

Micro-Etnografia notturna

Riflessioni di un antropologo in discoteca

Alessandro Testa
Università degli Studi di Messina

Non sono un frequentatore abituale di discoteche o di clubs, come si preferisce chiamarle oggi. Questi appunti sono l'esito di osservazioni che hanno avuto luogo in alcune discoteche romane molto frequentate e da me precedentemente sconosciute, nell'arco temporale di alcuni fine-settimana di primavera. Essi pongono, credo, problemi metodologici di "scala" e di rappresentatività del documento etnografico che pure saranno affrontati brevemente nel testo, per la scrittura del quale ho scelto un taglio stilistico molto descrittivo, non informale ma nemmeno saggistico.

Sebbene il caso etnografico a cui mi riferisco sia estremamente circoscritto e non possa dunque assurgere automaticamente a modello paradigmatico, ritengo che una parte – e non la minore – degli elementi in esso evidenziati siano facilmente riscontrabili altrove – cioè in situazioni analoghe –, e che di conseguenza le riflessioni qui presentate siano "applicabili" e mutuabili – *mutatis mutandis* e tenuto in debito conto il senso critico e la contingenti esigenze interpretative dell'etnografo – anche all'analisi di contesti simili. Questa è la ragione per la quale la mia scrittura glisserà a un certo punto dal livello della descrizione etnografica a quello del tentativo di abbozzo di un modello teorico.

Al micro-cosmo della discoteca (o meglio della maggior parte delle discoteche e di certo di tutte quelle che mi è capitato di frequentare) si accede in modo controllato e univoco. Spesso il controllo è esercitato preliminarmente tramite una selezione all'entrata, la quale è caratterizzata da procedure che mobilitano dinamiche di inclusione/esclusione basate su criteri estetici e, in alcuni casi, "razziali" o addirittura fisiognomici. I *pierre* (dall'acronimo "p.r.", addetti alle "pubbliche relazioni") e i *buttafuori* sono coloro che mediano tra l'interno e l'esterno; ai secondi sono concessi poteri straordinari di cui essi non esitano a servirsi e che permettono loro atteggiamenti coercitivi spesso al limite della legalità.

Di primo acchito, dunque, e almeno stando alle modalità di accesso, il sistema-discoteca parrebbe molto formalizzato; in realtà, una volta entrati nello spazio interno la percezione cambia radicalmente: all'apparente e rigido ordine dei controlli e della selezione all'esterno e del *limes* dell'entrata/uscita si contrappone un ambiente in apparenza disordinato, spesso vasto, caratterizzato da una iniziale disorientante soluzione di continuità sinestesica in cui i luoghi, i corpi, le luci, gli odori, i suoni provocano un effetto di rottura con le precedenti coordinate spazio-temporali e sensoriali: si ha la percezione di entrare nello spazio di una realtà diversa da quella ordinaria.

Se l'esterno e interno sembrano corrispondere a una dicotomia che caratterizza in modo ben definito lo spazio di interazione, l'interno è a sua volta divisibile in diversi spazi socialmente significativi: il bancone per la somministrazione degli alcolici, il guardaroba, il palco con le strumentazioni del *disc jockey*, la "pista" da ballo, lo spazio riservato (o "*privé*") a cui si accede mediante una ulteriore selezione interna, i bagni e, da qualche anno (ma non in tutti i locali), lo spazio fumatori (in realtà il fumare "in pista" è atto molto diffuso e che a seconda del caso e di alcune variabili viene tollerato oppure, al contrario, represso anche violentemente dai buttafuori). Ognuno di questi spazi è caratterizzato da funzioni (gestionali, economiche, relazionali, etc.) più o meno ben definite, anche se in alcuni casi queste stesse funzioni tendono a sovrapporsi in un unico spazio. Ciò che è certo, è che ciascuno di essi assume una valenza

socialmente rilevante a seconda della circostanza e degli agenti che vi operano, la qual cosa rende difficili generalizzazioni non basate sulla pratica etnografica.

Per una questione di incisività e brevità, mi concentrerò solo su alcuni di questi ambienti, quelli che, per ragioni contingenti, hanno attirato la mia attenzione e sollecitato le mie osservazioni, e che mi sono parsi essere teatro di modi d'azione ed interazione piuttosto significativi. Tuttavia, è dapprima necessaria una precisazione di carattere metodologico: mai come in questo caso la prassi etnografica mi è sembrata essere orientata – suo malgrado, direi – da questioni di “genere”. In effetti, durante la lettura delle mie note e nella redazione di queste pagine mi sono reso conto di quanto i miei dati siano stati raccolti – in principio inconsapevolmente – in base a una percezione che definirei appunto di genere, e di quanto anche le rappresentazioni e le interpretazioni successivamente sviluppate siano state marcate da questa qualità. Nelle discoteche che propongono serate esplicitamente “etero” e che rispondono al gusto e alle preferenze della parte maggiore dei potenziali utenti o comunque di un vastissimo pubblico (sono molti i cartelloni di locali che, invece, organizzano eventi “omo”, e dalla casistica che evoco in questo scritto escludo volutamente il fenomeno dei *rave parties*) i modi di azione e gli spazi sociali mi sono sembrati essere negoziati e caratterizzati principalmente per il tramite della percezione di questa “appartenenza”. Le conseguenze di tale tendenza di genere risulteranno evidenti nelle prossime pagine, anche se, chiaramente, non potranno essere affrontate in tutte le loro implicazioni.

Le dinamiche tra agenti che si sviluppano nella sala che costituisce l'ambiente principale di ogni discoteca sono troppo complesse e articolate per poter essere presentate nello spazio di qualche riga. Qui mi soffermerò dunque solo su alcuni aspetti. Un'indagine etnografica circoscritta nello spazio/tempo della discoteca non può, infatti, avvalersi del più comune mezzo di interazione etnografica: la comunicazione verbale. Il volume della musica e la calca dei corpi rendono di fatto inutilizzabile il maggiore espediente di raccolta di dati, o almeno così è stato nel caso delle mie esperienze, che qui sto rielaborando. L'osservazione relativamente passiva e solo a volte attivamente partecipe dei fatti è risultata di conseguenza la sola strada metodologicamente praticabile con profitto. Inoltre, la presenza dell'etnografo – in quanto etnografo – non è stata avvertita ed è pertanto risultata, malgrado la sua stessa volontà, “nascosta”. Nella gran confusione della discoteca ogni qualifica e riconoscibilità sociale perde di valore immediato, o meglio ne assume uno relativo: in discoteca ciò che si è al di fuori essa – in sostanza nella quotidianità che precede e segue il week-end – viene temporaneamente messo da parte, ed anche il più acuto osservatore avrebbe grandi difficoltà a distinguere un avvocato da un autista o da un professore universitario. Ogni differenza sociale e culturale viene (momentaneamente) livellata all'interno di una ristretta parentesi spazio-temporale.

Gli spazi che mi sono parsi più interessanti e ricchi di interazioni sono il bancone dove si consumano le bevande e la pista da ballo. Questi due luoghi sono, in particolare, i luoghi dove avviene l'interazione tra persone vicendevolmente interessate a uno scambio comunicativo tramite il ballo o tramite la pur difficile comunicazione verbale. È in questi due ambienti, inoltre, che più spesso c'è contatto tra persone in cerca di avventure galanti. In effetti, la ricerca di un partner occasionale sembra essere una delle costanti dell'esperienza della discoteca, un fattore ben presente del resto anche nell'immaginario collettivo dei non frequentatori. I comportamenti relativi a tale ricerca sono abbastanza formalizzati e, stando alla mia esperienza, non mi pare lontano dal vero l'affermare che essi rispettano standard procedurali più o meno uniformi e quindi prevedibili. D'altronde molti frequentatori abituali di discoteche, per loro stessa ammissione (certificata da un mio breve questionario somministrato in diversi momenti), usano comportarsi similmente in tutte le discoteche, e determinati stereotipi non solo paiono ampiamente verificabili, ma sembrano addirittura fondare la loro operatività proprio *in quanto* stereotipi; le modalità di azione sono vissute, mediate e riprodotte secondo convenzioni che variano nel tempo e a seconda del luogo, ma che nel *hic et nunc* dell'osservazione etnografica rivelano tutta la loro importanza azionale e la loro carica “socio-genetica”, nella misura in cui accettare un determinato comportamento e agire di conseguenza rende patente la propria appartenenza, in questo caso alla categoria di “quelli che vanno in discoteca”. Non rispettare le norme tacitamente sancite sulla base delle

più diffuse pratiche significherebbe porsi al di fuori delle possibilità di azione (per esempio, al di fuori della possibilità di portare a buon fine il tentativo di seduzione). Non che la trasgressione non sia usuale o ammessa, ma essa rimane, appunto, tale. Un esempio un po' brutale, certamente sessista ma rappresentativo: un uomo che, come espediente per la seduzione, inviti una donna precedentemente sconosciuta al bancone, dovrebbe curarsi di offrirle un drink. Una violazione di questa banale norma (ad esempio lasciando che sia la donna a pagare entrambi i drinks) porrebbe l'uomo al di fuori della normale prassi sancita dalle convenzioni; il suo comportamento sarebbe pertanto avvertito come sconveniente e poco elegante, dunque trasgressivo. Questo esempio descrive una situazione decisamente stereotipica, ma ha di certo il pregio di essere facilmente appurabile.

L'esempio che ho appena descritto rende inoltre palese quell'aspetto "di genere" a cui ho precedentemente accennato. Come osservatore partecipante percepito e inserito nella categoria *maschi eterosessuali*, la mia micro-etnografia è stata giocoforza orientata (da me stesso e dagli altri) verso un determinato *range* di azioni e situazioni. Pur con il rischio di forzare l'interpretazione – rischio comunque insito in ogni generalizzazione – ed escludendo volontariamente il caso, più che consueto, delle coppie che frequentano abitualmente le discoteche, direi che il comportamento degli individui maschi sembra essere motivato, soprattutto "in pista", quasi esclusivamente dalla necessità di avvicinare una donna e tentare di sedurla: avvicinare e tentare di sedurre in modo diretto e immediato, ciò che non accadrebbe mai in un ufficio, o in un'aula universitaria o in un qualsiasi altro ambiente e momento ordinario nella vita di una persona, diviene un'azione ovvia nello spazio/tempo della discoteca. Infatti, durante il ballo e nel caso della presenza di donne virtualmente abbordabili (a esempio: che stiano in gruppi composti da sole donne o che non stiano ballando con altri maschi), gli individui maschi appartenenti a gruppi diversi – o che comunque non si conoscono – si considerano alla stregua di avversari. Il loro comportamento è tale per cui le donne sembrano rappresentare un "capitale aperto" a cui tentare di attingere, donde le competizioni che è facile immaginare, talvolta tacite o addirittura scherzose, altre invece molto più serie: le risse in discoteca sono molto frequenti e sono causate nella grande maggioranza dei casi da "approcci" maldestri, da comportamenti sconvenienti nei confronti di una ragazza o comunque da situazioni generate durante i tentativi di seduzione. Non è un caso se nei posti liminali o dove la tensione generata dalla musica e dal ballo si distende (l'entrata, il guardaroba, il bagno) i tentativi di abbordaggio siano molto più rari e le interazioni tra le persone stranamente ovattate. Nel bagno, solitamente, si diviene sodali e complici anche con persone sconosciute. Oltre all'effetto disinibente delle sostanze psicoattive, la ragione di tale scarto comportamentale è evidente: lo spazio delle toilettes discrimina sulla base del genere, i maschi da una parte, le donne dall'altra. Le tensioni vi sono di conseguenza livellate.

È ovvio inoltre che le donne, nelle situazioni-tipo sopra descritte, sono lungi dall'essere passive. Esse agiscono in risposta alle sollecitazioni dei maschi oppure sono esse stesse ad avvicinare e tentare di sedurre. Le situazioni di tensione e le eventuali reazioni negative, in questi casi, sono chiaramente meno violente. Su questi aspetti, tuttavia, la parzialità delle mie osservazioni e riflessioni è patente, le suggestioni di una collega antropologa sarebbero dunque alquanto illuminanti.

Nonostante queste tendenze nei comportamenti e nelle azioni degli agenti sociali coinvolti nell'esperienza della discoteca, non sfugge all'osservatore critico che la caratteristica principale di tale esperienza è rappresentata da una messa tra parentesi della normali prassi comportamentale e di interazione tra individui. La massa danzante della discoteca, il trambusto, l'eccesso di socialità, l'abuso di sostanze psicoattive sono elementi coerenti all'interno di un sistema che ha nella quotidianità e nella "vita ordinaria" il suo polo oppositivo. Dedicherò le ultime righe di questo mio scritto a qualche considerazione su questi aspetti "di sistema".

Le discoteche romane – ma l'affermazione che segue potrebbe facilmente esser generalizzata e comprendere la maggioranza dei casi italiani – sono di solito localizzate in ambienti urbani marginali o periferici, spesso degradati. I motivi sono facilmente immaginabili: i loro spazi sono caratterizzati da numerosi fattori comunemente ritenuti forieri di disordine o degrado sociale, come continui

assembramenti di persone (giovani per la maggior parte) e quindi schiamazzi, volumi alti, spaccio di droga, risse. Questa caratterizzazione è coerente con – e corrobora – le tesi di una prospettiva interpretativa che qui intende rintracciare nel tempo e nello spazio dell’esperienza sociale della discoteca delle coordinate altre rispetto a quelle ordinarie, coordinate che permetterebbero di ricondurre le dinamiche che vi si sviluppano all’interno di una tendenza culturale ben definita: quella che una solida *vulgata* antropologica vuole ascrivibile ad alcune tipologie di ricorrenza festiva o calendariale, vale a dire la reintegrazione dell’ordine sociale attraverso un provvisorio e controllato passaggio attraverso un momento di disordine. In effetti, le pratiche della discoteca caratterizzano principalmente momenti marginali (le ore tarde della notte, l’alba) in giorni “marginali” (cioè vicini alla fine, dunque al margine) della settimana (il venerdì e il sabato) o in giorni festivi, come Pasqua e Natale (e relative vigilie). Come le sue pratiche e i suoi tempi, i luoghi della discoteca sono spesso socialmente eccentrici e, solitamente, periferici da un punto di vista urbanistico. Le normali abitudini sociali e addirittura le attitudini personali sono momentaneamente messe tra parentesi, al fine di partecipare pienamente a un momento durante il quale la propria individualità stenta a trovare senso al di fuori della simbiosi con la massa. Non è un caso che le “serate”, le “feste” in cui c’è poca gente siano avvertite con disagio: il momento del disordine non può dispiegarsi se non all’interno di un eccesso di persone e comportamenti (questi ultimi però vincolati, per esser significativi, alla prima condizione: la presenza di un numero importante di persone che permetta di entrare nella dimensione della “festa”). Non che la trasgressione come categoria operativa – e quindi gli effetti di un sistema di valori e di condotte – sia neutralizzata da questa parziale “uscita dall’ordine”. Come ho già accennato e stando anche a quanto ho riportato nelle precedenti pagine, abitudini, formule, canoni e convenzioni sono ben presenti anche all’interno di questa esperienza, ma esse sono significative – e quindi messe in atto in concrete relazioni sociali – soltanto nel momento reale della loro partecipazione: i momenti di sovversione, soprattutto quelli calendarizzati, sono sempre a loro volta controllati, ritualizzati, definiti sulla base di azioni e comportamenti culturalmente determinati. Basti pensare a ciò che il carnevale popolare ha rappresentato per secoli nella cultura europea. D’altronde l’uomo e la donna delle società industrializzate sono avvezzi a questo genere di commutazione del codice comportamentale: il tempo e gli spazi del lavoro, della domesticità, della mondanità sono sottoposti a regimi prassiologici diversi posti in essere dagli agenti sociali secondo modalità specifiche.

Quello della discoteca è quindi il momento in cui ci si permette una licenza relativamente ampia e significativa sui costumi e sulla morale ordinaria. La percezione di sé e le modalità di azione e interazione con gli altri cambiano radicalmente. L’abuso, molto diffuso, di sostanze eccitanti, stimolanti o socialmente disinibenti (alcool, droghe, tabacco), così come l’oggettivo sforzo fisico richiesto dal ballo, indicano chiaramente quanto anche il proprio corpo diventi parte integrante e operativa di una rappresentazione che si potrebbe qualificare come “cosmologica”, nella misura in cui essa è coerente con una più generale visione/costruzione della realtà e dei modi di agirvi; una visione/costruzione che consente la definizione di spazi, tempi e modi di relazione con cose e persone e che permette l’accettazione – ma anche lo scardinamento – delle prassi ordinarie in situazioni culturalmente definite e “controllate”. Finito lo spazio/tempo di un relativo e ricercato disordine, la quotidianità e la routine irrompono nuovamente a ricondurre nella realtà ordinaria. Nel quadro di un’azione riconducibile alla categoria del festivo e alla sua “messa tra parentesi” dell’ordinarietà, dunque, tale spazio/tempo socialmente immaginato e costruito determina una destrutturazione (provvisoria) dell’*habitus* funzionale a una sua ristrutturazione, fermo restando che la destrutturazione stessa implica a sua volta una mobilitazione di schemi e coordinate coerenti di pensieri e azioni, senza le quali mancherebbe all’agente sociale qualsivoglia margine di operabilità.

Un’altra considerazione è possibile a questi riguardi: se ciò che viene più o meno consapevolmente attuato dagli agenti sociali rappresenta una rottura condivisa con la quotidianità e con i normali rapporti tra persone che la caratterizzano, tale rottura è operata sotto il segno del “divertimento” come principio ultimo da ricercare e al quale ispirarsi. In questo senso, è particolarmente significativa, ai fini di questo mio tentativo di sussunzione dell’esperienza della discoteca all’interno della macro-categoria del festivo

(e dei relativi significati che essa implica), l'espressione francese "faire la fête", che viene utilizzata per indicare il momento del divertimento, soprattutto quello della "movida", della vita notturna e del ballo in discoteca; espressione che in italiano, senza grandi forzature, può essere appunto tradotta con "divertirsi" e che richiama palesemente quell'esperienza che nelle società tradizionali europee permetteva e simboleggiava il momento della sovversione dei valori dell'ordinarietà: la festa appunto. La discoteca rappresenterebbe, in questa misura, una sorta di tempio dove celebrare eventi e "ricorrenze" – caratterizzate da evidenti aspetti calendariali e rituali – ascrivibili a una vaga, post-moderna e non dottrinale "religione del divertimento", così come in passato qualcuno, riferendosi alla festa per antonomasia, ha parlato di una "religione del Carnevale".

Bibliografia indicativa

- A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001 (tr. it. di *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996)
- M. Augé, *Un ethnologue dans le métro*, Hachett, Paris 1986
- M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992
- H. Bausinger, *La cultura dello sport*, Armando, Roma 2008 (tr. it. di *Sportkultur*, Attempto, Tübingen 2006)
- C. Bianco e M. Del Ninno, *Festa. Antropologia e semiotica. Relazioni presentate al convegno di studi «Forme e pratiche della festa»*, Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze 1981
- P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris 1994
- P. Clemente e F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2001
- J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986
- E. de Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977
- F. Dei, *Beethoven e le mondine*, Meltemi, Roma 2001
- M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990 (tr. it. di *How Institutions Think*, Syracuse University Press, New York 1986)
- E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, Paris 2003 (I ed. Paris 1912)
- M. Foucault 1994: *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994
- C. Gaignebet, M. C. Florentin, *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Payot, Paris 1974
- C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973
- C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1998 (I ed. Torino 1989)
- M. Herzfeld, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Seid Editori, Firenze 2006 (tr. it. di *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Wiley-Blackwell, Bognor Regis 2001)
- F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Les éditions de minuit, Paris 1982
- C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955
- B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze 2009
- M. Pavanello, *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna 2010
- J. Revel (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma 2006 (tr. it. di *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris 1996)
- V. Valeri, "Festa", in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1979
- E. R. Wolf, *Pathways of power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2001