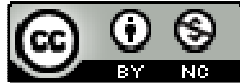


Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>



Citazione bibliografica:

CONSIGLIERE Stefania, 2013. *Forme della crisi. La costruzione di un umano (settima puntata)*. «Naturalmente» 26 (3), pp. 8-16.

Mondi umani

La costruzione di un umano, 8

Stefania Consigliere

Università degli Studi di Genova
DISFOR, Sezione di Antropologia
via Balbi 4 – 16126 Genova

Ab ovo

Questo ciclo di articoli, apertosi due anni e otto numeri di «Naturalmente» fa, arriva con quest'articolo alla sua ultima puntata. Non perché non ci siano altre cose da dire, precisazioni da fare, piste rimaste in sospeso. Al contrario: proprio perché ce ne sono moltissime, e perché ciascuna richiederebbe una trattazione approfondita, è il caso, ora, di concludere l'arcata maggiore del ragionamento, in modo da poter abbracciare con un unico sguardo dove poggia e dove, nelle intenzioni almeno, vorrebbe portare.

Sarà necessario, per questo, annoiare i lettori con un breve riassunto di quanto fin qui detto, che serva da base e da giustificazione a quanto diranno le prossime pagine. Ne approfitto per segnalare, per ciascun tema, alcuni fra i riferimenti bibliografici più significativi.

Siamo partiti constatando la peculiare schizofrenia che caratterizza l'antropologia, separata in casa nelle due forme dell'antropologia biologica (lo studio di ciò che negli umani sarebbe *naturale*) e dell'antropologia culturale (lo studio dei sistemi di organizzazione sociale, delle istituzioni, delle credenze ecc.). A partire da qui abbiamo cominciato a osservare una delle grandi partizioni che stanno alla base non solo dell'antropologia, ma di tutto il pensiero occidentale moderno: quella fra natura e cultura, fra un unico mondo reale, oggettivo e universale studiato dalla scienza e l'infinità di punti di vista, valori, desideri aspettative che compongono la quotidianità dei collettivi umani. E subito abbiamo

notato che questa partizione, ancora così attiva nella nostra visione del mondo, è però a tutti gli effetti vecchia, ampiamente superata sia dagli sviluppi delle scienze *hard* [Bohr 1958, Prigogine & Stengers 1979, Barad 2007], sia dalle elaborazioni e dalle prese di parola cui si è assistito negli ultimi quattro decenni all'interno delle cosiddette "scienze umane" [Devereux 1967, Said 1978, Haraway 1988, Butler 1997]. In entrambi i casi è emersa la presenza di un certo grado, ineliminabile, di indeterminatezza e di molteplicità: non esiste, sui fenomeni, un punto di vista assoluto, disincarnato, come quello che la scienza classica aveva ipotizzato; esistono molti modi diversi di "far parlare" le cose e una miriade di posizioni soggettive irriducibili a un unico dato universale.

Nella seconda puntata siamo andati alla ricerca dell'indeterminatezza in biologia. Anche in questo caso, contro un senso comune assai spesso riduzionista (e allineato a una certa visione economica e politica del mondo), negli ultimi vent'anni si sono aperte piste di ricerca che progressivamente sconfessano ogni piega deterministica nelle scienze della vita. Dal ridottissimo numero di geni nel genoma umano al meccanismo dello splicing, dai dispositivi epigenetici di regolazione genica ai geni homeobox, dall'«evoluzione dell'evoluzione» ai dati sulla variabilità dei viventi e degli ambienti, la nuova biologia va decisamente nella direzione che già i fisici più attenti avevano previsto: quella di una *biologia non deterministica*, in grado di cogliere la storicità del vivente [Gould & Lewontin 1979, Hubbard & Wald 1997, Schopf 1999, Carroll 2005].

Questo approccio impone anche di considerare ciascuna specie non già secondo un suo presunto rapporto gerarchico con le altre, ma nella specificità del suo percorso evolutivo: nella sua singolarità, *iuxta propria principia*. Ciò vale anche per la nostra: è quanto abbiamo visto nella terza puntata. Giusto, dunque, considerare *Homo sapiens* come una specie fra moltissime altre, cui non può essere attribuita alcuna particolare preminenza; e altrettanto giusto tener conto, nello studio naturalistico della nostra specie *così come in quello di ogni altra*, di ciò che essa ha di particolare e specifico. Nel caso nostro, la specificità che si manifesta, in forme progressivamente più decise, nella nostra filogenesi sta nell'incrocio fra l'apertura affettivo-cognitiva del nostro impianto biologico e il ruolo della cultura nell'ontogenesi individuale. La prima ci arriva dalla storia filogenetica remota che condividiamo con tutti i mammiferi: gli umani manifestano, in grado estremo, la propensione generalista già presente nella classe dei *Mammalia* ed evidentissimo nell'ordine dei primati; mentre la seconda – propria, nella sua estensione, alla sola nostra specie – è già osservabile nelle sue prime manifestazioni in alcune specie mammifere e in particolare fra i nostri parenti più prossimi, le scimmie antropomorfe [de Waal 1989, Reichholf 1992, Whitten & al. 1999, Corbey 2005].

Facendo leva sulla "rivoluzione paleoantropologica" degli ultimi 15 anni, la quarta puntata ha proposto, o riattualizzato, un modello di evoluzione filogenetica in cui le diverse specie definite dalla paleoantropologia non si succedono ordinatamente secondo un'unica linea ascendente, ma continuamente convivono su un areale vasto; e in cui la cultura non si aggiunge come un vestito sopra una natura soggiacente (un'anatomia, una fisiologia, una neurologia, un apparato endocrino) che progressivamente si farebbe abbastanza complessa da "reggerla", ma fa parte fin da subito dell'evoluzione della specie, coestensiva nella sua azione alla biologia [Leroi-Gourhan 1964-1965, Landau 1991].

Questo è confermato dagli studi sull'ontogenesi, il processo attraverso il quale gli individui umani vengono integrati nel gruppo a cui appartengono. Nella quinta puntata abbiamo visto come l'infanzia, che nella nostra specie è singolarmente lunga, serve appunto a far accedere i neonati a modi specifici, storici, dell'umanità attraverso un lungo processo di plasmazione, che comincia già durante il periodo fetale. Perché tale processo possa compiersi felicemente non è necessario solo l'accudimento materiale (cibo, calore, protezione dalle malattie) ma anche un continuo e preciso contenimento emotivo, psicologico e cognitivo. La plasmazione "culturale" che l'ontogenesi imprime si declina nell'anatomia, nella fisiologia, nella dieta, nella regolazione emotiva e pulsionale, nelle tecniche del corpo, nei sensi e

nel loro uso. Ciascuno individuo è dunque cultura *incarnata*, storia attualizzata: storia filogenetica, storia ontogenetica, storia sociale [Gardner 1972, Despret 2001, Remotti 2002].

La sesta puntata ha esplorato l'“ordine del mondo”: il fatto che ciascun collettivo umano plasma, contemporaneamente, un mondo umano particolare e individui adatti ad abitarlo. Nelle parole di Ernesto de Martino, ciascun collettivo garantisce ai propri membri una certa *presenza*, una certa coerenza fra la plasmazione che li forma come adulti – col tipo di piegature, di facoltà e di aspettative che essa genera – e un mondo che le possa confermare e prendere in carico. Volta per volta, l'ordine del mondo si basa su un insieme di assi ordinanti, che costituiscono una sorta di “pavimento” antropologico; fra quelli più diffusi sono l'ordinatore per sesso, quello per età, quello che separa la vita dalla morte, quello che partisce il puro dall'impuro e quello che definisce ciò che è umano *versus* ciò che non lo è [Shweder & LeVine 1984, Desjarlais & al. 1995, Coppo 2003, Descola 2005, LeVine & New 2008].

La settima puntata, infine, ha presentato quel che succede nelle situazioni in cui l'ordine che una cultura ha stabilito per il proprio mondo e per i propri membri non regge: dalle crisi piccole e quotidiane o in qualche modo previste (i “malanni di crescita”, il lutto ecc.), a quelle che richiedono l'intervento di un “tecnico della crisi” (malattie, crisi spirituali, blocchi esistenziali), fino ad arrivare al quelle più gravi, che de Martino chiamava “apocalissi culturali”: crisi che coinvolgono una cultura nel suo assetto generale e per cui nessuno strumento è già a disposizione. La forma che le crisi possono assumere e gli strumenti a disposizione per risolverle sono, come si è visto, storiche: e storiche sono anche, come mostra l'intera parabola dell'antropologia medica, quelle che in Occidente chiamiamo “malattie”, declinazione locale della più generale categoria dei disordini [de Martino 1977, Hahn & Kleinmann 1983, Kleinmann 1995, Baer & al. 1997].

Tutte le culture hanno pari dignità

L'idea della *costruzione degli umani* – di una loro paziente lavorazione fin dalle prime ore di vita in vista di una messa in forma culturalmente specifica – è nata nell'antropologia culturale, dove è, per così dire, moneta corrente. Come abbiamo visto lungo tutta questa serie di articoli, in anni recenti molto lavoro teorico, fatto in differenti ambiti scientifici, è venuto a confermarla e a rinforzarla. Essa potrebbe dunque essere assunta alla stregua di ogni altra teoria scientifica: come un modello del mondo. Ma proprio nel suo essere modello, la teoria dell'*antropopoiesi* (lett., “costruzione degli umani”) porta in sé la possibilità di uno straniamento radicale, declinazione umbratile di quanto finora detto.

Fra le righe della letteratura etnografica ci sono, sparse qua e là, tracce di un'esperienza particolare, che etnologi e viaggiatori di lungo corso si trovano immancabilmente ad affrontare: quella appunto dello spaesamento, della vertigine – al contempo affascinante e pericolosa – che coglie coloro che arrivano in posti e culture lontani. In isolamento dalla madre patria culturale, in un contesto ignoto e quindi poco leggibile, essi devono vedersela non tanto con dei costumi (intesi come abitudini relativamente superficiali) differenti, ma proprio con modi dell'umanità radicalmente diversi. Sono mondi diversi, quelli che esplorano, in cui niente può essere dato per scontato e in cui, come bambini, bisogna imparare tutto daccapo: la lingua, le regole dello stare insieme, il cibo, i limiti, il rapporto con le diverse entità che popolano il contesto e via dicendo.

In questa posizione si nasconde un pericolo, e non dei meno gravi: il venir meno della naturalezza del mondo espone gli antropologi alla crisi. Crisi della propria presenza come umano a fronte di un mondo umano profondamente differente, lontano, indecifrabile; crisi che si manifesta come insofferenza, profonda solitudine, depressione; crisi che a volte costeggia la follia [Remotti 1990-2009]. Il “mondo comune” fra l'antropologo e la popolazione ospitante va costruito, negoziato: è un lavoro lungo, che richiede molto tempo e molta pazienza da entrambe le parti. Alla fine, quando ripartirà, l'antropologo sarà un po' meno “occidentale” e un po' più simile alla popolazione presso cui ha vissuto. È una forma di

inculturazione, di cui tutti noi abbiamo vissuto almeno qualche traccia quando, tornati da un viaggio, ci sentiamo un po' diversi: il posto che abbiamo visitato, il tempo che vi abbiamo trascorso, ci ha cambiati; non siamo più quelli di prima. L'incontro intenso, prolungato, faticoso e appassionato con un altro mondo non lascia immutato il soggetto che lo compie, lo costringe ad avvedersi della relatività di sé, delle proprie norme e dei propri valori.

Proprio qui, nella vertigine di questo spaesamento, l'antropologia contemporanea innesta il suo ragionamento più provocatorio: rispetto alla molteplicità di modi di essere umani e di abitare e costruire il proprio mondo, quello occidentale è intrinsecamente *migliore*, o solo *diverso*? Dal momento che tutte le culture sono storiche, che tutte devono affrontare il compito di "mettere in forma" i nuovi nati secondo criteri specifici, e che tutte affrontano continuamente disordini noti e ignoti, allora non c'è ragione di attribuire alla nostra cultura e alla nostra forma di umanità nessun particolare privilegio rispetto alle altre. E proprio su questo punto teorico – difficile e scivoloso, ma assolutamente cruciale – si concluderà questa serie.

Per tutti i secoli della modernità abbiamo creduto che il nostro modo fosse, di tutti, quello in assoluto migliore, il più desiderabile, l'unico che aveva decisamente imboccato la strada del progresso e che era quindi meritevole di essere esportato dappertutto. È un'idea ancora molto attiva. Nonostante i peana in favore del relativismo e nonostante la nostra attuale incertezza sul senso dello sviluppo economico che l'Occidente impone al mondo intero, il *fiandello dell'uomo bianco* cantato da Kipling ancora muove i nostri animi e le nostre intenzioni: portare a tutti lo stesso benessere che abbiamo noi; diffondere a tutti le nostre scoperte; chiamare tutti a far parte di un unico modo dell'umanità, quello più compiuto perché l'unico ad aver compreso scientificamente le leggi della natura.

L'idea della superiorità culturale occidentale si basa proprio sulla separazione fra natura e cultura, e su uno strano ritorcersi dei termini su se stessi. Il ragionamento è questo: anche la cultura occidentale è, come tutte le altre, una cultura (fatta di valori, di scelte, di desideri ecc.); essa però è l'unica che ha davvero compreso che cos'è la *natura*; l'unica, cioè, ad aver trovato la via regia – l'indagine scientifica – in grado di risalire al di qua di ogni cultura e approssimare ciò che a tutte soggiace: il regno oggettivo delle invarianti di natura. Da qui la sua, e nostra, superiorità rispetto a ogni altra forma culturale e ai suoi rappresentanti; da qui, anche, l'indifferenza del discorso sulla natura rispetto a ogni questione etica e, infine, la dissoluzione dell'etica e della politica nel discorso tecnico (che è quanto puntualmente viviamo oggi).

Dalla fantasmagoria di *Weltanschauungen* etniche la nostra resta fuori: l'unica fra tutte ad aver capito come funzionano le cose. Essa sarebbe dunque l'unica *cultura naturale*, la sola ad aver dismesso le vesti etniche che ricoprono le altre culture per affrontare, nuda, la nuda natura. La sola *disincantata*, perché la nostra conoscenza è conoscenza di ciò che a tutto soggiace, e che perdura immutato sotto il gioco mobile ed effimero dei valori umani. L'incrocio psicologico fra l'oggettività dei dati scientifici e le opinioni che su di essi s'innestano agisce come una potentissima fondazione naturalizzante dei nostri valori – in assoluto i più desiderabili e i più giusti perché i soli fondati sulle leggi universali anziché sulle mutevoli e relative scelte locali [Latour 1991; Singleton 2004, 2007]. Tutte le altre culture, invece, sarebbero intrappolate in credenze che avrebbero loro impedito la vera comprensione della grande separazione fra il mondo dei fatti, ovvero la natura, e il mondo dei valori, ovvero la cultura [Shweder & LeVine 1984; Stengers 1994]. E se – sulla carta, almeno – tutte le opinioni hanno una medesima dignità perché ciascuna si rifà a un diverso mondo valoriale, quelle che si basano sull'unica conoscenza oggettiva (la scienza) avranno però non già un valore locale, ma il valore assoluto e universale che ereditano dall'assolutezza della conoscenza scientifica. All'interno delle nostre mura, la scienza detiene la verità – e noi con lei. Tutto il resto – ciò che, secondo i sofisti, era più rilevante per la vita umana – ha il rango di opinione, interessante e vacuo spettro di chi non ha i mezzi per capire.

Per comprendere questo punto, si pensi alle convinzioni implicite che l'Occidente ha sulle culture altrui. Sopra una stessa natura e sopra le sue leggi universali, le diverse culture hanno costruito castelli di credenze, miti, favole e spiegazioni. Alcuni di questi edifici sono consolatori, altri superstiziosi; alcuni approssimano a tentoni la spiegazione scientifica, altri sono talmente fantasiosi, nella loro esoticità, da meritarsi una benevola protezione, così come gli adulti proteggono la credenza dei bambini in Babbo Natale. In ogni caso si tratta di sforzi – compiuti più o meno nella giusta direzione, ma in definitiva sempre deficitari – per arrivare alla conoscenza vera che noi deteniamo. Oggi velato dalla necessità di mostrarsi *politically correct*, quest'atteggiamento è stato variamente declinato negli ultimi due secoli in termini di scale di valore o, anche, di scale evolutive. Ancora non ne siamo fuori: non per niente, gli altri hanno delle *etnomedicine*, mentre noi abbiamo *la* medicina; gli altri hanno delle *etnobotaniche* e delle *etnopsicologie*, noi abbiamo *la* botanica e *la* psicologia. Il che equivale a dire: gli altri hanno fatto degli sforzi, più o meno riusciti, di comprendere il mondo tanto bene quanto lo capiamo noi, restando però presi nella confusione fra valori (segnalati dal prefisso *etno-*) e i fatti (la desinenza "scientifica"); noi, invece, abbiamo compreso i fatti prescindendo completamente dai valori.

Dopo questa preliminare svalutazione di tutti gli altri, arriva l'autovalorizzazione storica e politica: anche noi, beninteso, abbiamo un tempo creduto a quelle favole; anche noi siamo stati, nel passato, irrazionali e superstiziosi; e perfino noi conserviamo nelle nostre città uno spazio apposito – detto "politica" – dove le credenze e le opinioni possono giostrare. E proprio perché sappiamo dove passa la divisione fra fatti e opinioni (fra natura e cultura, fra corpo e mente, fra verità e doxa), ci sforziamo di essere democratici e tolleranti con le diverse credenze, con le appartenenze culturali, con il gioco delle identità – in fondo, niente di tutto questo mette in pericolo la verità, che sta nelle leggi della natura che la scienza a mano a mano ci svela, e che abbiamo il compito storico di *portare* agli altri, illuminandoli e traendoli infine dalle tenebre delle loro credenze. Il disvelarsi dell'oggettività del mondo prende il nome secolare di *progresso*.

Facciamo molta fatica a uscire da questa presunzione di verità: dall'idea (meglio: dall'ideologia) secondo cui l'unica verità vera sul mondo è quella della scienza; e che tutto il resto sono opinioni, approssimazioni, in ultima analisi errori.

L'antropologia culturale ha provato a dare dignità ai saperi e alle voci che provengono da altre culture; ha tentato a lungo, e con grande rigore, di richiamare l'Occidente al dovere etico della convivenza fra umani, in cui nessuna cultura – per quanto marginale e piccola – venga schiacciata da un'altra e costretta a uniformarsi al pensiero del più forte.

Il limite di questo richiamo deriva proprio dal basarsi tutto, e solo, su questioni *culturali*: sull'etica, sulle scelte, sul rispetto fra individui e fra culture. Ma fra l'Occidente egemone e le altre culture corre lo stesso rapporto che passa fra la scienza e l'etica, o fra gli Ateniesi e i Melii nel noto testo di Tucidide. Nel non aver mai messo a tema la questione della natura, l'antropologia culturale ha lasciato campo libero a un richiamo che, per noi occidentali, è più forte di qualsiasi remora: *l'ultima parola sul mondo ce l'ha l'assolutezza del sapere scientifico*. Possiamo allora mostrarci civili nelle relazioni fra culture, rispettare le opinioni e i costumi, cercare nelle pratiche altrui quel che somiglia alla scienza nostra; ma alla fine, tutti dovranno arrivare alle verità della fisica, della chimica, della biologia.

E se così non fosse?

Da qualche anno comincio i miei corsi universitari enunciando questo assunto: *tutte le culture hanno pari dignità*. Abituati da decenni di *politically correct* a dare un assenso di massima alle proposizioni che ci sembrano, genericamente, buone, la mia affermazione iniziale viene solitamente accolta con un generale, bonario e superficiale assenso. Più avanti, quando a partire da questa premessa apparentemente così anodina cominciamo a sviluppare le conseguenze, succede di solito che qualcuno sobbalzi sulla sedia, improvvisamente folgorato da un'intuizione scomoda, e mi dica: «Ma... allora questo vuol dire che tutte le culture hanno pari dignità?!»

Confesso che, quando capita, gioisco segretamente... Perché da un iniziale assenso meramente intellettuale e superficiale si passa, con questo vero e proprio *scandalo etnografico*, alla possibilità di una vera riflessione: una riflessione, cioè, che mette in causa chi riflette in quanto individuo umanamente specifico posto di fronte ad altri umani, fatti altrimenti, con altre premesse, altri interessi e altri valori; e alle inevitabili scelte che questa scomoda posizione comporta. Ma non c'è altra possibilità: qui siamo, qui dobbiamo decidere; salvo delegare altri – non sempre affidabili – a scegliere al posto nostro. Vale la pena, a questo punto, di leggere per intero una lunga citazione da de Martino:

L'etnologo è chiamato (...) a esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo di determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito tra la storia di cui questi documenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e l'"alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche "noi" avremmo potuto imboccare la strada che conduce all'umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale. [de Martino 1977, p. 391]

La differenza fra la prima comprensione astratta della proposizione e la successiva comprensione "di pancia" delle conseguenze reali che essa comporta somiglia molto alla differenza fra due tipi di conoscenza, descritti, fra gli altri, da Bertrand Russell: *knowledge by acquaintance* e *knowledge by description*. Proprio l'analisi queste due forme di conoscenza servirà a dare fondamento all'argomentazione conclusiva.

La scoperta e la giustificazione

Da Parmenide in poi, la nostra tradizione culturale si fonda prevalentemente sulla *conoscenza proposizionale*, ovvero sulla modalità logico-deduttiva del ragionamento: a partire da un principio se **ne** deducono le conseguenze. La dimostrazione razionale diventa così, assai presto, il marchio distintivo della filosofia nel momento in cui si fonda, nella polis greca, come pratica conoscitiva autonoma; e dalla filosofia lo erediterà, più avanti, la scienza. Ci sono precise ragioni storiche che spiegano questa preminenza: il prestigio della dimostrazione deduttiva nasce nelle dispute pubbliche fra "maestri di verità". Nelle particolari condizioni sociali della Grecia non c'era alcun potere centrale che potesse impiegare gli intellettuali a lungo termine o garantirne il prestigio. Questi dunque dipendevano, per la loro sopravvivenza, dalla capacità di attrarre allievi paganti e campavano contendendosi a suon di discussioni pubbliche, vittorie dialettiche e prestigio intellettuale. Nel confronto fra maestri concorrenti il tratto che avrebbe determinato la preminenza dell'uno o dell'altro era appunto la capacità di argomentazione logica, l'eleganza *more geometrico* del discorso.

In questo modo, 'natura' venne a identificare l'ambito sul quale scrittori di filosofia e di medicina proclamavano di essere in grado di fornire spiegazioni fisiche credibili. (...) La *natura* divenne un punto focale di attenzione nel quinto secolo a.C. in parte perché il concetto consentiva di inserire un cuneo tra le nuove spiegazioni naturalistiche di eventi e oggetti da un lato e, dall'altro, le idee tradizionali o convenzionali di cui quelle spiegazioni cercavano di prendere il posto. Il modo di spiegare le cose dei naturalisti era superiore – o almeno così essi credevano – proprio perché restava esclusivamente in termini di natura. La loro spiegazione eliminava in teoria l'arbitrario, il premeditato, l'arcano in favore di ciò che era in linea di principio regolare e osservabile. Tuttavia l'introduzione del concetto di natura non era semplicemente l'esito di una fredda analisi intellettuale, perché coloro che lo invocavano lo facevano nel tentativo di sconfiggere i rivali. Il dibattito era una competizione per il prestigio e talvolta, per insegnanti e medici in egual misura, anche per assicurarsi di che vivere. [Lloyd & Sivin 2002, p. 158]

La preminenza della dimostrazione nasce dunque dalla necessità del confronto pubblico. È un modo assai potente della conoscenza, che dopo due millenni e mezzo informa di sé l'intero Occidente. Ma non è l'unico, e il prestigio di cui gode non deve togliere di scena altre forme – forme che, peraltro, continuamente pratichiamo fingendo d'ignorarle.

La conoscenza proposizionale e logico-deduttiva rientra in quella che Russel chiamava *knowledge by description*: è sapere discorsivo; capacità di descrivere una cosa specificandone le proprietà, le parti, la composizione; rigore argomentativo. Nella sua forma distillata e potenziata di esperimenti ripetibili e di lingua matematica, la *knowledge by description* ricomprende tutta la conoscenza scientifica così come essa viene elaborata nel cosiddetto "contesto della giustificazione": è ciò che si può *dimostrare*, il teorema elegante, la prova argomentabile.

L'altro modo della conoscenza, definito da Russel *knowledge by acquaintance* (espressione che si può tradurre con "conoscenza per esposizione"), è quello, assai meno verbalizzabile, che si ha per via di una lunga familiarità coi contesti e con le cose, per il fatto di esservi stati esposti, di averli abitati, usati e avuti come sfondo del proprio divenire soggetti. Arrivando a noi per via di pratiche diffuse e di una lunga consuetudine che si stabilisce fin dalla nascita (anziché, come l'altra, per via di spiegazione più o meno formale), le forme della *knowledge by acquaintance* sono anche quelle che più profondamente ci plasmano, che letteralmente aprono in noi, fin dall'età più precoce, le vie della conoscibilità. La *knowledge by acquaintance* riscuote, nel nostro discorso pubblico, ben pochi onori, quando non addirittura un fermo rifiuto: considerata, da Platone in poi, "sorella minore" della *knowledge by description*, essa è reputata utile nei contesti empirici, dove la questione riguarda il "come agire", ma inaffidabile nei contesti razionali, dove la certezza del processo conoscitivo è il parametro principale. Eppure...

Eppure la stessa epistemologia s'è trovata costretta, a un certo punto, a distinguere fra il *contesto della scoperta* e il *contesto della giustificazione*. Quest'ultimo è quello in cui la conoscenza scientifica viene esposta in modo pienamente proposizionale, logico-deduttivo, pronta quindi a essere trasmessa attraverso testi scritti e ragionamenti formalizzati. La scienza che ne esce fa figura di un sapere talmente ovvio, nella sua elegante razionalità, da sembrar quasi un'idea platonica, forma intellettuale di ciò che già si trova nella natura e per scoprire il quale basta fare la piccola fatica di mettersi a osservare. Quadro lindo ed elegante che tuttavia – purtroppo per noi – non rende affatto ragione del *contesto della scoperta*, quello in cui gli scienziati manipolano la materia, inventano esperimenti, assemblano strumenti, faticano sulla messa a punto degli apparecchi, s'interrogano sugli errori sperimentali, sono presi da perplessità, vengono visitati da improvvise intuizioni e mettono a dura prova la loro pazienza e la loro fiducia attraverso innumerevoli ripetizioni di uno stesso esperimento.

Curiosamente, l'epistemologia tratta malvolentieri il contesto della scoperta e tende a ridurlo a una sorta di "calderone", buco nero dal quale, come per magia, saltano fuori le scoperte; e a focalizzarsi sul contesto della giustificazione. Atteggiamento curioso, se si pensa all'importanza delle scoperte nel mondo scientifico; ma la ragione di questa preferenza è presto chiarita: il contesto della scoperta fa leva sulla *knowledge by acquaintance*, quello della giustificazione sulla *knowledge by description*.

A chiunque abbia frequentato un laboratorio è noto che non tutti i ricercatori ottengono buoni risultati: alcuni hanno, per così dire, *più mano* di altri nella manipolazione della materia, un tocco più felice nel maneggiare gli strumenti, un'intuizione più acuta nel regolare i settaggi di un apparecchio. E a tutti coloro che si occupano di storia della scienza è noto che dietro ogni grande esperimento, dietro a ogni rigorosa dimostrazione, c'è sempre almeno un tecnico, una mano esperta che resta di solito senza nome, ma che è insostituibile: solo pochissimi sanno far funzionare le macchine sperimentali in modo che queste facciano parlare la natura [v. puntata n. 1]. Ma questo sapere "umile", operativo, che rende possibile il sapere alto e dimostrativo è, nella nostra tradizione culturale, pressoché imparlabile: nel momento in cui tutto il prestigio è attribuito alla *knowledge by description*, la *knowledge by*

acquaintance deve togliersi dalla ribalta e sparire nell'ombra. Il suo destino, infine, è quello di essere rimossa.

Il rimosso, però, ha la fastidiosa tendenza a ritornare come fantasma. La sparizione della *knowledge by acquaintance* ritorna come impossibilità di riconoscere altri modi della conoscenza, oltre a quello logico-deduttivo, all'interno dei nostri confini, e altri mondi umani, molteplici e irriducibili al nostro, al di fuori dei nostri confini.

Fondamentale nel contesto della scoperta scientifica, la *knowledge by acquaintance* lo è anche in una zona molto più ampia e importante: quella della presa di forma degli individui. È l'esposizione a un contesto e alle sue regole implicite, ben prima della conoscenza proposizionale, che ci struttura in quanto umani specifici, precisando le coordinate della nostra cosmovisione. Dalle nostre parti, molto prima di diventare matematici, meccanici o filosofi tutti quanti cresciamo in una sorta di brodo collettivo – che per comodità in questa serie di articoli abbiamo chiamato “Occidente” – che ci cuoce alla sua maniera, facendoci vedere il mondo in una certa maniera anziché in una certa altra, facendoci credere alcune cose anziché alcune altre, improntandoci a un certo tipo di relazioni anziché a certe altre. Allo stesso modo, altrove, altri individui crescono in brodi diversi, che conferiscono loro un'altra cosmovisione e modi differenti della conoscenza; che fanno credere loro cose diverse da quelle che crediamo noi; e che li improntano a un certo tipo di relazioni, diverse da quelle che stabiliamo noi.

In uno splendido articolo del 1979 Carlo Ginzburg descrive come, verso metà Ottocento, riemerse una certa attenzione per il *paradigma indiziario*, ovvero per quella conoscenza che si basa sulla navigata esperienza nel leggere i segni del proprio ambiente, traendone conclusioni pratiche. Forma di conoscenza minore, umbratile, poco rivendicabile: è, scrive Ginzburg, la conoscenza dei marinai, dei cacciatori, delle levatrici; di tutti coloro che, nella loro azione, dipendono da quel tipo di conoscenze che si acquisiscono solo tramite l'esposizione prolungata a un contesto. Non a caso, anche nella scienza moderna – con tutto il suo rigore proposizionale – la figura professionale che resta più legata alla conoscenza indiziaria è il medico, ovvero colui che deve riconoscere rapidamente, a partire da segni spesso confusi, la malattia del proprio paziente per poter intervenire; e che, intessendo i segni in interpretazioni, deve stabilire il tempo e i modi della terapia [Paravagna 2013].

Anche nella vita quotidiana, nella sopravvivenza spicciola alle giornate, la conoscenza per esposizione conta più della conoscenza per descrizione. Non è perché applichiamo pedissequamente le regole del codice della strada che sappiamo guidare, ma perché abbiamo incorporato i gesti necessari e perché conosciamo il contesto (non per nulla, spesso basta spostarsi da una città all'altra per notare differenze nelle consuetudini stradali); in base a piccoli indizi, spesso inconsapevoli, scegliamo sul treno il passeggero a cui affidare momentaneamente i nostri bagagli; e sappiamo per esperienza che “avere esperienza” di qualcosa (della cucina, della musica, del nuoto) non ha tanto a che fare con la lettura dei manuali, quanto con una certa manualità, col colpo d'occhio, con la rapidità, precisione ed eleganza dell'azione – con un lungo addestramento, quindi, che ci ha insegnato a leggere e interpretare i segni, a muoverci fra le diverse circostanze materiali, a “fare corpo” con quello che stiamo facendo.

Inoltre, è ancora la *knowledge by acquaintance* a permettere la presa sulla tecnica e quindi l'ordinario funzionamento della miriade di oggetti dai quali siamo circondati. È qualcosa che, a volte, può sembrare miracoloso: quanti di noi – nell'osservare un meccanico mentre ripara un motore o un informatico che ci mette a posto il computer – non hanno provato un moto di rispettoso stupore, come se il tecnico avesse accesso a qualcosa di *magico*? Magia che anche noi potremmo far nostra, a patto però di passare lunghi mesi, e a volte anni, a praticarla [Latour 2010].

Passando ora dalla nostra cultura alle altre, non dovrebbe più sorprenderci il fatto che altri collettivi umani, praticando un tutt'altro contesto naturale e antropologico, abbiano codificato altre pratiche, altri segni, altre abilità; né che la *knowledge by acquaintance* goda, fuori dall'Occidente, di tutti gli onori che dentro l'Occidente le sono invece negati. E neppure dovrebbe farci trasalire il fatto che altre culture

fabbrichino oggetti e contesti d'azione differenti dai nostri, combinati secondo principi a noi alieni, ma dotati di una loro specifica forma di efficacia.

Ed è ancora la *knowledge by acquaintance* che ci fa percepire come reali tutti gli oggetti che la nostra cultura definisce e codifica, tutti gli enti che, in una maniera o in un'altra, siamo da sempre stati abituati a percepire come reali e indiscutibili. Ci sono culture in cui è possibile incontrare gli spiriti degli antenati; altre in cui si possono chiedere informazioni al tabacco; altre ancora si può essere posseduti da un dio durante la trance. Tutti questi esseri culturalmente definiti sono anche culturalmente attivi: nelle modalità loro proprie possono essere contattati, danno indicazioni, avanzano delle richieste. Non è possibile verificarne scientificamente l'esistenza ma, d'altro canto, non è possibile verificare scientificamente neanche l'esistenza dei mercati finanziari – eppure essi quotidianamente danno indicazioni e avanzano richieste a noi tutti...

La nostra “filosofia con la gente dentro”, e tutte le altre.

Siamo dunque individui storici e culturalmente specifici – come tutti gli altri. Anche noi, come tutti, navighiamo senza avvedercene in una profondissima “filosofia con la gente dentro”, invisibile come l'acqua per il pesce che vi nuota dentro. Abbiamo già detto, nella puntata n. 6, che un unico paradigma soggiace, nascosto, ai più accesi dibattiti fra fede e scienza: quello del monoteismo. E anzi, i dibattiti fra evoluzionisti e teologi ci sembrano così radicali proprio perché lo sfondo comune, restando invisibile, fa risaltare le differenze più superficiali. Allo stesso modo la gran parte delle teorie implicite che regolano la nostra vita e la nostra cosmovisione restano impensate. Si tratta di assunti talmente portanti che il semplice menzionarli può risultare straniante – o fastidioso, a seconda delle propensioni individuali. Ma sono proprio quelli che oggi andrebbero con più cura indagati, nel momento in cui il confronto con le altre culture si avvia infine a diventare paritario (ovvero, a svolgersi in situazioni in cui l'Occidente non gode più di un'indiscussa posizione di egemonia).

Anche ammesso che sia davvero possibile, non abbiamo spazio sufficiente per un'analisi dettagliata dei fondamenti dell'Occidente. Per concludere il nostro ragionamento sarà sufficiente, qui, notare che le idee implicite che regolano la nostra cosmovisione sono anche lo sfondo del pensiero scientifico, la trama culturale sulla quale esso è andato intessendosi; e in larga parte lo pervadono e lo plasmano – né potrebbe essere altrimenti.

Si pensi, ad esempio, all'enfasi del pensiero occidentale sugli enti individuali e sulle loro proprietà, unito alla quasi completa dimenticanza delle *relazioni* fra gli enti: da Parmenide in poi, quel che conta è l'ente singolo, compiuto, dotato di proprietà intrinseche e di un'essenza che lo fa essere ciò che è, in totale indipendenza dagli altri enti coi quali entra in relazione. In conseguenza, con Galileo la scienza nascente ha dichiarato di voler limitarsi a studiare, degli oggetti, le sole *qualità primarie*, quelle che, secondo il nostro codice ontologico, portano informazioni sugli oggetti stessi; e di voler invece trascurare le *qualità secondarie* – quali il colore, l'odore, il sapore ecc. – che non portano messaggi provenienti da "fuori" ma sono interpretabili come mere affezioni del soggetto conoscente (ovvero come fenomeni che si creano nella relazione estrinseca fra due enti indipendenti). Tutt'altro avviene nel pensiero cinese, dove l'enfasi, anziché sull'essenza degli enti nella loro individualità, è posta sul loro divenire e quindi sulle trasformazioni che essi attraversano sia per moto interno, che in relazione con l'ambiente nel quale divengono; e ancora altro avviene in alcuni luoghi dell'Africa sub-sahariana, dove la definizione di un ente (umano o non umano che sia) deve necessariamente comprendere le relazioni entro cui quell'ente è preso, il sistema di reciprocità che, nell'assegnargli un luogo specifico, lo definisce ontologicamente.

Ancora, si pensi a quanto l'idea eminentemente politica della vita come lotta di tutti contro tutti per la massimizzazione del proprio utile abbia pervaso il pensiero evolutivo, sia ai suoi esordi che nell'arco

del suo sviluppo; eppure, anche in questo caso, non siamo di fronte a un concetto universale e necessario, ma a un'interpretazione – peraltro relativamente recente, nata con la modernità – delle relazioni fra esseri umani. Prima di Hobbes e del processo di modernizzazione, l'Occidente pensava le relazioni fra individui all'interno di un quadro teologico che non prevedeva la competizione; e in Africa coloro che si muovono nel mondo secondo i criteri che per noi occidentali sono i più elementari e scontati (badando al proprio vantaggio, accumulando ricchezza e in un'ottica competitiva) sono reputati *stregoni*: stregone è, in questi contesti, chi prenda senza dare, chi mette al lavoro gli altri e raccoglie per sé i frutti del loro lavoro (ovvero, traducendo in termini economici, chiunque agisca il meccanismo-base del plusvalore che sta a fondamento dell'economia occidentale moderna).

O ancora, si rifletta a quanto l'invenzione cristiana del tempo lineare sia pervasiva nell'impianto di tutte le scienze, dalla freccia del tempo cosmologica a quella evolutiva in biologia. Platone e Aristotele, però, così come moltissimi individui oggi viventi e appartenenti a un numero enorme di culture, pensavano al tempo come a una spirale infinita, senza inizio e senza fine, che periodicamente ritorna su se stessa.

Questi rapidi confronti fra la "filosofia con la gente dentro" dell'Occidente moderno e l'impianto concettuale della scienza potrebbe suonare, agli scienziati più intransigenti, pressoché blasfemo. Questo evidenzia, a mio avviso, un'ulteriore piega del nostro pensiero, importantissima perché, fra tutte, la più pericolosa: la tendenza a fare delle nostre verità molteplici, provvisorie, tentative, storiche e fragili, la Verità con la maiuscola – unica, astorica, incrollabile e universale. Se si ammette che la scienza, come ogni altro fenomeno umano, sia storica, e quindi relativa a una cultura in un periodo specifico, le conclusioni tratte sopra sono inevitabili: figlia dell'Occidente e della modernità, la scienza è il modo occidentale moderno della conoscenza e come tale non gode, a priori, di nessuna particolare superiorità su altri modi conoscitivi. Proposizione difficile, ma conseguente con le premesse da cui questa serie di articoli ha preso le mosse. L'unica alternativa è quella di fare della scienza qualcosa di astorico e assoluto, indipendente dalla cultura cui appartiene e immutabile – e quindi, in ultima analisi, di farne una teologia (negando, inoltre, la possibilità stessa che nel futuro si diano ulteriori rivoluzioni scientifiche).

Il valore delle pratiche

È possibile che alcuni, a questo punto, provino qualcosa di simile all'indignazione o a un sentimento di lesa maestà: come se affermare che la scienza è una pratica conoscitiva fra molte altre, altrettanto legittime, equivalesse a negarne il valore. Ebbene, non è così, e ci tengo a scriverlo per esteso: *affermare che la scienza è un modo particolare, storicamente situato e umanamente specifico, di conoscenza, non significa affatto negarne il valore.*

A valle del testo classico in cui Latour e Woolgar avevano studiato le pratiche di un laboratorio scientifico con gli strumenti dell'etnologia, una certa sociologia della scienza, in auge a cavallo fra gli anni Ottanta e gli anni Novanta del secolo scorso, aveva fatto della squalificazione della scienza il proprio cavallo di battaglia. La scienza, affermava questa corrente, *non è che* una pratica conoscitiva fra le altre; coloro che si erano creduti speciali avrebbero dovuto essere retrocessi al rango di tutti gli altri; coloro che avevano squalificato avrebbero dovuto essere squalificati.

Quest'atteggiamento è, per chi scrive, altamente stigmatizzabile. Non perché equipari la scienza alle altre forme conoscitive, ma perché riduce tutte le forme conoscitive a credenze prive di valore; perché, in definitiva, squalifica tutto: gli sforzi pazienti e astuti degli scienziati per far parlare una natura altrimenti muta, e gli sforzi ingegnosi e altrettanto pazienti dei sapienti locali per trovare risposte valide ed efficaci all'interno del loro mondo culturale.

Qui sorge, di solito, un'obiezione: rispetto alle altre pratiche, valide all'interno di un mondo culturale limitato, la scienza sarebbe invece valida universalmente e in ogni luogo. Ebbene, non è così: la scienza è valida universalmente ovunque gli esperimenti siano riproducibili; e gli esperimenti sono riproducibili solo avendo a disposizione una strumentazione adeguata e un insieme di assunti; entrambi – strumenti tecnici e assunti – presuppongono una civiltà di un certo tipo, e quindi anche soggetti costruiti in una certa maniera. Per poter misurare la forza di gravità in mezzo alle foreste dell'America del Sud bisogna, innanzi tutti, essere interessati a farlo – e cioè, essere soggetti con un certo tipo di curiosità intellettuali. Poi, occorre portarvi gli strumenti adatti alla misurazione; per portarli, bisogna prima averli costruiti; e per costruirli servono un'industria, un sistema estrattivo, una meccanica di precisione, un sistema metrico, un insieme di osservazioni, molte teorie e moltissimi individui che s'impegnino in modo competente e coordinato all'impresa, tutt'altro che ovvia o naturale, di costruire una bilancia, un piano inclinato o un qualsiasi altro strumento di rilevazione. Misurare la forza di gravità in mezzo all'Amazzonia significa istituire, in mezzo all'Amazzonia, una bolla di civiltà occidentale al cui interno, com'è prevedibile, tutti i conti tornano...

L'universalità della scienza è dunque quella della civiltà occidentale: ovunque questa si espanda, si espande anche la prima. Latour usa la metafora delle reti: alcune reti antropologico-conoscitive sono piccole, limitate dai confini di un solo villaggio e a qualche decina di persone; altre sono più ampie, riguardano zone geografiche vaste e coinvolgono centinaia di migliaia, o anche milioni, di persone (si pensi alla cosmovisione cinese); la scienza è una rete enorme, che si estende ormai su buona parte del pianeta e lancia filamenti anche nello spazio [Latour 2000]; ma resta una rete fra le molte.

Una rete speciale, si potrebbe obiettare: con uno statuto a se stante, delle obbligazioni specifiche, un rigore particolare. Anche questo lo ammetto volentieri: la scienza è una pratica speciale; *ma solo nella misura in cui tutte le pratiche sono speciali.*

La scienza non è l'unica pratica ad avere delle obbligazioni; e anzi tutte le pratiche, per essere davvero tali, impongono criteri e doveri, strumenti in base ai quali si stabiliscono successi e fallimenti e si può discriminare fra buoni e cattivi praticanti. Si tratta, evidentemente, di criteri diversissimi fra loro, come diverse sono le pratiche che li adottano e le forme di umanità che le hanno sviluppate, ma non per questo meno vincolanti. La confusione nasce dalla supposizione che tutte le pratiche siano, come le scienze, pratiche conoscitive, eminentemente intellettuali, di una natura supposta oggettiva ed esterna al soggetto; e che tutte assumano come propria obbligazione la stessa che regola le scienze: il successo sperimentale avente come *responder* la natura [v. puntata n. 1]. Ma far valere per tutte le pratiche le obbligazioni che definiscono una sola di loro equivale, a livello logico, a voler giocare tutti i giochi di carte con le regole del solo poker

Affermare che la scienza è il nostro modo culturalmente specifico di conoscenza significa poterne apprezzare tutta la reale portata conoscitiva e formativa senza che ciò si trasformi in furore iconoclasta, nella censura – o nell'eliminazione – di ogni altro modo della conoscenza. Per chi ha scelto di dialogare con la natura nel modo che noi prediligiamo (ossia secondo l'impianto sperimentale), la scienza è *assolutamente* valida. Essa sta alle radici del modo in cui noi, occidentali contemporanei, siamo costruiti: è il cristallino attraverso cui guardiamo al mondo; coincide con la nostra capacità di mettere a fuoco le cose. Lungi dall'autorizzarci a un insulso «tutto vale tutto», la relativizzazione antropologica della scienza ci permette infine di percepire quanto essa sia, per noi, irrinunciabile e fondante: il nostro mondo (e quindi l'intera nostra presenza al mondo) si basa sulle sue categorie. Dobbiamo quindi trattarla con tutto il rispetto: perché, semplicemente, nella scienza e nel modello scientifico ne va di noi, del nostro mondo, della nostra possibilità di continuare ad abitarlo.

Ma questo è vero per tutti: ogni collettivo umano dispone di un modo di vedere il mondo, di un mondo a esso correlato e di forme della conoscenza sulle quali basa la propria presenza, e che deve trattare con cura pena il crollo di quel mondo e di quel modo dell'umanità.

4. Dal colonialismo alla diplomazia

Questo ci porta infine all'ultima questione che volevo trattare in questa serie di articoli: quella della diplomazia fra i mondi.

Fino a poco tempo fa, la questione non si poneva. Non perché non esistesse nei fatti, ma perché non esisteva per noi: non c'era bisogno di nessuna diplomazia perché gli altri mondi umani erano squalificati, reputati poco più che sopravvivenze di un passato che l'Occidente, nella sua parabola storica, aveva definitivamente superato. Tutt'al più, si poteva pensare a una pedagogia: era chiaro infatti, ai nostri occhi, che presto o tardi, con le buone o con le cattive, tutti quanti sarebbero arrivati a essere come siamo noi; tutti si sarebbero adeguati alla nostra superiore civiltà e avrebbero dismesso le loro vecchie credenze; i loro occhi si sarebbero aperti e, quando avessero infine guardato, avrebbero visto lo stesso mondo che vediamo noi. Non a caso, per interi secoli abbiamo valutato ogni resistenza al modello occidentale come una resistenza all'unico progresso e all'unico bene. La potenza di fuoco della nostra tecnica, unita a una propensione alla conquista, ci hanno permesso di mantenere a lungo una posizione dominante: per gli occidentali non si è mai trattato di aprirsi ad altri mondi umani, ma tutt'al più di andare a osservarli; e nessuno è mai arrivato, negli ultimi secoli, a imporci col terrore un'altra forma di vita, aliena alla nostra tradizione e magari anche ripugnante ai nostri valori. Questo ci ha permesso di continuare a nutrire balzane idee di superiorità nostra e di inferiorità altrui.

Questa configurazione antropologica, come già detto, non è più tenibile; per una serie di ragioni non siamo più così convinti della nostra superiorità, né che tutto ciò che "non è noi" sia da squalificare. Ci troviamo quindi in una posizione nuova, più vicina a quella dei soggetti e delle culture che, fino a poco tempo fa, abbiamo colonizzato: nella posizione di chi vuole evitare che il proprio mondo e il proprio modo di essere umano si sgretolino e prova quindi a contrattare con altri una compresenza possibile.

La scienza e il metodo scientifico, abbiamo detto, sono parte fondante, per gli occidentali contemporanei, della possibilità di presenza soggettiva: nella scienza ne va di noi. Altre pratiche conoscitive, altre idee, altri enti e altri modi dell'umano, sono, per altri collettivi, altrettanto vitali quanto per noi la scienza, l'idea di libertà individuale o quella di democrazia. Come far convivere le diverse istanze? Come smettere di imporre a tutti la cosmovisione di alcuni? Come stare nella compresenza di mondi senza scivolare verso la guerra?

Non c'è nessuna risposta pronta, nessuna pista già sperimentata e validata, nessuna teoria e nessun saper-fare che garantiscano il risultato. Ci sono, per il momento, alcune riflessioni prodotte nell'area a cavallo fra filosofia, epistemologia e antropologia, e una miriade di sperimentazioni che si sono accumulate nell'arco del secolo scorso [Abram 1996, Stengers 1997, Apffel-Marglin 2011, Coppo 2013]. A queste conviene fare riferimento, perché in esse si trovano anche i modi per *presentare* la scienza (impresa assai diversa, si badi, tanto dal *difendere* la scienza quanto dall'*imporla*) secondo una modalità che non comporti, automaticamente, la squalificazione di ogni altra forma di conoscenza e di ogni altro modo dell'umanità.

Ringraziamenti

A valle di questo percorso biennale desidero ringraziare tutti i lettori di «Naturalmente», che hanno accettato che la loro rivista ospitasse una lunga serie di articoli antropologici. Temo che gli argomenti qui sviluppati, assai correnti in antropologia, possano aver lasciato perplessi, o anche irritato, alcuni di loro; l'unica scusa che posso avanzare sarà allora questa: di aver portato alla loro attenzione gli sviluppi di una disciplina scientifica eccentrica.

Un ulteriore ringraziamento va a Elio Fabri, per gli articolati commenti al primo articolo di questa serie: la loro lettura (meglio: il loro studio) mi ha permesso di migliorare la tenuta dell'impianto argomentativo.

E infine ci sono due persone che vorrei ringraziare non solo pubblicamente, ma a gran voce: si tratta di Enrico Pappalettere e di Francesca Civile. Se, com'è giusto, la responsabilità di tutto quanto fin qui scritto è mia, solo mia e di nessun altro se non mia, Vincenzo e Francesca sono coloro che hanno reso questo percorso possibile: non solo affidandogli uno spazio scientifico, editoriale e pubblico dove svolgersi, ma anche attraverso un'opera continua, tanto garbata quanto puntuale, di lettura e di critica. Inoltre, in completa controtendenza rispetto alle derive della cosmovisione occidentale contemporanea, sono raffinati coltivatori di quel che non ha valore: la cortesia, la puntualità, l'affidabilità, l'ironia.

Bibliografia

- Abram D., 1996. *The spell of the sensuous. Perception and language in a more-than-human world*. Paheon Boks, New York 1996.
- Appfel-Marglin F., 2011. *Subversive spiritualities. How rituals enact the world*. Oxford University Press, Oxford 2011.
- Baer H.A., Singer M. & Susser I., 1997. *Medical anthropology and the world system. A critical perspective*. Bergin & Garvey, Westport (USA) & London.
- Bohr N., 1958. *Quantum physics and philosophy – Causality and complementarity*. In: Id., 1963. *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*. Wiley, New York, pp. 1-7.
- Butler J., 1997. *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*. Meltemi, Roma 2005.
- Carroll S.B., 2005. *Infinite forme bellissime. La nuova scienza dell'Evo-Devo*. Codice Edizioni, Torino 2006
- Coppo P., 2003. *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Coppo P., 2013. *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnospicoterapie*. Raffaello Cortina, Milano 2013.
- Corbey R., 2005. *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*. Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- de Martino E., 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino 1977.
- de Waal F., 1989. *Peacemaking among primates*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989. (Tr. it. *Far la pace fra le scimmie*. Rizzoli, Milano 1990)
- Dejarlais R., Eisenberg L., Good B. & Kleinmann A., 1995. *La salute mentale nel mondo. Problemi e priorità nelle popolazioni a basso reddito*. Il Mulino, Bologna 1998.
- Descola P., 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris 2005.
- Despret V., 2001. *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*. Elèuthera, Milano 2002.
- Devereux G., 1967. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Aubier, stampato 1994.
- Gardner L.I., 1972. *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» 50, pp. 72-78.
- Ginzburg C., 1979. *Spie. Radici di un paradigma indiziario*. In Gargani A. (ed), 1979. *Crisi della ragione*. Einaudi, Torino 1979, pp. 57-106.
- Gould S.J. & Lewontin R.C., 1979. *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss. Critica del programma adattazionista*. Einaudi (Piccola Biblioteca on line), Torino 2001.
- Hahn R. & Kleinmann A., 1983. *Belief as pathogen, belief as medicine: "Voodoo death" and the "placebo phenomenon" in anthropological perspective*. «Medical Anthropology Quarterly», 14 (4), 3+16-19.
- Haraway D., 1988. *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspectives*. «Feminist Studies» 1988, pp. 575-599.
- Hubbard R. & Wald E., 1997. *Exploding the gene myth*. Beacon Press, Boston 1997.
- Kleinmann A., 1995. *Writing at the margin: Discourse between Anthropology and Medicine*. University of California Press, Berkeley.
- Landau M., 1991. *Narratives of human evolution*. Yale University Press, New Haven, London 1991.
- Latour B., 1991. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Elèuthera, Milano 2009.

- Latour B., 2000. *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento*. «I Fogli di ORISS», n. 25/2006, pp. 11-32.
- Latour B., 2010. *Prendere la piega delle tecniche*. «I Fogli di ORISS», n. 33-34, pp. 178-198.
- Latour B. & Woolgar S., 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Sage, Beverly Hills (Calif.) 1979.
- Leroi-Gourhan A., 1964 e 1965. *Il gesto e la parola*. 2 voll. Einaudi, Torino 1977.
- LeVine R.A. & New R.S. (a cura di), 2008. *Antropologia e infanzia. Sviluppo, cura, educazione: studi classici e contemporanei*. Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Lloyd G. & Sivin N., 2002. *Tao e Logos. Scienza e medicina nell'antichità: Cina e Grecia*. Edizioni della Normale, Pisa 2009.
- Paravagna S., 2013. *Gli indizi della cura. Su alcuni modi della conoscenza nella storia d'Occidente*. Tesi di dottorato, XXIV ciclo, Università degli Studi di Genova.
- Prigogine I. & Stengers I., 1979 e 1986. *La nouvelle alliance*. Gallimard, Paris 1979 e 1986.
- Reicholf J.H., 1992. *L'impulso creativo*. Garzanti, Milano 1995.
- Remotti F., 1990 e 2009. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Remotti F. (a cura di), 2002. *Forme di umanità*. Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Said E., 1978. *Orientalismo*. Feltrinelli, Milano 1999.
- Schopf J.W., 1999. *La culla della vita*. Milano: Adelphi, 2003.
- Shweder R.A. & LeVine R.A., 1984. *Mente, sé, emozioni. Per una teoria della cultura*. Argo, Lecce 1997.
- Singleton M., 2004. *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Paragon, Paris 2004.
- Singleton M., 2007. *Dalla psichiatria (nostra) attraverso l'etno-psichiatria (loro) alle etno-psichiatriche (per tutti) ... per finire al di là di ogni psichiatria!* «I Fogli di ORISS» n. 27-28/2007, pp. 93-122.
- Stengers I., 1994. *La Grande partizione*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30/2008, pp. 47-61.
- Stengers I., 1997. *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques VII*. La Découverte / Les Empecheurs de penser en ronde, Paris 1997.
- Whitten A., Goodall J., McGrew W.J., Nishida T., Reynolds V., Sugiyama Y., Tutin C.E.G., Wrangham R.W. & Boesch C., 1999. *Culture in chimpanzees*. «Nature» 399, pp. 682-685.

Parole chiave – *knowledge by acquaintance / by description* – contesto della scoperta / della giustificazione – paradigma indiziario – pratiche di conoscenza – cosmovisioni – diplomazia

Abstract – La priorità che la nostra cultura accorda alla conoscenza proposizionale/dimostrativa dipende da precise ragioni storiche, e contribuisce alla rimozione di altre forme di conoscenza: la *knowledge by acquaintance* di Russell corrisponde al paradigma indiziario di Ginzburg e alla *metis* degli antichi greci. Continuamente praticata sia all'interno che all'esterno dei nostri confini, essa è però letteralmente rimossa dal discorso pubblico, e dal predominio ideologico del contesto della giustificazione sopra il contesto della scoperta, che sta in relazione alla presunzione di verità della scienza occidentale. Ma se, come la serie di questi articoli implica, ammettiamo che ogni cultura umana apprenda il mondo secondo una sua specifica ontologia e una sua specifica epistemologia, allora c'è modo di uscire dalla guerra delle scienze e ammettere che ogni pratica conoscitiva ha un suo valore, che dipende dalla serietà con cui viene praticata e dal tipo di mondo che la fa esistere e che essa contribuisce a far esistere. Nell'ottica della pari dignità di tutte le culture è possibile infine passare dal colonialismo alla diplomazia, dall'imposizione di un mondo unico all'accettazione di mondi molteplici.