

# **Prima lezione di antropologia cognitiva, ovvero i sette giorni all'antropologia cognitiva**

*di Massimo Squillacciotti*

*Per voi che foste,  
da noi che divenimmo e siamo.*

## 1. In principio erano l'etnologia e l'antropologia

Arrivati alla fine di questo volume, il lettore attento, addetto ai lavori o ancora inesperto che sia, potrebbe avere la sensazione che l'antropologia cognitiva nasconda qualche ambiguità o che rischi di contenere velleità conoscitive. Le domande che rimangono in qualche modo sospese o controverse o, ancora, le cui risposte sembrano attualmente richiedere ulteriori indagini, possono andare da un minimo ad un massimo, per cominciare con: la cultura esiste nella specie umana grazie al linguaggio (verbale) con la preminenza del secondo sulla stessa "costituzione" della prima e con la conclusione che la conoscenza della lingua altrui potrebbe esaurire la conoscenza dell'antropologia o contenere ontologie culturali; e per finire con: oggi è l'antropologia stessa ad essere antropologia cognitiva in quanto ricerca situata tra la cognizione dell'indigeno e la conoscenza dell'antropologo sull'indigeno (spesso definita anche in questo caso come "cognizione"), con il rischio che allora tutto è cognizione... In mezzo stanno tutta una serie di questioni che nella storia della cultura e del pensiero scientifico occidentale si pongono da lunga data e con soluzioni spesso contrapposte, come il rapporto mente-pensiero-cultura, il rapporto biologia-cultura, quello corpo-intelletto-saperre, quello lingua-pensiero, ed altro ancora.

Senza la pretesa di risolvere qui quello che il futuro riserva agli studi cognitivi, penso sia utile in una postfazione rico-

struire le radici storiche dell'antropologia cognitiva anche se con un taglio del tutto personale e derivato sia dall'esperienza di ricerca storiografica riguardo gli studi etno-antropologici italiani (Clemente, Meoni, Squillacciotti 1976; Puccini, Squillacciotti 1980); sia dagli ostacoli teorici incontrati nella ricerca etno-cognitiva sul campo riguardo i sistemi di numerazione tra i Kuna di Panamá e gli Intire della Somalia (Squillacciotti, 1996a); sia, infine, dalla lettura di recenti lavori di antropologia che rischiano di reinventare il concetto di "mentalità" o reperire "ontologie mentali" (Viveiros de Castro, 2000) di vecchia impostazione là dove, invece, l'esperienza etnografica – quando dichiara i "paradigmi" con cui procede – individua e definisce non pensieri ma processi di pensiero e le relazioni di questi con le forme sociali.

La disciplina oggi denominata antropologia cognitiva – e di cui il lavoro di Sandro Lutri presenta contributi notevoli anche se, per forza di cose, non esaustivi di tutte le questioni che tale scienza affronta – da una parte trova la sua matrice storica nell'ambito delle varie altre scienze antropologiche e dall'altra trova oggi un proprio titolo nell'ambito del complesso denominato "scienze cognitive": qui si trova a suo agio pienamente e con un proprio contributo specifico, anche se forse ancora oggetto di scarsa considerazione da parte degli scienziati degli altri settori disciplinari. Chiarisco subito che punto comune tra questi due rami "storici" del sapere che configurano l'antropologia cognitiva – e quindi suo apporto specifico agli studi – è l'esperienza di ricerca sul campo: l'etnografia nella e della alterità riguardo le forme del pensiero, i suoi codici di espressione in contesti culturali storicamente definiti e diversi dai nostri per un qualche carattere, ma non "essenza".

Una storia interdisciplinare della "rivoluzione cognitiva" trova già un contributo analitico di presentazione nel lavoro di Howard Gardner (1987), *La nuova scienza della mente*, anche nella prospettiva delle scienze antropologiche, mentre contributi monografici sugli antecedenti delle scienze cognitive sono presenti in

numerose pubblicazioni di questi ultimi anni nel presentare le acquisizioni attuali delle teorie cognitive o l'assetto stesso dell'antropologia culturale, come nel volume curato da Robert Borofsky (1994), *L'antropologia culturale oggi*.

Senza nulla togliere, magari in aggiunta a tutto ciò, è mia intenzione provare qui a ricostruire il percorso compiuto nelle scienze antropologiche ed etnologiche da un filone di studi che oggi trova la sua denominazione e collocazione in antropologia cognitiva o studi etno-cognitivi e che alla sua origine è partito con l'interesse e la configurazione di studi sulla mentalità primitiva fin dal primo nascere dell'antropologia stessa alla fine dell'Ottocento. E, come vedremo, nel corso del tempo questo filone ha avuto apporti non solo dalla etnografia ma anche da scienze esterne e più o meno vicine all'antropologia e che però si venivano misurando e sperimentando in relazione a tematiche precipue dell'antropologia ma non esclusive di questa. Mi riferisco a definizioni concettuali come mentalità primitiva, pensiero selvaggio, forme e categorie di pensiero, sistemi di classificazione, sviluppo cognitivo, tecnologie dell'apprendimento e della comunicazione... oppure a campi disciplinari e di ricerca come psicologia sociale, psicologia transculturale, linguistica, etnoscienza, antropologia simbolica, intelligenza artificiale, filosofia del linguaggio, filosofia della mente ed altro ancora. Nel mio percorso di ricostruzione storiografica, di alcuni autori di questa storia renderò conto analiticamente, mentre di altri farò solo riferimento come campo d'azione o quadro epistemologico; non di tutti riuscirò a rendere conto, per forza di cose e limiti soggettivi, ma «La storia siamo noi, nessuno si senta escluso...», come recita Francesco De Gregori.

Inoltre questa mia ricostruzione forse risulterà rigida e di parte, ma questo è un taglio da me voluto anche perché intendo seguire un aspetto non secondario della logica dello sviluppo e diffusione di questa scienza: la politica editoriale delle pubblicazioni, in questo caso in lingua italiana anche se, ovviamente, allo stesso tempo abbiamo avuto accesso alla editoria in lingua origi-

nale<sup>1</sup>. L'apparente parzialità di questa impostazione trova una sua ragione non tanto in quello che venivamo leggendo all'università a partire dagli anni Sessanta, ma nel voler rendere conto implicitamente della politica e del mercato editoriale nello specifico, quando l'antropologia culturale trovava una sua collocazione accademica<sup>2</sup> e la politica culturale delle traduzioni era alla ricerca di titoli da importare come innovativi o compatibili con l'assetto della nostra cultura. Ancora una volta sottolineo che questa impostazione potrà sembrare segnata dai caratteri generazionali della formazione ma tanto vale, allora, come promemoria per gli allievi, i giovani studiosi e gli estensori di voci per dizionari (Boyer, 1991; Pignato, 1977; Seymour-Smith, 1986), per una maggiore considerazione del portato storico e delle matrici culturali delle teorie e dei concetti che oggi si sono venute affermando nelle scienze cognitive, superando il forte paradigma linguistico utilizzato nella presentazione degli studi.

<sup>1</sup> Alcune indicazioni in tal senso possono essere: Hallowell, 1955; Romney, D'Andrade, 1964; Goodenough, 1964; Fortes, Dieterlen, 1965; Tyler, 1970; Horton, Finnegan, 1973; Wilson, 1974; Berry, Dasen, 1974; Cole, Scribner, 1974; Casson, 1981; Dolgin, Kemnitzer, Schneider, 1977; Halford, 1982; Irvine, Berry, 1983; Dougherty, 1985; Karp, Bird, 1986; D'Andrade, 1995.

<sup>2</sup> Come documenti d'epoca segnalò il memorandum del 1958 ed i successivi convegni nazionali di antropologia culturale del 1962 e del 1963: Bonacini Seppilli, L., Calisi, R., Cantalamessa Carboni, G., Seppilli, T., Signorelli, A., Tentori, T., 1958, *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, in *Atti del I Congresso Nazionale di Scienze Sociali*, Bologna, il Mulino, vol. I: 235-253; I Convegno Nazionale di Antropologia Culturale, Milano 1962, «Il pensiero critico», n. 3-4, 1962. II Convegno Nazionale di Antropologia Culturale, Roma 1963, «De Nomine», n. 17-18, 1966.

Dal punto di vista storiografico, invece, segnalò: Bernardi, B., a cura di, 1972, *Etnologia e antropologia culturale*, Milano, Franco Angeli; in particolare i saggi di Bernardi, B., *Prospettive di sviluppo degli studi antropologici in Italia*: 93-117 e di Lanternari, V., *Le scienze umane oggi in Italia nel contesto europeo-americano*: 43-70. Clemente, P., Meoni, M.L., Squillacciotti, M., 1976, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, nuova ed. a stampa; Grottanelli, V., 1977, *Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments*, «Annual Review of Anthropology», n. 13: 447-466; AA.VV., 1980, *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, Quaderni di «Problemi del Socialismo», Milano, Franco Angeli, in particolare il saggio di Puccini, S., Squillacciotti, M., *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-anthropologici italiani nel periodo tra le due guerre*: 67-93 e 201-239; AA.VV., 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari-Roma, Laterza, pref. di A.M. Cirese.

## 2. Ma subito fu la mentalità primitiva: ontologie e naturalismo

L'antropologia, nata per lo studio delle differenze o distanza di cultura – allora definito come studio delle culture o società o popoli primitivi – e con l'affermazione tyloriana di un unico concetto di cultura per le società umane, ha trovato già ai suoi inizi e proprio sul terreno della definizione e concettualizzazione della diversità culturale e delle sue manifestazioni, il primo scoglio; come dice Joseph Conrad in *Cuore di tenebra*: «Brava gente, i cannibali, nel loro ambiente...».

Per quanto attiene al nostro percorso, ciò equivale a riconoscere alla base dei nostri studi una valutazione delle abilità concettuali “dimostrate” nelle culture altre come primitive e concrete, cioè incapaci di ragionamento e di logica indipendente dagli oggetti in sé o dalle situazioni magiche e religiose. A tale riguardo viene utilizzato il termine “mentalità” (Corrao, 2004), come dire che se gli uomini si avvalgono della propria mente – che equivale a ragione-ragionamento, logica astrattiva – per realizzare il processo di vita, gli uomini delle società “altre” hanno una diversa mentalità: primitiva appunto, con un sotteso valore di giudizio etico-morale equivalente a “retrograda, attardata” in quanto caratterizzata dall'espressione di un pensiero concreto, manipolatorio e partecipativo.

Ma a ben vedere, l'affermazione in sé dell'esistenza di tipi di mentalità è frutto di una teoria paradigmatica che afferma la unilinearità dello sviluppo sociale ed umano, con la conseguente “dottrina” della distanza culturale tra società superiori e società inferiori, del loro diverso livello di cultura. Mi riferisco qui al quadro epistemologico generale all'atto di nascita dell'antropologia come scienza moderna ed in particolare alle teorizzazioni nello specifico di Lucien Lévy-Bruhl negli anni Venti, non ancora totalmente superate dalla nostra cultura. Ma procediamo con ordine, a partire proprio da alcuni padri fondatori dell'antropologia rilevanti ai nostri fini storiografici (Remotti, 1974), e non solo.

Già alla fine dell'Ottocento, Émile Durkheim (1898) e Marcel Mauss (1901-1902), nell'interrogarsi sui caratteri impliciti nei processi di classificazione del reale da parte di società "etnologiche", ritenevano che il processo della classificazione avvenga a partire dalle strutture sociali ed in riferimento a queste, per cui i principi della classificazione fanno sì parte di una cultura, vengono espressi linguisticamente e sono linguisticamente connotati, ma la lingua si limita a registrarli ed a conservarne il ricordo del loro passato che si presenta oggi senza più valore funzionale nell'organizzazione sociale e delle idee. Ancor più, le operazioni logiche, non essendo individuabili se non nelle loro espressioni esterne, mediate dai sistemi di classificazione, fanno parte del rapporto esistente tra rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive, determinando vere e proprie istituzioni sociali, come lo sono gli stessi sistemi di classificazione. Da qui, per Durkheim e Mauss, l'esigenza di ricostruire la tipologia dei sistemi di classificazione che si formano a partire dalla funzione minima e universale delle regole che organizzano le relazioni di parentela all'interno della società e che costituiscono una forma delle relazioni sociali.

Anche Franz Boas (1911), agli inizi del Novecento, è interessato alla ricerca del diverso grado di differenziazione e di complessità che caratterizza i molteplici aspetti di una cultura. Il suo presupposto teorico è nello studio del "progresso culturale" concepito non in una prospettiva evolucionistica, ma come grado di sviluppo di una cultura, come grado di omogeneità interna, come forma storica: ogni cultura si spiega all'interno del suo processo storico che la caratterizza come specifica e la costruisce come totalità non omogenea. La persistenza nelle strutture linguistiche di tali processi ci fa comprendere le forme antiche di pensiero, anche se tra i due livelli delle strutture linguistiche – quello dei suoni e quello delle idee – c'è sempre necessariamente una riduzione attuata tramite il processo della classificazione. I principi di classificazione del reale costituiscono la mediazione tra lingua e pensiero, là dove i processi mentali sono automatici e non razionali, e la classificazione avviene a partire dalle strut-

ture linguistiche ed in termini linguistici: per questo i principi delle diverse classificazioni variano da cultura a cultura, le loro differenze sono irriducibili e, inoltre, non è possibile tentare di coordinarli entro un quadro universale che trascenda le singole culture.

Negli anni a partire dal 1910 il contributo agli studi etnologici di Lucien Lévy-Bruhl (1910-35) verte tutto sul rapporto tra le diverse mentalità che sono presenti nell'umanità, alla ricerca dei caratteri specifici della mentalità primitiva. Nelle società primitive il processo di rappresentazione – caratterizzato da indifferenziazione, indifferenza alle cause seconde e impermeabilità all'esperienza – costituisce per Lévy-Bruhl un fenomeno di natura complessa: in esso intervengono, insieme a elementi di carattere intellettuale, altri di carattere emozionale e motorio, senza alcuna distinzione tra loro e configurando un aspetto “mistico” al prodotto del pensiero. Con una formula di sintesi la questione può essere presentata in questi termini: le rappresentazioni stanno alla mentalità primitiva come i concetti alla mentalità occidentale<sup>3</sup>. La causa di tale differenza non è di origine fisiologica o naturale, ma di ordine mentale e sociale; la differenza è provocata dalle stesse rappresentazioni collettive. Come dire che i primitivi non dispongono di concetti astratti per il carattere in sé della cultura che governa gli individui. Così, ad esempio, per quanto riguarda la numerazione ed il calcolo Lévy-Bruhl (1910: 222-223) afferma che:

<sup>3</sup> Al di là dell'attenzione dedicata a Lévy-Bruhl, va anche detto che il pensiero di questo autore a proposito della “mentalità primitiva” non era l'unica teorizzazione a riguardo o, comunque, non era accettata in modo univoco in quegli stessi anni. In proposito vedi tra gli altri, in ordine cronologico: Thurnwald, 1922; Lenoir, 1922; Blondel, 1926; Allier, 1927; Leroy, 1927; Radin, 1927; Van der Leeuw, 1928; Aldrich, 1931. In particolare il pensiero di Gerardus Van der Leeuw è ripreso da James Hillman in *Re-visione della psicologia*: «Confutare la teoria dell'animismo è fiato sprecato. Non di meno possiamo riconoscerla per quello che è in realtà: un'asserzione psicologica rivelatrice, più che dell'anima dei primitivi, dell'anima primitiva di coloro che scrivono di essi. L'animismo è una descrizione antropologica dell'anima dell'antropologia: “Nella sua struttura e tendenza complessive – dice Van der Leeuw – questa teoria si attaglia molto meglio alla seconda metà del diciannovesimo secolo che non al mondo primitivo”» (Milano, Adelphi, 1983: 48; ed. or. 1975).

«La loro mentalità si presta difficoltosamente alle operazioni che non sono loro familiari; ma, con procedimenti che le son propri, riesce ad ottenere, fino ad un certo punto, gli stessi risultati. Dal momento che non scompone le rappresentazioni sintetiche, essa chiede alla memoria uno sforzo ulteriore. Invece dell'astrazione generalizzatrice che ci fornisce i concetti propriamente detti, essa fa uso di un'astrazione che rispetta la specificità degli insiemi costituiti. In breve, conta e calcola in modo che, a paragone del nostro, possiamo chiamare concreto».

### 3. Al secondo giorno aleggiò lo “spirito”: forme sociali e storicismo

L'interesse per il tema della mentalità, e della mentalità primitiva in particolare, ha indirizzato notevolmente il dibattito successivo ed in parte bloccato l'approfondimento del tema secondo altre prospettive; in Italia la lettura critica del pensiero di Lévy-Bruhl e la fondazione di una nuova etnologia è ricercata da Remo Cantoni, Ernesto de Martino e Giuseppe Cocchiara, sia pure con obiettivi e motivi tematici diversi. Siamo negli anni compresi tra il 1941 ed il 1948, tra la seconda guerra mondiale ed i primi anni del dopoguerra, caratterizzati da idealismo crociano ma anche neorealismo, concezione di uno “spirito” unico ma anche scoperta di un mondo sconosciuto e “primitivo” all'interno della nostra stessa società<sup>4</sup>.

Il punto di partenza di de Martino è più generale rispetto al discorso sulla mentalità ed è innovativo rispetto ai quadri concettuali e metodologici della cultura italiana del periodo: è quello di «rivendicare il carattere storico dell'etnologia» contro i limiti imposti dal naturalismo nella ricerca etnologica stessa, «e limitare il procedimento naturalistico all'eurisi filologica» (de Martino, 1941: 7-13, *passim*). Questa volontà «di liberarsi dalla passività

<sup>4</sup> Ricordo qui in proposito che sempre del 1941 è il romanzo di Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli* (Torino, Einaudi) e che nel 1953 nasce il confronto sulla rivista «La Lapa», fondata da Eugenio Cirese, intorno alla portata di questa scoperta meridionalista della nostra cultura.



della metodologia naturalistica» non solo serve a «promuovere, mercé l’etnologia, un allargamento della nostra autocoscienza storica, una migliore determinazione dell’essere e del dover essere della nostra civiltà» ma anche a fondare una scienza che impari a «distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche quelle più lontane», riesca a “comprendere” (nel duplice senso di conoscere e contenere) la storia nostra e dell’altro, la differenza tra noi e il cosiddetto mondo primitivo, anche perché parlare di “primitivi” in blocco come di un tutto indiscriminato, e quindi di una “mentalità primitiva”:

«è procedimento antistorico per eccellenza [...] abbandonando radicalmente il procedimento naturalistico, per effetto del quale non solo si oscura il passaggio e lo svolgimento (tra mentalità primitiva e mentalità culta), ma si cancella altresì il *discrimen* fra i termini del passaggio stesso e si dissolve ogni storica prospettiva».

Ed in questa prospettiva di una nuova etnologia – che è anche prospettiva di «liberazione dalla condanna crociana della sociologia e del folklore [...] [e] intento di ampliare, dall’interno, l’orizzonte conoscitivo dello storicismo idealistico», come nota Pietro Clemente (1976: 27) – de Martino<sup>5</sup> appronta la critica a tre questioni ereditate complessivamente dall’etnologia francese: l’illusione sociologica della distinzione tra collettività ed individuo, e l’affermazione del potere costrittivo del fatto sociale sull’individuo; l’errore speculativo dello storicizzare categorie ideali, nel cercare una genesi nel tempo di ciò che è una regola interna; l’errore naturalistico del cercare definizioni minime del fatto religioso, una prima forma della religione che sia al tempo stesso una

<sup>5</sup> Come ricorda Alberto M. Cirese (1973: 219, 323), E. de Martino diviene negli anni Cinquanta consulente per l’etnologia della “Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici” (detta *Col-lana Viola*) dell’editore Einaudi, con la traduzione di autori come L. Lévy-Bruhl, C.G. Jung, K. Kerényi, T. Reik, M. Malinowski, L. Frobenius, J.G. Frazer, M. Eliade, A.E. Jensen, C.R. Aldrich, A.P. Elkin ecc., accanto alla pubblicazione di autori italiani, come lo stesso E. de Martino, e poi G. Cocchiara, R. Pettazzoni, P. Toschi.

definizione minima della religione stessa. Di contro de Martino (1941: 57-60 *passim*) afferma che:

«Altro è la ragione altro è l'intelletto, altro la funzione identificante nel suo uso pratico. Nel suo uso logico, la funzione identificante è, insieme, unificante e distinguente, nel senso che l'unità non è fuori della distinzione, ma nesso interno e organico alla distinzione, e che la distinzione non è fuori dell'unità. Nel suo uso pratico, invece, la funzione identificante riesce a una distinzione che è fuori dell'unità e ad un'unità che è fuori della distinzione: il flusso del reale si spezza in una serie di astratte identità, di immobilità giustapposte, simulanti il concreto divenire. La distinzione-unità della funzione identificante concreta non si applica estrinsecamente alla realtà essendo il ritmo immanente del suo sviluppo; le separazioni astratte sono invece schemi dentro i quali il reale viene solidificato, e si applicano ad esso estrinsecamente. La ragione riesce alle forme dello spirito [...] l'intelletto riesce a schemi che si decreta comprendere questa o quella porzione finita della realtà e che in quella porzione si esauriscono».

Nello stesso 1941 era stato pubblicato anche un altro importante contributo critico per lo sviluppo degli studi antropologici in Italia: è il primo lavoro di Remo Cantoni, scritto nel 1938 come tesi di laurea di filosofia morale con Antonio Banfi: *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia*. Anche se l'interesse di Cantoni è all'interno delle scienze umane in generale, per lo studioso affrontare e risolvere la teoria dei fondamenti naturali del "pensiero dei primitivi" è una questione preliminare per uno studio di antropologia e per la riforma del sapere etnologico, ma soprattutto per aprire uno «spiraglio di luce anche nelle regioni, in larga parte ancora misteriose e inesplorate, della vita psichica inconscia» (Cantoni, 1941: 18). Da qui «la discussione filosofica sul significato e sul valore umano e culturale delle civiltà primitive». Infatti (Cantoni, *ivi*: 15-17 *passim*),

«Ammettendo che il pensiero abbia una origine e lo spirito una storia, quali fonti ci sveleranno il segreto dell'origine? [...] L'uomo veramente

primitivo non vive oggi in alcuna parte del mondo e la ricostruzione della sua personalità sui dati esigui e monchi che ci si offrono di una umanità preistorica, sembra impossibile o si risolve in uno schema generico e fantastico<sup>6</sup> [...] È lecito, entro certi limiti, prescindere da tali diversità di livello [culturale<sup>7</sup>] per sottolineare, macroscopicamente, le grandi linee di reale continuità e convergenza che emergono storicamente. [...] L'ipotesi di una struttura psichica simile che si ritrova nell'inconscio collettivo dell'uomo moderno e, *mutato nomine*, nelle culture arcaiche o primitive, serve come feconda ipotesi di lavoro, come stimolante invito a cercare corrispondenza e sopravvivenze. Ma quella ipotesi non è una legge».

D'altronde, nota ancora Cantoni (ivi: 21-28 *passim*), nelle indagini sul pensiero primitivo:

«Si è adottato un metodo di riduzione fenomenologia per così dire, che consiste nel fare volutamente astrazione da tutto ciò che spontaneamente e irresistibilmente la nostra cultura di occidentali impregnata di cognizioni scientifiche, di presupposti religiosi e morali, inconsciamente proietta nell'interpretazione dello spirito primitivo. [...] Sarebbe semplicistico opporre pensiero primitivo e pensiero civilizzato quasi fossero le due sfere del misticismo e della razionalità [...], dell'intuizione e del logos; in primo luogo perché pensiero primitivo e pensiero civilizzato sono due astrazioni, in secondo luogo perché misticismo, vita, intuizione sono denominazioni vaghe che mal racchiudono sia il dato storico che la forma culturale che noi vogliamo porre in luce. [...] Il mondo dell'universo, ciò che chiamiamo genericamente la "realtà", è una costruzione culturale dell'uomo e ha invalicabili dimensioni antropologiche. Il merito della fenomenologia husserliana è appunto quello di avere sottolineato energicamente l'opera e

<sup>6</sup> Nota in Cantoni, 29: «cfr. R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*, 1922: 149 sg.; F. Gräbner, *Das Weltbild der Primitiven*, 1924: 14; A. Goldenweiser, *Anthropology. An introduction to primitive culture*, 1937: 407».

<sup>7</sup> Diversità di livello culturale molto forti nel tempo anche di uno stesso spazio, e che «è logico pensare che corrispondano, in quel piano che un marxista definirebbe superstrutturale o ideologico, e che noi possiamo genericamente indicare come dimensione della coscienza» (Cantoni, 1941: 16).

la funzione della soggettività nel “costituire” l’esperienza, e nel costituirla secondo una molteplicità di piani e prospettive».

Tra i suoi riferimenti filosofici Cantoni evidenzia la fenomenologia husserliana, ma a proposito dell’apporto della filosofia tedesca anche agli studi antropologici, ricordo l’importanza avuta in quegli stessi anni dall’opera di Ernst Cassirer (1923-45), con il duplice valore da una parte di una nuova interpretazione teorica del problema gnoseologico e dall’altra di elaborazione di una lettura filosofico-storica dello sviluppo della civiltà, imperniata sulla genesi e sulle articolazioni della simbolizzazione come *medium* – soprattutto nella sua connotazione di segno linguistico – fra la soggettività e l’oggettività. Così lo spostamento di piano dalla rilevazione di verità all’indagine sull’attribuzione di significato, dalla mente “sostanziale” al suo essere “struttura funzionale”, porta Cassirer all’individuazione del simbolo come operatore dell’immaginazione produttiva: non esiste solo la formazione del concetto sulla base del rapporto tra esperienza e categorie dell’intelletto, la preminenza è data al simbolo che attribuisce significato alla realtà in quanto unione tra soggetto ed oggetto, produzione espressiva della mente umana che rende intenzionale l’interpretazione del mondo, la conoscenza stessa. In particolare, nel *Saggio sull’uomo*, Cassirer (1944: 79-80, 126-127) afferma:

«Per così dire l’uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all’ambiente. Inserito fra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animali), nell’uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare sistema simbolico, l’apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. [...] L’uomo non può più sottrarsi alle condizioni di esistenza che lui stesso si è creato; egli deve conformarsi ad esse. Non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l’arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l’aggrovigliata trama della umana esperienza. Ogni progresso nel campo del pensiero e dell’esperienza rafforza e affina questa rete. L’uomo non si trova più direttamente di fronte alla re-

altà; per così dire egli non può più vederla faccia a faccia. [...] Per il pensiero simbolico è indispensabile distinguere nettamente il reale dal possibile, il fattuale dall'ideale. Il simbolo non ha una esistenza fattuale come una parte del mondo materiale; esso ha soltanto un "significato"<sup>8</sup>. Al pensiero primitivo riesce ancora assai difficile differenziare la sfera dell'essere da quella del significato; queste due sfere vengono continuamente confuse dal primitivo; egli ritiene, ad esempio, che un simbolo sia dotato di poteri magici o fisici. Ma col progredire della cultura, la differenza fra cose e simboli è stata chiaramente avvertita, il che significa che anche la distinzione fra attualità e possibilità si è fatta sempre più netta».

Per concludere in *Simbolo, mito e cultura* (1935-45: 81) che

«Lo scopo principale di tutte le forme della cultura consiste precisamente nel compito di edificare un mondo comune del pensiero e del sentimento, un mondo umano che vuol essere *koïnon kosmon* e non un sogno individuale, o una bizzarria o fantasia non meno individuale. Nella costruzione di questo universo della cultura le singole forme della cultura non obbediscono ad uno schema preconcepito o predeterminato, ad uno schema che possa essere descritto una volta per tutte sulla base di un procedimento a priori. Tutto quel che possiamo fare è seguire il lento sviluppo che si manifesta nella storia delle varie forme e indicare, per così dire, le pietre miliari di questo cammino».

Alla bibliografia fin qui analizzata vorrei aggiungere un richiamo ad altri autori presenti in questo periodo del secondo dopoguerra in traduzione italiana, come Charles Aldrich (1931) e Adolf Jensen (1948); mentre nel 1948 viene pubblicato il primo volume sull'Africa e l'Australia dell'opera curata da Raffaele Pettazzoni, *Miti e leggende*, e nel 1950 la traduzione di James G. Frazer, *Il ramo d'oro*. In particolare Jensen sostiene, come recita de

<sup>8</sup> La questione del simbolo nello spostamento di piano dalla rilevazione di verità all'indagine sull'attribuzione di significato richiama anche le ultime proposizioni di Ludwig Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*, del 1921.

Martino nella presentazione dell'opera (Jensen, 1948: 10-16 *passim*):

«un'interna completezza organica della cultura-tipo presa in esame: di qui la critica del carattere prevalentemente statistico della scuola storico-culturale e la critica dell'interpretazione psicologica in fatto di formazioni culturali e le loro interrelazioni, in particolare di Jung e della sua scuola. [...] Mito e culto costituiscono momenti inseparabili di un tutto, destinati a servire alla "comprensione" umana di una conoscenza elementare e misteriosa».

Al di là delle conclusioni metodologiche, della tendenza a una spiegazione morfologica della civiltà e del fondamentale antistoricismo di Jensen, la «ricostruzione di questa intima logicità e consequenzialità di una cultura primitiva [...] sono da ricercarsi nei domini spirituale ed economico» (*ibidem*: 23) ed è in questo quadro che compito dell'etnologia è la storia dell'umanità. Questa prospettiva è dichiarata fin dall'apertura nell'opera di Jensen con la constatazione che «era palese il fatto che una gran parte dei miti indigeni [...], nonostante il loro differente contenuto narrativo, giravano tuttavia intorno alla medesima idea fondamentale» (*ibidem*). Infine, per le questioni che ci interessano più da vicino, Jensen afferma (*ibidem*: 25-26):

«Senza dubbio il pensiero analitico e quantitativo – e in particolar modo quello causale – è posseduto come attitudine dall'uomo primitivo; tuttavia esso serba nella vita primitiva soltanto una importanza marginale, poiché quegli uomini siolgevano piuttosto con la loro attenzione alla forma del fenomeno – mentre il pensiero scientifico è rivolto costantemente all'analisi di queste forme nelle loro parti componenti, la cui sostanza e modalità è di altra natura e soltanto indirettamente e in modo diverso dall'intuitivo può ricollegarsi con la forma, che ha sempre carattere unitario. Solo un'epoca tarda come la nostra, nella quale il senso del divino del mondo costituisce nel migliore dei casi un'esperienza strettamente privata, poteva avvertire un così profondo abisso di incomprendimento di fronte alle forme

culturali arcaiche. Pertanto, se vogliamo comprenderle, è necessario rivolgerci a quelle sfere della nostra vita in cui proviamo per la realtà un interesse congenere a quello che di fronte a essa provano gli uomini primitivi».

Ma la questione della definizione dei caratteri della mentalità primitiva, dei suoi rapporti con la storia, la cultura e la conoscenza non finisce qui; tornerà ancora una volta sotto altre denominazioni e per altre strade da quelle fin qui praticate e predicate. Eliminata l'ambiguità ai termini come "primitivo", ridimensionata la ricerca di ontologie della mente o del pensiero, il problema si ripone in antropologia con la ricerca sul "pensiero selvaggio" e l'uso di questo termine per indicare forme e modalità di pensiero in sé, nuove ontologie della diversità, mentre la ricerca in altri campi disciplinari, come la psicologia dello sviluppo e gli studi transculturali, vanno proponendo questioni sul rapporto tra ambiente culturale e forme del pensiero, confronti nelle prestazioni cognitive tra società diverse per la ricerca dei caratteri delle abilità individuali; mentre una parte degli studi di linguistica e di filosofia del linguaggio si concentrano sulla definibilità del rapporto tra lingua, pensiero, mente, cultura anche a partire dalla famosa "ipotesi di Sapir-Whorf". Ma anche qui andiamo con ordine.

#### 4. Al terzo giorno emerge l'ambiente culturale: apporti diversi agli studi sul pensiero

Sotto questo titolo il nostro percorso d'analisi fa riferimento in primo luogo agli studi di psicologia dello sviluppo (J. Piaget, L. Vygotskij, A. Lurija) e di come questi siano stati recepiti in antropologia (D.R. Price-Williams, C.R. Hallpike); in secondo luogo agli studi sullo sviluppo cognitivo a partire dall'analisi pedagogica e dei contesti di apprendimento, con un approfondimento in campo etnografico (J.S. Bruner, M. Cole, D.R. Olson); in terzo luogo agli studi del campo linguistico (B. Whorf, E. Sapir, N. Chomsky).

Le coordinate temporali di questa parte di storiografia degli studi vanno dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta (anche se i contributi non terminano con questa data), tenendo presente che la prima opera di Jean Piaget pubblicata in italiano nel 1952 è uno studio di carattere introduttivo su *Psicologia dell'intelligenza* (1947), mentre di Lev S. Vygotskij viene tradotto *Pensiero e linguaggio* (1956) nel 1966 e per Aleksander R. Lurija bisogna aspettare il 1971 per avere *Linguaggio e comportamento* (1958). Tutti questi studiosi, al di là delle differenze specifiche nei presupposti e nei metodi, riconoscono alla conoscenza il carattere della sistematicità intrinseca ed alle relazioni tra concetti un'importanza basilare nel processo di costruzione del reale.

Secondo l'impostazione di Piaget, lo sviluppo cognitivo risulta un aspetto particolare dell'adattamento generale dell'organismo all'ambiente circostante, un processo in cui né i caratteri ereditari dell'organismo né la struttura dell'ambiente circostante sono di per sé sufficienti a spiegare modelli di crescita dell'organismo. Il pensiero è come un sistema autoregolatore teso al raggiungimento di un equilibrio con l'ambiente mediante la costruzione di rappresentazioni stabili, che trascendono la variabilità e i mutamenti dell'ambiente stesso.

L'intelletto è soggetto ad un'organizzazione globale che si sviluppa attraverso il duplice processo di adattamento alla realtà e di assimilazione dell'esperienza alle strutture cognitive già esistenti. Lo sviluppo viene definito come processo dialettico, come equilibrio fra processi di assimilazione dei dati della realtà a strutture mentali già esistenti e processi di adattamento di tali strutture agli aspetti nuovi che la realtà offre. In questo processo la tendenza all'equilibrio e la plasticità delle strutture mentali, che consentono il mantenimento dell'equilibrio, sono ereditarie, innate e comuni a tutti gli individui che vivono in società, mentre le strutture mentali stesse vengono sottoposte ad una trasformazione continua e successiva. Emerge così una visione dinamica dell'intelligenza (senso-motoria, rappresentativa, prelogica-preoperatoria, logica-operatoria, astratta) che si trasforma attra-



verso una serie di stadi di sviluppo corrispondenti ad altrettante forme del conoscere (azione, parola, realismo, operazioni concrete, operazioni formali). Emerge anche una interrelazione tra i due processi di nascita dell'intelligenza e di costruzione del reale, tra sviluppo delle condotte intelligenti in quanto tali e modo in cui queste condotte organizzano la realtà alla quale vengono applicate. Da qui emerge anche vincente la polarità pensiero-realtà, rispetto alla triade pensiero-lingua-realtà, ma senza la riduzione del pensiero a copia della realtà, ed in modo da costituire un approccio soddisfacente rispetto alla complessità del fenomeno studiato.

Di contro, per Vygotskij il linguaggio ha una funzione determinante nello sviluppo del pensiero: le funzioni psichiche superiori<sup>9</sup> sono per natura mediate da strumenti (strumenti-stimolo), primo fra tutti il linguaggio. Il punto distintivo della storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori è che nell'uomo tale sviluppo si compie contemporaneamente a mutamenti di tipo organico, cioè legati ai processi di crescita e maturazione del suo organismo, concorrendo così alla formazione della sua personalità biologico-sociale: lo sviluppo del linguaggio costituisce un esempio della funzione dei due piani, naturale e culturale.

L'uso degli strumenti, inoltre, è indice dell'esistenza di quel "sistema di attività" che caratterizza propriamente l'uomo: mentre l'animale dispone di un insieme di comportamenti o attività condizionati dagli organi propri di ogni specie, l'uomo è in grado di rendere praticamente illimitato il suo "sistema di attività" mediante l'utilizzazione, e in seguito l'invenzione, di sempre

<sup>9</sup> Tra le "funzioni psichiche superiori" Vygotskij comprende il pensiero verbale, la memoria logica, la formazione dei concetti, l'attenzione volontaria, la volontà. Da ricordare in proposito che sono proprio queste funzioni psichiche superiori a caratterizzare la specie umana differenziandola sia all'esterno, da altre specie nel loro complesso, sia all'interno come grado di sviluppo tra bambino ed adulto e tra adulti di diversa cultura. «Nel processo di sviluppo storico non sono cambiate le funzioni psicofisiologiche elementari, quanto profondamente e totalmente sono invece mutate le funzioni superiori» (Vygotskij, 1960: 66).

nuovi strumenti<sup>10</sup>. In particolare questi strumenti non sono solo materiali, ma legati anche alla significazione, alla necessità cioè di comunicare anche in assenza degli oggetti e in tempi differiti o anticipatori dell'attualità del presente. Questa forma superiore è mediata dal segno e si distingue sostanzialmente dalle forme naturali di comunicazione da cui scaturisce.

Ma questo processo di continua crescita dell'uomo deve essere considerato come risultato di un profondo scambio e appor- to con l'ambiente: lo sviluppo delle funzioni psichiche superiori dell'uomo è il frutto di una relazione con gli altri uomini. Noi diventiamo noi stessi attraverso gli altri e ciò non solo riguardo alla personalità nel suo complesso, ma in riferimento ad ogni singola funzione (Vygotskij, 1964: 200):

«Tutto ciò che è interno nelle funzioni psichiche superiori è stato in precedenza esterno. Se è vero che il segno è inizialmente uno strumento di comunicazione e che soltanto in seguito diventa un mezzo per regolare il comportamento della persona, è affatto chiaro che lo sviluppo culturale è fondato sull'uso dei segni e che la loro introduzione nel generale sistema del comportamento si è verificato inizialmente in forma sociale, esterna. In via generale potremo dire che le relazioni tra le funzioni psichiche superiori sono state un tempo relazioni fra persone»<sup>11</sup>.

In conclusione, la mediazione tra individuo e cultura è data dallo sviluppo linguistico per il nesso che questo ha con le condizioni socio-culturali e con lo sviluppo mentale. Inoltre, la considerazione del linguaggio come elemento costitutivo dello svi-

<sup>10</sup> Già all'età di sei mesi si può constatare nel bambino la presenza del primo embrionale uso degli strumenti, indice dell'esistenza del "sistema di attività" che caratterizza propriamente l'uomo. «Il sistema di attività del bambino si definisce, in ogni determinata fase, dal grado di sviluppo organico e dal grado della sua capacità di utilizzare gli strumenti» (Vygotskij, 1960: 72).

<sup>11</sup> «Il bambino giunge per ultimo alla consapevolezza del proprio gesto. Il suo significato, la sua funzione gli vengono dati inizialmente dalla situazione oggettiva, poi dalle persone che lo circondano... Ogni funzione psichica superiore è stata esterna, perché è stata sociale, prima ancora che interiore, psichica; è stata inizialmente un rapporto sociale tra due persone» (Vygotskij, 1964: 200).

luppo mentale rende in linea di principio comprensibile come la costruzione di mondi cognitivi a livello individuale sia un processo in cui agiscono fattori socio-storici. Da qui l'importanza attribuita da Vygotskij ai sistemi educativi formali che inducono un tipo di percezione generalizzante (Davydov, 1972) e svolgono, in tal modo, un ruolo decisivo nel far sì che il soggetto diventi cosciente dei propri processi mentali. I concetti scientifici, con il loro sistema gerarchico di interrelazioni, sembrano essere il mezzo attraverso cui si sviluppano per primi la consapevolezza e la padronanza del sé, per trasferirsi più tardi in altri concetti ed in altre aree di pensiero. La coscienza riflessa, la consapevolezza del sé arriva al bambino attraverso i concetti scientifici<sup>12</sup>.

Queste due concezioni dello sviluppo cognitivo nel campo della psicologia, sia genetica che storico-culturale, sono sembrate utili non solo per le indicazioni complessive sulle fasi di costruzione del processo di conoscenza, ma soprattutto per il metodo di costruzione del discorso psicologico, per la traducibilità interscientifica, intersettoriale delle scienze a partire dal modello elaborato: mi riferisco qui agli studi transculturali coordinati da Douglass R. Price-Williams (1969)<sup>13</sup> ed alla sintesi prodotta dieci anni dopo da Christopher R. Hallpike in tema di fondamenti del pensiero primitivo (1979). Punto comune tra loro è che le differenze di abilità tra individui, come le differenze di competenza tra culture, sono attribuite a differenze di ordine del pensiero: dato che le competenze e le abilità dipenderebbero essen-

<sup>12</sup> «Un concetto vero e proprio emerge solo quando le caratteristiche astratte sono sintetizzate di nuovo e la sintesi astratta che ne risulta diventa lo strumento principale del pensiero [...] Il ruolo decisivo in questo processo è svolto dalla parola usata deliberatamente per dirigere tutti i processi parziali che portano agli stadi più avanzati della formazione dei concetti [...] Un concetto si forma non già attraverso il gioco delle associazioni, ma attraverso una operazione mentale, cui tutte le funzioni mentali elementari partecipano in una specifica combinazione. Questa operazione è guidata dall'uso delle parole, che servono per concentrare attivamente l'attenzione, astrarre certi tratti, sintetizzarli e simbolizzarli per mezzo di un segno» (Vygotskij, 1964: 66).

<sup>13</sup> In campo psicologico questi studi proseguono, su altre basi e con altri risultati, anche in epoca più recente con la traduzione del lavoro di Berry, J.W., Poortinga, Y., Segall, M.H., Dasen, P.R., 1992.

zialmente dalle capacità, le società primitive sarebbero legate a “forme concrete” del pensiero.

Mi soffermo in particolare sul volume di Christopher R. Hallpike (1979), *I fondamenti del pensiero primitivo*, anche se ho la netta impressione che questo libro abbia avuto scarsa se non nessuna udienza tra gli etno-antropologi di cultura italiana, mentre registro il dibattito a cui le posizioni teoriche di questo autore hanno dato luogo nelle riviste del nostro settore<sup>14</sup>, in parte anche precedentemente all'edizione oxfordiana del 1979, a seguito di un primo intervento sull'argomento nella rivista «Man» da parte dello stesso autore nel 1976<sup>15</sup>.

Hallpike accetta i presupposti teorici e la metodologia della psicologia genetica di Piaget e li trasferisce in ambito etno-antropologico (Squillacciotti, 1986), cioè trasferisce nello studio del pensiero primitivo metodi e contenuti nati dallo studio dello sviluppo mentale del bambino occidentale<sup>16</sup>. Da qui può emergere già un primo aspetto della necessità critica riguardo al lavoro di Hallpike: la traducibilità di metodi e principi teorici propri della psicologia nella elaborazione di una teoria antropologica. Da questa impostazione, inoltre, derivano una serie di conseguenze che si ripercuotono sull'intera struttura teorica del lavoro di Hallpike, sia nello stabilire la pertinenza dei dati da analizzare (miti, credenze, comportamenti, codici, ecc.), sia nei presupposti teorici, cioè nella definizione del rapporto tra rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive, conoscenza esplicita e conoscenza implicita, lingua e pensiero, concreto ed astratto, parola e concetto.

<sup>14</sup> Per le recensioni all'edizione originale del volume di C.R. Hallpike, vedi: Hicks, D., 1981, «L'Homme», n. 1: 121-122. Southwold, M., 1981, «Man», n. 3: 491-493. Shweder, R.A., 1982, «American Anthropologist», n. 2: 354-366. Non risultano, invece, recensioni all'edizione italiana.

<sup>15</sup> Vedi: Hallpike, C.R., *Is there a primitive mentality?*, «Man», n. 2, 1976: 253-270; e gli interventi a seguire di R. Williams e C.R. Hallpike sul n. 3-4, 1977: 530; N. Warren sul n. 3, 1978: 477-478; R. Williams sul n. 2., 1979: 355; con la replica conclusiva di C.R. Hallpike sul n. 4, 1979: 753-754.

<sup>16</sup> Questa impostazione non si limita alle sue implicazioni teoriche, ma ha avuto anche risvolti applicativi nell'intervento scolastico, ad esempio a Panamá, riguardo la teoria dell'apprendimento scolastico nei popoli nativi di quel paese. In proposito vedi Antinori, 1983.

Pur nell'ambito dei presupposti teorici, ma a parte, per il carattere innovativo del lavoro di Hallpike, è bene anche ricordare qui il rapporto tra posizioni ideologiche e pratica scientifica su un terreno che in ultima analisi risulta pericoloso, quale quello dello studio delle mentalità "altre" o, come preferisce definirle lo stesso Hallpike, "primitive". Infatti Hallpike per un verso formula delle dichiarazioni teoriche del tutto generali del tipo: l'universalità della mente umana, mentre nella sua pratica scientifica perviene a conclusioni contrastanti con tali affermazioni di principio: la mentalità primitiva si ferma ad un livello inferiore – quello preoperatorio – rispetto alla mentalità logica occidentale. Questo contrasto, a mio avviso, si origina proprio per non aver chiarito sufficientemente i seguenti punti: il rapporto psicologia-antropologia, il rapporto scienza-ideologia, quello schema teorico-dati analizzati e quello bambino occidentale-adulto primitivo<sup>17</sup>.

Ma, al di là della critica specifica, merito del lavoro di Hallpike è di aver attuato il passaggio di oggetto degli studi dalla mentalità primitiva o pensiero primitivo o selvaggio alle forme di ra-

<sup>17</sup> Vediamo in particolare i punti non chiariti da parte di Hallpike:

Psicologia/antropologia: il problema della traducibilità delle categorie scientifiche, vale a dire in che maniera il bagaglio teorico-metodologico di una disciplina debba fare i conti con il deposito storico della stessa nella determinazione dei concetti, prima di qualsiasi ipotesi di trasferimento di questi concetti ad altra disciplina (ad esempio il concetto di prelogismo, presente sia in psicologia con Piaget sia in etnologia con Lévy-Bruhl). Tanto più tale interrogativo è importante quanto più ogni disciplina ha oggetti e metodi di studio nati storicamente nel proprio terreno scientifico.

Scienza/ideologia: rapporto che può essere inteso come problema della praticabilità scientifica e dell'affermazione dell'universalità della mente umana che, a mio avviso, si esprime qui quasi interamente in termini ideologici, cioè non assunti in forma paradigmatica come ipotesi euristica e dimostrazione da acquisire.

Schema teorico/dati analizzati: Hallpike utilizza per la dimostrazione della sua tesi dati empirici funzionali alla conferma di uno schema teorico. Il carattere fondamentale dello schema teorico della psicologia evolutiva piagetiana, ripreso da Hallpike, è di costituirsi come universale e meta-storico, mentre il livello della conoscenza antropologica si colloca tutto in una dimensione storicamente determinata e si deve appoggiare ad una teoria che tenga conto e sia in grado di spiegare la storicità delle forme culturali di cui fanno parte le stesse categorie del pensiero. Il contrasto tra i risultati dell'analisi dei dati reperiti e le affermazioni teoriche iniziali sta nel non aver mai definito quale sia la natura e la pertinenza dei dati per una analisi cognitiva in antropologia e quale il processo di validazione dei dati stessi.

Bambino occidentale/adulto primitivo: oltre alle implicazioni ideologiche, il fatto di utilizzare nello studio del pensiero primitivo schemi interpretativi nati nello studio sulle forme mentali del

gionamento come prodotto cognitivo all'interno delle condizioni storico-ambientali delle culture etnografiche, avanzando una proposta di sistematizzazione di questi studi in termini interdisciplinari in riferimento alle categorie del pensiero individuate come condizione della nostra "specie": tempo, spazio, numero, colore, relazionalità.

Afferma Hallpike che «le rappresentazioni collettive delle società primitive sono conformi ai criteri del pensiero pre-operatorio e che una percentuale notevole degli individui di queste società non sembrano raggiungere il livello delle operazioni concrete». Da qui, in sostanza, "la buona intenzione" di riconoscere che il pensiero primitivo «non è una strana variante di un pensiero diverso dal nostro, piuttosto il pensiero primitivo, nei suoi aspetti collettivi, rappresenta una sistematizzazione elaborata della conoscenza con il sostegno dei processi cognitivi più semplici di quelli utilizzati dagli individui colti della nostra società».

Ripetutamente Hallpike sottolinea la continuità tra il nostro pensiero e quello primitivo al di là delle differenze qualitative, pure riconosciute, tra il pensiero pre-operatorio e le operazioni concrete e soprattutto quelle formali: «il pensiero primitivo non è del tutto estraneo al nostro nelle sue caratteristiche di base, ma nella sua forma tipica è più elementare, almeno in termini di sviluppo».

Infine Hallpike riporta, in una lista riepilogativa, una serie di proposizioni sui caratteri della mentalità primitiva, caratteri che a questa derivano dal suo rapporto stabilito con il proprio contesto ambientale, in cui l'individuo "aderisce" diventando adulto e che pesano «nell'inibizione dei processi di sviluppo delle operazioni concrete e formali» (Hallpike, 1979: 126-127):

bambino comporta il rischio, dal punto di vista dell'analisi scientifica, di ipotizzare società primitive composte da soggetti allo stadio preparatorio. Questo stadio per Piaget corrisponde, nei soggetti della nostra società, all'età inferiore ai sei anni ed è uno stadio riferito esclusivamente allo sviluppo genetico individuale, là dove per genetico intende una forma mentale in relazione al suo sviluppo finale. Le "abilità cognitive" e le "forme mentali" caratteristiche di questo stadio non sembra possano dar luogo a forme sociali e rappresentazioni collettive, anche se di ciò Hallpike non sembra rendersene conto.

«1. Vi è una rigida associazione delle caratteristiche dell'ambiente naturale in associazioni "globali". – 2. Vi è un'associazione tra cicli umani e naturali e processi di vita in generale. – 3. I processi naturali e sociali sono resistenti all'analisi causale di tipo meccanicistico, specialmente perché non esistono ancora macchine o strumenti meccanici attraverso i quali si possa apprendere questo tipo di analisi. – 4. Si ha esperienza del mondo naturale solo nella misura in cui tocca l'uomo, e nessun altro oggetto, e di conseguenza le sue proprietà rimangono soggettivizzate e legate agli attributi sensoriali. – 5. È necessario un minimo di progettazione esplicita, di sperimentazione o di misurazione per la maggior parte dei compiti. – 6. Dal punto di vista tecnologico, la serie di problemi è limitata ed essi possono essere risolti con metodi tradizionali. – 7. La tecnologia è integrata con le altre reazioni sociali, quindi è difficile considerare un problema tecnologico *semplicemente* un problema. – 8. L'educazione avviene attraverso la partecipazione, nel contesto di compiti reali, piuttosto che tramite un'istruzione verbale fuori dal contesto. – 9. Il fare domande e l'anticonformismo sono repressi. – 10. L'individualizzazione dell'esperienza è scarsamente sviluppata e vi è una generale omogeneità di opinioni. – 11. I problemi della vita quotidiana sono principalmente quelli dell'interazione personale dove il pensiero pre-operatorio risulta adeguato. – 12. L'esperienza condivisa e la conoscenza reciproca permettono un largo uso di simbolismi concreti e specifici, proverbi, allusioni, ecc., e impediscono la generalizzazione. – 13. La saggezza proverbiale, in particolare, è refrattaria alla generalizzazione. – 14. Il discutere è informale e incoerente; non vi è alcuna idea di inferenza puramente formale, logica; vi è un rifiuto di ragionare sulla base di supposizioni che non rientrano nell'esperienza individuale. – 15. Molte istituzioni non hanno uno scopo chiaro, essendo basate sullo *status* piuttosto che sull'*accordo*, e sono permeate di valori simbolici e morali, contrari all'efficienza e alla progettazione. – 16. Non vi è alcuna esperienza peculiare di sistemi di credenza o di modi di organizzazione sociale alternativi. – 17. L'assenza di letteratura rende impossibile un'analisi delle forme della lingua al di fuori del contesto dell'enunciato, come fenomeno distinto con sue proprie leggi. – 18. La scolarizzazione favorisce il pensiero classificatorio del tipo generalizzante, tassonomico; la

ricerca di regole che producono risposte ad una vasta serie di problemi; la consapevolezza della possibilità di regole differenti; la capacità di rendere verbali le ragioni di un giudizio e di ragionare ipoteticamente, indipendentemente dal modo in cui le cose sono in realtà; infine una consapevolezza dei propri processi mentali. – 19. Non vi sono conflitti nei modi di rappresentazione, come li percepisce l'etnografo; ad esempio, fra il significato simbolico e l'esposizione verbale di quel significato. – 20. Vi sono poche occasioni, per gli uomini di elevata intelligenza e di interessi intellettuali, di incontrarsi e discutere insieme».

Un secondo filone di studi in questo stesso periodo – ricordo però che i “periodi” sono qui definiti a partire da una funzione euristica che segmenta il processo del tempo – riguarda l'analisi pedagogica e dei contesti di apprendimento, con un evidente riguardo di approfondimento dello sviluppo cognitivo in campo etnografico (J.S. Bruner, M. Cole, D. Olson). Punto di partenza è la cultura, definita in termini di ambiente culturale, al cui interno vengono individuati i processi di sviluppo degli individui: il soggetto viene concepito né in sé, né in una dimensione meta-storica ma, al contrario, le abilità cognitive degli individui ed i loro risultati nelle prove d'apprendimento sono commisurate alle competenze culturalmente richieste e storicamente determinate dagli standard raggiunti dalle differenti società. Questo presupposto teorico della scuola di Jerome S. Bruner, diventa con Michael Cole paradigma metodologico (Cole *et al.*, 1971): non si può praticare un'analisi valida per tutte le culture, la ricerca sul campo o in laboratorio non tratta più dell'esistenza di differenze tra individui e tra culture ma, piuttosto, della natura di tali differenze, del metodo e degli assunti per il loro studio<sup>18</sup>. Come dire che l'evoluzione non ha creato due mentalità, una per i popoli occidentali ed un'altra per tutti gli altri popoli, semmai un diverso sviluppo storico ha determinato e privilegiato diversità di

<sup>18</sup> Ricordo che si deve a Michael Cole l'edizione critica in volume di alcuni saggi di Vygotskij intorno al tema della cognizione come processo storico-culturale (Vygotskij, 1978).



espressioni cognitive nelle diverse culture nel loro complesso ed è a partire dalle specificità culturali, e non dalle differenze transculturali, che qui si sono affermate certe potenzialità delle forme di espressione del pensiero ed altrove altre.

La teoria psicologica delle “capacità”, ancorché valida, non può essere trasferita a livello transculturale in cui invece – e non è mai troppo tardi – è riconosciuto valido il principio della “competenza”. È di certo la competenza culturale a richiedere precise prestazioni ed abilità cognitive, è l’esperienza culturale a determinare le strategie cognitive necessarie e non il contrario, cioè lo sviluppo cognitivo in sé a decidere dove fermarsi o a quale livello far attestare gli individui o una cultura nel suo complesso. In sostanza il punto di partenza è che deve sempre esserci una cultura “in grado di contenere” le relative espressioni cognitive, che vanno quindi comprese e studiate in prima istanza solo e proprio in riferimento alle specificità culturali di cui fanno parte.

In questo ambito rientra anche il lavoro di David Olson (1971) sui linguaggi che intervengono nei processi educativi e per gli aspetti che riguardano lo sviluppo cognitivo e la mediazione culturale, cioè sulla fondamentale influenza modellatrice della cultura sui processi cognitivi attraverso l’educazione. I temi centrali dell’indagine di Olson riguardano: il superamento della distinzione tra processi percettivi e processi intellettivi e l’effetto dell’attività esecutiva sulla percezione; l’individuazione del ruolo del *medium*, come campo esecutivo più o meno determinato culturalmente, e delle specifiche abilità cognitive (quasi tipi diversi di “intelligenza”) che si sviluppano attraverso l’attività del *medium*; la peculiarità del rapporto tra linguaggio e pensiero, per cui l’istruzione è vista come il mezzo attraverso cui il linguaggio influenza il pensiero; la necessità di identificare le differenze tra linguaggio orale e linguaggio scritto, per interpretare le questioni relative al significato, alla comprensione delle frasi, al ragionamento logico, all’acquisizione del linguaggio; la stretta correlazione che esiste tra le caratteristiche formalizzate del linguaggio

scritto e l'istruzione scolastica, nel determinare un particolare tipo di conoscenza della realtà.

In particolare, come mette in luce Clotilde Pontecorvo (Cole *et al.*, 1971: 10), una prima questione riguarda la nozione di “schema”:

«quale modello schematico di cui si verifica la validità dell'acquisizione di nuove conoscenze, ma che può essere respinto e sostituito con un altro una volta che le anomalie, in un primo momento non rilevabili, risultano con tutta evidenza, via via che lo schema si articola meglio. [...] Il bambino o inizia con un modello o si costruisce un modello per affrontare gli eventi ai quali è esposto. All'inizio anomalie lievi non vengono notate cosicché il modello o schema si va articolando attraverso successivi contatti. Quando lo schema è consolidato, si rilevano con evidenza le anomalie. Si rompe allora il paradigma e un altro più adeguato lo sostituisce. Questo processo costruttivo si applica ad ogni tipo di conoscere o di “cognizione”, sia essa percettiva o concettuale [tenendo presente che] è in primo luogo la cultura, nei suoi aspetti più pervasivi, che favorisce un certo tipo di modalità cognitive [...] amplificando e potenziando, attraverso i suoi specifici strumenti tecnologici, le capacità cognitive dell'uomo.

Ed è questa una seconda questione posta da Olson, come evidenza ancora Pontecorvo (Cole *et al.*, *ivi*: 12-15 *passim*), quando sostiene che:

«Le differenze nei processi (percepire, riconoscere, riprodurre) sono introdotte dal *medium* o campo esecutivo, che implica e richiede alternative e informazioni percettive diverse. Olson così ritiene [...] che la percezione e la rappresentazione costituiscano un sistema continuo in cui i processi percettivi vengono via via profondamente modificati dagli atti esecutivi nei diversi *media*. Il passaggio dai processi percettivi a quelli intellettivi non dipende dallo sviluppo di un nuovo tipo di processo mentale, ma dal modo di guardare al mondo percettivo in rapporto ai nuovi compiti o requisiti richiesti dai nuovi *media* culturali: l'esperienza che si compie attraverso di essi dà alla mente le sue proprietà peculiari. [...] ciò che chiamiamo in-

telligenza è “l’abilità in un medium culturale”. [...] La nozione per cui afferrare, camminare, parlare, disegnare, contare erano tutte “attività in un *medium*” diverso (si specifica ora in) i *media* sono tutti quegli strumenti che hanno una funzione comunicativa, sono “tecnologie per informare, registrare, partecipare e distribuire simboli, di solito consistenti in una utilizzazione sensoriale ristretta, combinata con una certa strutturazione dell’informazione».

Infine, una terza questione riguarda il rapporto tra linguaggio e pensiero, là dove Olson afferma – in evidente sintonia con gli studi di Vygotskij (1956) – che (Cole *et al.*, ivi: 14-15):

«La struttura del linguaggio non è la stessa di quella del pensiero [...] il linguaggio non influenza l’abilità a compiere discriminazioni o a formare schemi percettivi, né è condizione necessaria per l’origine delle “operazioni” nel bambino. Esso ha però un ruolo centrale nel dirigere l’attenzione a quelle caratteristiche ritenute importanti dalla cultura e nel determinare contenuto e forma dei sistemi concettuali categoriali (oltreché nel facilitare la memorizzazione e la ricodificazione delle informazioni): è attraverso il linguaggio che la cultura in generale, e in modo specifico l’educazione intenzionale, ha in effetto così potente sui nostri sistemi concettuali».

Il terzo filone di studi che si intreccia con il nostro obiettivo in questa ricostruzione per aree disciplinari è costituito dal campo della linguistica, con le sue svariate aree tematiche ed applicative. Punto unificante di questi studi, oltre all’interesse di indagine sulla relazione tra linguaggio (verbale) e pensiero, è «la condivisione della fiducia degli antropologi nella “unità psichica del genere umano”, anche se questa conclusione è stata raggiunta attraverso strade assai diverse dalle diverse scuole di linguisti» (Cole *et al.*, ivi: 31).

La prima di queste scuole sostiene la relatività linguistica e l’idea, strettamente relazionata a questa, che il linguaggio modella il pensiero non solo nella sua forma espressiva verbale, ma fi-

no a determinarne le sue modalità strutturali. Suoi rappresentanti in questo periodo sono Edward Sapir (1921; 1949) e Benjamin Whorf (1956). In particolare quest'ultimo (Whorf, 1956: 212) sostiene che:

«Il sistema linguistico di base (in altri termini, la grammatica) di tutte le lingue non è solo uno strumento di riproduzione che serve a dar voce alle idee, bensì è esso stesso il modellatore delle idee, il programma e la guida dell'attività mentale di una persona, della sua analisi delle impressioni, della sua sintesi del proprio armamentario mentale. La formulazione delle idee non è un processo indipendente, strettamente razionale nel vecchio senso, ma è parte di una data grammatica, e differisce, da una grammatica all'altra, di poco o di molto. [...] Le categorie e i tipi che isoliamo nel mondo dei fenomeni, non li troviamo lì perché risultano evidenti per qualsiasi osservatore; al contrario, il mondo è rappresentato in un flusso caleidoscopico dalle nostre menti. Ritagliamo la natura, la organizziamo in concetti, e descriviamo i significati in un dato modo e non in un altro in gran parte perché siamo complici di un accordo ad organizzarla in tal modo, accordo che ha un valore nel modello del nostro linguaggio».

In tal modo si arriva alla conclusione che la struttura del linguaggio determina la struttura del pensiero e, dato che i processi di pensiero di tutti i popoli sono funzionalmente equivalenti, il comportamento linguistico contiene tali processi che l'analista può disvelare. Mi rendo conto di aver liquidato qui troppo sinteticamente l'argomento, anche perché pagine più precise e profonde sono state già scritte in proposito da Luciano Giannelli, al cui saggio rinvio (Giannelli, Sacco 1999, pp. 69-105).

Una seconda scuola si origina dagli studi di Noam Chomsky (1965; 1988; 1990; 2001) e suo punto di partenza è la considerazione che il possesso di un linguaggio è prova sufficiente di un tipo di funzionamento mentale altamente strutturato e che non si può spiegare esclusivamente in base ai principi che sono invece sufficienti a spiegare l'attività animale. Il linguaggio non è un mezzo generale di comunicazione né un meccanismo che ab-

braccia tutti i sistemi di simboli, perché al cuore del linguaggio c'è la proprietà della sintassi, la capacità esclusiva della specie umana di combinare e ricombinare simboli verbali in certi ordini specificabili, per creare un numero potenzialmente infinito di frasi grammaticalmente accettabili. Allora la direzione d'indagine prospettata non è più quella delle differenze cognitive tra gruppi linguistici, ma un'adeguata teoria della cognizione deve tener conto della competenza linguistica del soggetto che, in qualche modo, ingloba la cultura.

A conclusione di questo paragrafo, dai molti risvolti disciplinari, almeno un rinvio ad altri studi presenti in questo periodo: studi di socio-linguistica sul confronto di codici e registri della comunicazione linguistica tra diverse classi sociali di Basil Bernstein (1972; 1982), studi di scienze della comunicazione di Marshall McLuhan (1964), di neurobiologia del cervello e filosofia della mente di Julian Jaynes (1976). Mentre una menzione spetta agli studi di ecologia della cultura e della mente di Gregory Bateson (1972; 1979), per gli aspetti che siamo venuti fin qui ricostruendo, come si evince dalle seguenti proposizioni riprese da Giorgio de Michelis (1990: 115-129):

«L'informazione, il dar forma, si genera nell'ascolto non nella emissione di un messaggio. L'acquisizione di una informazione è resa possibile dalla disponibilità dell'ascoltatore ad essere perturbato da un evento: questo deve essere perciò contemporaneamente nuovo [per poter informare] ed atteso [per poter essere percepito]. [Il punto è che] l'ascolto è linguistico, che l'ascolto uniforma nel linguaggio le informazioni che percepiamo da eventi linguistici e non linguistici. Esso quindi non avviene all'estremità di un canale, ma piuttosto in un contesto. [...] perché l'informazione percepita non è solo quella canalizzata dalla sorgente ma è arricchita nel contesto dell'ascolto».

Da qui la definizione di informazione adottata da Bateson: «qualunque differenza che generi una differenza», come dire che per avere un passaggio di informazione, inteso come acqui-

sizione di informazione, è necessario che si manifesti una differenza (che appaia cioè un fenomeno atteso e nuovo), e che tale differenza provochi, generi, nell'ascoltatore una differenza, un perturbamento che lo cambia in modo irreversibile. L'acquisizione di una informazione è il manifestarsi di una differenza che provoca nell'ascoltatore una differenza. Con questa premessa poi Bateson caratterizza il concetto di "una mente" attraverso una serie di criteri di identificazione che esplicitano la irriducibilità dell'individuo (della mente individuale) agli eventi da cui è perturbato, e l'irriducibilità di tali eventi all'esperienza che ne ha la mente: 1) Una mente è un aggregato di parti o componenti interagenti; 2) L'interazione fra le parti della mente è attivata dalla differenza; 3) Il processo mentale richiede una energia collaterale; 4) Il processo mentale richiede catene di determinazione circolari (o più complesse); 5) Nel processo mentale gli effetti della differenza devono essere considerati come trasformate (cioè versioni codificate) di eventi che li hanno preceduti; 6) La descrizione e la classificazione di questi processi di trasformazione rivelano una gerarchia di tipi logici immanenti ai fenomeni.

5. Al quarto giorno apparvero nuove ontologie della diversità: pensiero selvaggio e morte del primitivo

Per ripercorrere questo campo, dobbiamo apparentemente fare un passo indietro nel tempo rispetto al punto di arrivo delle questioni precedenti. Ma è come se percorressimo per ognuno di questi temi i raggi "temporali" di un cerchio al cui centro è collocato l'uomo oggetto di studio di molte discipline, scienze e teorie.

E qui punto di riferimento è l'edizione italiana del 1964 de *Il pensiero selvaggio* di Claude Lévi-Strauss ed in particolare il suo saggio *La scienza del concreto*, in cui a partire dalla questione dei caratteri costitutivi del pensiero riguardo la differenza tra scienza

e magia, arriva a confronti più complessi quali il rapporto tra mito e scienza lungo l'asse percetti-concetti, concetto-segno, evento-struttura, necessità-contingenza, arte-mito, gioco-rito.

Lévi-Strauss afferma che qualunque pensiero ha dietro di sé e presuppone un criterio ordinativo, tanto più alla luce della considerazione elementare che «un criterio ordinativo, qualunque esso sia, ha sempre un valore rispetto all'assenza di ogni ordinamento» (Lévi-Strauss, 1962: 22). Allora non esisterebbe una differenza di pensiero come qualità, grado o pertinenza logica, perché la differenza di pensiero, da questo punto di vista, sarebbe una differenza tra i principi dei criteri ordinativi, oltre che una differenza tra i criteri stessi.

Ma qui sorgono già i primi interrogativi: in primo luogo questa differenza, se non è una differenza di pensiero in sé, a che ordine appartiene? Appartiene forse all'ordine delle forme di espressione del pensiero comunque attivate da una stessa logica interna, implicita e che non si palesa in maniera isomorfa alle manifestazioni o prodotti del pensiero stesso? E in secondo luogo e dallo stesso punto di vista, la differenza di pensiero è forse una differenza di campi cui si concatenano questi principi o criteri (rito, lingua, inconscio ecc.) a seconda che siano prevalenti le forme del conoscere che chiamiamo scienza e/o magia? Le risposte di Lévi-Strauss sono sostanzialmente in questa sequenza tratta da *Il pensiero selvaggio* (ivi: 24-29 *passim*):

«Sotto questo aspetto, la differenza principale tra scienza e magia andrebbe dunque ricercata nel fatto che l'una postula un determinismo globale e integrale, mentre l'altra opera su piani distinti, di cui alcuni soltanto ammettono forme di determinismo considerate invece applicabili ad altri livelli. [...] domandarci se il rigore e la precisione cui danno prova il pensiero magico e le pratiche rituali, non siano da ritenersi manifestazioni di un'apprensione inconscia della *verità del determinismo*, inteso come condizione d'esistenza dei fenomeni scientifici, così che il determinismo verrebbe ad essere globalmente *presente e vissuto*, prima di essere *conosciuto e rispettato*. I riti e le credenze magiche apparirebbero allora quali espressioni

ni di un atto di fede di una scienza che deve ancora nascere. [È l'idea di anticipazione] in rapporto alla scienza stessa e a metodi o risultati che la scienza assimilerà solo in una fase progredita del suo sviluppo. Il pensiero magico non è un principio, uno spunto o un abbozzo, la parte di un tutto ancora in via di realizzazione, ma un sistema ben articolato, indipendente, per questo rispetto, da quell'altro sistema che la scienza sta costruendo, salvo un rapporto di analogia formale che fa del primo una sorta di espressione metaforica del secondo. Invece di contrapporre magia e scienza, meglio sarebbe metterle a confronto come due metodi di conoscenza, diseguali nei risultati teorici e pratici [...] ma non rispetto al genere d'operazioni mentali che entrambe presuppongono e che differiscono meno in natura che non in funzione dei tipi di fenomeni a cui esse si applicano. L'esistenza di due diverse forme di pensiero scientifico, funzioni certamente non di due fasi diseguali dello sviluppo umano dello spirito umano, ma dei due livelli strategici in cui la natura si lascia aggredire dalla conoscenza scientifica: l'uno approssimativamente legato a quello della percezione e dell'intuizione, l'altro spostato di piano; come se i rapporti necessari che costituiscono l'oggetto di ogni scienza, neolitica o moderna che sia, fossero raggiungibili attraverso due diverse strade, l'una prossima alla intuizione sensibile, l'altra più discosta. Qualsiasi ordinamento è sempre superiore al caso; anche una classificazione elaborata a livello delle proprietà sensibili è una tappa verso un ordine razionale. [...] possibilità di organizzare e di sfruttare speculativamente il mondo sensibile in termini di sensibile. Proprio per sua essenza, questa scienza del concreto doveva limitarsi a risultati diversi da quelli destinati alle scienze esatte e naturali, ma non per questo essa fu meno scientifica e i suoi risultati meno reali».

A chiarimento dello specifico ambito levistraussiano di tali risoluzioni è bene ricordare che questa costruzione, pur partendo dalla considerazione di una differenza di pensiero in certa misura relativa ad ambiti funzionali e non di astrattezza logica della formulazione del pensiero, vuole individuare le applicazioni dello "spirito" nelle diverse forme di scienza e rito, più che di una iniziale questione dei caratteri in sé del pensiero, vuole indi-



viduare la portata di un'analisi semio-strutturale per l'individuazione di un metodo d'analisi, più che evidenziare la differenza tra funzioni ed ontologie. Ci troviamo qui di fronte a quella che Lévi-Strauss ha chiamato «una logica originale, espressione diretta della struttura dello spirito e dietro lo spirito, indubbiamente, del cervello» (Lévi-Strauss, 1964: 127; anche 1962: 291). Ma, in ultima analisi, le ontologie del pensiero vengono riproposte dal gioco del metodo, valido in sé e non relativamente agli oggetti che intende raggruppare in universi euristici, anche se – come ha notato Howard Gardner (1973: 207-208) – l'analisi di Lévi-Strauss non è del tutto indifferente ai contenuti della cultura e della cognizione. In proposito Luisa Moruzzi (1991: 15-17) evidenzia:

«La logica con cui l'inconscio struttura la realtà si serve di qualità sensibili che non sono realmente arbitrarie, dato che sono quelle “buone da pensare”, e cioè atte a esprimere opposizioni, prima fra tutte quella tra Natura e Cultura. Le informazioni percettuali estratte dall'ambiente seguono alcune linee predeterminate. Ciò è possibile in quanto l'esperienza sensoriale, la percezione delle cose, obbediscono esse stesse a leggi strutturali definite: tra attività sensoriale e attività mentale esiste una profonda affinità. I sensi iniziano già un'attività strutturale che lo “spirito” – e il cervello con la cui attività lo spirito coincide – prosegue».

Nel rapporto tra noi e l'altro, nella stessa definibilità del pensiero dell'altro, una posizione più radicale è quella rappresentata da Rodney Needham (1972) che, come nota ancora Moruzzi (ivi: 155-156):

«sostiene la propria posizione rifacendosi all'assunto di Wittgenstein per il quale pensiero, linguaggio e realtà costituiscono una totalità solidale, che si modula nelle specifiche circostanze via via che ciascun atto linguistico o concettuale viene a prodursi. Da qui, per Needham, nasce manifestamente la contraddizione in cui cade l'etnologo quando pretende di far uso delle proprie categorie linguistiche e concettuali per interpretare

sistemi culturali diversi dal proprio. Quando l'antropologo fa ricorso a nozioni che appartengono al suo corredo culturale (ricorrendo ad esempio a concetti lessicali come quelli di "credenza" o di "esperienza") mostra supporre che l'esperienza, definita dal modo in cui in un preciso contesto il soggetto e la realtà interagiscono fra loro, assume per tutti gli uomini una stessa forma e che quindi sia mutuamente traducibile da una lingua all'altra. Ma dietro la loro diversità i linguaggi non tradiscono le medesime "cose" cui rifarsi universalmente poiché è il linguaggio stesso a definire sia i modi della loro percezione che la loro area semantico-concettuale, quindi a deciderne il loro vario statuto. [...] compito dell'analisi antropologica sarebbe quindi per Needham quello di restituire l'unità sistemica che sta dietro i vari modi di articolare la realtà considerando contemporaneamente i tre livelli del linguaggio, dell'esperienza e della concettualizzazione».

Gli studi sull'ambiente culturale e le forme del pensiero sembrano essere passati invano soprattutto riguardo le implicazioni dei diversi sistemi di credenze e classificazione. Se consideriamo poi quanto sono venute finora presentando, al di là della sua suddivisione in paragrafi, è spontanea l'impressione di assistere qui ad un apparente paradosso al momento dell'antropologia levi-straussiana: la faticosa messa a fuoco dell'importanza dell'ambiente culturale nella definibilità del contesto socio-storico al cui interno poter leggere comportamenti mentali, processi di pensiero e forme sociali, portata avanti con il contributo di altre scienze umane e sociali e che è comparsa da ultimo anche in antropologia, sembra venir arrestata da uno spostamento di piano con una ripetuta e rinnovata affermazione della preminenza dello "spirito" già messo fuori causa nello storicismo dalla etnografia transculturale e storico-culturale (Cole, 1971: 23).

Eppure già nelle discipline antropologiche si erano diffuse prospettive storiografiche sul concetto di cultura (Rossi, 1970; Kluckhohn e Kroeber, 1952, trad. it. 1972) che avevano costretto gli studiosi alla ricerca di una pratica etnografica conforme al principio delle forme storiche dell'agire umano e che si trovava-

no a disagio di fronte ad un “pensiero selvaggio”, comunque dichiarato; o che avevano portato altri studiosi alla teorizzazione dell’incomunicabilità transculturale di contro la prospettiva esistenzialista ed alternativa (se non rivoluzionaria) davanti a *I dannati della Terra*, sia nella versione testuale di Franz Fanon che cinematografica di Valentino Orsini, che dichiara la “morte del primitivo” e l’entrata dei popoli oppressi nella scena storica mondiale con la loro rivolta anti-coloniale... come dire: nella storia non ci sono ontologie e non possono rinascere per effetti metodologici, piuttosto la verifica epistemologica lavori al confine tra le scienze, come tra antropologia e marxismo<sup>19</sup>. Per strade e campi diversi ricordo, a partire da questo periodo ed in questo ambito, almeno le seguenti figure di studiosi: Alberto Cirese, Vittorio Lanternari, Francesco Remotti, Michel Foucault, Maurice Godelier, Marshall Sahlins, Edmund Leach, Jack Goody, Maurice Bloch, per arrivare poi alla generazione successiva di ricercatori ai cui lavori, comunque riferiti qui in bibliografia, rimando direttamente e attraverso il paragrafo successivo anche in termini di periodo cronologico.

<sup>19</sup> Sul rapporto antropologia-marxismo vedi: Cirese, A.M., 1972, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo; AA.VV., 1980, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti*, a cura di Puccini, S., Padiglione, V., Sobrero, A.M., Squillacciotti, M., Quaderni di «Problemi del Socialismo», Milano, Franco Angeli. Inoltre, negli anni a cavallo tra la fine del 1970 e la metà del 1980, si assiste in Italia ad un vivace dibattito iniziato da Francesco Remotti a seguito del seminario sul tema svoltosi presso la Fondazione Gian Giacomo Feltrinelli di Milano nel 1977, e le recensioni di Alberto M. Sobrero e di Luigi Lobardi Satriani sull’iniziativa milanese. I riferimenti bibliografici sono: Sobrero, A., 1977, “*Cultura*”: quali sono i contenuti del concetto?, «Rinascita», n. 41, 21 ottobre: 42-43; Lombardi Satriani, L.M., 1977, *Marx e l’antropologia*, «Corriere della Sera», 4 ottobre: 3; Remotti, F., 1978, *Tendenze autarchiche nell’antropologia culturale italiana*, «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 2: 183-226; Signorelli, A., 1980, *Antropologia, cultura, marxismo, ibidem*, n. 1: 97-116; Parisi, D., 1980, *Ancora su antropologia culturale e marxismo, ibidem*, n. 3: 471-476; Tentori, T., 1984, *Sull’antropologia culturale e le scienze antropologiche, ibidem*, n. 4: 607-611; Remotti, F., 1985, *Quale senso per l’antropologia culturale, ibidem*, n. 2: 261-306. Il saggio iniziale di F. Remotti è ora pubblicato con lo stesso titolo in id., 1986, *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Bologna, il Mulino: 277-333. L’intervento di Sobrero vede anche una lettera al direttore di Rossetti, C., 1977, *Come scrivere un resoconto*, «Rinascita», n. 48, 9 dicembre: 38-39 ed una risposta di Sobrero, A., 1977, *Ancora sul Seminario della Feltrinelli*, «Rinascita», n. 50-51, 23 dicembre: 47.

Per una qualche risposta specifica sui fondamenti del “pensiero selvaggio” un merito va in questo periodo attribuito agli studi di Maurice Godelier (1973) riguardo al rapporto tra pensiero mitico, società primitiva e storia; come agli studi di Edmund Leach (1976) sulla logica della connessione simbolica<sup>20</sup> e di Jack Goody (1977) sull’addomesticamento del pensiero selvaggio e l’intellettualità nelle società etnografiche<sup>21</sup>. Almeno un’introduzione può essere fatta alla questione evidenziando qui il contributo di Maurice Godelier (1973). Premesso che, secondo un’analisi strutturalista:

«Ridotto *solo* a questi caratteri *astratti*, che appartengono alla *forma* del discorso mitico e alle proprietà formali delle realtà ideali che lo popolano

<sup>20</sup> «Il centro della mia argomentazione è che la comunicazione non verbale è recepita comunemente nella stessa maniera con cui il direttore di un’orchestra trasmette l’informazione musicale ai suoi ascoltatori, e *non* nella maniera con cui lo scrittore di un libro trasmette informazione verbale ai suoi lettori. Ne deriva come conseguenza principale che segni e simboli trasmettono significato in combinazione e non appunto come insiemi di segni binari in sequenza lineare o come insiemi di simboli metaforici in associazione paradigmatica. Oppure, considerando la stessa questione in maniera differente, dobbiamo conoscere molto circa il contesto culturale, la composizione dell’azione, prima ancora di poter incominciare a decodificare il messaggio» (Leach, 1976: 128). Ancora: «La cultura è direttamente segmentabile (e quindi immediatamente codificabile) fin tanto che esiste nella mente sotto forma di concetti verbali; gran parte di essa non è direttamente segmentabile (e quindi non direttamente codificabile), quando si manifesta sotto forma di cose ed azioni nel mondo. I concetti di cultura “nella mente” sono in rapporto dialettico con le manifestazioni di cultura “nel mondo”» (Leach, 1978: 255).

<sup>21</sup> «Parlare di sviluppo del pensiero astratto dalla scienza del concreto, di passaggio dai segni ai concetti, di abbandono dell’intuizione, immaginazione e percezione, significa ricorrere a mezzi poco più che rozzi per valutare in termini generali i processi implicati nella crescita cumulativa della conoscenza sistematica, una crescita che comporta complesse operazioni di apprendimento (oltre a balzi immaginativi) e che dipende in maniera decisiva dalla presenza del libro. [...] Il passaggio dalla scienza del concreto a quella dell’astratto, in altre parole lo sviluppo di concetti e formulazioni di tipo sempre più astratto (fianco a fianco con quelli di tipo concreto), non può comprendersi che in base ai cambiamenti fondamentali avvenuti nella natura della comunicazione umana. Così possiamo evitare, non solo la “grande dicotomia”, ma anche il relativismo diffuso che rifiuta di ammettere le differenze nel lungo periodo e considera ogni “cultura” come una cosa a sé stante, come una legge in sé. Questo, a un livello. Ma ciò non è tutto quanto c’è da dire su qualunque insieme di relazioni, per quanto se ne possano chiaramente definire i confini. L’insieme esiste nel contesto di una costellazione specifica di rapporti di produzione e di un particolare livello di acquisizione tecnologica. La tecnologia, che crea possibilità e impone limiti a un vasto campo di interazione sociale, si trasforma, nel corso della storia umana, nella stessa direzione generale» (Godelier, 1977: 173-174).

(rappresentazione della cause prime sotto forma di personaggi-principi analoghi all'uomo ma a lui superiori, ecc.), il mito baruya potrebbe essere confrontato con quelli di molti altri popoli, *a condizione che se ne prenda in considerazione soltanto la forma astratta*».

Godelier (1973: 345-361) si domanda quale sia l'origine ed il fondamento «della comune presenza di questi caratteri formali, astratti, del discorso e delle idealità mitiche che appartengono all'ideologia di società che differiscono profondamente per la loro ecologia, la loro economia, la loro organizzazione sociale», che differiscono per la loro realtà storica.

Questo interrogativo rimanda ad un'altra domanda che apparentemente sembra rovesciare i termini della questione levistrausiana: non è più la struttura, individuata in sé a partire dal metodo, a contenere e definire la realtà, ma sono le condizioni storiche entro cui operano gli uomini il punto di partenza della individuabilità stessa dei caratteri formali e di pertinenza dell'oggetto in analisi, per dirla con una citazione: «Come potrebbero realtà storiche diverse spiegare queste comuni proprietà formali?». Ed in questa prospettiva, Godelier chiarisce che in primo luogo si tratta qui di “forme”, cioè di modalità espressive ed organizzative e non di caratteri; in secondo luogo che il legame interno fra forme del pensiero mitico e forme della società primitiva, «non può essere dedotta dalle categorie “pure” del pensiero selvaggio o avere la sua origine nella natura, ma il fondamento si trova nella struttura stessa delle società primitive» che elaborano e si avvalgono di un pensiero che «pensa la realtà per analogia», là dove

«L'analogia è al tempo stesso un modo di parlare e un modo di pensare, una logica che s'esprime nelle forme della metafora e della metonimia. Ragionare per analogia significa affermare una relazione di equivalenza tra oggetti (materiali o ideali), comportamenti, relazioni tra oggetti, relazioni tra relazioni, ecc. Un ragionamento analogico è orientato. [...] manifesta la capacità teorica del pensiero che ragiona per analogia di scoprire equivalenze tra tutti gli aspetti e i livelli della realtà naturale o sociale».

E da qui il riconoscimento del carattere storico-sociale del pensiero e della sua strategia “logica” perché il pensiero fonda al contempo una teoria ed una pratica, una forma di conoscenza (rappresentazione e spiegazione) e di trasformazione del mondo (organizzazione sociale e produzione), al di là degli specifici effetti del pensiero analogico sul contenuto delle sue rappresentazioni. Ma perché nascano “le rappresentazioni mitiche del reale” occorre «una condizione supplementare, l'intervento di un altro meccanismo [...] e questo meccanismo ha il suo fondamento nell'uomo stesso» e si manifesta con «l'applicazione di principi formali e regole operative» come condizioni «di ogni ragionamento dimostrativo che si spieghi in un discorso concatenato e coerente, qualunque sia il suo contenuto, mitico, religioso, filosofico o scientifico». Come dire, in conclusione, che:

«Il pensiero allo stato selvaggio e quello scientifico non sono dunque “due stadi diversi dello sviluppo della mente umana”, poiché il pensiero allo stato selvaggio, la mente nella sua struttura formale, non ha sviluppo e opera in tutte le epoche e su tutti i materiali che gli fornisce la storia. Non v'è progresso dello Spirito, ma delle conoscenze. Detto ciò, sarebbe sbagliato identificare completamente o ridurre interamente il pensiero dei selvaggi al pensiero selvaggio».

6. Al quinto giorno si affermarono le categorie del pensiero: etnoscienza ed antropologia simbolica

Con l'avvicinarsi del nostro percorso al periodo contemporaneo diventa difficile isolare rigidamente la produzione antropologica in lingua italiana dall'editoria in lingua originale perché per un verso si registra la proliferazione di temi specifici d'analisi all'interno dell'ormai vasto campo dell'antropologia cognitiva e, per un altro verso, si assiste alla costituzione di un circuito di produzione di idee e di ricerche al cui interno la saggistica si rimanda reciprocamente (Putman, 1975; Gardner, 1983; Johnson-Laird,

1983, 1988). I due argomenti sono comunque interconnessi e si riferiscono all'affermazione di campi come l'etnoscienza (Cardona, 1985a, 1985b) e l'antropologia simbolica (Douglas, 1970a, 1970b; Hugh-Jones, 1979); ad analisi su temi legati alle singole categorie del pensiero di tempo, spazio, numero, colore, logica delle relazioni (Pignato, 1987b; La Cecla, 1987; Gnerre, 1987; Cardona, 1980, 1987; Giannattasio, 1987; Squillacciotti, 1986, 1994, 1995, 1996a, 1996b, 2004, 2006); a riflessioni sulla storiografia della scienza antropologica (Mancini, 1989; Moruzzi 1991) come sui limiti e sulle questioni di epistemologia della cognizione e del simbolismo (Sperber, 1974, 1982, 1996); a generosi e originali tentativi di trasferimenti interdisciplinari di acquisizioni circa la dimensione cognitiva della specie umana (Dobzhansky, 1962; Leroi-Gourhan, 1964; Lorenz, 1965; Geertz, 1973, 2000; Sahlins, 1977; Cirese, 1984; Turner, 1986; Angioni, 1986; Tattersall, 2002; Ingold, 2004; Cavalli Sforza, 2004). Per ognuno di queste affermazioni esistono consistenti riferimenti bibliografici in lingua italiana, come di questa *koiné* antropologica, fatta anche di amicizie personali, di dibattiti a distanza, di seminari interdisciplinari. Non di tutto posso qui rendere conto, ma intanto mi preme sottolineare questa nuova dimensione del fare scienza in antropologia e nelle scienze cognitive, anche se la dimensione cronologica di tutto ciò ha in parte origini precedenti questa periodizzazione della contemporaneità (Sperber, 1974; Cardona, 1985a) e, da ultimo, si lega in maniera consistente al consolidato assetto universitario delle discipline demo-etno-antropologiche ed allo sbocco nei nuovi dottorati di ricerca anche del campo misto e vasto denominato Scienze Cognitive o Studi sulla Rappresentazione, di questi ultimi anni.

Nodo cruciale e trasversale a tutto questo, nel raffronto tra prospettive d'analisi, risulta essere un aggiornamento della "ipotesi di Sapir-Whorf": il rapporto tra categorie di lingua e categorie del pensiero. Da una parte l'affermazione dell'autonomia e della specificità del pensiero rispetto alle forme della sua espressione, per la necessità di salvaguardarne il suo "grado zero" ed

individuare la determinante culturale delle forme di espressione (Cardona, 1980; Squillacciotti, 1986, 1994, 1995, 1996b, 1998a, 2000a, 2004). In sostanza, la cognizione viene definita come attività logica di presa di possesso del mondo e delle relazioni, strutturazione di significati simbolici anche prelinguistici. Dall'altra la tendenza di quanti ancora vedono il pensiero come epifenomeno della lingua e di quanti determinano il pensiero nei termini del linguaggio da questo utilizzato in un tipo della sua espressione (ridotto poi in genere alla lingua verbale). Da qui anche alcune pretese universalistiche alla luce della funzione comunicativa e pervasiva della lingua come codice di strutturazione del pensiero. Tutto ciò ricorda le fatiche di Durkheim contro i sostenitori della coscienza come epifenomeno della vita fisica e contro i riduzionisti delle rappresentazioni e dei fatti sociali a rappresentazioni individuali e della vita psichica (Durkheim, 1898).

Campi applicativi e di confronto tra queste due prospettive divengono le analisi etno-cognitive sugli specifici codici, categorie e temi dell'espressione del pensiero, primo tra tutte il rapporto oralità-scrittura, poi il colore, i sistemi di numerazione, il tempo, la visione, ecc.; e pur sempre con quella interdisciplinarietà e scambio intellettuale di cui dicevo prima.

Al di là degli studi classici sulla "questione omerica" e i caratteri della narrativa orale, l'analisi del rapporto tra i due codici dell'oralità e della scrittura ha avuto un interessante impulso in direzione etno-comparativa grazie agli studi di Walter Ong e Jack Goody, ma non solo (Cardona, 1981; Goody, Watt, 1962-63; Ong, 1967, 1982; Goody, 1977, 1987; Olson, 1979; Olson, Torrance, 1991; Squillacciotti, 1986, 1998a, 2000a.).

Pur riconoscendo entrambi l'importanza della scrittura nella formalizzazione del ragionamento, i due studiosi insistono su aspetti e implicazioni diverse rispetto ai presupposti sociali ed agli effetti cognitivi dell'uso dei due codici. Infatti da una parte Ong vede il sistema di scrittura non come semplice strumento di transcodifica di un linguaggio in un altro, ma come forma di comunicazione che modifica conseguentemente i processi di pensiero al



punto che una cultura scritta si divarica dalla sua precedente fase orale, costituendo processi e acquisendo forme cognitive totalmente altre e dominanti sulla cultura a oralità primaria. Riguardo alla scrittura, Ong afferma che «non si tratta di una semplice appendice del discorso orale, poiché trasportando il discorso dal mondo orale-aurale a una nuova dimensione del sensorio, quella della vista, la scrittura trasforma al tempo stesso discorso e pensiero» (Ong, 1982: 126). Dall'altra Goody concepisce la scrittura come tecnologia dell'intelletto, cioè come espressione di competenza cognitiva e sociale connessa all'operazione di traduzione tra codici senza determinanti rispetto al pensiero in sé: «la natura intrinseca del ragionamento formale non è un'abilità generale ma una competenza altamente specifica, che dipende in modo critico dall'esistenza della scrittura e di una tradizione scritta che aiuta la formalizzazione dei procedimenti intellettuali» (Goody, 1987: 265). Ma vediamo più da vicino queste due tesi.

Walter Ong parte dal riconoscimento che una cultura a oralità primaria trasmette la conoscenza attraverso la "parola parlata", cioè attraverso il suono, mentre le culture letterate lo fanno principalmente attraverso la parola scritta, che è racchiusa in uno spazio e percepita dalla vista. E osserva che la cultura orale non ha documenti, ma una memoria ed espedienti per ricordare e far ricordare: una certa organizzazione del discorso (temi fissi, formule, proverbi, andamento ritmico, ecc.), un tipo particolare di discorsi (narrativo), una determinata schematizzazione caratteriale (personaggi "forti", tipi). E questa non è solo una prassi discorsiva, ma è al tempo stesso una caratteristica cognitiva (1982: 65-79). D'altronde, per converso, «chi ha interiorizzato la scrittura, non solo scrive, ma parla anche in modo diverso, organizza cioè persino la propria espressione orale in ragionamenti e forme verbali che non conoscerebbe se non sapesse scrivere» (ivi: 88) e questo perché «la scrittura dà il senso delle singole parole come entità separate, essa è dieretica, separatrice» (ivi: 93).

Per Ong, quindi, è proprio la caratteristica tecnica dei due diversi codici a strutturare diverse forme di pensiero (ivi: 195-196):

«La vista isola gli elementi, l'udito li unifica. Mentre la vista pone l'osservatore al di fuori di ciò che vede, a distanza, il suono fluisce verso l'ascoltatore. A differenza della vista, che seziona, l'udito è dunque un senso che unifica. L'ideale visivo è la chiarezza, la nettezza dei contorni, la possibilità di scindere in componenti... quello uditivo è, al contrario, armonia, unificazione».

Sono proprio queste differenze tecniche tra i due codici ad aver fatto sì che, nella storia dell'evoluzione umana (ivi: 119):

«La scrittura ha trasformato la mente umana più di qualsiasi altra invenzione. Essa crea ciò che è stato definito un linguaggio “decontestualizzato” (E.D. Hirsch), o una forma di comunicazione verbale “autonoma” (D.R. Olson), vale a dire un tipo di discorso che, a differenza di quello orale, non può essere immediatamente discusso con il suo autore, poiché ha perso contatto con esso».

Ma questo non significa, comunque, per Ong (ivi: 88) che:

«Le popolazioni a cultura orale non siano intelligenti, che i loro processi mentali siano “rozzi” [...]. E neppure si deve immaginare che il pensiero a base orale sia “prelogico” o “illogico” in senso semplicistico, ad esempio, nel senso che gli analfabeti non capiscono le relazioni di causalità. [...] non sono in grado di organizzare elaborate concatenazioni causali nel modo analitico delle sequenze lineari, le quali possono essere stabilite soltanto con l'aiuto dei testi scritti».

Alla definizione di scrittura come tecnologia dell'intelletto Jack Goody affida il compito di confutare l'ipotesi che gli individui delle società primitive non giungano a uno stadio di sviluppo superiore a quello delle operazioni concrete. In questa prospettiva, lo studioso (1987: 265) afferma che:

«Le *abilità* di base, in senso psico-genetico, permangono inalterate, per quanto non possa escludere che, come avviene con il linguaggio, esse pos-

sano essere influenzate nel corso del tempo da ulteriori cambiamenti nei mezzi di comunicazione. Ma la scrittura ci mette dinanzi a uno strumento in grado di trasformare le nostre operazioni intellettuali dall'interno; non si tratta semplicemente di *competenza*, in senso stretto, ma di un cambiamento nelle *capacità*. Ora la capacità dipende dall'interazione tra gli individui e gli oggetti, mediata dalla scrittura, per cui in molti casi non è possibile "simularla" in base a test che riguardano abilità di carattere generale (per esempio, il ragionamento astratto e la memoria) laddove si tratta invece di competenze altamente specifiche».

Con ciò Goody individua i meccanismi in base ai quali la scrittura può stimolare mutamenti a livello della categorizzazione attraverso due suoi aspetti tecnici mediati (ivi: 230-231):

«nelle procedure di decontestualizzazione che sono implicite, per esempio, nella stesura di una lista scritta di alberi, e nella riorganizzazione in forma più "logica" del materiale scritto. Non è altro che la "tradizione" scritta, e cioè la conoscenza accumulata e riversata nei documenti, così come nella mente, a fornire la variabile che interviene tra la padronanza di una competenza specifica e le operazioni cognitive».

In conclusione, dal punto di vista tecnico per Goody «la scrittura non solo favorisce, nei confronti di un testo *letto*, un tipo di attenzione critica che sarebbe impossibile applicare a un'enunciazione *udita*, ma consente altresì di accumulare conoscenza "scettica", come fa con le procedure logiche» (ivi: 272-273). Ma se ci riferiamo a un'operazione come «il ragionamento sillogistico, allora aspettarsi che la "padronanza della scrittura" basti a condurre direttamente ad adottarlo è una pretesa palesemente assurda. Il sillogismo, quale noi lo conosciamo, è la specifica invenzione di un'epoca e di un luogo specifici» (ivi: 228-229).

Altro è, invece, il punto di partenza di David R. Olson (Olson 1979; Olson, Torrance, 1991): il linguaggio, visto nella sua duplice forma, parlata e scritta con la considerazione delle condizioni e dei contesti di insegnamento e apprendimento di que-

sti due diversi codici e non varianti espressive di uno stesso codice. Infatti, afferma (Olson, 1979: 21) che:

«Il linguaggio è un sistema di simboli che si differenzia in due codici diversi, che è profondamente influenzato dai *media* attraverso cui è trasmesso (ad es., il tipo di scrittura, l'esistenza di un alfabeto fonetico, la stampa), e che, in relazione a tali *media*, ha reso possibile alcune “forme simboliche” essenziali nella nostra cultura (la storia, la scienza, la filosofia). [...] Mezzi diversi di istruzione, determinando tipi diversi di attività mentale, producono, insieme, conoscenze e abilità diverse, cioè “rappresentazioni del mondo” adeguate all'attività sollecitata».

Olson individua le caratteristiche differenziali della conoscenza di senso comune contrapposta alla conoscenza scientifica, perché appunto queste due diverse “concezioni della realtà” sono rispettivamente i “prodotti” del linguaggio orale e del linguaggio scritto. (ivi: 21). In generale, il senso comune è concepito e strutturato per usi e scopi sociali (più che logici), in corrispondenza di quella funzione propria del linguaggio parlato che è quella di stabilire e mantenere i rapporti sociali tra gli interlocutori (in relazione ai rapporti di autorità). Il sapere scientifico in senso lato si contrappone a molti elementi del senso comune: è codificato per la riflessione, ricerca leggi universali, cerca di eliminare le contraddizioni, si impegna nella ricerca “disinteressata” della verità, adotta modelli di spiegazione deduttivi, costituiti da premesse e implicazioni di tipo logico.

La tesi fondamentale di Olson è che questi due tipi di conoscenza – corrispondenti a due diverse rappresentazioni della realtà – sono il prodotto delle differenze di struttura e di funzione del linguaggio orale rispetto a quello scritto: mentre il primo è lo strumento proprio della conoscenza quotidiana, atta a regolare le azioni pratiche e i comportamenti sociali, il linguaggio scritto (che non è affatto la pura e semplice trascrizione di quello orale), affinando le funzioni logiche e rendendo possibili dimostrazioni rigorose e spiegazioni deduttive, è il mezzo che conduce al-

la riflessione teorica, al sapere filosofico e scientifico, all'istruzione sistematica (ivi: 22). Inoltre, per la "comprensione" (ivi: 24):

«esistono due processi del tutto diversi tra loro i quali possono essere designati con questo stesso termine: l'uno, adeguato al linguaggio scritto, verifica la comprensione nei significati e nelle implicazioni logiche basati sulle proprietà formali della frase; l'altro la verifica nell'assimilazione, operata dal lettore/uditore delle asserzioni ascoltate o lette alla sue conoscenze precedenti e alle sue aspettative».

Ed è in questa prospettiva che «il *contesto* d'esperienza del soggetto, inteso in senso fisico, sociale, personale» viene individuato come «un fattore importante per spiegare i fenomeni della comprensione, dell'acquisizione del linguaggio, dello sviluppo concettuale, del ragionamento» (*ibidem*).

Ne emerge che se ai soggetti viene insegnato lo stesso contenuto in modi diversi, essi in effetti non stanno imparando lo stesso contenuto, bensì un contenuto diverso, che può rivelarsi parzialmente correlato per compiti poco complessi, ad esempio di memorizzazione, ma si differenzia notevolmente in compiti di transfert (ivi: 25).

L'esposizione potrebbe qui continuare per ciascuna delle questioni poste all'inizio di questo paragrafo, ma ho voluto qui evidenziare almeno uno dei nodi, a mo' di esempio, pur ricordando che gli altri possibili sono quelli costituiti dall'etnoscienza, dall'antropologia simbolica, dalle analisi delle altre categorie del pensiero, dall'epistemologia della cognizione e del simbolismo, dal trasferimento interdisciplinare di acquisizioni riguardo la dimensione cognitiva della specie umana e da altri ancora, sulla base dei riferimenti posti in bibliografia, là dove sono segnalate anche le pubblicazioni rimaste ancora in lingua originale.

## 7. Al sesto giorno fu la luce: processi di pensiero e scienze cognitive

Da ultimo, e siamo negli anni 2000, da una parte si segnala una consistente produzione di saggi di presentazione e riflessione sugli studi cognitivi<sup>22</sup> e dall'altra in antropologia nodo cruciale risulta essere la dimensione epistemologica nel raffronto tra prospettiva naturalistica o culturologica nell'analisi della cognizione (Geertz, 2000; Ingold, 2004; Acerbi, 2003, 2005).

Su una questione gli antropologi sembrano essere d'accordo, al di là delle parole usate, come in questo caso: a partire dalla definizione delle categorie del pensiero e delle sue forme di espressione, si ipotizza un'identità strutturale delle prime per cui ogni pensiero prodotto e, ogni prodotto di pensiero, a qualsiasi società il soggetto appartenga, è sì un pensiero storico ma questo si attiva e agisce in base alle sue specifiche categorie. Ma una questione rimane comunque qui aperta e sembra essere per ora "l'ultima questione": l'uguaglianza strutturale di queste "categorie" da cosa è stata prodotta e configurata nella storia dello sviluppo cognitivo della specie? In altre parole la questione diviene l'ordine della catena "logica" e "storica"<sup>23</sup> del rapporto tra corpo,

<sup>22</sup> Alcune indicazioni in tal senso possono essere: Ryle, 1979; Coulter, 1989; Searle, 1992; Livera, Sempio, Marchetti, 1995; Groppo, Locatelli, 1996; Stella, 2000; Marraffa, 2002; Borghi, Iachini, 2002; Grasseni, Ronzon, 2004; Bechtel, Abrahamsen, Graham, 1998; Macchi Cassia, Valenza, Simion, 2005; Marraffa, Meini, 2005; Tomasello, 1999; Ferretti, Gambarara, 2005; Ronzon, 2006.

<sup>23</sup> «Il pensiero è concepibile in sé, indipendentemente dalle forme della sua espressione in senso logico, come *grado zero*: in questo caso il pensiero è, il pensiero può pensare se stesso. Ma se prendiamo in considerazione un segmento reale del pensiero, un atto di pensiero, cambiano sia il grado di pensiero che il suo senso analitico: il pensiero non è più *il* pensiero ma *un* pensiero, forma di pensiero; in senso storico il pensiero *diviene*, il pensiero è relazione.

Ancora, da una parte il senso logico postula il pensiero come *fatto* (semplice, teorico), come categoria; dall'altra il secondo termine – il senso storico – lo reperisce come *complesso*, relazione di fatti (complessi, empirici). Questo perché diverse sono, da un punto di vista teorico, le implicazioni connesse e le specificità delle due facce del pensiero enunciate, per i caratteri stessi dei termini del nesso costitutivo senso logico-senso storico. Da una parte il primo termine del nesso non è introdotto a livello dell'oggetto ma è fissato a livello di teoria dell'oggetto, come definizione di campo che, differenziando appunto le due facce di un oggetto, fissa con il grado zero un *prins* logico-teorico a prescindere dai caratteri dell'oggetto e delle sue relazioni.

mente, cervello, ambiente, cultura, anche se una cosa è del tutto evidente: le domande ora poste alla e dalla antropologia cognitiva divergono profondamente da quelle degli studi classici sulla mentalità primitiva.

Seguiamo la questione come viene posta prima da Clifford Geertz (1973, 2000) e poi da Tim Ingold (2004), che risponde esplicitamente al primo, anche se in alcuni passaggi sembra cercare un “antagonista intellettuale” più come mera funzione narrativa che sulla base di una reale differenza di prospettiva.

Nell’esigenza di rinnovamento dell’idea di evoluzione e di sviluppo umano, Geertz (2000) ricorda come la tradizione occidentale abbia elaborato una “visione” di trasformazione per strati: prima la biologica, poi la psichica ed infine quella culturale. A questa lo studioso contrappone la concezione dello sviluppo come processo di interazione delle diverse componenti implicate: mente, cultura, corpo non sono individualità, enti, ma parti costituenti che si definiscono nel procedimento stesso di integrazione, senza preminenza dell’una sulle altre. Questo senza nulla togliere alla specificità che è propria a ciascuna delle componenti: ciascuna costituisce un dispositivo il cui senso, direzione e re-

Dall’altra il secondo termine – senso storico – assume invece la realtà e l’atto di pensiero come punto di partenza dell’analisi: il *posterius* si definisce allora come un complesso le cui relazioni vanno enunciate e definite sulla base di un’analisi storico-culturale specifica.

Ma cosa determina la complessità della seconda faccia o dimensione del pensiero? Il pensiero sembra assumere, in sostanza, a livello analitico, fondamenti specifici e caratteri distintivi a seconda della forma espressiva realizzata, del codice prescelto (gestuale, visivo, verbale, grafico, cinese, prossemico, ecc.). Ma non per questo il pensiero, l’atto di pensiero, è tutto determinato dalle sue forme di espressione: da una parte il pensiero ha caratteri costitutivi irrinunciabili, ha un suo statuto, delle regole da seguire in sé stesso; dall’altra le forme di espressione del pensiero risultano non indifferenti rispetto al pensiero stesso, perché anch’esse seguono regole proprie, pur di ordine diverso da quelle del pensiero. In realtà questa non-indifferenza delle forme espressive è pertinente non solo rispetto ai caratteri costitutivi del pensiero, ma anche rispetto agli strumenti d’espressione usati. È quanto accade, per esempio, nel rapporto tra suoni naturali e segni linguistici verbali: noi possiamo pronunciare tutti i suoni possibili che in natura sono posti lungo un continuum, ma nella realtà c’è bisogno di una cesura tra suoni perché un suono diventi un segno verbale, perché un atto linguistico si produca. Tutto ciò presuppone una lingua, un sistema linguistico ma anche uno strumento: l’apparato fono-vocatorio-uditivo, non indifferente nella produzione dell’atto linguistico come nell’articolazione della cesura suoni/segni». (Squillacciotti, 1986: 835-836).

altà ultima è definibile alla fine del processo stesso di nuovo organismo ed organizzazione. In questo quadro, credo, vada ripresa l'affermazione di Geertz (1973, 2000) che «La cultura è un ingrediente dello sviluppo», cioè come sistema di integrazione di specifiche componenti il cui risultato non è nell'aggregazione delle parti stesse ma nel particolare processo che ridefinisce di volta in volta, di tempo in tempo non solo l'apporto di ciascuna ma soprattutto il tipo di integrazione “unica” raggiunta. Ora questa sintesi sembra essere per Ingold (2000: 55) ancora culturale o troppo culturale da una parte, ma dall'altra ritiene anche che a questa non risponda sufficientemente la prospettiva biologica:

«Ora, se la biologia neodarwinista presume che esista un disegno specifico indipendente dal contesto per il modello di corpo, così nel campo della psicologia, la scienza cognitiva postula un modello analogamente indipendente dall'architettura della mente. Questa architettura include i vari meccanismi cognitivi o meccanismi di elaborazione che [...] dovrebbero essere in atto prima di qualsiasi trasmissione di rappresentazioni culturali. Quanto al problema delle origini di tali meccanismi, gli scienziati cognitivi generalmente presumono che questo sia già stato risolto dalla biologia evolutiva. Poiché l'informazione che specifica i meccanismi non può essere trasmessa culturalmente, vi è una sola possibilità. Deve essere trasmessa geneticamente – cioè come una componente del genotipo umano. Infatti solitamente nella letteratura cognitiva, il postulato di strutture mentali innate viene preso per buono senza ulteriore giustificazione se non un vago riferimento alla genetica e alla selezione naturale».

In sostanza Ingold ritiene che le tre scienze implicate nel definire i caratteri dell'uomo, e il loro livello di competenza, «cospirino a produrre una teoria sistematica dell'essere vivente e agente come una creatura composta di tre elementi: genotipo, mente e cultura.» (ivi: 58) alla luce di un postulato da queste condiviso: «che le forme organiche, le capacità intellettuali e le disposizioni comportamentali degli esseri umani sono specificate e determi-



nate indipendentemente e prima del loro coinvolgimento nei contesti pratici dell'attività» (ivi: 59).

A tutto questo lo studioso contrappone la sua sintesi: «un punto di vista unitario sull'organismo-persona, che passa attraverso processi di crescita e sviluppo in un ambiente, contribuendo con la sua presenza e attività allo sviluppo di altri» (*ibidem*), come dire che genotipo-mente-cultura «sono il risultato dello sviluppo dell'intero organismo-persona [...] situato in un ambiente» (ivi: 78).

Ma qui sorge in me un interrogativo: dove siamo arrivati? E mi viene spontaneo rispondere per ora con una proposizione frutto di parafrasi del pensiero di vari e diversi studiosi: l'uomo, come animale che produce e riproduce nel tempo le condizioni materiali e spirituali della propria esistenza, nel costruire il mondo, costruisce sé stesso, in un modo tale che in questo processo di conoscenza e significazione entra in relazione particolare con gli altri, uomini, ideologia o natura che sia. Noi siamo qui e qui è la sfida dell'antropologia cognitiva nell'individuare componenti e caratteri della cognizione, come la prospettiva di un punto di vista...

8. Al settimo giorno non fu il riposo: per finire, si ricomincia da capo

Al termine di questo percorso, giocato sull'ordine cronologico degli eventi di studio ed editoriali, un *desinit* che serva da avvertimento: «Alle fine di un viaggio, c'è sempre un viaggio da ricominciare...», come recita Francesco De Gregori in *Viaggi e miraggi*. Cioè, alla luce di quanto sono venuto fin qui costruendo, è possibile ora ricominciare da capo seguendo un altro tipo di ordine per l'analisi. Ad esempio quello delle pubblicazioni per collane editoriali, oppure quello tematico in cui le parole chiave possono essere costituite non da parole in opposizione, tipo mentalità primitiva-mentalità colta e così via, ma da polarità di termini com-

plici: lingua-pensiero-espressioni, corpo-mente-cultura, ragione-cognizione-logica, essenza-processo-storia, categorie-immagini-codici, pensare-dire-fare, individuo-gruppo sociale-ambiente, psicologia-cultura-sviluppo, discorso-credenza-comprensione, laboratorio-campo etnografico-paradigmi, simbolo-forma-astrazione ecc.; insomma compiere una ricostruzione analitica del bagaglio storico dell'antropologia cognitiva facendosi guidare da relazioni complesse di termini, anche difformi tra loro, per verificare l'assetto attuale delle possibilità teoriche nei nostri studi. Ma questa è un'altra storia e un altro viaggio...