

punto dell'autosacrificio, ma ciò fu meno notato del primo aspetto da chi lo conobbe). La discussione si concentrò sul carattere morale di Malinowski o sulla sua mancanza di moralità, e si ignorò completamente il problema vero e profondo che il suo libro poneva; quello di comprendere come sia possibile la conoscenza antropologica di come i nativi sentono e percepiscono se non si possiede un certo tipo di sensibilità straordinaria, quasi una capacità preternaturale di sentire, pensare e percepire come i nativi (una parola usata qui nel senso stretto del termine). Il problema che viene presentato nel *Diario*, con un vigore che forse può essere apprezzato solo da un etnografo, non è morale. (L'idealizzazione morale dello studioso sul campo è innanzitutto un puro sentimentalismo, quando non è auto-incensatoria o mistificazione corporativa). Il problema è epistemologico. Se, come io penso dobbiamo rimanere fedeli all'ingiunzione di vedere le cose dal punto di vista dei nativi, come la mettiamo quando non possiamo più sostenere di avere un'unica forma di vicinanza psicologica, di identificazione transculturale con i nostri soggetti? Cosa accade al *verstehen* quando l'*einfühlen* scompare?

Sta di fatto che questo problema generale ha provocato discussioni metodologiche in antropologia per almeno dieci o quindici anni; la voce di Malinowski dalla tomba lo ha semplicemente drammatizzato come dilemma umano oltre che dilemma professionale. Le formulazioni sono state varie: descrizioni interne contrapposte a descrizioni esterne o di prima persona contrapposte a quelle in terza persona; teorie fenomenologiche contrapposte a teorie oggettivistiche, o cognitive contrapposte a comportamentiste; o forse più comunemente analisi « emiche » contrapposte ad « etiche » (queste ultime derivano dalla distinzione in linguistica tra fonemica e fonetica: la prima classifica i suoni secondo la loro funzione intrinseca nel linguaggio, la seconda li classifica secondo le loro proprietà acustiche in quanto tali). Ma forse il modo più semplice e diretto per porre il problema è nei termini di una distinzione formulata, per altri fini, dallo psicoanalista Heinz

Kohut, tra ciò che definisce concetti « vicini all'esperienza » e concetti « distanti dall'esperienza »

Un concetto vicino all'esperienza è, sommariamente, un concetto che chiunque — un paziente, un soggetto, nel nostro caso un informatore — può utilizzare naturalmente e senza sforzo per definire ciò che lui e i suoi colleghi vedono, sentono, pensano, immaginano e così via, e che comprenderebbe prontamente quando utilizzato in modo simile da altri. Un concetto distante dall'esperienza è un concetto che uno specialista qualsiasi — un analista, uno sperimentatore, un etnografo, persino un prete o un ideologo — utilizzano per fare avanzare i loro obiettivi scientifici, filosofici o pratici. « Amore » è un concetto distante dalla esperienza. « Stratificazione sociale » e forse per molte persone anche « religione » (e certamente « sistema religioso ») sono concetti distanti dall'esperienza; « casta » e « nirvana » sono vicini all'esperienza, almeno per i Buddisti e gli Induisti.

Chiaramente è una questione di gradi, non una opposizione polare — « paura » è più vicina all'esperienza di « fobia » e quest'ultima è più vicina di « ego asintonico ». E la differenza, almeno per quanto riguarda l'antropologia (la faccenda è diversa per la fisica e la poesia), non è di tipo normativo, nel senso che un concetto debba essere preferito ad un altro. Il limitarsi a concetti vicini all'esperienza lascia l'etnografo immerso nelle immediatezze, e intrappolato nel linguaggio comune. Il limitarsi a concetti distanti dall'esperienza lo lascia arenato in astrazioni e soffocato dal gergo. Il vero problema, e quello che è messo in luce da Malinowski dimostrando che nel caso dei nativi non occorre essere uno di loro per conoscerli, è che tipo di ruoli giocano i due tipi di concetti nell'analisi antropologica. O, più esattamente, come, in entrambi i casi, bisogna utilizzarli per ottenere un'interpretazione di come vive una popolazione che non sia imprigionata né nei suoi orizzonti mentali, un'etnografia della stregoneria scritta da una strega, né sistematicamente sorda alle tonalità peculiari della sua vita, un'etnografia della stregoneria scritta da un geometra.

Ponendo il problema in questi termini — nei termini di come bisogna fare l'analisi antropologica e come inquadrare i suoi risultati, piuttosto che nei termini della costituzione psichica che gli antropologi devono avere — si riduce il mistero di quello che significa « vedere le cose dal punto di vista dei nativi ». Ciò, comunque, non rende la cosa piú facile né diminuisce il bisogno di essere percettivo da parte dello studioso sul campo. Cogliere concetti che, per altre popolazioni, sono vicini all'esperienza, e farlo sufficientemente bene da collocarli in connessioni illuminanti con concetti distanti dall'esperienza che i teorici hanno costruito per cogliere le caratteristiche generali della vita sociale, è un compito per lo meno delicato, anche se un po' meno magico del mettersi nella pelle di un altro. Il trucco sta nel non entrare in una sintonia di spirito troppo stretta con il proprio informatore. Questi ultimi preferiscono, come tutti noi, sentire come propria la loro anima, e non sono affatto inclini verso uno sforzo del genere. Il trucco sta nel capire cosa loro pensano di stare facendo.

Da un certo punto di vista, ovviamente, nessuno lo sa meglio di loro; da qui deriva la passione per lasciarsi trascinare dal flusso della loro esperienza, e l'illusione successiva di esserci in qualche modo riusciti. Ma, in un altro senso, questo semplice truismo è semplicemente non vero. Le persone usano concetti vicini all'esperienza in modo spontaneo, inconsapevole, in modo colloquiale. Esse non riconoscono, tranne che occasionalmente e superficialmente, che vi sono implicati dei « concetti »: questo è ciò che significa vicino all'esperienza — che le idee e le realtà che esse informano sono indissolubilmente e naturalmente legate insieme. In quale altro modo si potrebbe chiamare un ippopotamo? Ovviamente gli dei sono potenti, per quale altra ragione li temeremo? L'etnografo non percepisce — e secondo me in buona misura non può percepire — quello che percepiscono i suoi informatori. Ciò che egli percepisce, ed in modo piuttosto incerto, è ciò che essi percepiscono « con » — o « per mezzo di » o « attraverso », o qualsiasi sia il termine. Nel mondo dei

ciechi, che sono piú osservatori di quanto si pensi, l'orbo non è re ma spettatore.

Ora, per rendere tutto questo un po' piú concreto, voglio riferirmi per un momento al mio lavoro, che, per quanti difetti abbia, ha almeno il pregio di essere mio, cosa che in discussioni di questo genere è chiaramente un vantaggio. In tutte e tre le società che ho studiato approfonditamente, la giavanese, la balinese e la marocchina, mi sono occupato, tra le altre cose, di determinare in che modo coloro che vivono in questi posti definiscono se stessi come persone, cosa vi è nell'idea che essi hanno (ma che solo in parte si rendono conto di avere) del sé. In ciascuno dei tre casi, ho cercato di arrivare a questa idea profondamente intima senza immaginare di essere qualcun altro, un contadino che coltiva il riso o uno sceicco tribale e poi analizzare cosa pensavo, ma ricercando e analizzando le forme simboliche — parole, immagini, istituzioni, comportamenti — nei termini in cui, in ciascun luogo, le persone realmente rappresentavano se stesse a se stesse e agli altri.

Il concetto di persona, infatti, è un veicolo eccellente per mezzo del quale esaminare l'intera questione di come procedere nell'indagare nella mente di altre persone. In primo luogo, si può ragionevolmente affermare che un concetto di questo tipo esiste in forma riconoscibile in tutti i gruppi sociali. Le nozioni di persona possono essere talvolta un po' strane dal nostro punto di vista. Esse possono essere concepite in modo tale da sfrecciare di notte sotto forma di lucciole. Elementi essenziali della loro psiche, come l'odio, possono essere immaginati come localizzati in neri granelli presenti nei loro fegati, scopribili con l'autopsia. Esse possono condividere il destino di belve *doppelgänger* cosicché quando l'animale si ammala o muore si ammalano e muoiono anche loro. Ma almeno un qualche tipo di idea di cosa sia un essere umano, in contrapposizione ad una roccia, un animale, un temporale o un dio, è, per quello che posso vedere, universale. Tuttavia, contemporaneamente, come suggeriscono questi esempi estemporanei, le concezioni reali implicate varia-

noto coscienza - universo (dell'uomo)
anima - corpo

no da gruppo a gruppo, e spesso notevolmente. La concezione occidentale della persona come un mondo motivazionale e cognitivo armonico, unico, piú o meno integrato, un centro dinamico di consapevolezza, emotività, giudizio, e azione organizzato in un insieme distinto ed in contrapposizione ad altri di questi insiemi e al suo retroterra sociale e culturale, è, per quanto strano ci possa apparire, un'idea alquanto peculiare nel contesto delle culture mondiali. Piuttosto che cercare di collocare le esperienze degli altri nel contesto di questa concezione, che è il punto di arrivo esaltato dall'« empatia », il comprenderle richiede di mettere da parte questa concezione e di vedere le loro esperienze all'interno del quadro concettuale della loro idea di ciò che è il sé. E per Giava, Bali e il Marocco, almeno, questa idea differisce considerevolmente non solo dalla nostra ma, in modo non meno drammatico e non meno istruttivo, in ciascuno dei tre posti.

II

A Giava, dove ho lavorato negli anni Cinquanta, ho studiato un piccolo e grigio posto di provincia; due strade assolate formate da negozi di legno bianco e da uffici, e dei tuguri ancor piú fragili di bambú tirati su in fretta e furia dietro di essi, il tutto circondato da un grande semicerchio di villaggi densamente popolati e dalla forma di tazze di riso. Vi era scarsità di terra, di lavoro, la situazione politica era instabile, la salute scarsa, i prezzi in aumento, e la vita non era certo promettente, una sorta di stagnazione agitata in cui, come ho detto una volta, pensando alla curiosa mistura di frammenti di modernità presi a prestito e di relitti di tradizione ormai logori che caratterizzavano il luogo, il futuro sembrava altrettanto lontano del passato. Tuttavia nel mezzo di questa scena deprimente vi era una vitalità intellettuale assolutamente sorprendente, una passione filosofica, oltre che popolare, a interrogarsi sulle questioni dell'esistenza. Poveri contadini discutevano i problemi connessi al libero arbitrio, commer-

cianti analfabeti discutevano delle proprietà divine, lavoratori comuni avevano teorie sui rapporti tra ragione e passione, la natura del tempo, o l'affidabilità dei sensi. E, forse ancor piú importante, il problema del sé — la sua natura, funzione e modo di operare — era analizzato con quel tipo di intensità riflessiva che tra di noi si può trovare solo negli ambienti piú ricercati.

Le idee centrali nei termini in cui procedeva la riflessione, e che quindi definivano i suoi confini e il senso giavanese di che cos'è una persona, si collocavano in due coppie di contrasti, fondamentalmente religiosi, uno tra « interiore » e « esteriore » e l'altro tra « raffinato » e « volgare ». Queste glosse sono ovviamente rozze e imprecise; determinare in modo esatto che cosa questi termini significavano, far emergere le ombre dei loro significati, era tutto ciò che si proponeva la discussione. Ma insieme esse formavano una concezione particolare del sé che, tutt'altro che essere puramente teorica, era quella nei cui termini i Giavanesi percepivano se stessi e gli altri.

Le parole « interiore »/« esteriore » *batin* e *lair* (termini presi a prestito dalla tradizione sufita del misticismo musulmano, ma localmente rielaborati) si riferiscono da un lato all'ambito visitato dell'esperienza umana e dall'altro lato all'ambito osservato del comportamento umano. Esse non hanno — uno deve affrettarsi a chiarirlo — niente a che vedere con « anima » e « corpo » nel nostro senso, per i quali vi sono infatti altre parole con implicazioni del tutto diverse. *Batin*, il mondo « interiore », non si riferisce ad un ambito separato di spiritualità incapsulata separata o separabile dal corpo o ad un'entità unita addirittura, ma alla vita emotiva degli esseri umani in generale. Consiste nel fluire particolare dei sentimenti soggettivi percepiti direttamente nella loro immediatezza fenomenologica ma che vengono considerati essere, almeno alle radici, identici in tutti gli individui, attenuandone così la loro individualità. E similmente *lair*, il mondo « esteriore » non ha nulla a che fare con il corpo come oggetto, seppure oggetto sperimentato. Piuttosto si riferisce a quella parte della vita umana che, nella nostra

GIAVA

