

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,  
00187 Roma,  
telefono 06 42 81 84 17,  
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:  
<http://www.carocci.it>

# La ricerca sul campo in antropologia

Oggetti e metodi

A cura di Cecilia Pennacini



Carocci editore

# Sensazioni

di *Alessandro Gusman*

La presenza piena del corpo dell'etnografo sul campo richiede anche una miglior consapevolezza degli odori, dei sapori, dei suoni e della tessitura della vita presso gli altri. Essa richiede [...] che gli etnografi si aprano agli altri e assorbano il loro mondo. Questo è il significato dell'incorporazione.

Stoller (1997, p. 23)

## I.I

### Perché un'antropologia della sensorialità?

Nonostante la sensorialità sia una dimensione fondamentale dell'essere umani, in antropologia l'interesse nei confronti di questa tematica è piuttosto recente. Se si escludono alcuni casi isolati di studi in cui la componente del sensibile trovava una riflessione, mai comunque adeguatamente articolata, si è dovuto attendere la fine degli anni ottanta del secolo scorso per assistere alla nascita di quella che viene variamente definita "antropologia dei sensi", "antropologia sensoriale", "antropologia della sensorialità" o ancora "antropologia delle sensazioni".

La ragione di questo ritardo va ricercata in primo luogo nella tradizione di pensiero – a lungo dominante nella cultura occidentale – secondo cui la percezione sarebbe un meccanismo, una risposta universale, e pre-culturale, agli stimoli provenienti dall'ambiente. Tra gli obiettivi dell'antropologia sensoriale figura, non a caso, la volontà di decostruire questa concezione, ancora ben presente nel senso comune, se non in ambito scientifico, mostrando come il "nostro" modello sensoriale sia solo uno dei tanti possibili, per nulla "naturale".

Seguendo la riflessione di Kathryn Linn Geurts (2002) il sentire, definito dall'autrice come l'insieme dei modi attraverso cui il corpo

raccoglie informazioni dall'ambiente<sup>1</sup>; è strettamente legato all'epistemologia di una società e alle modalità locali di "essere-nel-mondo". Lungi dall'essere un meccanismo universale, la percezione deve dunque essere pensata come qualcosa di mediato dalla cultura: i bambini imparano a percepire e ad esperire il mondo attraverso modelli trasmessi localmente. Questo processo rientra a pieno diritto nella più ampia concezione di costruzione della persona o, per dirla con Francesco Remotti (2002), di antropopoiesi. Con questa impostazione diventa possibile pensare alla "sensopoiesi" come a una parte non secondaria nell'ambito del cammino che porta l'individuo a introiettare i modelli di umanità presenti nella società in cui è nato. Se è vero, come sostiene Thomas Csordas (1994, p. vii), che la risposta alla domanda «cosa significa essere umani?» equivale a quella a «come ci rendiamo umani?», allora si può certamente sostenere con Geurts (2002, p. 5) che «l'ordine sensoriale di una cultura è uno dei primi e più basilari elementi nel renderci esseri umani». I sensi diventano così «modi di incorporare categorie culturali, o di inscrivere nel corpo alcuni valori o aspetti dell'essere che una particolare comunità storicamente ha ritenuto preziosi» (ivi, p. 10). Alla concezione di una percezione meccanica e universale l'antropologia dei sensi contrappone dunque l'idea di un processo che, entro i limiti definiti dalla biologia, è sottoposto all'opera plasmatrice dell'ambiente fisico e culturale<sup>2</sup>. I sensi insomma, al pari di ogni altra capacità umana, devono essere educati, e il tipo di educazione che essi ricevono non è certo indipendente dalla "forma di umanità" che una società mira a raggiungere: «Venire al mondo è acquisire uno stile di vedere, di toccare, di udire, di gustare, di odorare, tipico della comunità di appartenenza. Gli uomini abitano in distinti universi sensoriali» (Le Breton, 2006, trad. it. p. 72).

A partire da questo genere di riflessioni, l'antropologia dei sensi ha sviluppato diversi orientamenti, tematiche e domande a cui in buona parte ancora deve essere data una risposta. Come vedremo,

1. Si noti l'ampiezza della definizione fornita da Geurts, che va ben al di là della codificazione di cinque sensi.

2. Jean-Pierre Changeux, in *L'uomo neuronale*, parla di un "involucro genetico" (Changeux, 1983, p. 264) che limita la capacità plastica dell'encefalo ed è costituito da quei tratti fissi nell'organizzazione anatomico-funzionale dell'organo che vengono conservati nelle generazioni. Purtroppo non tutti gli antropologi che hanno affrontato la tematica sensoriale hanno cercato di rendersi coscienti dell'interazione tra la componente biologica e quella culturale, finendo talvolta con il contrapporre al determinismo genetico un determinismo culturale.

risulta difficile individuare una metodologia specifica per l'antropologia sensoriale; anche se esiste una condivisione ampia sulla necessità di un approccio interdisciplinare, è chiaro che fare ricerca nel campo delle sensazioni richiede metodi in grado di cogliere una dimensione profonda e difficilmente accessibile, per la quale gli strumenti principali a disposizione dell'etnografo – osservazione partecipante e intervista – risultano insufficienti (Bendix, 2005). Va inoltre tenuto conto fin da ora che il tipo di "dati" con il quale l'etnografo ha a che fare in questo ambito non sono dati oggettivi. "Raccogliere" sensazioni è un'operazione molto differente rispetto, ad esempio, al riprodurre su una mappa la disposizione delle *households* in un villaggio, e coinvolge in modo diretto e soggettivo il ricercatore, sfidando la sua capacità di rimodulare le abitudini sensoriali apprese e incorporate con le esperienze passate.

## I.2

### Il dibattito sulle sensazioni in antropologia

Tra i casi di anticipazione degli interessi propri dell'antropologia dei sensi, prima della sua formalizzazione come sottodisciplina a fine anni ottanta, si può segnalare l'articolo *Cultural Structuring of Tactile Experience in a Borneo Society*, pubblicato nel 1966 da Thomas Williams<sup>3</sup>. L'autore parte dall'assunto che «la strutturazione culturale e il funzionamento di ogni esperienza sensoriale ricadono ovviamente all'interno degli ambiti della antropologia moderna» (Williams, 1966, p. 27). Forse per la prima volta, in questo articolo si indicava che le categorie in uso in antropologia non erano in grado di fornire strumenti adeguati per indagare i modi in cui i sensi vengono culturalmente definiti all'interno delle società e i modi in cui viene trasmessa l'opera di "costruzione" alle generazioni successive.

I testi fondativi di questa branca tuttavia sono stati pubblicati più di vent'anni dopo il lavoro di Williams.

Paul Stoller, l'antropologo da cui cito in apertura di capitolo, può essere considerato uno dei padri fondatori dell'antropologia dei sensi; il suo *The Taste of Ethnographic Things* (Stoller, 1989) è in effetti uno dei primi lavori dedicati alla riflessione sul ruolo della percezione in antropologia, tanto come strumento di indagine che come oggetto di

3. Per un approfondimento su questo aspetto, David Howes fornisce in *Sensual Relations* (2003) una guida ragionata agli autori che nella storia dell'antropologia hanno in qualche modo riconosciuto l'importanza dei sensi per la disciplina.

studio. In particolare, la proposta di Stoller – accolta da un certo numero di altri ricercatori – consiste nell'indagare sistemi sensoriali specifici (nel suo caso quello dei Songhay del Niger) e la loro interazione con l'esperienza incorporata dell'"essere-nel-mondo". Un approccio alternativo, basato piuttosto sulla comparazione cross-culturale delle gerarchie e dei sistemi sensoriali, è sviluppato dal gruppo di ricerca della canadese Concordia University, che da ormai due decenni lavora sui temi della sensorialità, sotto la guida di David Howes e Constance Classen. Se *The Taste of Ethnographic Things* è il primo lavoro antropologico dedicato alla sensorialità dell'etnografo e delle popolazioni oggetto del suo studio, un impatto più importante ha avuto *The Varieties of Sensory Experience* (Howes, 1991), giustamente ritenuto una sorta di "manifesto" dell'antropologia dei sensi.

Il lavoro del gruppo ha avuto il notevole pregio di sdoganare la tematica, favorendo l'istituzionalizzazione della ricerca sui sensi all'interno delle scienze sociali, ratificata dalla pubblicazione della rivista "The Senses and Society", apparsa per la prima volta nel 2006, e dalla collana "Sensory Formation" diretta per l'editore Berg dallo stesso Howes.

L'approccio comparativo sviluppato da David Howes si propone di indagare il sistema di classificazione delle sensazioni di società "altre" per mostrare la non-naturalità di quello occidentale, producendo di conseguenza anche una critica all'oculocentrismo ritenuto proprio della società sviluppatasi in Occidente, e determinato da circostanze storiche e culturali. Uno dei presupposti di questo orientamento è che ogni società elabora soprattutto una facoltà sensoriale, ponendola al di sopra delle altre, almeno dal punto di vista simbolico. Questa impostazione è condivisa, pur con differenti sfumature, da altri antropologi che si sono interessati alla dimensione sensoriale, tra cui Constance Classen (1993, 1999), Nadia Seremetakis (1994), Steven Feld e Keith Basso (1996) e Kathryn Linn Geurts (2002).

Altri ricercatori, partendo da un punto di vista fenomenologico, hanno tuttavia criticato questo approccio perché giudicato troppo lontano dall'esperienza vissuta dell'etnografo e delle persone con cui lavora. In particolare, Tim Ingold (2000), basandosi sulle ricerche condotte tra i cacciatori artici, ha sostenuto che la critica all'oculocentrismo si basa su presupposti ideali, e non tiene conto dell'utilizzo immediato, non-rappresentazionale, della vista che risulta utile per l'essere umano in molte situazioni, come appunto la caccia. Nel tentativo di riportare la dimensione sensoriale alla percezione immediata, Ingold

ha quindi criticato l'approccio di un'antropologia dei sensi troppo concentrata ad analizzare le idee collettive sulla sensorialità presenti in una determinata società, riducendo l'esperienza sensibile a niente più che «un veicolo per l'espressione di valori culturali, che vanno al di là della dimensione sensoriale (Ingold, 2000, p. 156).

Più di recente, Koen Stroeken (2008), partendo da una posizione vicina a quella di Ingold, ha criticato l'idea dell'esistenza di un *sensorium*<sup>4</sup> specifico per ogni cultura, sostenendo che l'approccio proposto da Howes produce una cristallizzazione delle culture che non permette di indagare la dimensione delle variazioni intraculturali. Introducendo la distinzione tra "modi" e "codici" sensoriali, Stroeken sostiene che a seconda della specifica situazione sociale una stessa modalità sensoriale può essere attivata secondo codici culturali differenti, sottolineando la necessità di considerare la contestualità della percezione.

Sulla scia dei primi studi, una serie di ricerche teoriche e di campo ha alimentato una disciplina che oggi può a buon diritto trovare spazio all'interno di un testo introduttivo all'antropologia (mi riferisco a Herzfeld, 2001) e che si propone, oltre che come una sottodisciplina antropologica, anche come ambito di riflessione per chiunque svolga ricerche etnografiche. L'antropologia dei sensi diventa, in quest'ottica, non solo un ambito inedito di ricerca, ma anche un nuovo strumento per la ricerca etnografica. Antonius Robben (2007) e Sarah Pink (2009) per primi hanno cercato di sviluppare un discorso articolato sulle novità apportate alla metodologia antropologica a seguito dell'interesse nei confronti della sensorialità.

Nonostante le differenze nell'approccio, appare evidente che negli ultimi vent'anni si è assistito, non solo in antropologia, al risveglio di una "cultura sensoriale" (Howes, Marcoux, 2006) che ha portato a un ampliamento degli ambiti di ricerca. Alla comparazione interculturale, alla ricerca di casi etnografici "densi" di informazioni sensoriali, si è affiancata un'etnografia del quotidiano della percezione in contesti familiari: Sarah Pink, ad esempio, ha proposto una lettura antropologica della pratica di fare il bucato (Pink, 2005), in cui l'attenzione per le componenti sensoriali permette di cogliere componenti morali e identitarie che richiedono un approccio multisensoriale per poter essere indagate.

4. Nel linguaggio di Marshall McLuhan, il *sensorium* è il sistema sensoriale elaborato da una cultura, che presuppone l'esistenza di una classificazione della facoltà e una loro messa in ordine.



Le tematiche che hanno contribuito alla nascita dell'antropologia dei sensi sono varie, ma possono probabilmente essere riassunte secondo due linee generali.

a) In primo luogo va evidenziata l'esigenza, già individuata da Williams nel 1966, di riconoscere e comprendere l'esperienza percettiva come modalità di espressione culturale. L'antropologia, mettendo le attività sensoriali al centro della propria indagine, si pone il compito di indagare come i sensi siano differentemente concepiti e "costruiti" dalle società.

Questa linea di indagine ha portato a riconoscere le percezioni individuali come parte di una "sensorialità collettiva" (Matera, 2002) e a sottolineare come le società non si limitino al valore fisico dei sensi, ma ne attribuiscono uno culturale, che spesso modifica le gerarchie "natural". In *The Varieties of Sensory Experience* si legge:

I sensi che sono importanti per gli scopi pratici possono non esserlo culturalmente e simbolicamente. Per esempio, mentre la vista è altamente valutata dagli Inuit per la caccia e altre attività, essa non ha però l'importanza simbolica dell'udito e del suono, che sono associati con la creazione [...]. Si può dire perciò che la vista ha un valore pratico per gli Inuit perché percepisce la forma, mentre il suono ha la supremazia perché crea la forma (Howes, 1991, p. 258).

Su questa impostazione ha avuto un'indubbia influenza l'interesse per il corpo che ha percorso la disciplina negli ultimi decenni. La svolta verso la dimensione corporale tuttavia non aveva riguardato i sensi, se non in misura limitata.

La volontà di superare la dicotomia cartesiana corpo/mente, e di mostrare il corpo come soggetto e oggetto di rappresentazioni culturali, e non come un meccanismo, risultava dunque parzialmente incompleta. Pur cercando di superare un certo determinismo di stampo positivista, ci si dimenticava di estendere il privilegio dell'elaborazione culturale alle attività percettive: il fatto che anche l'"osservazione" potesse essere culturalmente forgiata non veniva problematizzato.

In un famoso capitolo delle *Meditazioni pascaliane*, intitolato *La conoscenza col corpo*, Pierre Bourdieu (1997) riflette su due concetti chiave del suo pensiero: incorporazione e *habitus*. Nella sua trattazio-

ne, che si avvale della fenomenologia di Husserl e di Merleau-Ponty, Bourdieu sostiene la ben nota tesi secondo cui ogni individuo occupa un posto nello spazio fisico e sociale in virtù del suo possedere un corpo. Il mondo è dunque vissuto e conosciuto primariamente attraverso il corpo stesso, e le esperienze passate, inscritte in esso, determinano degli *habitus*, «sistemi di schemi di percezione, di valutazione e di azione», tramite cui l'individuo si rapporta con il mondo. Ma, mentre gli schemi di azione sono ampiamente descritti nel seguito del saggio, la percezione (e gli schemi sensoriali acquisiti nel vivere in società) non è approfondita.

Anche nell'approccio ecologico di Tim Ingold, fatta eccezione per lavori più recenti come *The Perception of the Environment* (2000), l'attività sensoriale non è analizzata con ampiezza, nonostante lo sforzo degli studi dell'antropologo britannico sia stato costantemente rivolto a descrivere la relazione tra l'individuo e l'ambiente. E nonostante Ingold utilizzi proprio un esempio proveniente dalla sfera percettiva per illustrare la differenza tra l'approccio "cognitivo" e quello "fenomenologico" alla differenza culturale<sup>5</sup>.

Eppure, gli organi di senso costituiscono per l'individuo (e per le culture) le "porte d'accesso" verso l'ambiente; non in quanto "specchi" che riflettono una realtà oggettiva, ma come "filtri" che selezionano in base alle esperienze pregresse e all'educazione ricevuta (Le Breton, 2007, p. 74). La conoscenza con il corpo può essere descritta in maniera cruciale come una conoscenza attraverso i sensi. Una delle ragioni del fatto che questa idea abbia impiegato tempo a essere accettata va probabilmente cercata nel carattere "mentalistico" del mondo accademico, poco adatto a un «risveglio dei sensi» (Stoller, 1997, p. XII), che ha portato,

5. Nella *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Ingold (2002) commenta l'ipotesi secondo cui due persone, provenienti da contesti differenti e poste di fronte a una scena, vedrebbero cose parzialmente differenti. Nella spiegazione di questo fatto, continua la sua argomentazione, si può ricorrere a due ordini di idee. Si può cioè sostenere che a comportare questa differenza siano gli schemi concettuali relativi a cosa sia il mondo; oppure si può affermare che la discrepanza si colloca proprio al livello percettivo, ed è dovuta al fatto che le due persone «sono state allenate, attraverso l'esperienza pregressa di espletare differenti tipi di compiti pratici in cui sono coinvolti particolari movimenti del corpo e attività sensoriali, a orientarsi in modi diversi nei confronti dell'ambiente e delle sue caratteristiche» (ivi, p. 331). Il primo approccio è quello che può essere individuato come "cognitivista", in cui la percezione è un risultato della mente che lavora sui dati bruti provenienti dai sensi; il secondo viene comunemente definito "fenomenologico" e colloca l'attività percettiva fin dal principio in un'ottica di attivo rapporto dell'individuo, inteso nel senso della *whole body-person*, con l'ambiente (fisico e culturale) che lo circonda.

nel momento in cui si riscopriva il discorso su di esso, a considerare il corpo come un testo da leggere e analizzare, con la conseguenza di privarlo della sensibilità che gli è propria (ivi, p. XIV).

b) Una seconda direzione di indagine per l'antropologia dei sensi è stata rappresentata da una riflessione sul ruolo dei sensi nella pratica antropologica. Se le facoltà sono oggetto di elaborazione da parte delle società, è possibile che la pratica osservativa, lo "sguardo" antropologico, si riveli talvolta insufficiente? Che esistano "mondi di senso" (Classen, 1993) a cui si può accedere solo mediante l'utilizzo di altre modalità sensoriali? Soprattutto, era divenuto importante riflettere sui limiti dell'osservazione, che, al pari degli altri sensi, non poteva più essere ritenuta assolutamente valida e oggettiva, ma culturalmente influenzata. Anche lo sguardo antropologico doveva perdere la prerogativa di meccanismo certo; l'occhio seleziona (e il cervello elabora ulteriormente i dati che gli provengono dalla periferia del corpo), e nel farlo agisce secondo modalità apprese nel corso delle esperienze precedenti, compiute in un particolare ambiente (allo stesso tempo fisico e culturale).

L'oculocentrismo della pratica etnografica era già stato messo in discussione e criticato come il residuo di un «etnocentrismo percettivo» – secondo un'espressione di Vittorio Lanternari (1983, p. 54) – e per questo motivo posto in parallelo con la ragione etnocentrica erede dei peccati del colonialismo <sup>6</sup>.

Come sostenuto da David Howes nell'introduzione a *The Varieties of Sensory Experience*, la necessità di "coinvolgere tutti i sensi" si faceva largo nella pratica etnografica. Allo stesso tempo – come osserva Cristina Grasseni – la visione doveva assumere una diversa connotazione, con lo sviluppo dell'antropologia del corpo e dei sensi, con l'applicazione «dell'idea di sapere incorporato e imbricato nell'ambiente anche alla visione, evitando la reificazione di "visione", "tatto", "gusto", e immaginando invece un modello della percezione per cui l'esperienza visiva si intreccia con quella degli altri sensi in un ambiente multisensoriale» (Grasseni, 2003, p. 139) <sup>7</sup>.

6. A questo proposito vanno ricordate le critiche di Johannes Fabian ne *Il tempo e gli altri* (2000, in particolare il capitolo *L'altro e l'occhio: il tempo e la retorica dello sguardo*) e di Francis Affergan in *Esotismo e alterità* (1991, in particolare la seconda sezione, *Vedere*).

7. La critica all'oculocentrismo non implica, se non in pochi casi, la negazione della vista come facoltà fondamentale per gli esseri umani, ma piuttosto la messa in discussione del predominio assoluto, a livello conoscitivo e simbolico, che questa ha assunto nella storia della cultura occidentale. È comprensibile lo scetticismo di Maurice

Che la vista, per ragioni storiche e culturali, sia stata considerata a lungo senso assolutamente preminente nel mondo occidentale è indubbio. Il fatto è che questo processo ha prodotto non solo il predominio di un senso sugli altri, ma anche una forma di esperienza del mondo piuttosto "monosensoriale" <sup>8</sup>.

Ciò che più interessa in questo contesto è però ripensare il ruolo della vista come si è configurato in antropologia, dell'osservazione come strumento principe e unico dell'etnografia. È curioso notare come proprio Malinowski, ritenuto il fondatore del metodo dell'osservazione partecipante, esprimesse in realtà dubbi sull'oggettività dello sguardo (e dunque sullo sguardo oggettivante). In *Teoria scientifica della cultura* (Malinowski, 1944), egli annotava infatti che osservare è selezionare, è classificare, è isolare in funzione della teoria; è cioè un primo momento ermeneutico, e non una semplice, neutra e imparziale "raccolta dati".

Il dubbio di Malinowski non era infondato: negli ultimi decenni numerosi studi in campo neuroscientifico hanno dimostrato che l'occhio non riproduce fedelmente la realtà, ma la altera, interpretandola. La testimonianza oculare non è oggettiva, ma soggettiva, in quanto a) in tutte le fasi che portano dalla sensazione alla testimonianza sono all'opera processi (perlopiù inconsci) di selezione; b) l'osservazione non avviene in condizioni "ideali", da laboratorio, ma nel mondo reale, ed è perciò disturbata da numerosi fattori, in un'esperienza che è sempre sinestetica e situata <sup>9</sup>.

Gli studi neuroscientifici hanno aperto anche uno spazio inedito al ruolo della cultura nel plasmare la percezione. Campi di indagine come la sensorialità rappresentano perciò l'occasione per gettare un ponte interdisciplinare e far dialogare l'antropologia con altri settori

Bloch verso la «presenza di possibili eccezioni [all'associazione tra vista e verità, N.d.A.], basate su poche etnografie esotiche, che vengono utilizzate come evidenza negativa contro un'assunta universalità» (Bloch, 2007, p. 10). Tuttavia in alcuni casi, come quello dei bahaya su cui mi soffermerò brevemente, l'attribuzione del criterio di veridicità sembra essere più contestuale.

8. Lucien Febvre contrappone la figura dell'uomo medievale, *en plein vent* (Febvre, 1968, p. 394), a quella dell'uomo moderno "di serra", per cui le sensazioni risultano filtrate da schermi.

9. «Sono arrivato alla convinzione che dobbiamo affrontare i problemi della percezione da un punto di vista ecologico. Ci viene detto che la visione dipende dall'occhio, che è connesso al cervello. L'ipotesi che avanzerò è invece che la visione naturale dipende da occhi posti in una testa che sta su un corpo che poggia sul suolo, e che il cervello è solo l'organo centrale di un sistema visivo integrato» (Gibson, 1979, trad. it. p. 33).

del mondo scientifico <sup>10</sup>. Appare dunque necessario, sebbene non sufficiente, essere a conoscenza dei principali risultati provenienti da altre discipline, per non cadere in una forma di determinismo (culturale) di stampo opposto ma non meno erroneo di quello ancora in parte diffuso all'interno delle scienze cosiddette "dure" <sup>11</sup>.

## I.4

#### Raccogliere sensazioni (1). Dagli organi di senso al cervello

In *Natural Symbols*, Mary Douglas (1970, trad. it. p. 13) attua una difesa nei confronti di «uno dei problemi più gravi dei nostri giorni», che individua nella «sfiducia nei simboli». Per dimostrare l'efficacia dei simboli come mezzo di trasmissione sociale, cita Lévi-Strauss quando sostiene, parlando delle soglie del dolore, del piacere, dello sforzo, che queste sono «più che funzioni di particolarità individuali, criteri sanzionati dalla approvazione o dalla disapprovazione collettive» (corsivo mio). Evitando di prendere in considerazione il «più che» introdotto da Lévi-Strauss, Douglas conclude che «di conseguenza, non hanno alcuna importanza i limiti fisiologici obiettivi» (ivi, p. 7). Ora, se è vero che il saggio su *Les techniques du corps* di Mauss (1950), cui Douglas fa riferimento, fornisce un bell'esempio di analisi di come il controllo del corpo sia culturalmente appreso, non è però possibile dedurre che si può tranquillamente fare a meno di tenere in considerazione quelli che sono i limiti fisiologici (i «vincoli strutturali» dell'organismo).

Partendo da queste considerazioni, l'idea di una integrazione, una co-evoluzione dei piani culturale e biologico, visti come strettamente intrecciati in una serie di processi di feedback di reciproche influenze, sembra essere la strada più efficace per affrontare l'analisi di fenomeni, come quelli percettivi, che non possono essere ridotti né a meccanismi biologici né a puri costrutti culturali. Gli aspetti simbolici e quelli biologici non possono essere considerati separatamente in discipline differenti (riproponendo dunque un dualismo simile a quello mente/corpo); il corpo è simbolo carico di significati, ma lo è (e assu-

10. Sulla possibilità di stabilire un dialogo interdisciplinare relativamente ad alcuni temi, e in particolare alla percezione, rimando al mio *Antropologia dell'olfatto*, capitolo 6 (Gusman, 2004).

11. Sul fatto che il riduzionismo e il determinismo non siano stati sconfitti, ma continuino a essere saldamente presenti in molti studi di carattere scientifico, e nella pubblica opinione, si veda ad esempio *Le nature umane* di Paul Ehrlich (2005).

me i significati) nel suo essere-nel-mondo, e mai come realtà cristallizzata negli aspetti organici. Se la percezione è un processo non solo biologico, è però vero che essa è pur sempre *anche* un processo biologico, e conoscerlo e riconoscerlo come tale permette di comprendere meglio dove la cultura può intervenire nell'imprimere il suo sigillo sui sensi.

Nell'essere umano l'attività sensoriale si presenta in maniera intensa già allo stadio embrionale; gli organi di senso maturano durante la gestazione, e alla nascita il loro sviluppo è quasi completo. Si può dunque affermare che esso avviene in maniera piuttosto indipendente dagli stimoli esterni. L'intervento della cultura a livello degli organi periferici è perciò limitato. Tuttavia le percezioni, come è noto, non nascono negli organi di senso, ma a seguito della rielaborazione dello stimolo che avviene nella corteccia cerebrale, area particolarmente soggetta a fenomeni di plasticità, e di conseguenza anche all'azione plasmatrice dell'esperienza culturale dell'individuo <sup>12</sup>. Come nota il neurofisiologo Lamberto Maffei (2000, p. 68), «gli uomini primitivi vedevano molto diversamente da noi, semplicemente perché avevano un'altra cultura, altre motivazioni e pulsioni e quindi un cervello in parte diverso. La differenza non sta nel tipo di sensazioni incamerate, ma nel modo in cui queste informazioni vengono valutate e nel modo in cui acquistano valore, provocando una reazione allo stimolo». Secondo Maffei, insomma, i nostri antenati avrebbero avuto vie anatomiche dei

12. Il concetto di «plasticità» del sistema nervoso è un'acquisizione recente e fondamentale delle neuroscienze. Esso ha permesso di fornire un'immagine nuova del cervello, che oggi non è più considerato – com'era in passato – un organo rigido, ma piuttosto malleabile, soggetto a trasformazioni indotte dagli stimoli esterni. La plasticità è massima nelle zone filogeneticamente più recenti dell'encefalo, in particolare nella corteccia cerebrale, e nei primi anni di vita. L'interazione con l'ambiente esterno (naturale e culturale) si incide dunque nel cervello umano al punto di arrivare a modificarne i caratteri morfologici e funzionali (Purves *et al.*, 1997, trad. it. p. 434). In particolare la selezione operata dall'ambiente, come hanno mostrato gli studi di Gerald Edelman, produce uno «sfoltimento» delle connessioni neurali: il cervello di un bambino di sette anni ha dimensioni simili a quelle del cervello di un adulto, ma possiede mediamente il quaranta per cento in più di sinapsi (Robertson, 1999, p. 182). È chiaro che questo processo di selezione dipende in buona parte dall'apprendimento, tanto che Lamberto Maffei può spingersi a sostenere che «i gradi di libertà del cervello sono quasi infiniti» (Maffei, 2000, p. 10). Gli studi hanno dunque dimostrato che l'esperienza entra in maniera strutturale nella formazione e nello sviluppo del cervello umano, intrecciandosi in tali processi con l'espressione dei geni. Di qui la necessità di elaborare una teoria che tenga conto degli effetti che l'interazione sociale, l'apprendimento e l'ambiente fisico producono sul cervello, mostrando come l'uomo sia un essere «bio-culturale» (Remotti, 2002).



sistemi di senso uguali a quelle dell'uomo odierno, ma un modo di percepire differente, perché diverso era il cervello nel modo in cui veniva plasmato dalle esperienze.

Alla luce di quanto appena detto, è possibile sostenere che l'esperienza pregressa, in particolar modo quella compiuta nei primi anni di vita, riveste un ruolo fondamentale nello sviluppo delle parti dell'encefalo deputate all'elaborazione dello stimolo; questo viene recepito dalle vie periferiche e, dopo essere stato trasmesso al cervello, diviene percepito, sensazione cosciente. In altre parole, se lo stimolo ricevuto è lo stesso per tutti, pur ricordando l'esistenza di differenze nella sensibilità individuale (soprattutto per quanto riguarda la soglia di percezione), il modo in cui questo diviene percezione dopo essere stato elaborato nella corteccia è influenzato da funzioni cognitive superiori quali la memoria, l'immaginazione e il giudizio.

Se ci spostiamo poi dalla sensorialità individuale a quella "collettiva", diventa evidente che il giudizio espresso su un suono, un odore, un sapore e ogni altra sensazione deriva ancora una volta non dal sovrapporsi della percezione individuale con quella che potremmo definire la "percezione sociale", ma da uno stretto intreccio delle due componenti.

Nell'influencare le risposte che vengono date agli stimoli, la cultura non agisce solamente al livello delle modalità percettive, ma anche a quello dei sistemi di valori, per cui il giudizio che viene conferito ad esempio a un odore o a un cibo non si basa unicamente sulla percezione, ma anche su idee trasmesse culturalmente, senza che si possa verificare in maniera precisa quanto e come questa "educazione sensoriale" vada a incidere nella struttura cerebrale. Certo, il senso viscerale di disgusto (una reazione che viene normalmente considerata "innata") che si prova nei confronti di certi cibi e odori che altri dimostrano di apprezzare mostra come questi sistemi di valore si radichino nel profondo dell'individuo. Appare insomma difficile cercare di separare le componenti genetiche da quelle culturali nel processo di formazione della sensazione; come nota André Holley a proposito delle sensazioni olfattive: «Piuttosto che ammettere che la valenza edonica degli odori è puramente determinata dall'apprendimento a partire da una condizione iniziale neutra, preferiamo supporre che, nel genere umano, le costrizioni di natura innata tollerino una certa modulazione sotto l'influenza delle abitudini sociali e della cultura» (Holley, 1999, pp. 164-5).

C'è infine da considerare la questione legata al linguaggio: se una percezione non è verbalizzata risulta certamente più difficile farla dive-

nire cosciente; in altre parole, senza potergli dare un nome, lo stimolo è per noi meno importante, tendiamo a non notarlo. È un problema come vedremo non secondario nel condurre un'etnografia sensoriale.

## 1.5

### Raccogliere sensazioni (2). L'etnografo come "apprendista sensoriale"

Esplicitare le conseguenze del ragionamento condotto fino a questo punto significa ammettere difficoltà apparentemente insormontabili per l'etnografo nella raccolta di sensazioni durante la ricerca sul campo. In effetti, appare difficile confutare l'affermazione di Lanternari (1983, p. 54), secondo cui esiste «un margine di inadattabilità sul piano delle esperienze percettive e delle reazioni emotive d'ogni individuo, a contatto con esponenti di culture altre».

Le nostre sensazioni ed emozioni non sono quindi mai pienamente in accordo con quelle di chi ci sta di fronte, tanto più quanto più sono differenti le educazioni sensoriali ricevute nell'ambiente in cui si è cresciuti. Quale spazio rimane allora per un'etnografia "sensibile"? Nelle pagine che seguono mostrerò che, nonostante i limiti esplicitati, questo tipo di etnografia non solo è possibile, ma è un arricchimento importante nella cassetta degli attrezzi del ricercatore di campo. Se è più semplice raccogliere la verbalizzazione delle sensazioni, il loro carattere pubblico, nondimeno l'immersione nel campo implica un coinvolgimento sensoriale più basilare, pre-verbale: il fatto di "essere-là" porta a incorporare, lentamente, abitudini e capacità sensoriali inedite che, lo si è visto, sono anch'esse mediate dalla cultura. Questo processo di educazione dei sensi avviene in modo inconscio, giorno dopo giorno; farsi "apprendisti sensoriali" significa sforzarsi di renderlo cosciente, oggetto di esercizio e di riflessione. La raccolta dei "dati sensoriali" passa dunque per due vie complementari: la parola e il fare con il corpo.

Fare ricerca sul campo significa infatti per l'etnografo anche venire gettato in un ambiente ricco di stimoli sensoriali, spesso sconosciuti, a cui le persone con cui interagisce attribuiscono significati e valori morali; più che cercare questi stimoli, ne veniamo colpiti, rimanendo disorientati davanti a sensazioni che faticiamo a codificare, almeno all'inizio. Crea un certo stupore constatare che la conoscenza può passare per vie che ci sono inusuali; è il caso ad esempio dei Warao, che imparano fin da bambini a distinguere e classificare le piante, soprat-



tutto le erbe medicinali utilizzate nelle pratiche di cura locali, in base all'odore e non all'aspetto (Classen, 1999).

Come viene trasmessa questa conoscenza sensoriale? Alcuni ricercatori assumono che essa sia incorporata quasi unicamente tramite la condivisione di esperienze. Secondo Etienne Wenger (1998) l'apprendimento è una pratica esperienziale: si conosce facendo, partecipando ad attività insieme ad altri, creando cioè delle "comunità di pratica". In modo simile, Tim Ingold (2000) sostiene che le abilità vengono trasmesse tramite sistemi di apprendimento esperto/principiante, che permettono al secondo di imparare poco alla volta a "sentire" uno specifico ambiente in un modo culturalmente appropriato. Questi approcci fenomenologici evidenziano un aspetto fondamentale dell'apprendimento, cioè il suo essere un processo attivo e informante che modifica in modo irreversibile chi vi partecipa, anche a livello fisiologico<sup>13</sup>. Essi assegnano tuttavia una scarsa considerazione al ruolo della parola per l'apprendimento sensoriale. Al contrario, un autore come Joel Candau (2000), studiando alcuni ambiti professionali in cui l'olfatto è centrale, ha insistito sul ruolo fondamentale di un linguaggio relativo alle sensazioni che si crea a partire da esperienze condivise, ad esempio quelle dei sommelier durante le sedute di degustazione.

Sarah Pink ha proposto una metodologia in quattro passaggi per l'etnografia sensoriale (Pink, 2009). Il primo passo è quello di assumere consapevolezza del proprio *sensorium* come uno dei tanti possibili (ivi, p. 51). Compiuto questo primo step si potrà giungere a una maggiore sensibilità e attenzione nei confronti della molteplicità di mondi sensoriali che ci si presentano. L'antropologa britannica propone come esercizio per affinare questa abilità l'abituarsi a esaminare un oggetto con tutti i sensi, o ancora camminare al buio. Il terzo passo sarà quello di cercare di apprendere modi alternativi di relazio-

13. È noto da alcuni studi che l'esercizio assiduo, anche compiuto in età adulta, modifica le reti di connessioni tra i neuroni. Grazie alla tomografia a emissione di positroni è stato possibile osservare che nel caso di musicisti che si allenano per diverse ore al giorno al violino, le reti sinaptiche vengono in parte rimodulate per rinforzare i collegamenti tra i gruppi di cellule che vengono attivate per suonare lo strumento. La spiegazione sta nella competizione tra cellule: rinforzate dall'esercizio, le connessioni attivate per schiacciare le corde con la mano sinistra si sono nel tempo rinforzate, fino a "invadere" il territorio originariamente destinato ad altre funzioni. Sono state cioè modificate le mappe neuronali relative alle dita della mano sinistra, le quali si trovano ora rappresentate nella corteccia cerebrale in misura maggiore rispetto a quanto accade in chi non suona uno strumento a corde (Robertson, 1999, pp. 41-2).

narsi con un ambiente sensoriale specifico, per passare infine alla comprensione dei significati che sono collegati agli stimoli percepiti.

Come si modifica la pratica etnografica seguendo questo procedimento? Secondo Pink la "partecipazione" si trasforma in questo modo in una pratica più complessa, a cui non è sufficiente l'osservazione, ma che deve comprendere un «apprendimento incorporato, situato, sensoriale ed empatico» (ivi, p. 63), di tipo multisensoriale, in cui l'osservazione visiva non sia necessariamente la dimensione privilegiata.

La proposta di Pink è senza dubbio utile, in quanto cerca per la prima volta di definire una metodologia specifica per un'etnografia che tenga conto della dimensione sensoriale sia come strumento di ricerca sia come oggetto della ricerca stessa. I quattro passaggi proposti sembrano tuttavia semplificare eccessivamente un processo – quello dell'apprendimento sensoriale e dell'entrata in "risonanza" con la modalità di rapportarsi con il mondo delle persone presso cui ci troviamo – che è estremamente complesso, e certamente sempre incompleto, data l'irriducibile differenza del processo di educazione sensoriale a cui siamo stati sottoposti, secondo quanto detto in precedenza.

Certamente è possibile "prendere ripetizioni" sul campo, come proposto nel sistema esperto/principiante da Ingold, e ha ragione Leonardo Piasere a evidenziare con i concetti di "perduzione" e di "impregnamento" quel lento processo di «acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali che entrano in risonanza con schemi precedentemente già interiorizzati» (Piasere, 2002, p. 56). Non potendo cambiare la propria natura, il bravo etnografo, per Piasere, è dunque quello in grado di assorbire come una spugna gli schemi altrui, facendosene segnare (ivi, p. 160).

Tuttavia, porre questa "serendipità" (per un'analisi di questo concetto cfr. il CAP. 8), o l'apprendimento "incorporato ed empatico" proposto da Pink, al centro della pratica di un'etnografia sensoriale mi pare una strada utile per gli aspetti citati, ma in parte limitata. È indubbio che trattando di ambiti cognitivi e percettivi ci si debba concentrare sugli aspetti non-verbali, spesso preconsoci o inconsci; credo però che l'antropologo debba essere interessato anche alla componente che trova espressione pubblica, alla sensorialità condivisa e caricata di significati. Il sapere e il saper-fare, oltre a venire incorporati dall'individuo con l'apprendimento e l'esercizio, trovano una rappresentazione condivisa grazie alla messa a punto di un lessico specifico. Questo processo, con il quale le percezioni diventano almeno parzialmente condivise, ha un ruolo importante nel facilitare l'apprendimento di saperi e

l'integrazione all'interno della società o di una "nicchia culturale", come nel caso ad esempio delle professioni olfattive (Gusman, 2005). Per quanto faticosa e incompleta, la verbalizzazione delle percezioni in un "vocabolario sensoriale" è quindi da considerarsi parte integrante del processo di educazione dei sensi. La componente verbale è inoltre utile per comprendere meglio in che modo le persone rappresentano e categorizzano le esperienze, quali significati e valori vi attribuiscono a seconda dei contesti.

Seguendo la suggestione di Koen Stroeken (2008, p. 482), secondo cui «nella percezione sensoriale convergono codici provenienti dalla società con modi derivanti dal corpo», si può concludere da quanto si è detto che, se l'assunzione dei "modi" sensoriali delle persone con cui si viene a contatto durante la ricerca è un processo lento e difficile da definire con precisione, comprendere la presenza di differenti "codici" sociali e il loro contesto d'uso è un'operazione che passa sia attraverso la partecipazione attiva sia attraverso la parola<sup>14</sup>. I modi si acquisiscono attraverso una progressiva impregnazione ed educazione del corpo a stimoli inusuali, i codici indagando i contesti in cui vengono espressi pubblicamente e chiedendo agli interlocutori di esplicitarli. Va infine notato che non è possibile mantenere del tutto separati questi due processi; modi e codici sensoriali sono strettamente intrecciati, perciò man mano che verranno incorporati i primi diventeranno anche più chiari e comprensibili i secondi.

A conclusione del capitolo, un breve esempio etnografico volto a illustrare come l'analisi del vocabolario sensoriale possa essere un punto di partenza accessibile e utile per una etnografia sensoriale.

#### 1.6

#### Terminologia della percezione e pratiche sensoriali: sui Bahaya, ad esempio

Il primo approccio con lo studio della classificazione dell'esperienza della società presso cui si conduce una ricerca può essere frustrante; come riporta Kathryn Linn Geurts nel caso degli Anlo-Ewe (Sud-Est del Ghana), la suddivisione delle facoltà di senso in cinque modalità

14. È importante sottolineare ulteriormente come i modi sensoriali siano già il risultato di uno stretto intreccio tra componenti biologiche e culturali, e come essi non possano dunque essere ridotti a "naturali". L'acquisizione dei modi è perciò già sempre una raccolta di elementi appartenenti all'ambiente (fisico e culturale) in cui si conduce la ricerca.

ben distinte intese come organi che ci forniscono informazioni sul mondo esterno è ben lontana dall'essere universalmente condivisa (Geurts, 2002). In molti contesti linguistici non sono presenti nel vocabolario sensoriale concetti generici come "sensi" o "percezione"; l'astrazione, sganciata dall'esperienza concreta, trova poco spazio. Questo fatto, constatato ad esempio anche da Jack Goody nella lingua dei LoDagaa (Goody, 2002, p. 18), oltre a costituire un ostacolo iniziale a una ricerca che si ponga come fine lo studio delle sensazioni, si può rivelare un interessante punto di partenza per l'analisi di un contesto sensoriale differente da quello abituale per il ricercatore. La prima constatazione che ne deriva è che nei "mondi di senso" presi in considerazione le facoltà percettive non possono essere disgiunte dall'azione del sentire: la loro importanza risulta nell'uso che ne viene fatto, nel contesto concreto della percezione. Come osserva David Le Breton (2006, trad. it. p. 10), «di fronte al mondo l'uomo non è mai un occhio, un orecchio, una mano, una bocca o un naso, ma uno sguardo, un ascolto, un tocco, un'esperienza gustativa o olfattiva: in altre parole, un'attività». Per questo i termini relativi ai sensi sono forme verbali.

Durante la permanenza a Kimwani, nel distretto di Bukoba (Tanzania nord-occidentale)<sup>15</sup>, mi sono presto reso conto che quando parlavamo di sensazioni le persone si riferivano all'azione del percepire, al *vedere*, non alla *vista*, all'*udire* e non all'*udito* e così via. E l'azione è strettamente dipendente dal contesto. Ogni senso assume perciò un'importanza particolare e superiore a quella degli altri in circostanze determinate. «Gli occhi non vedono al buio, e nemmeno dietro alla testa»; questa semplice ma rivelatrice frase, pronunciata da un'anziana donna mentre stavo discutendo con un gruppo di persone sul ruolo e i limiti del vedere, rende chiaro come non si possa conferire alla vista un ruolo di predominanza in ogni situazione. Gli occhi hanno limiti che li rendono inferiori ad altri organi di senso in situazioni specifiche.

Nell'antropologia haya l'uomo viene anzi connotato, tra gli animali, proprio dal fatto di possedere più organi di senso ben sviluppati,

15. La zona in questione, situata nella regione del Kagera, è abitata in prevalenza dai Bahaya, una popolazione contraddistinta da una vicinanza non solo geografica con la confinante Uganda; la lingua dei Bahaya (luhaya) è infatti molto simile al gruppo di lingue parlate nel Sud-Ovest dell'Uganda, generalmente raccolte sotto il nome di *ruryakitara*. La ricerca si è svolta nell'ambito della Missione etnologica italiana in Africa equatoriale.

che possono tornare utili in momenti differenti. Come mi è stato fatto notare più di una volta, mentre altri animali fanno affidamento su un senso in particolare, l'uomo può, a seconda dei casi, servirsi di una o dell'altra facoltà percettiva nelle sue attività.

Un esempio citato frequentemente dai miei interlocutori era quello della foresta. In questo ambiente la vista è limitata dalla difficoltà di penetrare con lo sguardo oltre pochi metri. L'udito e l'olfatto diventano preminenti perché in grado, a differenza degli occhi, di oltrepassare le barriere rappresentate dalla fitta vegetazione della foresta, e di cogliere così la presenza di animali pericolosi nei dintorni. L'olfatto è ritenuto particolarmente importante nelle situazioni di pericolo, perché è il primo ad allertare in caso di incendio o della presenza nelle vicinanze di una specie velenosa di serpente. Allo stesso modo, l'udito può aiutare nel fitto della foresta o anche nella boscaglia a cogliere movimenti, lo strusciare tra l'erba di animali che non si riescono a vedere, o che si trovano al di fuori del campo visivo.

Soffermandosi brevemente sulla terminologia di percezione haya, è possibile far emergere qualche ulteriore riflessione, soprattutto per quanto riguarda l'analisi dei significati attribuiti alle sensazioni. Nella TAB. 1.1 sono riportati i termini relativi alle cinque facoltà sensoriali classificate. Il prefisso *oku-* indica l'azione ed è perciò presente in tutte e cinque le voci verbali.

Mi sembra interessante evidenziare almeno tre punti relativamente alla TAB. 1.1 e a quanto detto in precedenza.

a) Come già sottolineato, i termini in tabella sono verbi, si riferiscono cioè all'atto del percepire e non alla facoltà. Il fatto che i sensi non siano oggetto di una riflessione astratta non indica una mancanza di interesse nei loro confronti; piuttosto segnala una differenza nel modo in cui essi sono considerati, con l'attenzione posta sull'uso concreto degli organi di senso, sul corpo come elemento essenziale nella sensazione. La percezione diventa, se così intesa, un insieme integrato, non separabile dal contesto corporeo e ambientale in cui è messa in atto.

b) Questa peculiare concezione dell'attività percettiva rende anche difficile individuare una gerarchia fissa per mettere in ordine di importanza i cinque sensi. Come detto, molto dipende dal contesto d'uso; un certo accordo è tuttavia riscontrabile sul fatto che l'udito sia il senso culturalmente più importante, che ha trovato nel tempo un'elaborazione maggiore a livello locale. Non è un caso che il verbo *okuburira*, oltre a indicare l'azione di udire e di ascoltare, abbia tra i suoi significati anche quello di "capire", e che *omuburilo* sia l'"obbe-

TABELLA 1.1  
Terminologia haya della percezione

Vista	<i>Okubona</i>	"il vedere"
Udito	<i>Okuburira</i>	"l'udire"
Olfatto	<i>Okunuka</i>	"l'odorare"
Gusto	<i>Okuloza</i>	"il gustare"
Tatto	<i>Okukwata</i>	"il toccare"

dienza", cioè il seguire ciò che è stato detto. "Mi senti?" sta dunque a significare, in alcuni casi, "mi capisci?", con una notevole differenza dall'inglese che utilizza invece il verbo "vedere" (*to see*) con il significato di "capire".

c) L'ultima considerazione riguarda il legame stretto tra le categorie percettive e quelle morali. I sensi sono utilizzati per classificare (dal colore della pelle all'odore emanato, dal suono della voce al gusto dei cibi, l'utilizzo di "marcatori di alterità" di origine sensoriale è molto diffuso) e talvolta per creare barriere sociali, oltre che morali (cfr. Gusman, 2004, cap. 3). Nel caso del luhaya, l'olfatto e la vista assumono il valore, oltre che di organi di senso, di strumenti di designazione di qualità morali.

Prendendo ad esempio il ruolo dell'olfatto, è interessante soffermarsi sul termine *ekijunda*. Normalmente esso designa in luhaya l'odore che proviene da qualcosa che va in putrefazione, e non si riferisce dunque a un essere vivo. È però utilizzato anche sul piano morale, in relazione alla corruzione dei costumi e dell'animo (con il significato dunque di qualcuno che puzza particolarmente perché "morto nell'animo, all'interno"; più raramente con lo stesso significato, e soprattutto in riferimento alle donne, si può trovare *orupaku-chu*). Tra i Bahaya, dunque, il naso è un organo in grado di rivelare la corruzione di un individuo. In questa concezione il male, l'immoralità possono essere nascosti agli occhi delle persone, curando il proprio aspetto, ma non al naso: «Se puzzi di morto, il naso lo sente, è inutile che cerchi di cospargerti il corpo con il burro profumato. Il naso sa riconoscere chi è "marcio", [...] chi non sa vivere in mezzo agli altri». Con questa affermazione di un abitante di Kimwani si specifica in parte chi è l'individuo "marcio" nell'animo: è «chi non sa vivere in mezzo agli altri», chi commette azioni che mettono in pericolo l'ordine, sociale e morale, costruito e rispettato dalla maggioranza. Ecco che dal piano corporeo, passando per quello dell'etica, si è arrivati a quello sociale. In questa "morale olfattiva" il corpo indivi-



duale diventa metafora del corpo sociale, e la puzza che ne viene emanata segno della corruzione che si può instaurare anche in quest'ultimo.

## 1.7 Conclusioni

Nel percorso qui delineato l'antropologia dei sensi si delinea come uno strumento che viene messo a disposizione di chi fa etnografia, per assumere un rapporto multisensoriale nei confronti della società studiata e dell'ambiente in cui vive. Tale corrente si propone però anche come un'ulteriore proposta teorica che va ad affiancarsi a quelle già presenti nella disciplina; i meriti principali di tale proposta possono probabilmente essere individuati da un lato nell'ampliamento che essa porta all'antropologia, dischiudendo spazi di significato inediti, dall'altro nelle potenzialità di dialogo interdisciplinare che apre.

Come si è visto, le posizioni all'interno di questa sottodisciplina sono tutt'altro che univoche, e un metodo condiviso per gli antropologi che si occupano di sensazioni resta ancora da elaborare, nonostante i recenti sforzi di alcuni autori. Tuttavia, la cristallizzazione della contrapposizione tra gli approcci fenomenologici e quelli che invece mettono al centro dell'apprendimento la verbalizzazione degli stimoli può essere superata con l'adozione di una prospettiva in cui l'espressione pubblica tramite la parola e l'esperienza condivisa in "comunità di pratica" trovino entrambe una collocazione nel processo di apprendimento e di raccolta dell'elemento sensoriale. In questo senso, la distinzione tra "modi" e "codici" sensoriali (Stroeken, 2008) appare un suggerimento fecondo: essa rende possibile considerare l'importanza della componente culturale fin dalla formazione e dalla trasmissione dei "modi", valutando al tempo stesso il ruolo della "codificazione" (non necessariamente e non solo verbale) cui l'esperienza è sottoposta.

La lacuna dell'assenza di una riflessione sui sensi nella pratica etnografica è stata almeno parzialmente colmata negli ultimi vent'anni. È prevedibile che negli anni a venire sempre più le domande poste dall'antropologia sensoriale, e il richiamo a prestare attenzione a questa dimensione, saranno assorbite all'interno della disciplina, portando a una considerazione più ampia sull'uso dei sensi nella pratica etnografica, e sull'importanza di comprendere le "culture sensoriali" con cui ci si confronta.

## Riferimenti bibliografici

- AFFERGAN F. (1987), *Exotisme et Altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, Paris (trad. it. *Esotismo e alterità*, Mursia, Milano 1991).
- BENDIX R. (2005), *Introduction: Ear to Ear, Nose to Nose, Skin to Skin – The Senses in Comparative Ethnographic Perspective*, in "Etnofoor: Anthropological Journal", 18, 1, pp. 3-14.
- BLOCH M. (2007), *Truth and Sight*, in S. Borutti (a cura di), *Modelli per le scienze umane: antropologia, scienze cognitive, sistemi complessi*, Trauben, Torino.
- BOURDIEU P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris (trad. it. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998).
- CANDAUX J. (2000), *Mémoire et expériences olfactives*, PUF, Paris.
- CHANGEUX J.-P. (1983), *L'homme neuronal*, Fayard, Paris (trad. it. *L'uomo neurale*, Feltrinelli, Milano 1983).
- CLASSEN C. (1993), *Worlds of Sense*, Routledge, London-New York.
- ID. (1999), *Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures*, in "International Review of Education", 45, 3-4, pp. 269-80.
- CSORDAS T. (1994), *Embodiment and Experience, the Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, New York.
- DOUGLAS M. (1970), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Barrie & Rockliff, London (trad. it. *I simboli naturali: esplorazioni in cosmologia*, Einaudi, Torino 1979).
- EHRlich P. (2000), *Human Natures. Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Island Press, Washington DC (trad. it. *Le nature umane. Geni, culture e prospettive*, Codice edizioni, Torino 2005).
- FABIAN J. (1983), *Time and the Other*, Columbia University Press, New York (trad. it. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, l'ancora del mediterraneo, Napoli 2000).
- FEBVRE L. (1968), *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris (trad. it. *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Einaudi, Torino 1991).
- FELD S., BASSO K. (1996), *Senses of Place*, in Idd. (eds.), *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe.
- GEURTS K. L. (2002), *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*, University of California Press, Berkeley.
- GIBSON J. J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton-Mifflin, Boston (trad. it. *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, il Mulino, Bologna 1999).
- GOODY J. (2002), *Anthropology of the Senses and Sensations*, in "La Ricerca Folklorica", 45, pp. 17-28.
- GRASSEN C. (2003), *Lo sguardo della mano. Pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda*, Bergamo University Press-II Sestante, Bergamo.



- GUSMAN A. (2004), *Antropologia dell'olfatto*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2005), *Lavorare di naso*, in "Slow", 52, pp. 102-7.
- HERZFELD M. (2001), *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, SEID, Firenze 2006).
- HOLLEY A. (1999), *Eloge de l'odorat*, Odile Jacob, Paris.
- HOWES D. (ed.) (1991), *The Varieties of Sensory Experience*, University of Toronto Press, Toronto.
- ID. (2003), *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- HOWES D., MARCOUX J.-S. (2006), *Introduction à la culture sensible*, in "Anthropologie et Sociétés", 30, 3, pp. 7-17.
- HSU E. (2008), *The Senses and the Social: An Introduction*, in "Ethnos", 73, 4, pp. 433-43.
- INGOLD T. (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
- ID. (ed.) (2002), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London.
- JARDEL J.-P. (1999), *De la couleur et de l'odeur de l'Autre dans la littérature para-anthropologique: représentation de l'altérité antillaise et idéologie raciale*, in D. Musset, C. Fabre-Vassas (eds.) (1999), *Odeurs et parfums*, Editions du CTHS, Paris, pp. 83-91.
- LANTERNARI V. (1983), *L'incivilimento dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Dedalo, Bari.
- LE BRETON D. (2006), *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Editions Métailié, Paris (trad. it. *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2007).
- ID. (2007), *Antropologia dei sensi: un'introduzione al mondo*, in "Rivista Sperimentale di Freniatria", 131, 1, pp. 69-80.
- MAFFEI L. (2000), *Il mondo del cervello*, Laterza, Roma-Bari.
- MALINOWSKI B. (1944), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Durham (trad. it. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli 1974).
- MATERA V. (2002), *Antropologia dei sensi. Osservazioni introduttive*, in "La Ricerca Folklorica", 45, pp. 7-16.
- MAUSS M. (1950), *Les techniques du corps*, in Id., *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, pp. 365-83.
- PIASERE L. (2002), *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
- PINK S. (2005), *Dirty Laundry. Everyday Practice, Sensory Engagement and the Constitution of Identity*, in "Social Anthropology", 13, 3, pp. 275-90.
- ID. (2009), *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London.
- PURVES D. et al. (eds.) (1997), *Neuroscience*, Sinauer Associates, Sunderland (MA) (trad. it. *Neuroscienze*, Zanichelli, Bologna 2000).
- REMOTTI F. (a cura di) (2002), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Bruno Mondadori, Milano.
- ROBBEN A. (2007), *Sensorial Fieldwork*, in A. Robben, J. Sluka (eds.), *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*, Blackwell, Oxford.
- ROBERTSON I. H. (1999), *Mind Sculpture*, Fromm International, New York (trad. it. *Il cervello plastico. Come l'esperienza modella la nostra mente*, Rizzoli, Milano 1999).
- SEREMETAKIS N. (ed.) (1994), *The Senses Still. Memory and Perception as Material Culture in Modernity*, Westview Press, Boulder.
- STOLLER P. (1989), *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- ID. (1997), *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- STROEKEN K. (2008), *Sensory Shifts and Synaesthetics in Sukuma Healing*, in "Ethnos", 73, 4, pp. 466-84.
- WENGER E. (1998), *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Comunità di pratica*, Raffaello Cortina, Milano 2006).
- WILLIAMS T. (1966), *Cultural Structuring of Tactile Experience in a Borneo Society*, in "American Anthropologist", 68, 1, pp. 27-39.