

Contorsioni dal campo

DAVIDE STOCCHERO

Parole chiave: etnografia, antropologia, riflessività, esperienza, scrittura

Il perché di questo scritto.

Questo documento è un “completamente” antropologico de “*Cosmologia Nalu. Una ricostruzione antropologica fra passato e presente*” pubblicato sul primo numero di questa rivista (1). E’, se vogliamo, l’altra faccia della medaglia. Oppure la sua antitesi. In quello, infatti, scrivevo di “*aver scelto di privilegiare la semplicità e la linearità della presentazione [...] per cogliere agevolmente alcuni aspetti strutturali di queste società in trasformazione*”. A rileggerla, pare una formula assai bizzarra. Ero riuscito ad ottenere qualcosa di semplice e lineare a partire da una situazione, l’etnografia, che mancava proprio di queste qualità. Di semplicità, linearità (e aspetti colti agevolmente) non c’era traccia, nel mentre di quell’esperienza. Fanno capolino alla fine, nel momento della stesura del testo, che dovrebbe chiudere l’etnografia stessa. Quel breve articolo era un estratto un po’ rielaborato della tesi di laurea, materiale pertanto nato, organizzato, sviluppato e fruito secondo i criteri igienici propri dell’Istituzione accademica. Questo scritto è invece un prodotto parallelo alla tesi di laurea. E’ frutto della stessa situazione di ricerca, ma ha un registro diverso. E’ nato come scrittura piuttosto libera attorno a certe esperienze con alcune persone e riflessioni su alcuni testi.

C’è posto nella tua valigia?

Sono circa le diciassette del quattro luglio duemilatre. Villaggio di Amidara, foresta del Cubucarè, sud della Guinea Bissau.

Lui è seduto, come al solito, sul tappeto davanti alla piccola moschea. Io sono in piedi, sudato fradicio. In mano un registratore digitale impolverato. Ho appena concluso la mia ultima intervista etnografica, dopo cinque mesi di lavoro sul terreno. Sarei partito per l’Italia l’indomani.

Ricordo solo che quell’intervista fu più

inutile delle altre, perché avevo chiesto se fosse stato possibile visitare alcuni luoghi dove le persone con le quali avevo vissuto svolgevano delle pratiche rituali particolari. Ancora oggi mi chiedo il perché avrebbe dovuto essere possibile visitarle, o meglio, *vederle*. Al tempo credevo ancora che il mio status di apprendista etnografo fosse il *pass partout* per aprire ogni porta, compresa quella del Cubucarè. Alla mia domanda lui aveva risposto di no, che non sarebbe stato possibile. Cosa che infatti non fu. Ma lo sarebbe stato una volta che fossi ritornato, disse. Pausa.

Improvvisamente, mi guarda e dice in criolo: “c’è posto nella tua valigia?”. E si contorce leggermente, come per rannicchiarsi.

Io non capisco ciò che vuole dirmi. Mamasamba, amico e interprete traduce in italiano:

“vuol sapere se c’è posto nella tua valigia...”

“Se c’è posto nella tua valigia vengo con te in Italia, perché sono stufo di stare qui.” - continua.

Io non ricordo quello che dissi, solo la sensazione che provai. In quell’istante ho sentito sulla mia pelle quanto enorme possa essere l’abisso esistenziale che divide due persone anche se queste sono a un metro di distanza una dall’altra. In questo caso tra me e lui, Isufu, capo villaggio più o meno ottantenne, *marabut* e persona considerata tra le più sagge dalle persone del suo gruppo, i Nalu. In quel momento ho cominciato a pensare che il senso di essere un apprendista etnografo avrei potuto trovarlo nell’esplorare questo abisso, nel cercare di avvicinare i due margini di esso. Un’esplorazione che serviva per imparare ad avere meno paura di quell’abisso. E, forse, degli abissi in generale.

Ma ho anche cominciato a riflettere su quanto persone così diverse come Isufu e io avessero almeno una cosa comune: il cercare di servirsi dell’altro per *uscire*

fuori da “qualcosa”, forse pure dallo stesso “qualcosa”. Ma non ho ancora compreso cosa. Questo scritto è un tentativo di farlo.

In aula e sul campo: due lezioni di Antropologia Culturale

In ogni corso introduttivo di Antropologia Culturale, credo, gli studenti vengono posti dinnanzi ad una serie di evidenze storiche e scientifiche che sono imprescindibili per condurre eticamente e coscientemente una ricerca antropologica su popolazioni “altre”: la storicità delle diverse società, la tratta degli schiavi, la colonizzazione economica e psicologica, la neocolonizzazione, le nuove schiavitù, la desuetudine del concetto di razza, l’ancora troppo scarsa consuetudine con quello di “relativismo”, inteso come *metodo* (cioè una disposizione intellettuale) da utilizzare nel momento in cui si entra in contatto con culture diverse dalla propria.

Levi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, e molti altri. Quasi un “*abc*” propedeutico allo studio dell’*anthropos*, dell’Essere Umano di ogni latitudine e longitudine. Perché esiste una sola razza, quella Umana. Perché quella che hai davanti, che stai studiando, è prima una persona, poi il tuo “oggetto” di studio. Una persona come te. *Prima lezione*, in aula, di Antropologia Culturale. Almeno per come io l’ho intesa.

Una lezione dinnanzi alla quale alcuni rimangono perplessi. Con che faccia, allora, posso andare a fare “ricerca sul campo” dopo tutto quello che gli occidentali hanno combinato nelle terre africane? Con che diritto registro il discorso di un anziano per poi tornarmene in fretta e furia a casa e presentare la mia tesi davanti a professori spesso distratti? Sto dando vita ad una nuova forma di sfruttamento, quello della conoscenza? Mi costruisco una “carriera” sulle spalle di persone sfruttate da cinque secoli? Chi mi dà il diritto e il potere di fissare sulla carta le

storie orali di questi popoli, di plasmare a mio piacimento la loro identità, (quasi) esclusivamente a mio uso e consumo?

Sono temi importanti, che conoscevo intellettualmente da tempo, ma dei quali ho preso coscienza solo grazie a due persone con le quali ho condotto il lavoro antropologico in Guinea Bissau.

Dopo qualche settimana dall'arrivo, infatti, mi recai tutto entusiasta al primo incontro per un'intervista con Isufu, un anziano Nalu molto saggio e stimato. Rispose con calma alle mie prime domande, probabilmente fatte da chissà quanti altri prima di me, poi mi disse:

“adesso ti rispondo in questo modo...prendilo per buono. E' una parte di quanto io so. Quando saremo amici, completerò.”

Non colsi subito il significato della risposta, ma dopo qualche giorno capii che tradotta doveva suonare più o meno così: “adesso ho solo parzialmente fiducia in te. Quando ne avrò di più, ti dirò il resto”. Fiducia, quindi. Trascorsero le settimane, la ricerca pareva procedere dignitosamente, cominciavo ad entrare sempre più in confidenza con le diverse persone, con i collaboratori e con le idee che intendevano portare avanti. Un giorno chiesi di poter incontrare un'altra personalità rilevante del villaggio, un certo Ansumane. Abitava nello stesso villaggio di Isufu e, di fronte alla mia richiesta di colloquio, accettò di buon grado. Rispose anch'egli tranquillamente alle prime domande, volte a ricostruire alcune linee di discendenza, i rapporti di parentela tra villaggi e raccogliere informazioni sui cambiamenti occorsi in occasione della grande espansione dell'islamismo sul territorio, e i rapporti di questa religione con le credenze più tradizionali. Decisi di giocarmi tutto, di fargli cioè una domanda su alcune concezioni mitologiche e sacre del suo gruppo di appartenenza, i Nalu. Questioni delicate, insomma. Cominciò a raccontare, ma dopo qualche minuto si fermò, mi guardò con maggior intensità, e disse:

“Io questa nostra storia te la racconterei tutta, te la scriverei anche, se ne fossi capace. Ma lo farò quando tu verrai qui e ci aiuterai con un progetto di sviluppo che ci permetta di avere una scuola per i nostri bambini. Torni, e ci aiuti a costruire una scuola. Allora te la racconterò nei minimi dettagli”. Sostegno e scambio, quindi.

Ci rimasi un pò male, lo ringrazia ugualmente, e interruppi il nostro colloquio. Sentivo che qualcosa non stava funzio-

nando nel mio modo di atteggiarmi ad apprendista etnografo. Me ne tornai a casa a meditare su quanto stava accadendo. *Seconda lezione*, sul campo, di Antropologia Culturale. Almeno per come io l'ho intesa.

Etnografia come fare della passione.

Contatto-con-tatto. L'etnografia può essere questo. Scegliere di entrare negli orizzonti geografici di un luogo e negli orizzonti di esperienze di un gruppo di persone. E vedere cosa succede. A sé e agli altri. L'etnografia è una scelta che dipende da ognuno di noi e, nella sua essenza, è uno dei modi che ci siamo inventati per fare diverse cose. Per me è uno dei modi per orientarmi nel mondo, nel senso di dare un senso, una direzione, al modo di produrre il mio destino. Quello che fanno tutti durante la loro esistenza: produrre una direzione e percorrerla. Direzione che se letta e interpretata a ritroso diventa quello che chiamiamo identità, se guardata sul nascere, possibilità. Tra identità e possibilità si inserisce l'attualità.

Abbiamo dato molti significati diversi all'etnografia: descrivere qualcosa e qualcuno per poi parlarne con qualcun altro, registrare su carta una cultura che sta per sparire, raccogliere informazioni utili per fare qualcosa a qualcuno. Tutte direzioni legittime. L'importante, credo, è cercare di intuire che cosa si stia facendo, e farlo in modo che l'intuizione si trasformi in una sorta di “certezza”. Personalmente, vedo l'etnografia come un processo utile a fare qualcosa a se stessi attraverso la relazione con altre persone.

Sul perché qualcuno si prenda la briga di viaggiare per vivere con un gruppo di persone che non è il proprio di origine, in un luogo geografico che non è quello abituale, resta un po' un mistero. Soprattutto, sembra al contempo una cosa stranissima, e ovvia. Le interpretazioni del “perché” possono essere le più varie, ma resta il fatto che l'etnografia è in primis una esperienza che si vive, qualsiasi siano gli effetti che poi questa produce: documenti, emozioni, filmati, titoli accademici, certezze, sofferenze, complimenti, stupore, memoria, immagini. In altre parole, vita. Produce vita perché l'atteggiamento etnografico è un modo di essere delle persone che scelgono che sia tale. L'etnografia non è un metodo per raggiungere uno scopo, come potrebbe essere lo scrivere una etnografia per una tesi di laurea, o per presentar-

si ad un concorso universitario. O meglio, quello è un suo effetto collaterale generato dal fatto che essa è nata in un determinato contesto storico e culturale. Ma questo non cambia nulla: anche il superare un concorso accademico è un fare qualcosa a se stessi. Il problema rimane capire cosa. Se è vero infatti che la pratica dell'etnografia, come quella di tutte le pratiche diventate discipline accademiche, “riguarda il raggiungimento della perfezione della propria anima” (Barley, 1983), allora ritorniamo al punto di partenza e il cerchio è chiuso, anche se un po' ovale: l'etnografia è, *in primis*, fare qualcosa a se stessi. Tutto il resto, ma veramente tutto, viene dopo. Del resto, spulciando tra alcuni documenti etnografici, le tracce di questa situazione emergono chiaramente. Levi-Strauss ci dice che la sua scelta di diventare antropologo era legata ad una ragione inconfessabile: smania di evasione. Il diventare antropologo era una soluzione che Levi-Strauss aveva individuato per rispondere ad un suo bisogno personale di evasione. Quello che è interessante è come, a partire da una motivazione così “bassa”, Levi-Strauss sia poi diventato ciò che gli è riconosciuto essere diventato. Ben venga quindi che le persone vadano sul terreno per bisogno di evasione, seguendo l'esempio di Levi-Strauss, perché forse l'andarci per fare carriera potrebbe produrre, al contrario, solamente solida mediocrità.

Ma la smania di evasione di Levi-Strauss è una passione, non un ragionamento o un calcolo. Quindi la base del suo procedere etnografico, la sua origine, è una emozione. Mi pare che possa essere una situazione analoga a quella di cui dicono i filosofi. Perché si fa filosofia? Perché si è emozionati in un certo modo. Come ci dice Platone nel Teeteto, “*questo pathos - la meraviglia - è davvero quello che appartiene al filosofo. Non altra è l'archè della filosofia, che la meraviglia.*”¹ L'origine della filosofia è nella meraviglia. Levi-Strauss aveva studiato filosofia. E probabilmente sapeva che emozione deriva dal verbo latino *ex-movere*, cioè “muovere fuori”.

Mi piace pensare che l'etnografia sia un fare che ha origine da un'emozione, e quindi da un'evasione. Mi piace pensare che l'etnografia sia un muovere fuori da un dentro verso un altro dentro che era fuori. E diventa dentro. E così via all'infinito.

Contatto-con-tatto. L'origine del processo etnografico è nello spazio del contatto

tra questo “dentro” e questo “fuori” continuamente generati da un’emozione. L’etnografia è un modo di dare forma al proprio sentire.

Ma qual’è la meraviglia che sta alla base del fare etnografia? Di che cosa si può stupire una persona per decidere di diventare etnografo? Di moltissime cose, certamente. Forse, quella emozione nell’intuire quanto e cosa di sé ci sia negli altri e quanto degli altri ci sia in sé... ma questo bisognerebbe chiederlo ad ogni etnografo.

Etnografia e Antropologia.

In molte situazioni i problemi nascono quando si confondono i termini che compongono un discorso. Quello che ci interessa qui è analizzare il termine “antropologia” in relazione a quello di “etnografia”. E’ un’operazione banale, ma necessaria per chiarire quella direzione che è poi il senso che diamo alle cose che facciamo.

Se antropologia, letteralmente, è un *logos* che ha per oggetto l’*anthropos*, allora esso è ben diverso da etnografia, che è un *graphein* che ha per oggetto un *ethnos*. Occuparsi di un “discorso sull’Uomo” non sembra esattamente la stessa che “scrivere di un popolo”. E’ innegabile che ogni scrivere sia parte di un discorso, e che ogni popolo appartenga all’umanità. Ma non viceversa. Ossia, il processo etnografico è condizione sufficiente per prospettare un’antropologia, ma non necessaria. Si può benissimo contribuire ad un “discorso sull’Uomo” con modalità diversissime, mentre è difficile contribuire ad un discorso etnografico senza uno scrivere che sia intimamente connesso ad un “popolo”, che in quanto tale deve essere distinto da quella totalità di popoli che può essere considerata l’umanità. Questo se si vuole ancora attribuire un senso alle parole.

Il rapporto tra etnografia e antropologia è da sempre oggetto di riflessione accademica. Levi-Strauss lo risolve strutturandolo in tre momenti: l’etnografia come momento descrittivo di un popolo, l’etnologia come inizio di una interpretazione sintetica e l’antropologia come discorso generalizzante sull’umanità. E’ interessante notare la ragione della struttura dei termini: etnografia à etnologia à antropologia. Si passa cioè da un qualcosa di particolare (il popolo e lo scrivere), ad un qualcosa di intermedio (sempre un popolo, ma un discorso su di esso), per giungere alla generalità (non più un popolo, ma l’umanità). Nelle prime due

fasi rimane immutato l’“oggetto”, il popolo, e muterebbe l’“approccio”, da scrittura a discorso, mentre nelle ultime due rimane immutato l’approccio, il discorso, ma cambierebbe l’oggetto, da un popolo particolare all’umanità intera.

Il problema che nasce, a questo punto, è il seguente: in base a che criteri identifico un *ethnos* all’interno del più ampio insieme di *anthropos*? La risposta è rilevante, perché in questo processo conoscitivo induttivo occorrerebbe allora compiere una azione piuttosto strana: scrivere su un gruppo di persone circoscritto nel più ampio ambito dell’Umanità (etnografia) per poi innescare un processo di astrazione che ridimensioni necessariamente le differenze al fine di ricomprenderle nell’umanità stessa e del discorso su di essa (antropologia). In pratica, individuare differenze per poi negarle. In questa pratica che ha, così presentata, del paradossale, sembra si nasconda una specie di atteggiamento archetipico proprio dell’Uomo stesso: il riconoscere tutto diverso da sé finché non ci siano sufficienti prove che non lo sia. Con questo atteggiamento, credo paradigmatico e fondativo, l’Uomo mostra una sua peculiare modalità di esistere. Il sistema tripartito proposto da Levi-Strauss sembra essere la trasformata procedurale di un sentimento di cautela generato da una profonda spinta all’*auto tutela*. L’etnografia sarebbe quel primo passo sull’orlo di un potenziale abisso oltre il quale non troverei più nell’altro quella Umanità di cui mi sento parte. Un passo critico perché potenzialmente pericoloso. Un rappresentante dell’Umanità che si spinge ad incontrare un rappresentante di un popolo, con la segreta speranza di poterlo accogliere nella propria Umanità e di liberarlo così dallo stato di detenuto delle categorie che strutturano la mente dell’Umano stesso.

L’etnologia, quindi, sarebbe qualcosa di più fiducioso, visto che non si è caduti nell’abisso dell’assoluta Alterità, disintegrandosi. Il rappresentante dell’Umanità ha riconosciuto nel popolo studiato qualcosa di Umano, e ne ha sempre meno paura. Comincia a questo punto ad essere etnologo, cioè ad organizzare un discorso vero e proprio, a dire qualcosa su quel popolo, ad adattare ad esso le categorie discorsive proprie dell’Umano. E passa da un semplice *graphein* ad un più completo *logos*. A questo punto, la paura dell’abisso è ormai lontana, e il rappresentante dell’Umano, l’etnologo, può assumere la nuova veste che spetta a chi

abbia effettivamente riconosciuto nel popolo una parte di Umanità, quella dell’antropologo. Emerge questa nuova condizione esistenziale di colui che, grazie all’aver vinto la paura dell’abisso ed essere andato ad incontrare sul proprio terreno quel popolo, è ora pronto per dire un *logos* che si riferisce alla nuova famiglia Umana allargata.

Questa è una breve immagine, personalissima, delle fasi che possono condurre dall’etnografia all’antropologia. Ma è anche la storia di ognuno di noi nell’aprire la propria via, nell’aprirsi al proprio destino e alla comprensione di se stesso attraverso l’altro. E’, soprattutto, la storia della nostra coscienza, del tornare a noi stessi nel nostro luogo dopo che si è stati, più o meno, con tutti gli altri in tutti i luoghi. L’antropologia può essere fatta solamente da chi non vede più popoli, ma solo una Umanità. Ma, a questo punto, sarebbe legittimo aspettarsi che costui avesse anche drasticamente mutato le proprie forme del *logos*. In quale forma, occorre chiederlo ad un antropologo.

Mi piace pensare che l’etnografia sia il primo passo concreto che si compie animati dallo stupore e che l’antropologia sia l’arrivo. Mi piace pensare che l’etnografia si faccia scrivendo e l’antropologia vivendo.

La domanda di E.E. Evans-Pritchard

Perché scrivere qualcosa su degli esseri umani? A quale scopo viaggiare, o anche solo spostarsi tra due luoghi, per poi ritornare al punto dal quale eravamo partiti con una cartella piena zeppa di appunti tra le mani e una serie di nuove immagini, tracce di emozioni e pensieri tra le orecchie? Questi interrogativi non debbono essere banali, se già uno dei padri dell’antropologia sociale britannica, E.E. Evans-Pritchard, li poneva ne *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* (1937) in maniera schietta più di mezzo secolo fa:

[...] *ma è proprio necessario realizzare un libro su degli esseri umani? Trovo i tipici resoconti della ricerca sul campo tanto noiosi quanto illeggibili - sistemi di parentela, sistemi politici, sistemi rituali, ogni tipo di sistema, struttura e funzione, ma poca sostanza. Raramente si ha l'impressione che l'antropologo si sia sentito parte del popolo su cui scrive. Se questo è romanticismo e sentimentalismo, accetto di buon grado questi termini.*”

Dalle parole di Evans-Pritchard emergono per lo meno altre due domande: quale tipo di relazione si instaura tra l’antropo-

logo e gli individui con i quali questo entra in relazione? Il padre della moderna antropologia ci dice che l'antropologo dovrebbe *sentirsi* parte del popolo su cui scrive. Il fare antropologia sarebbe quindi l'atto innescato da un sentire, da un qualcosa che ha talmente tanto a che fare con le emozioni da poter essere, nel suo grado più alto, etichettato come "sentimentalismo". Stando a questa prospettiva, l'antropologia avrebbe come suo inizio proprio una emozione, e come suo fine un artefatto documentario, un testo. Nel mezzo, presumibilmente, la scelta individuale e consapevole di volere trascorrere una parte della propria vita in relazione con persone che siano nate e cresciute in un luogo geograficamente diverso dal proprio.

Evans-Pritchard lamenta il fatto che i libri scritti dagli antropologi siano astrusi e noiosi. In effetti, l'antropologia è una disciplina da sempre dilaniata da una spaccatura tra quello che si definisce il punto di vista "interno" e uno "esterno". L'antropologo è, allo stesso tempo, persona fra persone e studioso fra gli organismi. Inoltre, è innegabile che produca opere spesso estremamente noiose, pesanti e, alla fine, inutili.

Nonostante gli antropologi, dall'interno della loro disciplina, siano probabilmente convinti di stare producendo una conoscenza fondamentale e utile, chi li osserva dall'esterno non è spesso della loro stessa opinione. L'anomalia è, infatti, sotto gli occhi di tutti, tanto che Pratt in *Scrivere le culture* (2001, p.66) afferma:

"per i non specialisti come me, la prova più evidente che qualcosa non va è data dalla semplice constatazione che la scrittura etnografica tende ad essere sorprendentemente noiosa. Com'è possibile, ci si chiede di continuo, che persone così interessanti, che fanno cose tanto interessanti, scrivano libri così insulsi? Che cos'anno combinato?"

Quello che hanno combinato è il risultato, né più né meno, di aver rispettato determinati criteri di ciò che si ritiene essere "conoscenza". Ogni disciplina, appunto perché tale, è strutturata secondo dei sistemi di valori che indicano ciò che è giusto fare e ciò che non lo è, ciò che è giusto evidenziare e ciò che va tralasciato, ciò che ha il valore di risultato e ciò che va visto come processo per giungere ad esso.

Qualora si cambi leggermente questo assetto, ci si sposta immediatamente entro un'altra disciplina confinante.

Qualora lo si stravolga, si cambia dominio, passando per esempio dalla scienza alla letteratura, o alla religione. Questi confini sono socialmente costruiti e diffusi attraverso le università, quindi l'accettarli e l'escluderli sono pratiche eminentemente sociali e politiche che si svolgono in un determinato contesto storico.

Questo stato di cose fa sì che non esista una "antropologia" bensì molte "antropologie", a seconda dei diversi assetti valoriali, linguistici e cognitivi che le caratterizzano nei diversi momenti storici. E fa sì che ogni antropologo, soprattutto all'inizio della propria carriera, dedichi una cospicua quantità di tempo e di energie per cercare di capire che tipo di antropologia voglia fare, in relazione all'ambiente nel quale è inserito. Un'antropologia nel fare la quale si senta rappresentato in quanto essere umano particolare con una sensibilità particolare, attraverso la quale possa dire qualcosa che lo interessi, che lo entusiasmi, che lo aiuti a dare senso alla propria realtà e alla propria esistenza. Oppure, legittimamente, che gli faccia fare carriera più in fretta.

Molto spesso queste oscillazioni tra antropologie diverse vengono definite "epistemologiche". In realtà, nei casi più interessanti, esse sono "esistenziali". Come quella che considereremo adesso.

La risposta di Robert Jay.

In un articolo del 1972 apparso in *Antropologia radicale* l'antropologo americano Robert Jay parla della sua evoluzione da un approccio "guidato principalmente da valori professionali interiorizzati superficialmente" ad "una crescita di interesse per un ritorno alle radici dei nostri modi di percepire e conoscere, per un'ottica fenomenologica sui problemi del lavoro sul campo". Il nocciolo di questa mutazione antropologica è riassunto in queste parole:

"sono giunto a rendermi conto che per me volgere le spalle, professionalmente, alle cognizioni che acquisisco direttamente attraverso questa esperienza dei "soggetti" individuali, significa perdere una certa conoscenza di loro che può rivelarsi importante per loro e per altri; vuole anche venir meno alla responsabilità verso me stesso." (p.358)

Jay, in altre parole, è divenuto cosciente di quanto siano interconnesse la conoscenza che acquisiamo e sviluppiamo sul terreno di ricerca e le responsabilità che ci troviamo di fronte proprio in virtù di

queste. Qui siamo proprio al cuore del significato della pratica antropologica per la persona che la compie e che, in quanto prospettiva esistenziale, attribuisce un preciso valore a chi gli sta attorno, *decidendo* se considerarli delle "persone che stanno vivendo" o degli "organismi che si comportano in un ambiente".

Il concetto di "persona" contiene qualcosa di più rispetto al concetto di "organismo", e la decisione di usare il primo è strettamente legata all'esperienza che ognuno di noi fa del fatto di essere una persona.

La questione, quindi, si pone sostanzialmente a livello del sistema cognitivo ed emotivo del ricercatore, sul suo modo di dare senso a ciò che è e fa.

L'essere umano ha la capacità di entrare in relazione secondo una doppia modalità. Primo, in modo oggettivo e naturalistico, descrittivo, etologico. Secondo, in modo soggettivo ed umanistico, empatico, etico.

La scelta dell'atteggiamento da adottare è di capitale importanza perché pre-specifica le caratteristiche del "sapere" che permetterà di ottenere. E questa scelta riguarda, credo, quello che Evans-Pritchard definiva come "sentire". Sentire di avere davanti degli elementi di una struttura sociale, delle variabili di un modello da interpretare, implica e produce una conoscenza diversa da quella che produce chi pensa e agisce come se stesse con e tra persone come lui, come i propri familiari, come i propri amici.

Evans-Pritchard, oltre che ad una scarsa attenzione al "sentirsi parte", lamentava la noiosità dei resoconti etnografici. L'etnografo, infatti, come tutti gli scienziati, sia sociali che non, scrive. Anche il fisico scrive. La differenza fondamentale tra la scrittura di un fisico, o di un biologo, e quella dell'etnografo, è che quest'ultimo, attraverso la scrittura, dovrebbe rendere conto, in qualche modo, anche del tipo di atteggiamento emotivo di cui si parlava poc'anzi. Il biologo, in generale, "guarda il mondo dal punto di vista di un biologo": questo è un asserto dal significato abbastanza preciso ed univoco. Il modo in cui l'etnografo guarda il mondo va invece fatto trasparire, e il luogo di questa trasparenza (anche se spesso è più un'oscurità) è proprio il suo prodotto scritto. Inoltre, all'interno della comunità dei biologi è abbastanza raro che qualcuno metta in questione cosa sia la biologia e come vada fatta. Nella comunità degli antropologi queste forse sono due delle questioni ad un tempo più dibattute e ste-

ri nei risultati.

Pare che nella redazione del testo l'etnografo si giochi la propria "ragione" di etnografo. Egli deve permettere al lettore di rilevare, attraverso la scrittura, anche il modo di "sentire" con il quale ciò che viene presentato va letto e interpretato. Nello scrivere l'antropologo costruisce implicitamente un sistema di valori che servono come cornice emotiva per interpretare in maniera più profonda e agevole i contenuti cognitivi e fattuali che vengono presentati. E' in questa fase che la problematicità del discorso antropologico mostra tutta la sua rilevanza. Dopo aver deciso di partire, dopo aver trovato una più o meno personale risposta alla domanda "perché sono partito?" e dopo aver almeno intuitivamente scelto che tipo di antropologia faccia più al caso proprio, ci si trova davanti al fatto di dover far precipitare tutte queste scelte esistenziali ed epistemiche in un testo scritto, l'etnografia.

Questo è uno delle forme della problematicità attuale in antropologia. Il dibattito contemporaneo la distribuisce lungo due assi: quello della rappresentazione etnografica e quello della riflessività. Politica, etica, psicologia, epistemologia e retorica, quindi. Tutte in campo e tutte insieme.

Gli interrogativi chiave prodotti da questi due filoni critici si incardinano attorno al rapporto tra l'antropologo, il nativo e il testo. Come è costruito il testo etnografico, inteso come mezzo di comunicazione? Come viene rappresentato il nativo? Che caratteristiche ha la relazione tra antropologo e nativo vista attraverso il testo? In altre parole, ciò che viene messo in questione è l'autorità che l'antropologo esercita nel selezionare ciò che dovrà poi diventare una sua rappresentazione dell'Altro. Ciò che più sembra urtare i critici della rappresentazione è che si voglia far passare per "neutro" il processo etnografico, quando in realtà tutti gli etnografi sanno quanta arbitrarietà, casualità, incompletezza e improvvisazione ci sia in tutte le fasi del processo di ricerca etnografico. Nel fare ricerca sul terreno ci sono io in carne ed ossa, non un Etnografo trascendentale, ideale, distaccato e astorico. La mia stessa esperienza di etnografo potrebbe essere raccontata in mille e più modi diversi, senza perdere alcun valore e senza compromettere il grado di "conoscenza" raggiunto della realtà nella quale si è inseriti: ma occorre essere consapevoli di ciò, e non negarlo in nome di una presunta "oggettività scientifica". L'etnografia non può

che essere un processo condotto secondo una pratica personale (lo scrive Honigman nel 1976, attirandosi le critiche di chiunque) per il semplice fatto che a condurla è una persona avente caratteristiche di soggetto etico, cioè di soggetto che si determina di volta in volta a seconda delle azioni che decide di compiere e che potrebbe scegliere di non compiere. Il fatto che nel nostro linguaggio il termine "soggettivo" rimandi al significato di "arbitrario", o quanto meno a qualcosa che ha un valore "relativo", è chiaramente una distorsione massiccia dei concetti che si usano. "Soggettivo", infatti, indica ciò che trova il proprio fondamento nel fare di un soggetto, mentre "arbitrario" indica ciò che non trova nessun fondamento nella propria enunciazione perché esso è appunto il prodotto dell'arbitrio di qualcuno. Una azione "oggettiva" può quindi essere solo quella di un soggetto che non sa quello che sta facendo o che trova la determinazione del suo agire al di fuori di se stesso, funzionando come una specie di robot. Una delle caratteristiche proprie di un soggetto che agisce dopo aver scelto come agire è la sua possibilità di riflettere sulla struttura della propria azione collegando l'originaria intenzione di metterla in atto con l'effetto che essa ha prodotto.

La riflessività in etnografia sembra lo stratagemma con il quale gli etnografi vorrebbero ridimensionare la propria autorità. Probabilmente questo riesce solo ai loro occhi, ma lo scopo è nobile: se l'antropologo scrive delle proprie emozioni, interrogativi e dubbi mentre si trova sul terreno, sembra obiettivamente più umano (e di fatto lo è, perché ammette di essere un soggetto e agisce di conseguenza). La scrittura riflessiva è l'esplicitazione testuale del processo di presa di coscienza dell'etnografo riguardo al proprio essere etnografo-in-un-contesto. Fino a non molto tempo fa i prodotti di questo processo erano e rimanevano privati, destinati al diario personale e alle lettere dal campo ad amici e familiari.

Abbiamo visto come, nonostante l'antropologia sia una disciplina un po' (troppo) indisciplinata, alcuni etnografi riescano a porsi con continuità domande abbastanza radicali su loro stessi e sulle loro pratiche. In questo, probabilmente, assomigliano ad alcuni filosofi teoretici. Se chiedere, come fa Evans-Pritchard in chiusura ad un convegno, "perché scrivere un libro su degli esseri umani?" può già destabilizzare, sentirsi chiedere dagli abitanti del villaggio che si sta studiando

"scusi, signor antropologo, ma dopo che ci ha studiati per così tanto tempo, potrebbe aiutarci a risolvere alcuni problemi che ci affliggono?" potrebbe risultare letale. Credo si potrebbero utilmente dividere gli antropologi in due categorie, quelli che se lo sono sentiti chiedere e quelli no. Robert Jay appartiene alla prima categoria. Scrive:

"Verso il termine del mio lavoro sul campo in un villaggio malese nel 1963, fui avvicinato da una piccola delegazione degli abitanti del villaggio che mi dissero: 'lei è un professore universitario americano che ha studiato il nostro villaggio per un anno intero. Deve avere imparato su di noi in questo periodo tanto da poterci aiutare a risolvere i nostri problemi. Ci vuole per favore dire qualcosa di quello che sa?'"

Io fui preso alla sprovvista, giacché avevo sempre pensato che le conoscenze da me acquisite riservassero interesse soltanto per i miei colleghi e avevo raccolto materiale solo in vista di quel fine; [...] Il mio atteggiamento nei loro confronti era oscillato tra il considerarli, da un lato, come gente per cui avevo un interesse a livello personale e il vederli, dall'altro, nelle loro parole e azioni, come fonti di inferenze conoscitive circa la loro società che non dovevano necessariamente possedere qualche significato per loro. Nel primo atteggiamento essi contavano come persone; nel secondo no. Ora mi chiedevano di unire i due atteggiamenti." (op.cit., p.359)

Credo che ai giorni nostri, anche grazie allo sviluppo dell'antropologia applicata, ci sia una più diffusa consapevolezza della problematicità tra "ricerca di base" e "applicata" in antropologia. Trent'anni fa, quando scriveva Jay, le cose erano probabilmente un po' diverse. Egli comunque ci dice di essere stato colto alla sprovvista, ma di aver comunque provato a fornire ad una assemblea di abitanti dei consigli su come migliorare il funzionamento di alcune cooperative locali. Jay consigliò a quelle persone di non criticare l'operato dei lavoratori sulla base di motivazioni di ordine personale, ma di analizzare in modo più impersonale e distaccato l'operato di ognuno in base alle azioni effettivamente compiute. Gli abitanti del villaggio lo ringraziarono cortesemente, ma Jay non ebbe la sensazione che la sua logica weberiana avesse molto senso per loro. Egli infatti non fece partecipare nessuno alle proprie ricerche e indagini antropologiche, e giunse a rammaricarsi di quan-

ta conoscenza realmente antropologica sia andata persa a causa di questa mancanza, frutto di un atteggiamento di profonda arroganza intellettuale. Jay conclude così il suo articolo: *“tutti dobbiamo partire da noi stessi e ritornare a noi stessi.”*

Antropologia ed iniziazione

La prima esperienza di ricerca sul terreno, oltre che una sorta di “rito di iniziazione” per accedere alla comunità degli antropologi, rappresenta un importante *imprinting* cognitivo ed emozionale destinato a influenzare in modo determinante la vita di una persona e la sua carriera di antropologo, qualora non ne rappresenti la fine.

Max Gluckman riteneva che l'antropologia fosse una disciplina molto “compatta ed intrecciata” perché era una delle poche rimaste ad avere ancora un “rito di iniziazione” che consisteva nell'aver studiato qualche comunità esotica.

Al tempo, il criterio fondamentale era evidentemente quello dell'“esotismo” della comunità presso la quale si effettuava la ricerca ossia, nel suo senso primario, il suo carattere di stranezza, di diversità e di inattesa novità e di potenziale scoperta. L'esotico di Gluckman è qualcosa di lontano ma raggiungibile vincendo resistenze e difficoltà, qualcosa che, nel suo immobile altrove, è relativamente piccolo, omogeneo e ben gestibile dai “sensi” del ricercatore. Ai giorni nostri, invece, *l'esotico è in noi e tra noi*. I mezzi di comunicazione di massa, i flussi migratori globali e i nuovi stili di vita hanno definitivamente rotto le barriere fra il rassicurante e conosciuto *al di qua* e l'esotico *al di là*, che aspetta di essere raggiunto e studiato, se solo lo vogliamo. Tutto è radicalmente mescolato.

La manifestazione contemporanea del contatto con l'esotico che è in noi è la perenne crisi di identità che le istanze post-moderniste hanno fatto nascere e alimentano in chiunque si accinga a varcare la soglia del mondo delle scienze sociali con un minimo di spirito critico.

E' per questo motivo che credo che, al giorno d'oggi, l'iniziazione alla ricerca antropologica non sia più completamente risolta recandosi in un paese esotico per effettuare una ricerca. Certo quella rimane un'esperienza fondamentale, con valenze cognitive ed emotive di notevole impatto. L'iniziazione, però, non è più tanto *geo-sociale*, cioè “l'essere andati in quel posto tra quella gente” quanto *psico-etica*, cioè l'aver vissuto e gestito la profonda ansia generata dal rapporto fra la debolezza, la frammentazione e l'arbitrarietà dei nostri strumenti interpretativi e il trovarsi in casa d'altri sui quali si vorrebbe dire qualcosa, anche se spesso non si sa bene cosa, e le logiche per deciderlo sono le più varie (vincere un concorso, entrare in un gruppo di ricerca, non avere troppi problemi di *politically correctness*, sentirsi accettati dal proprio gruppo di riferimento, contribuire allo nascita di una coscienza planetaria, salvare il pianeta, far progredire la Scienza, avvicinarsi alla Verità, semplicemente fare qualcosa di piacevole, sviluppare i Paesi sottosviluppati, approfondire tematiche disciplinari, e via di questo passo). Il simbolo dell'iniziazione antropologica odierna non è districarsi in una foresta vegetale, ma in una selva concettuale. Non è più il rischio di perdere i bagagli e i viveri, ma quello di perdere il senso di ciò che si sta facendo.

L'iniziazione antropologica contemporanea è resistere alla deflagrazione del sé nel processo del fare antropologia, ed innescare su questo filo un processo virtuoso. Non è più *studiare una comunità esotica* perché ormai, ai miei occhi, *l'esotico sono io*, non chi mi sta di fronte. Qualsiasi cosa esso dica, faccia o pensi, so che nella mia descrizione della *sua* “antropologia” ci sarebbe una componente enorme della *mia* “antropologia”, tanto maggiore quanto meno è riflettuta ed esplicitata, pensata, narrata. L'Altro è tale solo attraverso di me. Lui è quello che sono io, e diventerà ciò che io diventerò. E più cerco dei riferimenti esterni per strutturare me stesso, più ho la sensa-

zione di fallire, di essere goffo, ridicolo, in balia dell'ignoto.

La mia goffaggine mi rende consapevole di come occorra cambiare qualcosa nell'atteggiamento con cui cerco di fare questa cosa, cioè “etnografia”. Che senso ha che nel XXI secolo io giri il mondo per tornare a casa con resoconti organizzati in base alle regole, più o meno implicite, vigenti nel dipartimento presso il quale studio e lavoro? Come può l'antropologia essere così destrutturata da essere “dipartimentale”? Ciò che è l'uomo e l'esistenza umana dipende da quale dipartimento lo si guarda? Che senso ha dedicare la mia vita ad applicare modelli per descrivere ciò che vedo e poi renderne conto a colleghi che, per lo più, ne usano di identici? Mostrare quanto bene sono stato addestrato al compito, quanto bene conduco il processo, quanto bene scrivo resoconti come se non dipendessero da me quando invece so che dipendono radicalmente da me? A chi e a che cosa servirebbe questa antropologia? Per chi scrivo quello che scrivo? Chi mi legge? Una piccola squadra di colleghi specialisti della stessa area del mondo, organizzata secondo la regole di un partito di “politica culturale”? Cosa stiamo producendo su quell'area del mondo? Resta quindi in gran parte impensata la questione posta da Evans-Pritchard che, come tutti gli iniziatori di una prospettiva trasformatasi in disciplina, forse intendeva creare qualcosa d'altro rispetto a quello che i suoi successori, pur richiamandosi a lui, hanno di fatto sviluppato: *perché scrivere dei libri su degli esseri umani?*

Note

1. Stocchero D. 2005, *Cosmologia Nalu: una ricostruzione etnologica tra passato e presente*, *Antrocom Online Journal of Anthropology*, 1, 1; pp. 5-15 (<http://www.antrocom.net/mod-subjects-viewpage-pageid-18.htm>)

Bibliografia

- Barley, N. (1983) *The Innocent Anthropologist: Notes From a Mud Hut* Waveland Pr Inc. (trad. it. *Il giovane antropologo*, 2008, Edizioni Socrates)



"Che tipo di antropologia nasce da questa situazione di ricerca?"
(Fotodell'autore)