscoli della vocalizzazione, della fonazione e dell'articolazione, ossia il nostro modo di muovere le labbra, lingua e bocca [...] ritengo vi sia anche un'attivazione incrociata preesistente tra l'area corticale della mano e l'area corticale della bocca, che sono contigue nella mappa motoria di Penfield nel cervello (*Ibidem*: 78-80).

Questo concetto si può spiegare grazie al fenomeno della sincinesia: osservata per primo da Charles Darwin il quale notò che quando qualcuno taglia con le forbici apre e chiude inconsapevolmente anche le mandibole; il fenomeno è stato definito "sincinesia" perché nel cervello le aree della mano e della bocca sono contigue nella mappa corticale e forse vi è uno sconfinamento di segnali tra gesti e vocalizzazione.

Abbiamo così definito tre cose: attivazione incrociata mano-bocca; attivazione incrociata tra bocca (area di Broca), forma visiva (giro fusiforme) e contorni del suono (corteccia uditiva); attivazione incrociata acustico-visiva, con effetto buba-kiki. Agendo insieme, le tre attivazioni hanno un effetto sinergico di innescamento: una valanga che culmina nell'emergere di un linguaggio primitivo (*Ibidem*: 80)<sup>6</sup>.

Queste considerazioni fatte da Ramachandran per il linguaggio, non essendo più da dimostrare la stretta connessione tra linguaggio, cultura e società, si possono applicare a qualsiasi campo del sapere. Come afferma Antonino Buttitta, è nella mente che vanno ricercate le

regole della comunicazione e di conseguenza della cultura e della società. «È nella mente che esistono le regole finite che consentono, proprio perché finite, di produrre un numero infinito di soluzioni [...] È la mente che ne determina l'ordine degli elementi costitutivi, i processi, dunque la dinamica, delle inclusioni e delle esclusioni: in una sola parola il senso» (Buttitta 2000: 84).

Il nostro cervello è composto da una rete di neuroni, le cui interconnessioni si

sovrappongono alla rete di interazioni genetiche determinando la morfogenesi dell'encefalo umano. La rete neuronale che, come sappiamo, incrocia la rete d'espressione genetica e vi si incastra, si assesta progressivamente nel corso dello sviluppo embrionale e durante la maturazione postnatale. [...] Nel corso di questo sviluppo postnatale il neonato compie un numero molto alto di esperienze in relazione al proprio ambiente circostante. La connettività del cervello del neonato e del bambino si trova esposta all'impronta di quell'ambiente. [...] Si crea così un profondo intrico "epigenetico" tra la morfogenesi connessionale del cervello e l'attività, tanto stimolata dal contesto quanto spontanea, che l'investe. Si produce una stabilizzazione selettiva di sinapsi che fa cedere l'involucro genetico alla traccia dell'ambiente. Ormai può svilupparsi una cultura e trasmettersi a livello del gruppo sociale (Changeux 2007: 40).

Ma cos'è che ci permette di capire quello che gli altri pensano, provano e fanno?

Ludwig Wittgenstein sosteneva che «L'immagine mentale è l'immagine che si descrive quando si descrivono le proprie rappresentazioni» (1967: 153)<sup>7</sup>. La nostra capacità di rappresentazione si manifesta grazie all'azione di interazione con il mondo e con gli uomini e al *feedback* continuo che da questa relazione nasce. Infatti, Merleau-Ponty ha rilevato che: «La comunicazione o la comprensione dei gesti è resa possibile dalla reciprocità delle mie intenzioni e dei gesti altrui, dei miei gesti e delle intenzioni leggibili nella condotta altrui. Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo» (2003: 256). La nostra capacità di rappresentare gli altri è dovuta a cellule cerebrali chiamate neuroni specchio che forniscono una spiegazione neurofisiologica alle nostre interazioni quotidiane. Ramachandran sostiene che i neuroni specchio sono per le neuroscienze ciò che il DNA è stato per la biologia, cioè una scoperta che rivoluzionerà l'intero campo di studi. Oltre ad aver avuto un ruolo evidente nell'empatia, «i neuroni specchio hanno forse contribuito in ma-

niera determinante all'emergere di un'altra importante capacità della mente: l'apprendimento attraverso l'imitazione e la conseguente trasmissione della cultura» (Ramachandran 2004: 107).

I neuroni specchio si attivano quando vediamo un'altra persona compiere un'azione, ad esempio prendere una palla, e anche quando siamo noi a compiere la stessa azione. Comprendiamo le azioni degli altri perché nel nostro cervello abbiamo un modello di quell'azione, basato sui nostri stessi movimenti. È come se, guardando, stessi anche noi compiendo l'azione osservata. Si suppone che i neuroni specchio non si limitino solo ad accoppiare azioni eseguite e azioni osservate ma forniscano anche una codifica delle intenzioni altrui. «La stessa azione può essere associata a intenzioni differenti» (Iacobini 2008: 33); i neuroni specchio sono, in sintesi, il correlato neuronale dei processi di simulazione necessari alla comprensione delle altre menti. Questo assunto è comprovato da molti test di laboratorio realizzati con le più innovative tecniche di *neuroimaging* (risonanza magnetica funzionale – fMRI; magnetoencefalografia – MEG) che consentono esperimenti non invasivi con soggetti umani (cfr. Rizzolati - Sinigaglia 2006).

Alcuni autori sostengono che la teoria fenomenologica di Husserl possa fornire alle neuroscienze analisi ricche e dettagliate, che permettano la spiegazione di certi fenomeni, e offrire un metodo privilegiato per risolvere le difficoltà sollevate dal paradigma funzionalista (cfr. Cappuccio 2006). Infatti, lo studio della filosofia di Merleau-Ponty ha suggerito ai ricercatori dell'Università di Parma, che per primi hanno scoperto i neuroni specchio, «di concentrare l'attenzione sugli oggetti e sui fenomeni del mondo e sulla nostra esperienza interiore di quegli stessi oggetti e fenomeni» (Iacobini 2008: 22). Una "fenomenologia neurofisiologica" che supera la tradizionale divisione del cervello in cellule motorie, sensoriali e funzioni cognitive attraverso una nuova dimensione olistica che vede nella percezione e nell'azione un unico processo indistinto che sfocia nell'imitazione (cfr. Gallese-Goldman 1998; Gallese 2006; Petit 2006; Varala 1996).

Richard Dawkins, nel celebre libro *Il gene egoista* (1976), mostra come l'imitazione sia la forza motrice per la trasmissione di atteggiamenti, pratiche, idee e persino di interi sistemi di credenze. Dawkins prendeva a prestito concetti dalla biologia e dalla genetica per evidenziare un'analogia tra la trasmissione di geni nel corso

delle generazioni e la trasmissione di comportamenti. La parola chiave da lui inventata fu “me-me” che nel Vocabolario della lingua italiana Zingarelli è così definito: «Unità fondamentale dell'informazione culturale, per esempio un'idea o un determinato comportamento, trasmessa da un individuo a un altro verbalmente e con l'imitazione». Susan Blackmore (2002), sulla scia delle intuizioni di Dawkins, sostiene che a distinguere in modo fondamentale gli umani da tutti gli altri animali non sia, come diceva Aristotele, il linguaggio bensì la capacità di imitare.

Le indagini sperimentali condotte da Marco Iacobini alla UCLA di New York, partivano dall'ipotesi che la stessa azione può essere associata a intenzioni diverse e che sia il contesto ad offrire all'osservatore le indicazioni relative all'intenzione possibile. Questa ipotesi di ricerca ha comportato l'abbandono del paradigma dominante nel campo della psicologia dell'età evolutiva, la “teoria della teoria” (che prevede complesse operazioni inferenziali per capire ciò che le persone fanno) a favore della “teoria della simulazione” (secondo la quale noi comprendiamo gli stati mentali delle altre persone facendo finta di essere nei loro panni). Gli esperimenti hanno avvalorato l'ipotesi che siano i neuroni specchio che codificano le intenzioni attraverso il modello della simulazione. In che modo i neuroni specchio ci fanno capire l'intenzione associata all'azione? L'ipotesi di Iacobini è la seguente:

noi attiviamo una catena di neuroni specchio, così che queste cellule possano simulare un'intera sequenza di azioni semplici che costituisce la simulazione, nel cervello, dell'intenzione della persona che stiamo osservando. Per questa ipotesi, un sottotipo cruciale di neuroni specchio sono quelli definiti “logicamente correlati”, che non ‘scaricano’ soltanto per la stessa azione, ma anche per azioni logicamente correlate, quali erano, negli esperimenti con le scimmie, “afferrare con la mano” e “portare alla bocca”. Si tratta probabilmente di elementi neuronali determinanti nella comprensione delle intenzioni associate con l'azione osservata. Vedo qualcun altro afferrare una tazza con una presa di precisione, e i miei neuroni specchio della presa di precisione scaricano. Fin qui sto solo simulando un'azione di presa. Però, dato che il contesto suggerisce il bere, fa seguito l'attivazione di altri neuroni specchio: sono questi i neuroni specchio “logicamente correlati”, che codificano l'azione di portare la tazza alla bocca. Attivando questa catena di neuroni specchio, il cervello è in grado di simulare le intenzioni degli altri [...] I neuroni specchio ci aiutano a ricostruire nel nostro cervello le intenzioni delle altre persone, consentendoci una comprensione profonda dei loro stati mentali (Iacobini 2008: 72).

I neuroni specchio vengono considerati precursori evolutivi dei sistemi neuronali che ci consentono di comunicare attraverso il linguaggio e di attivare l'empatia e la socializzazione (si pensa infatti che certi deficit sociali, come quelli relativi allo spettro autistico, possano essere dovuti a una disfunzione primaria dei neuroni specchio)<sup>8</sup>.

Ritornando al personaggio di Calvino, Gurdulù, le sue stravaganze portano inevitabilmente ad interrogarsi sulla relatività del mondo e sul modo in cui noi interagiamo con esso: ascoltando i dodici rintocchi dell'orologio Gurdulù direbbe di avere sentito battere “l'una dodici volte”. Se il nostro cervello fosse una macchina semplice, al medesimo stimolo dovremmo dare la medesima risposta (dodici uguali rintocchi, dodici uguali risposte). Invece il nostro cervello «è fatto in modo tale che lo stimolo causato dal primo rintocco provoca una modifica sinaptica. Quest'ultima induce una variazione nella struttura connessionale che riceve il secondo stimolo e che, pertanto, discrimina effettivamente i singoli componenti della sequenza» (Bellone 1992: 111): *inferiamo* che “è mezzogiorno” perché, secondo Quine (2004), le relazioni tra mondo e comportamento sono, appunto, frutto di *inferenze*. In questo modo il dualismo mente-mondo viene a decadere a favore di un cervello dinamico e interagente con il mondo esterno attraverso i suoi recettori sensoriali. Ci troviamo di fronte a un intersecarsi di corpo e mondo: «nessuno di noi ha consapevolezza della stragrande maggioranza dei processi corporali mediante i quali l'organismo percepisce e valuta [...] dei rapporti tra sensori, corpi e comportamenti» (Bellone 2000: 131).

L'interazione mente/mondo avviene quindi attraverso l'utilizzo dei sistemi neuronali costituiti dai neuroni specchio che attraverso l'imitazione permettono di comprendere quello che gli altri fanno nel loro ambiente/mondo. Assodato questo postulato scientifico di matrice sperimentale, possiamo chiederci come allora avvenga la comprensione tra due persone che non condividono la Rete/Sfondo searlina o non spartiscono la “tradizione” macdawilliana o come si possa utilizzare spazialmente il linguaggio che è connotato all'interno di un circuito bifacciale chiuso (nastro di Mobius) e lo si possa comprendere solo stando all'interno di esso.

Nelle indagini etnografiche condotte con il metodo della ricerca sul campo, inaugurate da Malinowski, l'antropologo mette in atto l'“osservazione partecipante”. Questa locuzione osimorica, dal momento che la partecipazione si

oppone radicalmente all'osservazione, dà conto dei due aspetti che caratterizzano le discipline antropologiche: la "partecipazione" e l'"osservazione". La prima implica che il ricercatore si faccia accettare dalla comunità che studia e comprenda il suo modo di esprimersi e di pensare. Questo servirà a conferire alle sue conoscenze ampiezza e profondità, perché, partecipando egli verrà in possesso di un numero maggiore di informazioni. A un livello di più profondo impegno e di maggiore condivisione, la partecipazione consentirà la conoscenza "dall'interno", cioè il ricercatore sarà in grado di descrivere la cultura osservata. Partecipando, allora, l'osservatore creerà le condizioni per la comprensione della vita profonda della comunità. La partecipazione tuttavia comporta il rischio di perdita della capacità di comprendere veramente, dal momento che vivere non sempre e necessariamente è conoscere.

La pratica della "osservazione" preserva da questo rischio. L'osservazione pretende il distacco dalla situazione studiata, la capacità di esserne fuori (mentre si è, partecipando, dentro): questa distanza consente al ricercatore di compiere analisi col soccorso dei suoi quadri concettuali e dei suoi strumenti scientifici, che sono esterni alla cultura osservata. Per far ciò bisogna in primo luogo individuare gli elementi primari che permettono di procedere all'osservazione. Questa macro categoria va distinta, secondo Francesco Faeta, in tre livelli:

A un primo livello, le informazioni vengono percepite dall'occhio, secondo un processo di tipo biologico (l'occhio guarda) [...]. A un secondo livello [...] le informazioni vengono riconosciute e immesse in reti di significato culturale (l'occhio vede) [...]. A un terzo livello le informazioni visive così elaborate in forma di conoscenza sono inserite all'interno di una prassi continua e finalizzata (l'occhio osserva). L'osservazione, dunque, è una pratica visiva tesa a mettere in relazione gli oggetti e gli eventi [...] all'interno di un campo di interazione sociale storicamente definito [...] al fine di produrre rappresentazioni della realtà (rappresentazioni mentali, descrizioni scritte, immagini fotografiche, filmiche o videografiche, ecc.). Osservare significa, in sintesi, vedere in situazione e per un fine (culturale, sociale e politico) (Faeta 2003: 18-19).

L'osservazione è dunque indispensabile alla ricerca quanto la partecipazione, a patto che si superino i rischi che derivano dall'estremizzazione dell'uno e dell'altro atteggiamento. È necessario, affinché si creino le condizioni più favorevoli alla ricerca, che tra le due componenti si formi un equilibrio omeostatico.

La critica riflessiva ha concentrato la propria attenzione sulla scrittura del testo tralasciando l'esperienza dell'osservazione, sulla quale la pratica della ricerca sul campo si costruisce, e ha raramente prestato attenzione all'esperienza incorporata dei ricercatori. Il fatto, cioè, che il ricercatore utilizza il proprio corpo come strumento di ricerca e attraverso il suo utilizzo si "accultura" durante il suo permanere sul campo. Attraverso lo scontro, e quindi la fusione, dei due termini sopra analizzati – "partecipazione" e "osservazione" – si crea il nuovo concetto di *riflettività*. Csordas ha parlato di *riflettività* come elemento del dialogo con il concetto di *riflessività*, cioè come nozione complementare, invitando a considerare prioritari i processi corporei attraverso i quali ci si accosta alle realtà che si studiano (cfr. Csordas 2003: 28)<sup>9</sup>.

Non a caso l'attività di trasformazione del percepito in rappresentazione è più difficile in ambito antropologico che nella vita quotidiana. «Ciò che viene percepito, stenta in ambito etnografico, a divenire segno, a inserirsi in un orizzonte sincronico di relazione, a trovare una sua giustificazione diacronica» (Faeta 2003: 20). Quando non si riesce a far coincidere il «sistema di assi invariabilmente connesso con il nostro corpo, che portiamo ovunque con noi, come dice Poincaré, e che struttura lo spazio pratico» con la nostra ricostruzione virtuale della situazione osservata, ciò significa che l'antropologia

deve solo rompere con l'esperienza indigena e la rappresentazione indigena di tale esperienza; tramite una seconda rottura, essa deve mettere in discussione i presupposti inerenti alla posizione di osservatore esterno che, preoccupato di *interpretare* delle pratiche, tende a importare nell'oggetto i principi della sua relazione con l'oggetto [...] la conoscenza che potremmo chiamare *prassiologica* ha come oggetto non solo il sistema delle relazioni oggettive che costruisce il mondo della conoscenza oggettivata, ma anche le relazioni *dialettiche* tra tali strutture oggettive e le *disposizioni* strutturate all'interno delle quali esse si attualizzano e che tendono a riprodurle, cioè il duplice processo di *interiorizzazione dell'esteriorità* e di *esteriorizzazione dell'interiorità* [...] La conoscenza *prassiologica* si distingue dalla conoscenza fenomenologica, di cui integra le acquisizioni, per un punto essenziale: come l'oggettivismo, essa suppone che, in contrapposizione all'evidenza del senso comune, l'oggetto scientifico sia *conquistato* attraverso un'operazione di costruzione che è anche indissolubilmente una *rottura* rispetto a tutte le rappresentazioni "precostituite", come classificazioni pre-stabilite e definizioni ufficiali (Bourdieu 2003: 180, 185-186).

L'unico mezzo che permette di realizzare questa duplice rottura epistemologica è l'esperienza multisensoriale affidata al "corpo proprio" del ricercatore; questi attraverso l'"incorporazione del mondo ricercato" cerca di esperire l'*habitus* culturale che custodisce i diversi percorsi possibili della mappa della vita dell'uomo.

Quanto fino adesso detto si può concretizzare solo se spostiamo il concetto di riflessività dal "testo" al "campo". La conoscenza etnografica diviene possibile solo se si è capaci di passare attraverso le tre fasi tipiche di ogni rito di passaggio: l'abbandono iniziale del proprio ruolo di antropologo, la susseguente immersione totalizzante in un altro sistema di vita e il conclusivo ritorno (non sempre facile) attraverso la narrazione sinestetica della propria esperienza. Se invece di riferirsi a tutti i campi possibili ci si limita ad indagare contesti rituali difficilmente esperibili, si capisce come solo gli "informati/etnografi" che padroneggiano il doppio codice e che non "fotografano" una parte della realtà attraverso il loro racconto etnografico, ma effettuano un "autoritratto", un'autobiografia etnografica, possono riuscire a dare senso alle pratiche rituali più disparate. In questa nuova visione metodologica il ricercatore è coinvolto in maniera pre-riflessiva e viscerale nella pratica della ricerca sul campo e solo attraverso il suo coinvolgimento sensoriale e extra-sensoriale gli si dischiudono ambiti e relazioni altrimenti precluse. La ricerca etnografica non consiste soltanto in dialoghi ma anche in esperienze corporee che hanno un ruolo fondamentale nella produzione delle rappresentazioni etnografiche. Come suggerisce Csordas (2003) «mettendo sulla scena analitica anche il ricercatore come soggetto incorporato» la cultura diventa un processo intersoggettivo di produzione di significati «in cui il ricercatore non descrive un sistema di simboli ma è egli stesso implicato nella realtà che indaga e dunque è attore partecipe di essa nella sua veste di soggetto incorporato» (Quaranta 2008: 65). Il tanto vituperato ossimoro antropologico della "osservazione partecipante" riacquista allora senso e significato se si effettua «una deviazione dall'osservazione partecipante all'osservazione della partecipazione» (Tedlock 1991: 69).

Questa posizione teorica è avvalorata, negli anni Settanta del Novecento, dall'antropologia dell'esperienza straordinaria. Goulet e Miller (2007) propendono per una partecipazione radicale alla vita della comunità che si studia, che ampli anche l'adozione delle prospettive sia etiche che epistemologiche dei nativi come stru-

menti indispensabili per la conoscenza del contesto etnografico indagato. Goulet e Miller si ricollegano a Turner e lo contrappongono a Geertz, concludendo che l'antropologia esperienziale debba «invece riflettere sulle conoscenze che si producono partecipando attivamente alle performance in atto. Imparare significa necessariamente partecipare (non solo ascoltando e parlando ma anche agendo insieme) e trasformarsi» (Aria 2007: 80-81).

Nel mondo del rito, infatti, parlare non serve mai a informare, perché la parola non è sapere ma è sempre potere (cfr. Buttitta-Miceli 1989, Giallombardo 2003, Severi 2004), ed è impossibile quindi informare un etnografo sul contenuto della parola "detta" perché altrimenti la parola perderebbe il suo potere risolutivo. Bisogna allora compenetrare nel discorso rituale, viverlo nel proprio corpo ed essere in grado di trovare in se stessi quei significati altrimenti inaccessibili. Come abbiamo visto, riferendo dei neuroni specchio, riusciamo a intendere i comportamenti degli altri simulandone le procedure mentali in riferimento alla rete/sfondo, ma «nel momento in cui spieghiamo il perché dei loro atti, sia pure provvisoriamente, noi ci identifichiamo con essi. Sospendiamo il nostro io e siamo gli altri. Non a caso diciamo, e le parole non sono mai innocenti: "mi metto nei tuoi panni"» (Buttitta 2003: 54). In tale prospettiva si può considerare anche la posizione di Johannes Fabian: «there is an ecstatic side to fieldwork which, again, should not be written off as a quirk but counted among the conditions of knowledge production, and hence of objectivity» (Fabian 2001: 31). Per questi motivi il nuovo paradigma antropologico dell'"osservazione della partecipazione" che riformula il metodo della ricerca sul campo, in questi termini e con questi confini, potrebbe far uscire fuori dalle secche ermeneutiche in cui si è incagliata la nave dell'antropologia.

## Note

<sup>1</sup> Per una panoramica sugli studi di neuropsicologia su Figura/Sfondo cfr. Savardi-Mazzocco 2003.

<sup>2</sup> Per le applicazioni della quadripartizione di Hjelmslev e del *carré* semiotico di Greimas all'antropologia cfr. Buttitta 1979.

<sup>3</sup> Furono due matematici tedeschi, August Ferdinand Möbius e Johann Benedict Listing, indipendentemente

l'uno dall'altro, che si occuparono peculiarmente della topologia di questi nastri. Cfr. Pickover 2006.

<sup>4</sup> La teoria si basa sul "test di buba-kiki" nel quale bisognava associare le parole "buba" e "kiki" a due figure: «una forma ameboide tondeggiante dai contorni morbidi e ondulati e una forma angolosa con i contorni aguzzi e frastagliati del vetro rotto [...] Il 98% delle persone ha battezzato buba la forma arrotondata e kiki la forma acuminata [...] le parole hanno qualcosa in comune con il suono: l'aspetto visivo di kiki ha una qualità aspra che il suono kiki, rappresentato nella corteccia uditiva dei centri acustici del cervello, condivide» (Ramachandran 2004: 74-75, corsivo mio).

<sup>5</sup> I due emisferi sono anatomicamente quasi identici ma funzionalmente differenti: «Le proprietà funzionali delle zone corticali "primarie" – dove le informazioni visive, uditive o somato-sensoriali sono "proiettate" sulla corteccia – sono simmetriche. Semplicemente, il campo visivo di destra proietta alla corteccia visiva di sinistra, e viceversa; le informazioni sensoriali provenienti dalla metà di destra del corpo proiettano alla corteccia somato-sensoriale di sinistra; e così via. Lo stesso avviene per l'unità terminale "dell'azione" del sistema nervoso, ovvero la corteccia motoria primaria, che è organizzata in modo altrettanto simmetrico» (Solms - Turnbull 2004: 270-271).

<sup>6</sup> Per un esteso confronto in ambito antropologico del binomio funzionale mano/bocca cfr. Leroi-Gourhan che considera il binomio mano-utensile e faccia-linguaggio fondamentale per gli Antropiani: «facendo intervenire in primo luogo la mobilità della mano e della faccia nel modellare il pensiero in strumenti di azione materiale e in simboli sonori [...] si può quindi affermare che se, nella tecnica e nel linguaggio di tutti gli Antropiani, la mobilità condiziona l'espressione, nel linguaggio figurato degli Antropiani più recenti la riflessione determina il grafismo» (Leroi-Gourhan 1977: 221-222). Cfr. anche Corballis 2008.

<sup>7</sup> Sul rapporto gesto/parola in Wittgenstein cfr. Calmieri 1997: 114-120.

<sup>8</sup> L'autismo è considerato dalla comunità scientifica internazionale un disturbo che interessa la funzione cerebrale; la persona affetta da tale patologia mostra una marcata diminuzione dell'integrazione sociale e della comunicazione. Più precisamente si dovrebbe parlare di Disturbi dello spettro dell'autismo (DSA o ASDs, Autistic Spectrum Disorders). Cfr. Frith 2005; Sacks 1998; Surian 2005.

<sup>9</sup> Un primo momento di questo rapporto dialogico tra *riflessività* e *riflettività* è rappresentato dalle autobiografie realizzate dai nativi, le storie di vita che tanto interesse hanno suscitato nell'antropologia contemporanea. In questo senso sicuramente le storie di vita portano l'antropologo su un "campo" che è sì un "testo", ma un testo che introduce «lo spettacolo meraviglioso – per le scienze sociali – di un mondo 'altro' visto dall'interno, approfondendo l'idea centrale per l'antropologo dello studio delle autobiografie, quella del rapporto tra regole e tratti comuni della società e variazioni individuali, e quindi tra determinismo socio-culturale e libertà [...] è lo scarto dell'individuo che vive e interpreta originalmente le regole collettive, a far sentire nelle biografie una idea di "libertà individuale". È questa libertà che produce in noi che leggiamo lo spettacolo meraviglioso e spesso impreveduto, di una vita raccontata da dentro una cultura, di una cultura raccontata da dentro una vita» (Clemente 2007: 35).

## Riferimenti

- Aime M.  
2008 *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino.
- Antiseri D.  
2005 *Introduzione alla metodologia della ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Aria M.  
2007 *Camminare sul Marae e le sue conseguenze. La ricerca sul campo e le esperienze straordinarie*, in Gallini-Satta 2007: 68-94.
- Bellone E.  
1992 *Saggio naturalistico sulla conoscenza*, Bollati Boringhieri, Torino.  
2000 *I corpi e le cose*, Bruno Mondadori, Milano.  
2008 *Molte nature. Saggio sull'evoluzione umana*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bianco C.  
1994 *Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici*, CISU, Roma.
- Blackmore S.  
2002 *La macchina dei memi*, Istar Libri, Torino.
- Bourdieu P.  
2003 *Per una teoria della pratica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Buttitta A.  
1979 *Antropologia e semiotica*, Sellerio, Palermo.  
2000 *Forme logiche e costruzioni rituali*, in Buttitta - Perricone 2000: 75-84.  
2003 *Escursioni intorno all'io*, in Scarduelli 2003: 41-68.
- Buttitta A. - Miceli S.  
1989 *Percorsi simbolici*, a cura di G. D'Agostino, Flacovio, Palermo.
- Buttitta I. E. - Perricone R.  
2000 (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Folkstudio, Palermo.
- Cacciari C. - Massironi M.  
2003 *Il colore nelle parole: metafora ed esperienza percettiva*, in Savardi-Mazzocco 2003: 163-178.
- Changeux, J.-P.  
2003 *Geni e cultura. Involucro genetico e variabilità culturale*, trad. it a cura di G. D'Agostino, Sellerio, Palermo.
- Calmieri F.  
1997 *Wittgenstein e la grammatica*, Jaca Book, Milano.
- Calvino I.  
1959 *Il cavaliere inesistente*, Einaudi, Torino.  
1980 *Il mare dell'oggettività* in Id., *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Einaudi, Torino: 39-45.  
1993 *Presentazione*, in Id., *Il cavaliere inesistente*, Mondadori, Milano: V-VII.
- Cappuccio M.  
2006 (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della*

- mente e la sfida dell'esperienza cosciente, Bruno Mondadori, Milano.
- Casagrande J.  
1966 (a cura di), *La ricerca antropologica. Venti studi sulle società primitive*, Einaudi, Torino.
- Clemente P.  
2007 *Autobiografia e immaginazione etnografica. Prime annotazioni*, in Gallini-Satta 2007: 27-39.
- Clemente P. - Mugnani F.  
2001 (a cura di), *Oltre il Folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma.
- Clifford J.  
1997 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.  
2004 *Ai margini dell'antropologia*, Meltemi, Roma.
- Corballis M. C.  
2008 *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Csordas T. J.  
2002 *Body/Meaning/Healing*, Palgrave, New York.  
2003 *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in «Antropologia», III: 19-42.
- D'Agostino G.  
2008 *James Clifford: l'antropologia dei margini*, in *Matera* 2008: 149-164.
- Dawkins R.  
1976 *Il gene egoista*, Mondadori, Milano.
- Derrida J.  
2006 *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano.
- Di Lorenzo Ajello F.  
1998 *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle*, Franco Angeli, Milano.
- Fabian J.  
2001 *Anthropology with an Attitude. Critical Essay*, Stanford University Press, Stanford.
- Faeta F.  
2003 *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, Franco Angeli, Milano.
- Frith U.  
2005 *L'autismo. Spiegazione di un enigma*, Laterza, Bari-Roma.
- Gallese V.  
2006 *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in Cappuccio 2006: 293-326.
- Gallese V. - Goldman A.  
1998 *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, in «Trends in Cognitive Sciences», II: 493-501.
- Gallini C.  
1981 *Intervista a Maria*, Sellerio, Palermo.
- Gallini C. - Satta G.  
2007 (a cura di), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi.
- Giallombardo F.  
2003 *La tavola la strada l'altare. Itinerari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Goulet J.-G. - Miller B.  
2007 (eds.), *Extraordinary anthropology: transformations in the field*, University of Nebraska, Lincoln.
- Greimas A. J.  
2000 *Semantica strutturale*, introduzione di P. Fabbri, Meltemi, Roma.
- Greimas A. J. - Courtés J.  
2007 *Semiótica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano.
- Hjelmslev L.  
1968 *I fondamenti della teoria del linguaggio*, trad. it. e introduzione di G. Lepschy, Torino, Einaudi.
- Iacobini M.  
2008 *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Leoni F.  
2006 *Il gesto del fotografo. Note per un'archeologia della neurologia*, in Cappuccio 2006: 211-232.
- Leroi-Gourhan A.  
1977 *Il gesto e la parola. La memoria e i ritmi*, 2 voll., Torino, Einaudi.
- Lo Piparo F.  
2003 *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Bari-Roma.  
2003-04 *Filosofia del linguaggio. Dispensa per il corso di filosofia del linguaggio*, Palermo.
- Lotman J. M. - Uspenskij B. A.  
1973 *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Einaudi, Torino.
- Matera V.  
2006 *Antropologia in sette parole chiave*, Sellerio, Palermo.  
2008 (a cura di), *Discorsi sugli uomini. Prospettive antropologiche contemporanee*, Novara, Utet Università.
- McDowell J.  
1999 *Mente e mondo*, Einaudi, Torino.
- Merleau-Ponty M.  
1969 *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano.  
2003 *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Miceli S.  
1982 *In nome del segno*, Sellerio, Palermo.
- Middleton J.  
1970 *Black Africa: Its People and Their Cultures Today*, Macmillan, New York.
- Petit J.-L.  
2006 *La spazialità originaria del corpo proprio. Fenomenologia e neuroscienze*, in Cappuccio 2006: 163-194.

- Pickover C. A.  
2006 *Il nastro di Möbius*, Apogeo, Milano.
- Quaranta I.  
2008 *Thomas Csordas: il paradigma dell'incorporazione*, in Matera 2006: 49-71.
- Quine W.  
2004 *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, a cura di P. Valore, Raffaello Cortina, Milano.
- Ramachandran V.  
2004 *Che cosa sappiamo della mente*, Mondadori, Milano.
- Ricœur P.  
1986 *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano.
- Rizzolati G - Sinigaglia C.  
2006 *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano.
- Sacks O.  
1998 *Un antropologo su Marte*, Adelphi, Milano  
2008 *Musicofilia*, Adelphi, Milano.
- Saussure F. de  
2009 *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza.
- Savardi U. - Mazzocco A.  
2003 (a cura di), *Figura e sfondo. Temi e variazioni per Paolo Bozzi*, CLEUP, Padova.
- Scarduelli P.  
2003 (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma.
- Searle J. R.  
1994 *La riscoperta della mente*, Raffaello Cortina, Milano.  
2000 *Mente, linguaggio, società. La filosofia del mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano.  
2005 *La mente*, Raffaello Cortina, Milano.
- Severi C.  
2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- Solms M. - Turnbull O.  
2004 *Il cervello e il mondo interno. Introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva*, Raffaello Cortina, Milano.
- Surian L.  
2005 *Autismo. Indagini sullo sviluppo mentale*, Laterza, Bari-Roma.
- Tedlock B.  
1991 *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, «Journal of Anthropological Research», ILVII: 69-95.
- Thom R.  
2006 *Morfologia del semiotico*, a cura di P. Fabbri, Meltemi, Roma.
- Wittgenstein L.  
1967 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.