

NOTA SU TALUNI OGGETTI CAPELLUTI¹

di *Bruno Latour*

Se c'è qualcosa di peggio che intervenire in un colloquio in cui non si è specialisti, è farlo dopo Isabelle Stengers, perché è sempre difficile seguire le sue orme e proporre punti di vista tanto acuti quanto i suoi. Soprattutto quando si tratta di presentare in uno spazio così breve dei temi tanto complicati: introdurre la sociologia delle scienze e mostrare alcuni dei suoi risultati; tentare di chiarire i problemi dell'etnoscienza a partire dalle ricerche in antropologia e in sociologia *della* scienza; ridefinire, grazie al principio di simmetria, il ruolo degli oggetti nell'oggettività «moderna»; imparare dall'etnoscienza – e in particolare dall'etnopsichiatria – il

¹ [Questo il riferimento bibliografico originale: Bruno Latour, 1994. *Note sur certains objets chevelus*. «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», n. 27, pp. 21-36. Il numero della rivista era dedicato a «Pouvoir de sorcier, pouvoir de médecin. Question del théorie», e riportava parte delle relazioni presentate durante l'omonimo colloquio. L'intervento di Latour è preceduto da quello di Isabelle Stengers, cui vale la pena accennare perché sviluppa una critica interessante alle «reti lunghe» che Latour analizza in queste pagine. In breve: gli «oggetti capelluti» di Latour permettono di andare oltre la Grande Partizione fra scienza/natura/verità/Occidente, da un lato, e credenze/cultura/feticci/"non Occidente" dall'altro, e di trattare ogni collettivo alla stessa maniera. Bene, dice Stengers: ma detto questo – che non è poco, e che dal punto di vista epistemologico è un passo avanti sostanziale – la questione del potere resta da porre. «(...) Le reti lunghe non permettono di trattare alla stessa maniera tutti coloro che esse arruolano e bisogna, mi pare, distinguere chi si attiva entro la rete e chi ne subisce l'autorità globale e glaciale. Dirò allora che, dal momento in cui l'occupante di un punto qualsiasi della rete non stima di doversi presentare, dal momento che insegna, prescrive, spiega qualcosa che sembra avere in se stesso il potere di assicurare l'adesione di cui al quale s'indirizza, quest'ultimo subisce. Se l'arte della guerra è incorporata nelle reti lunghe (...), il marcatore più sicuro della differenza fra colui che si attiva e colui che subisce è il fatto che il primo si presenta al secondo "armato" delle sue buone intenzioni. Se l'altro rifiuta ciò che favorisce il benessere, lo sviluppo economico, la lotta contro la malattia e la sofferenza, la condivisione di un sapere che dovrebbe trarlo fuori dall'ignoranza, non è un protagonista ma un oscurantista, che dovrà subire il soffio gelido della condanna per irrazionalità» (Isabelle Stengers, 1994. *Le Grand partage*. «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», n. 27, pp. 7-19, cit. a p. 11).]

ruolo degli oggetti feticci; aprire il dibattito sugli oggetti «capelluti», o quasi oggetti, così come li si può studiare oggi nei laboratori e negli ospedali; e per finire, discutere sull'utilità della nozione di «cultura»... Davvero troppi temi da toccare in appena una ventina di pagine.

SULL'INUTILITÀ DI SEPARARE CREDENZA E RAGIONE

Per cominciare, vorrei richiamare un risultato importante della ricerca in sociologia e in antropologia delle scienze, che presenterò nella forma molto sintetica di un doppio compito morale. Due deontologie dividevano fino a poco tempo fa la vita intellettuale dei «paesi sviluppati»: la prima consisteva nel proteggere il lavoro scientifico, il lavoro di laboratorio, contro i pericoli, l'inquinamento, i pregiudizi, le passioni personali, gli interessi politici. La seconda era quella degli umanisti, degli intellettuali, il cui scopo era di proteggere, questa volta, il soggetto umano contro l'oggettivazione, la razionalizzazione, il dominio da parte degli oggetti. Questa seconda deontologia aveva come fine quello di rovesciare i danni della prima. Ma questi due compiti riposavano su una teoria degli oggetti, della scienza e della società che è ora discussa, invalidata, smantellata dai lavori in antropologia delle scienze. Scopriamo oggi un nuovo compito da portare a termine: studiare ciò che chiamerò i *collettivi* di umani e non umani, di cui darò un esempio tra poco. Non è quindi più solo questione, adesso, di proteggere le scienze dall'inquinamento che viene dal mondo sociale o dai pregiudizi perché, in questa nuova ottica, una scienza è tanto migliore, tanto più vera, tanto più obiettiva, quanto più è attaccata, legata all'insieme della società. Inversamente, non dobbiamo più batterci contro i pericoli che l'oggettivazione farebbe subire al soggetto umano perché l'oggetto stesso, come spero di mostrare a breve, si è profondamente modificato. Questo doppio compito contraddittorio che solitamente taglia in due le università (una parte delle facoltà si occupano d'impedire che le scienze siano inquinate dalla politica, mentre l'altra difende l'anima, il soggetto o le culture contro la razionalizzazione) è sostituito da un compito solo: sviluppare il collettivo e imparare a praticarvi, come ha ricordato Isabelle Stengers, numerosi vagli e differenziazioni, nessuno dei quali, però, torni a basarsi sull'antica separazione fra il mondo delle scienze e quello delle rappresentazioni sociali.

Questo approccio si oppone a ciò che chiamerò le devastazioni dell'asimmetria, il cui scopo, nella tradizione epistemologica classica, è di

mettere da un lato la ragione e dall'altro la credenza, in una sorta di bilancia, per poi ripartire le posizioni conferendo più o meno peso a l'uno o all'altro dei due piatti. La prima posizione è quella del razionalismo classico: la credenza è un peccato mortale. Il piatto di destra si appesantisce allora enormemente del peccato della credenza commesso dagli «altri», quelli che stanno sotto i tropici; peccato da cui noi, invece, arriveremo a lavarci a colpi di scienza, passando così dalla credenza alla ragione. Viene così definita una morale che ha per oggetto quello di strapparsi a un passato fatto di credenza e di entrare finalmente in possesso di veri oggetti, staccati da ogni aderenza al mondo sociale. Nel futuro (dicevamo ancora poco tempo fa, quando eravamo moderni di buon cuore), saremo infine capaci di diventare obiettivi. È da questa posizione che scaturisce la versione asimmetrica dell'etnosciienza, che attribuisce il prefisso «etno» alla credenza, riservando il nome di scienza, senza prefisso, al sapere.

Ma la bilancia può anche pendere dall'altro lato, rovesciando il peso rispettivo di ragione e credenza. Nella posizione inversa siamo noi, i civilizzati, che diveniamo vettori di una barbarie: quella della ragione che schiaccerebbe, dominerebbe, americanizzerebbe e razionalizzerebbe, come un bulldozer, l'insieme dei popoli del pianeta. Risale, questa volta, il piatto della credenza: i «selvaggi» si vendicano, diventano leggeri, i loro peccati sono trovati meno gravi perché sono proprio i loro oggetti, questi oggetti compatti di cui parla Isabelle Stengers, che hanno la particolarità di aderire in ciascun punto al corpo sociale. In questa versione i feticci – che prima si aborrivano al punto di volerli spezzare, oppure si conservavano nei musei alla stregua di opere d'arte – diventano dei buoni oggetti, perché si attaccano al sociale e in parte lo fabbricano. Nell'altro piatto, quello della ragione, che ora è condannato, i nuovi barbari, gli antichi civilizzati, non possiedono altro che oggetti staccati, medicine brute, fredde, oggettive, che non sanno più legarsi al resto del mondo sociale.

Pare quindi che, finché pratichiamo un'antropologia asimmetrica, siamo condannati a passare dall'una all'altra di queste posizioni, obbligati ora a credere alla credenza, ora a dubitare della ragione. Nondimeno, e adesso lo sappiamo bene, gli oggetti occidentali non meritano né questo eccesso di onore, né questa indegnità. Dal punto di vista di un'antropologia simmetrica essi sono, al contrario, *ordinari*.

SU ALCUNI VANTAGGI DI UN' ANTROPOLOGIA SIMMETRICA

Facciamo un esempio molto semplice. Nel corso di una ricerca che ho fatto recentemente all'Istituto Pasteur, uno scienziato mi si è presentato nel modo più bello che ci potesse essere dicendomi: «Buongiorno, sono il coordinatore del cromosoma 11 del lievito di birra»; ciò a cui io ho risposto: «Buongiorno, sono Bruno Latour!». Questo grande ricercatore si presenta splendidamente ai fini del nostro colloquio perché ha asserito, nel cuore stesso dell'Istituto Pasteur (luogo della ragione se mai ce n'è stato uno), qualcosa che è tanto interessante quanto la frase famosa, lungamente commentata da Durkheim e da Lévi-Strauss: «I Bororo sono degli Arara». Chiaramente, si può ricorrere alla nostra moderna abitudine di purificazione, separando in questa frase credenza e ragione secondo il principio dualista della bilancia presentata poc' anzi. Metteremo allora dal lato della natura il cromosoma 11 del lievito di birra e dall'altro il signor Tal dei Tali, gli strumenti, il lavoro dell'Istituto Pasteur e la rete europea di colleghi fra i quali egli lavora. È la soluzione classica, è la soluzione moderna, è quella che ci mette fuori strada nella comprensione che abbiamo di noi stessi. Ma si può anche prendere sul serio questa frase, tanto quanto gli antropologi considerano seria la frase «I Bororo sono degli Arara», e provare a vedere come qualcuno può in effetti trasformarsi, dentro un'organizzazione e attraverso dieci laboratori europei legati insieme, da una persona morale a un cromosoma 11 del lievito di birra. Ora, questo significa precisamente mettere in evidenza il mostro antropologico del quale si supponeva che noi, moderni e razionali, ci fossimo sbarazzati: la confusione pericolosa dei valori e dei fatti, delle sociologie e delle cosmologie, dei propositi normativi e dei propositi descrittivi².

Facciamo un altro esempio, quello del Généthon situato sulla piana di Evry, a sud di Parigi, che un mio collega sta studiando³. In questa rete straordinariamente complicata, totalmente moderna, tipicamente occiden-

² Su tutti questi punti, v. Bruno Latour, 1991. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Eleuthera, Milano 1995.

³ Alan Kaufman, dell'Università di Neuchâtel. Segnaliamo anche che Paul Rabinow, il grande specialista di Foucault, sta facendo uno studio etnografico della stessa rete di biologia molecolare. Segno che i tempi sono cambiati e che anche gli oggetti capelluti contemporanei hanno i loro etnografi.

tale, si trova qualcosa che somiglia agli «oggetti-compatti» di cui parla Tobie Nathan⁴. Per capire che cos'è il Généthon dobbiamo prima considerare diverse cose: il Téléthon, questa fantastica cassa di risonanza che attira da 500 a 600 milioni di franchi per la ricerca genetica mostrando in televisione dei bambini affetti da miopia; la pratica strumentale, questi robot che permettono, per una serie di astuzie tecniche peraltro notevoli, di accelerare la stesura della carta genetica; le banche del DNA; gli alberi genealogici; l'insieme della competizione internazionale così come i «cari colleghi» che protestano vivamente contro le strategie di ricerca del Généthon; il lavoro di individuazione attraverso tutta la Francia delle genealogie delle persone sane effettuato dal professor Dausset; l'insieme delle persone che s'interessano ai lavori di Cohen e di Weissenbach o che sono furiose perché li hanno preceduti di qualche mese nella pubblicazione della prima carta fisica del genoma umano; l'insieme degli alleati più disparati: il municipio di Evry, il ministero della ricerca, la DG XII di Bruxelles, la Corte Europea che sta per decidere in merito all'appropriazione privata dei brevetti; e infine, strutturanti in parte la rete, le idee di Weissenbach e di Cohen riguardo alla fabbricazione di questa carta e al modo in cui potrà essere migliorata, senza contare le audaci idee del signor Barateau sul modo d'interessare alla genetica i malati di miopia e il pubblico compassionevole.

Perché riservare il prefisso «etno» ai pensieri selvaggi? Come non usarlo per l'«etnogenetica molecolare» che ci farebbe visitare, se ne seguissimo la rete, più o meno tutta la società francese, i suoi valori, le sue organizzazioni, le sue genealogie e i suoi antenati, esattamente come un buon feticcio o una buona accusa di stregoneria permettono di tracciare più o meno tutti i legami presenti entro una società tradizionale⁵? L'antropologia, ora simmetrica, ha davanti agli occhi un insieme di discipline da studiare, ormai omogenee: non ci sono più, da un lato, quelli che costruirebbero il loro mondo sociale, oggetto compatto (buono o cattivo a seconda della scuola – razionalista o anti-imperialista – a cui si appartiene), e dall'altra oggetti staccati dal sociale che formerebbero delle scienze. Noi, gli Occidentali, *facciamo come gli altri*. Inconveniente: non siamo più razionali di loro;

⁴ V. Tobie Nathan, 1994. *L'influence qui guérit*. Odile Jacob, Paris.

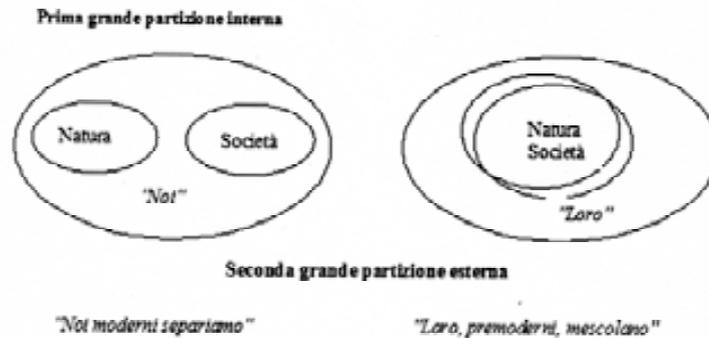
⁵ Per un ventaglio dei metodi possibili, v. Bruno Latour, 1989. *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*. Edizioni di Comunità, Torino 1998.

vantaggio: non siamo più mortiferi di loro. Non possiamo, esattamente come non possono gli altri, costruire un collettivo senza genetica, senza antenati, senza malati, senza medicinali, senza cosmologia, senza cosmogonia. Siamo nella stessa barca, utilizziamo lo stesso stampo. La modernizzazione non può più continuare «all'antica», e cioè trasformando da un lato la totalità del passato delle altre culture in una credenza mostruosa, e dall'altro trasformando gli occidentali in mostri deterritorializzati e mortiferi. Non ci sono mostri, né da loro né da noi. Piuttosto, definiamo il civilizzato come colui che non ha più barbari alle porte dell'Impero⁶.

**SULLA NECESSITÀ DI SERVIRSI DEI «PREMODERNI»
PER CAPIRE I «MODERNI»**

Ci troviamo così, nella definizione del principio di simmetria, in una situazione estremamente bizzarra. Quando studiamo delle persone che si prendono per dei cromosomi o quando dispieghiamo il Généthon che copre, in forma di rete, una larga parte della sofferenza, della malattia e della definizione della Francia, ci accorgiamo con un po' di orrore (ma ci si abitua presto) che noi, «i moderni», siamo fatti della stessa stoffa degli «altri». Anche noi, soprattutto noi, mescoliamo i fatti e i valori.

Figura 1



⁶ Ciò che significa portare alle estreme conseguenze la celebre frase di Lévi-Strauss: «il barbaro è innanzi tutto l'uomo che crede alla barbarie» (in Claude Lévi-Strauss, 1952. *Razza e storia*. In: *Razza e storia. Razza e cultura*. Einaudi, Torino 2002).

La Grande Partizione esterna, che permetteva di mettere la nostra cultura a parte da tutte le altre, reggeva grazie a una Grande Partizione, interna questa volta, fra fatti e valori. Noi non mescoliamo l'ordine sociale e quello delle cose o, quantomeno, ci sforziamo di non farlo: questo è, in ogni caso, ciò che abbiamo creduto fino a una data recente. «Loro», invece, bisogna pur riconoscerlo, hanno una fastidiosa tendenza a mescolare continuamente come va il cielo e come si va fino al Cielo. L'intera cosmologia si lega, per loro, a una sociologia, e lo sappiamo dopo Auguste Comte e dopo il famoso articolo di Durkheim e Mauss⁷. Non sanno fare la differenza – che noi, e noi soltanto, sappiamo fare – fra gli oggetti e le rappresentazioni proiettate su questi oggetti, fra la Natura conosciuta dalla scienza e la Cultura abitata dall'uomo. Detto altrimenti, credono veramente ai feticci (crediamo noi!). Grazie all'etnografia e all'etnoscienza possiamo anche essere molto gentili con «loro», e aver superato da lungo tempo l'etnocentrismo: bisogna riconoscere, però, che conserviamo al fondo del nostro cuore questo sostanziale atteggiamento di sufficienza; loro mescolano ciò che noi separiamo... non possiamo avergliene per questo, non sanno quel che fanno.

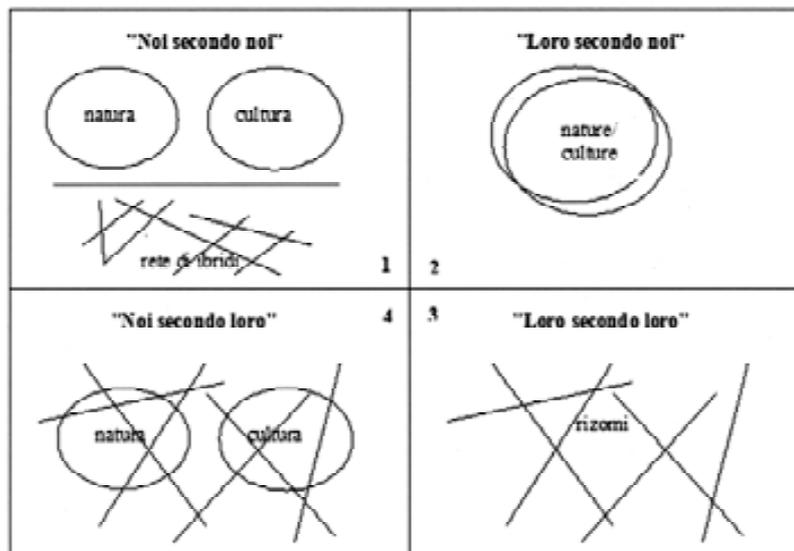
Questa sufficienza regge a condizione che la separazione sia da parte nostra effettivamente applicata! Tutto l'argomentario dell'antropologia, della stessa definizione di «etno»-scienza e in particolare di etno-psichiatria riposa interamente sulla certezza che loro, gli altri, fanno qualche cosa di orribile o di interessante, il mescolamento di fatti e di valori, appunto, che noi non facciamo più o che comunque non dobbiamo più fare. Ma questa formidabile macchina per distinguere funziona solo finché non c'è troppa gente, da noi, che si prende per il cromosoma 11 del lievito di birra; e solo se, quando andiamo al supermercato a comprare una lacca per capelli, non sospendiamo improvvisamente il gesto dicendoci: «attenzione, se compro questa bomboletta il buco nell'ozono si ingrandirà e il cielo mi cadrà sulla testa!»... Comprendiamo ora cosa volevano dire i rapporti

⁷ V. lo sbalorditivo discorso di Auguste Comte, *Traité philosophique d'astronomie populaire précédé du discours sur l'esprit positif* (Trattato filosofico di astronomia popolare, preceduto da Discorso sullo spirito positivo), Fayard, Paris 1980. V. anche Emile Durkheim & Marcel Mauss, 1901-1902. *Su alcune forme primitive di classificazione. Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive*. In: Durkheim E., Hubert E., Mauss M. (1991). *Le origini dei poteri magici*. Bollati Boringhieri, Torino 1991.

fra l'inquinamento, la cosmologia e l'ordine sociale, rapporti che abbiamo letto, fino ad ora, come altrettante rappresentazioni «simboliche»⁸.

Pensavamo che il mescolamento del sociale e della cosmologia fosse proprio della credenza e che questa confusione li segnasse definitivamente – segnasse gli altri, cioè, e loro solo. Ma era credenza solo fintanto che noi stessi non costruivamo simultaneamente una cosmologia e un ordine sociale. Il dramma e la possibilità del periodo attuale vengono da ciò, che la separazione fra fatti e valori oggi non sembra essere altro che un lavoro supplementare di purificazione, che si aggiunge al di sopra di un lavoro enorme di mediazione nel corso del quale noi, gli Occidentali, mescoliamo, a una scala accresciuta, fatti e valori. Dal momento in cui ci rendiamo conto di questa duplicità fondamentale, il rapporto con gli «altri» cambia.

Figura 2



⁸ Michel Serres, nel suo libro *Statues* (François Bourin, Paris 1987), aveva esplorato a suo modo questa simmetria tra l'«alta» tecnologia e la religione degli dèi feticci. In tutta la sua opera precedente aveva fatto per le disprezzate «cose umanistiche» – favole, leggende, racconti, miti, romanzi – ciò che gli etnopsichiatri fanno per i saper-fare e i saper-guarire tradizionali.

Guardiamo l'immagine che ci facciamo ora dei moderni (quadrante n. 1). Sicuro, i moderni separano, fanno la distinzione fra fatti e valori, ma al di sotto mescolano, ibridano, e si prendono per cromosomi. Lo stesso professor X mi diceva, alla fine dell'incontro: «Io non faccio politica, faccio solo scienza». È proprio questa continuità che gli permette, al di sotto, di prendersi per un cromosoma senza pericolo per l'ordine sociale. Mentre, dall'altro lato (quadrante n. 2), otteniamo una credenza (e non un sapere antropologico) sul fatto che «loro» mescolano soggetto e oggetto, valori e società, cosmologia e ordine sociale. Ma questa credenza non ha più ragion d'essere. È quello che credevamo facessero loro, fintanto che noi ci credevamo moderni! Non comprendendo noi stessi, non vedendo i nostri propri ibridi, non potevamo comprendere gli altri se non come quelli che praticavano una spaventosa confusione fra ordine naturale e ordine sociale. Adesso che è diventato chiaro che anche noi mescoliamo, ma in tutt'altro modo, possiamo completamente reinterpretare l'antropologia. «Loro» (i «loro» e le virgolette spariranno presto) non hanno mai confuso, come noi credevamo, i fatti e i valori. Non sono mai stati così ingenui. Di fatto, non hanno mai creduto. La credenza è l'ombra proiettata sopra gli altri da quelli che si credevano moderni. Non c'è mai stata credenza. Nessuno ha mai creduto in alcunché. Nessuno ha mai abbandonato il sapere pieno. Una volta liberati dalla conoscenza, si vedono come delle reti di ibridi (quadrante n. 3), nelle quali il miscuglio dell'ordine sociale e della cosmologia è strettamente regolato da un insieme di procedure dotte, di dispositivi sperimentali di cui parlano tutti gli antropologi e che non combaciano mai – adesso lo vediamo – con la differenza fra natura e cultura, o comunque *non più da loro che da noi*. Di fatto, l'ordine sociale e l'ordine naturale non sono mai stati pericolosamente confusi, ma sfasati sempre, e sempre riconfigurati.

Possiamo anche andare oltre, rovesciare l'immagine e considerare la visione che «loro» hanno di noi, ovvero di quella particolare antropologia (la nostra), che non è più il sapere esatto che il mondo moderno avrebbe di se stesso e degli altri e che diventa, per ciò stesso, interessante (quadrante n. 4). Il quadrante n. 1 e il quadrante n. 2 sono quasi identici: creiamo continuamente, e sempre di più, degli ibridi, e al contempo ci sentiamo capaci di separare parzialmente, localmente, provvisoriamente, la natura e la cultura. Facciamo continuamente il contrario di quello che diciamo. Lo

facciamo, precisamente, *perché* facciamo il contrario di quel che diciamo⁹. Siamo anche capaci, come nella controversia sul buco nell'ozono, di immaginare un mescolamento planetario di geofisica, di meteorologia, di economia, di informatica, di politica, di commercio internazionale, di legislazione sperando, nonostante tutto, di separare infine in modo distinto i fatti scientifici stabiliti dalle decisioni politiche che devono essere prese. Ma a partire dal momento in cui smettiamo di pensare che «loro» mescolano il sapere e la natura, i valori e i fatti, possiamo infine (ed è questo, per me, il lato appassionante di quel che si fa al Centre Devereux) utilizzare l'enorme massa di saper-fare e di procedure utilizzate finora dai premoderni per gestire le reti di natura/cultura al fine di comprendere noi stessi¹⁰. Sì, per strano che possa parere di primo acchito, la chiave della comprensione di un laboratorio di fisica si trova ormai nell'antropologia¹¹.

Nondimeno, non siamo per questo costretti a una specie di relativismo semplice, secondo il quale tutte le credenze sono comparabili. È la nozione di credenza a essere scomparsa. Poiché il relativismo culturale si applica soltanto alla cultura, la nozione stessa di relativismo semplice scompare nel momento in cui si aggiunge la natura, facendo posto a qualcosa di effettivamente differente, il «relazionismo», la messa in relazione dei collettivi. Detto altrimenti, la nozione di collettivo, che rimpiazza l'antica distinzione fra società da una parte e natura dall'altra, può permettere di risolvere la contraddizione seguente: come confrontare i collettivi pur riconoscendo le loro differenze? La soluzione pare assai facile – in teoria, alme-

⁹ Questa formulazione resta sfortunata perché risente troppo della dialettica, del lavoro del negativo e del disconoscimento; tuttavia, esiste un legame, che può essere mostrato empiricamente in tutti gli studi sulla scienza, fra la profusione degli ibridi e la certezza assoluta, la protezione pressoché sacra di cui beneficiano i costruttori di reti che non toccano mai l'ordine sociale. Per un esempio fra mille, v. Crosbie Smith & Norton Wise, 1989. *Energy and Empire. A biographical study of Lord Kelvin*. Cambridge University Press, Cambridge. Il legame, tuttavia, resta da definirsi.

¹⁰ Il dispositivo di cura etnopsichiatrica messo a punto da Tobie Nathan è un ibrido perfetto per rendere simmetrica l'antropologia, allo stesso titolo dell'analisi degli attori-rete messa a punto da Michel Callon (con una differenza: che questa «tratta» di persone morali).

¹¹ Secondo un rapporto esattamente inverso rispetto a quello immaginato da Sharon Traweek, 1988, *Beam Times and Life Times, The World of High Energy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, che propone un'interpretazione culturalista del mondo vissuto dai fisici delle particelle.

no. Si tratta di considerare le differenze come delle differenze di taglia. Sul piano della costruzione di collettivi, non c'è differenza fra gli studiosi che si prendono per dei cromosomi 11 e i Bororo che si prendono per degli Arara. Tutti costituiscono delle associazioni di umani e non umani e nessuno crede ingenuamente a simili sostituzioni d'identità, poiché la nozione di credenza ingenua è sparita insieme all'antropologia modernista. La differenza viene da altrove. Quanti umani e quanti non umani bisogna mescolare dentro la stessa pentola? Milioni, miliardi, centinaia, decine? Quante stelle, buchi neri, galassie, geni ci vogliono per costruire, mescolare, creare un vasto collettivo? Il collettivo moderno non spicca sull'insieme dell'antropologia come un mostro freddo; spicca per la sua taglia, per la dimensione delle associazioni di umani e non umani che mescola. Questa sola distinzione di dimensionamento permette di mantenere l'identità fondamentale dei collettivi, salvaguardando le distinzioni di cui ci importa fra i tipi di rete che formano attraverso il mondo. Questo confronto permette di mantenere come costanti universali le nozioni di oggettività, di razionalità, di verità. L'oggettività è, semplicemente, ciò che accompagna la costruzione di reti lunghe¹². Non è una proprietà dello spirito, non ha rapporti con il metodo scientifico contenuto nella testa di scienziati dalle orecchie a punta o dal cranio protuberante, ma, come il suo nome indica chiaramente, l'oggettività è una proprietà degli oggetti¹³. I fenomeni che tanto interessano i filosofi della scienza, come quelli del metodo scientifico, costituiscono importanti problemi di logistica ma, dal punto di vista dell'antropologia simmetrica, non sono molto interessanti. Bisogna dirne ciò che de Gaulle diceva dell'intendenza militare: «l'oggettività seguirà». Datemi delle reti lunghe e vi darò, per sovrammercato, tutta l'oggettività di cui avrete bisogno. Inversamente, l'oggettività non è questo mostro freddo che metterebbe in pericolo l'insieme delle culture tradizionali. La sua presenza non basta a spezzare le somiglianze dei collettivi. Lungi dallo sparire insieme

¹² Daniel R. Headrick, 1988. *The tentacles of progress-technology transfer in the age of imperialism, 1850-1940*. Oxford University Press, Oxford, offre un ottimo esempio di trattamento minimalista, "braudeliano", della novità delle reti lunghe, senza minimamente esagerarne la novità.

¹³ Per un tentativo di storia (mitica) della socializzazione degli oggetti, v. Bruno Latour, 1994. *On technical mediation*. «Common knowledge» vol. 3 (2), pp. 29-64; e Bruno Latour, 1994. *Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité*, «Sociologie du travail», n. 4/94.

alle culture schiacciate dalla modernità, come lamentava Lévi-Strauss nel suo stile crepuscolare, l'antropologia comincia adesso¹⁴.

SU TALUNI OGGETTI CAPELLUTI

Possiamo ora cominciare a confrontare gli oggetti che circolano nei collettivi, confronto che restava impossibile a farsi finché avevamo da un lato delle rappresentazioni e dall'altro degli oggetti oggettivi. Nel mito moderno, gli oggetti con cui credevamo di avere a che fare avevano tre particolarità. In primo luogo, possedevano dei bordi netti e privi di qualsiasi aderenza al mondo sociale. In secondo luogo, ingeneravano delle conseguenze impreviste che, idealmente, non avrebbero dovuto esistere, ma che venivano scoperte per caso nel corso della loro carriera come oggetti. In terzo luogo, infine, si proiettavano su di loro dei valori, dei simboli, dei segni che appartenevano al mondo sociale delle credenze e delle rappresentazioni. Prendiamo l'esempio del medicamento, così importante per tutti i collettivi: secondo la tripartizione appena indicata lo si definirebbe in prima istanza per la sua efficacia oggettiva, in seconda istanza per le sue conseguenze inattese (crea malattie che non si è in grado di curare, ha degli effetti placebo ecc.) e in terza istanza per dei valori simbolici che si sovrappongono al sostrato materiale del medicamento (gli antropologi fanno, com'è noto, un sovraconsumo di simbolismo molto più grave per la salute del sovraconsumo di farmaci da parte dei francesi...). L'enorme interesse del lavoro dell'équipe di Tobie Nathan è di offrirci un'altra relazione di oggettivazione e altri dispositivi produttori di oggetti che sono esplicitamente degli «assemblatori» di sociale e

¹⁴ Sfortunatamente rischia di farlo senza gli antropologi, come si può vedere leggendo l'incredibile libro di Marc Augé, 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Aubier, Paris, che riduce la visione antropologica all'attenzione per i rituali e i simboli e semplicemente «dimentica» l'oggettività scientifica e tecnica – ciò che equivale a sorvolare completamente, fra i premoderni, sulla religione, la genealogia, le pratiche agricole e commerciali! Spiegare il crepuscolo del simbolismo è una delle questioni comuni all'etnopsichiatria e alla sociologia delle scienze.

¹⁵ Per un'analisi della relazione di oggettivazione, v. l'appassionante articolo di P. Descola sulla non-domesticazione del pecari in Bruno Latour & Pierre Lemonnier (a cura di), 1994. *De la préhistoire aux missiles balistiques - l'intelligence sociale des techniques*. La Découverte, Paris.

costitutivi dei legami sociali¹⁵: non perché questi oggetti compatti possiedano un valore sociale, o perché si proietterebbe sul loro sostrato qualcosa come dei simboli, ma perché costituiscono il collettivo, perché attaccano insieme, e proprio a livello fisico, degli elementi del collettivo. Sono questi oggetti «capelluti», costruttori di natura e di società, che mi sembrano altrettanto caratteristici delle nostre situazioni attuali – concepite come non-moderne, ovvero come civilizzate, alle cui porte non ci sono più barbari ribollenti di credenze e sragioni.

Ecco ad esempio tre scienziati dentro un laboratorio, in compagnia di uno di questi oggetti capelluti. Sul tavolo nero, la formula chimica. Fra le loro mani, il modello in plastica di quella stessa molecola. Quest'ammirevole oggetto, di cui si deve sentire le molecole di plastica che scricchiolano, permette ai nostri scienziati di inventare delle modificazioni per la pillola contraccettiva per maschi, la LRF. Ecco quindi un bell'oggetto nel quale, seguendo la tradizione moderna, si sarebbero innanzi tutto separato i componenti in tre: da un lato l'obiettività scientifica, qui materializzata dal tavolo, dalla formula e dal modello; dall'altro l'insieme di conseguenze più o meno impreviste dell'enorme rete farmaceutica, sperimentale, affettiva, umana che costituisce la pillola maschile; infine, le proiezioni simboliche, psicoanalitiche, facili a immaginarsi dacché questa pillola, che ha il vantaggio di far portare agli uomini il peso della contraccezione, ha l'inconveniente (reversibile, a quanto pare) di far diminuire la dimensione dei testicoli! Tuttavia, se trattiamo questo oggetto come esso merita, e cioè come etno-biologi (l'etnobiologia, non dimentichiamolo, è tanto la biologia molecolare quanto la biologia che un tempo si diceva «selvaggia»), ci ritroviamo innanzi un mirevole oggetto capelluto. L'insieme della società americana, o quanto meno una sua grande parte, è rintracciabile dentro questa molecola. Se si sente lo scricchiolio di questa molecola primaria – il cui modello permette di immaginare le modificazioni in analoghi e antagonisti chimici dalla diversa efficacia – si sente anche lo scricchiolio di tutti gli elementi della rete dell'industria e dei valori americani. Sperimentando sulla molecola si effettua un'operazione altrettanto bella, altrettanto interessante, dei numerosi scricchiolii descritti da Nathan nella sua analisi dei feticci – non si tratta, qui, di una credenza da abbassare a livello dei feticci: perché

appunto non c'è più credenza; al contrario, si tratta di esplorare la loro comune efficacia¹⁶. Abbiamo ora davanti agli occhi dei costruttori di collettivi il cui lavoro è di far scricchiolare le reti per esplorarle in tutti i punti, e che si servono tanto di un feticcio quanto di una molecola a seconda del collettivo che stanno costruendo. L'antropologia simmetrica delle scienze mantiene la distinzione dei collettivi, ma assicura loro una fondamentale fratellanza. Lo scricchiolio del feticcio e la disarticolazione della molecola sono simili, non nella forma particolare del collettivo che disegnano, ma nel fatto che entrambi esplorano il collettivo con la stessa ostinazione, servendogli da tracciante. «Che sciocchezza era» rigettare i feticci nelle tenebre dell'illusione manipolatrice, ma che sciocchezza ancor più grande sarebbe quella di rigettare il bel medicamento moderno nelle tenebre della sola ragione oggettiva...¹⁷.

Abbiamo ora una visione ben diversa del destino antropologico degli oggetti moderni, questi oggetti capelluti, questi oggetti altrettanto belli, altrettanto costruttori di sociale, altrettanto fini, altrettanto aperti di quelli che abbiamo conosciuto nelle situazioni premoderne, e che non rappresentano più questo pericolo mortale contro il quale l'umanesimo, così credevamo, doveva ripararci. Sicuro, non tutti i feticci sono buoni, non tutti gli stregoni sono efficaci... Bisogna fare una cernita dei feticci così come degli oggetti, ma non si tratta di una minaccia metafisica di proporzioni ontologiche, che fa di tutti gli oggetti contemporanei degli abominevoli schiacciatori di cultura. Per spingere a conseguenza la mia provocazione, nel vedere i lavori recenti sulla sociologia medica bisognerebbe esclama-

¹⁶ Questo punto meriterebbe lunghe verifiche che potrò operare solo al termine del mio «internato» al Centre Devereux. In effetti, le «scatole nere» sono probabilmente diverse dagli oggetti compatti. Allo stesso modo, bisognerebbe rivedere completamente la questione dell'anti-feticismo moderno; per una pista di lavoro, v. Antoine Hennion & Bruno Latour, 1993. *Objet d'art, objet de science. Note sur le limites de l'anti-fétichisme*, «Sociologie de l'art», vol. 6, pp. 7-24; e l'importante libro di Hennion su questi oggetti intermediari che sono gli oggetti d'arte: Antoine Hennion, 1993. *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*. A.-M. Métailié, Paris.

¹⁷ Allusione trasparente al libro di Tobie Nathan, 1993. *...Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était*. La Pensée Sauvage, Grenoble, e alla mancanza di simmetria che vi si trova a volte quando bisogna trattare dell'ospedale, della medicina, della psichiatria – ovvero dell'etnoscienza francese, delle rispettabili reti lunghe dei «tubab».

re: Che fortuna entrare in un ospedale moderno¹⁸! Che fortuna trovarsi, di tanto in tanto, non già «ridotto a oggetto», ma innalzato provvisoriamente alla dignità di oggetto! Gli oggetti di un tempo, quegli oggetti che costituivano uno dei lati della cultura moderna, avevano una caratteristica mortifera: erano fatti per essere staccati dall'insieme delle connessioni sociali. Tutto cambia, se si seguono le tracce degli oggetti capelluti, poiché il corpo dei biologi e dei medici diventa un insieme diversificato di entità che emergono in occasione dei dispositivi ospedalieri e che sono irriducibili al riduzionismo. Sono entrato in ospedale con un piccolo numero di componenti, ed eccomi improvvisamente distribuito entro un intero ospedale, lungo decine di traiettorie che fanno del mio corpo una rete artificiale e altamente differenziata. Riprendendo l'esempio dell'anemia studiata da Anne-Marie Mol, il mio sangue passeggia attraverso dei computer, si moltiplica nei laboratori di analisi, prende parte a saper-fare multipli, raddoppiando, attraverso una nuova circolazione istituzionale e tecnica, la doppia circolazione delle vene e delle arterie. È importante non credere ai moderni riduzionisti quando affermano di oggettivare il corpo – che sia per incensare oppure per maledire le loro prodezze. Ciascun riduzionista fa proliferare gli strumenti, i dispositivi, i concetti, gli agenti, negando così, attraverso il suo stesso movimento, attraverso il suo equipaggiamento, le pretese della sua filosofia. Non dimentichiamo il principio di simmetria: si dice «etnomedicina» anche «la» medicina¹⁹. Per rifiutare il riduzionismo è superfluo opporgli una versione più olistica, più umanista, più culturale del corpo sofferente; è sufficiente, come fanno i nuovi sociologi della medicina e per riprendere l'espressione di Charis Cussins, lasciare che si sviluppi la diversità davvero stupefacente dei «cicli di oggettività» che esso stesso sviluppa.

¹⁸ Nicolas Dodier 1993. *L'expertise médicale. Essai de sociologie sur l'exercice du jugement*. A.-M. Métailié, Paris. Anne-Marie Mol e John Law, 1994. *Regions, networks, and fluids: Anemia and social topology*. «Social studies of Science», vol. 24 (4), pp. 641-672. Charis Cussins, 1994. *Ontological choreography: agency for women patients in an infertility clinic*. In A. Mol & M. Berg (a cura di).

¹⁹ Vedere le appassionanti indagini di Marilyn Strathern, 1992. *After nature. English kinship in the late 20th century*. Cambridge University Press, Cambridge, sulla genitorialità e le loro integrazioni della genetica. Sempre per la genetica, v. ad esempio il gioco sottile della genitorialità, degli antenati e dei geni in Daniel J. Kevles, 1985. *In the name of eugenics. Genetics and the use of human heredity*. Knopf, New York.

NON SOTTOSTIMARE GLI OCCIDENTALI

La conclusione di questo breve percorso attraverso l'antropologia simmetrica sembrerà ben strano: non sottostimiamo gli occidentali. Non sono così stupidi. Neanche loro sono usciti dalla vecchia matrice antropologica. E più sanno di scienze, sviluppano tecniche, allungano reti e moltiplicano i mercati, più prendono la forma ovale, galattica, di un collettivo che abbraccia umani e non umani. Niente sarebbe più falso che opporre alle «culture» tradizionali, omogenee, radicate e sintetiche il mostro freddo della modernizzazione senza attaccamenti, senza antenati e senza dèi; o, ancor peggio, che sfaldare in due i nostri stessi collettivi per estrarne la cultura (povero residuo dei rituali, dei simboli, delle rappresentazioni), abbandonando la natura all'universalismo bruto. Come se le Tre Sorelle – Efficacia, Redditività, Verità – meritassero meno attenzione e meno messa in rete dei feticci degli altri popoli. Nessuna cultura può resistere alla modernizzazione perché essa ha già, per definizione, abbandonato la natura. La nozione di rete o di rizoma permette di svuotare *da due lati* la credenza nella nozione di cultura. Dal lato occidentale, permette di passare dall'idea di superfici piene, lisce e oggettivate a delle molteplicità rare, allungate, fragili, screziate, preziose. Dall'altro lato, permette di sbarazzarsi della nozione di struttura coerente e simbolica, fragile, che un niente basta a spezzare per sempre. Con le reti le culture cessano, oserei dire, di raggomitolarsi, e possono entrare in questo lavoro di cernita e di negoziazione che le nozioni di multiculturalismo, di meticcio, di etnicizzazione, di riterritorializzazione, d'integrazione, di universalizzazione non permettevano in alcun modo di pensare.

Spero di aver mostrato, seppur brevemente, che potrebbero esistere molti rapporti fra la sociologia delle scienze e l'etnopsichiatria. In entrambi i casi, sono stati inventati dispositivi del tutto originali per simmetrizzare l'antropologia e – qui sta il bello della cosa – questi dispositivi sono *essi stessi* simmetrici, col primo che fa, per i saperi contemporanei *hi tech* delle persone morali quello che il secondo fa per le credenze arcaiche *low tech* delle persone. Semplificando, si potrebbe dire che la sociologia delle scienze trasforma i saperi in credenze, mentre l'etnopsichiatria trasforma le credenze in saperi esatti e in tecniche efficaci. Ma questo significherebbe restare ancora all'antica divisione fra saperi e credenze, e ciascuna delle

due discipline fa meglio di così. Reimmergendo i saperi astorici e asociali nel collettivo, non li si trasforma affatto in credenze. L'alternativa morbida dei moderni è stata completamente riconfigurata. Allo stesso modo, trasportando le antiche credenze nel «ciclotrone» della cura etnopsichiatrica non li si trasforma affatto in saperi basati su entità di cui bisogna innanzitutto accertare l'esistenza²⁰.

Gli oggetti capelluti che emergono dalle due discipline non possono essere classificati secondo il registro moderno delle verità e delle credenze; da qui l'eguale scandalo di entrambe le parti. Né gli epistemologi né i sociologi comprendono la sociologia delle scienze; quanto all'etnopsichiatria, è sempre divertente verificare cosa ne pensano gli psichiatri e gli etnologi! È l'associazione dei due scandali che innanzi tutto m'interessa. In effetti, cosa sarebbe una società francese che accettasse a un tempo gli oggetti capelluti sviluppati in reti dalla sociologia delle scienze a Parigi e gli antenati, spiriti, feticci, invisibili e divinità messi in causa dall'etnopsichiatria in periferia? È evidente che cesserebbe di pensarsi come moderna; non sarebbe più una Repubblica; e avrebbe uno strano aspetto di cui l'espressione «pluriculturale» non rende minimamente conto. Diciamo che diventerebbe *civilizzata*, avvenimento assolutamente nuovo nella storia perché, per la prima volta, non ci sarebbero più barbari alle porte e le scienze non verrebbero più, entro il suo seno, a rompere l'antica matrice antropologica. I mostri caldi dell'esterno e i mostri freddi dell'interno non rischierebbero più di spezzare il cerchio fragile. Comprendo meglio, adesso, perché, nonostante la mia completa ignoranza in merito al soggetto, sono stato invitato a parlare in questo colloquio. Coloro che hanno trasformato le verità scientifiche in begli oggetti antropologici possono davvero tendere la mano a coloro che hanno trasformato gli empi feticci in saperi giusti e tecniche efficaci. L'antropologia simmetrica apre a una politica simmetrica. «Tutti i mostri della nostra vita non sono forse delle belle fanciulle che aspettano di essere soccorse?»

(Traduzione di Stefania Consigliere)

²⁰ Contrariamente alla parapsicologia e alle parascienze, che si sforzano sempre di provare al modo antico l'esistenza oggettiva dei fenomeni che trattano, come se i «veri» oggetti oggettivi circolassero desocializzati, e come se non ci fossero altri modi per circolare. V. per esempio Emilie Gomart, 1993. *Enquête sur le travail des homéopathes*