

## *Fare antropologia: una nota introduttiva*

di Elisabetta Di Giovanni\*

L'antropologia si connota come quell'ambito disciplinare che studia l'uomo, mediante il confronto o comparazione tra i tanti modi di vedere il mondo, le cose, se stessi e gli altri, in generale, e ancora fra i tanti modi di vivere, di organizzare e di rappresentare la realtà. Il termine tedesco *Weltanschauung* compendia proprio questa idea di "visione del mondo", "immagine del mondo" o "concezione del mondo".

L'antropologia culturale, nello specifico, mira a studiare le società umane – semplici o complesse – in base alle loro divergenze e convergenze (Signorelli, 2007), ponendo l'accento sulla produzione culturale in tutte le sue espressioni: credenze, miti, valori, prassi, tecnologie, sistemi economici, magico-religiosi e ogni altro ambito dell'organizzazione sociale e cognitiva.

L'epoca in cui viviamo, ossia quella che Marc Augè definisce "surmodernità" (1992), cioè a dire sovra-modernità caratterizzata da varie forme d'eccessi, esagerazioni e abbondanze, con il superamento del postmodernismo, rientra tra gli obiettivi della ricognizione etnologico-ermeneutica propria della metodica antropologica. L'antropologia è, difatti, chiamata in campo nell'analisi e nell'osservazione dell'attualità del territorio con tutti i suoi tratti polisemici, nel più ampio orizzonte delle scienze umane e sociali. Negli ultimi venticinque anni, il lavoro etnografico, ossia quella fase imprescindibile di ricognizione sul campo della ricerca antropologica, è venuta ad assumere una centralità teorico-epistemologica sempre maggiore. La nozione di *campo* riconduce alla fase empirica del lavoro di osservazione dell'antropologo/etnologo che, idealmente ma anche concretamente, procedeva a piantare la sua tenda al centro del villaggio, dopo aver concordato il suo ingresso nella comunità con il capo del villaggio, facendosi aiutare da

\* Ricercatrice di Antropologia nell'Università degli studi di Palermo. I suoi principali ambiti di ricerca sono i "Gypsies studies", pluralismo religioso e appartenenza etnica, antropologia religiosa.

un informatore/interprete/nativo per ovviare ai primi problemi di comunicazione diretta e di approccio nel suo lavoro di analisi. Una delle prime evidenti indicazioni in letteratura è che mediante il lavoro sul terreno l'antropologia si arricchisce di materiale, dati e stimoli per la riflessione teorica, a vantaggio del "soggetto investigatore" che si reca sul campo personalmente, sia degli studiosi e dei lettori che beneficiano del lavoro (Fabietti, 1991).

In una fase storica risalente al XVIII-XIX secolo, i dati utilizzati dagli antropologi erano quelli forniti da viaggiatori, missionari, soldati, colonizzatori ed amministratori. Successivamente, emersa la necessità di verificare l'oggettività e la correttezza di tali dati, gli etnologi iniziarono a dedicarsi personalmente alla raccolta dei dati etnografici in maniera sistematica. La storia dell'etnografia scientifica è affidata, pertanto, alla tradizione britannica, a quella francese e a quella americana che costituiscono le tre grandi branche di sviluppo in termini accademico-scientifici.

Nello specifico, il campo è effettivamente il *dove* dell'antropologia (Matera, 2006) cioè quella fase imprescindibile per «pervenire a una rappresentazione utile a un progetto conoscitivo della cultura di un determinato popolo, localizzato in un determinato luogo» (Matera, 2006: p. 103). Tuttavia, un resoconto etnografico non è mai soltanto un mero elenco di fatti visti e cose sentite ma è un'operazione di scrittura più complessa, perché mira a produrre un elaborato scritto contenente la propria visione dell'esperienza, meglio ancora dell'immersione svolta con i membri della comunità/società presso la quale si è soggiornato. Infatti, l'antropologo sul campo «fa l'apprendistato» di una cultura e di un modo di pensare, interagisce con delle donne e degli uomini, fa delle scoperte, sperimenta errori, raccoglie dati, elabora le prime sintesi, formula delle ipotesi. A conclusione del suo lavoro, torna a casa con diversi "oggetti", disponibili per essere pensati e trattati mediante concetti, termini tecnici e modelli teorici, nel quadro di un testo monografico. Insomma al tempo del campo segue quello della scrittura» (Kilani, 1997: p. 51). Dunque, l'etnografia non è solo l'etnografia di una data cultura ma è anche quella che nasce dall'incontro tra culture, quella del soggetto investigatore (l'antropologo) e quella dell'oggetto di studio, del campo prescelto: l'*alterità*.

Nell'ultimo quarto del XX secolo, lo sperimentalismo etnografico si è venuto sviluppando nell'ottica di riformulare le modalità di espressione fenomenologica dell'oggetto di studio (l'Altro) attraverso un'impostazione dialogica e polifonica del resoconto etnografico. Ciò vuol dire che si è inteso restaurare una sorta di equilibrio, una contemporaneità tra antropologo e nativo precedentemente negata: «i fenomeni non sono più da intendersi come entità occulte che necessitano di essere ricondotte alla luce mediante

un procedimento osservativo-induttivo-deduttivo (strutture, simboli, modelli ecc.), ma delle realtà che si manifestano – che si rivestono cioè di un senso – nell'accordo che si instaura tra due soggetti dialoganti» (Fabietti e Maitera, 1999: p. 25). Già negli anni Sessanta, Claude Lévi-Strauss in un noto passo della sua *Antropologia strutturale* (1966) annotava:

Quali rapporti e quali differenze ci sono tra l'etnografia, l'etnologia e l'antropologia? [...] Tutti i paesi, pare, intendono l'etnografia allo stesso modo. Essa corrisponde ai primi stadi della ricerca: osservazione e descrizione, lavoro sul terreno (*field-work*). Una monografia dedicata a un gruppo sufficientemente ristretto perché l'autore abbia potuto raccogliere la maggior parte del suo bagaglio di informazioni grazie a un'esperienza personale, costituisce il modello ideale dello studio etnografico. Basta solo aggiungere che l'etnografia congloba anche i metodi e le tecniche che si riferiscono al lavoro sul terreno, alla classificazione, alla descrizione e all'analisi dei fenomeni culturali particolari (si tratti di armi, di utensili, di credenze o di istituzioni). Nel caso degli oggetti materiali, queste operazioni si continuano generalmente al museo, che può essere considerato, per quest'aspetto, come un prolungamento del "terreno". Rispetto all'etnografia, l'etnologia rappresenta un primo passo verso la sintesi. Pur senza escludere l'osservazione diretta, essa tende a conclusioni abbastanza estese da rendere difficile fondarle esclusivamente su una conoscenza di prima mano. Questa sintesi può avvenire in tre direzioni: geografica, se vogliamo integrare conoscenze relative a gruppi vicini; storiche, se vogliamo ricostruire il passato di una o più popolazioni; infine sistematica, se isoliamo, per dedicargli un'attenzione particolare, un certo tipo di tecnica, di costume o di istituzione. [...] Invece, dovunque incontriamo i termini di antropologia sociale o culturale, ci troviamo di fronte a una seconda e ultima tappa della sintesi, che ha per base le conclusioni dell'etnografia e dell'etnologia. [...] Si può quindi dire, in questo senso, che esiste fra l'antropologia e l'etnologia lo stesso rapporto che si è definito più sopra fra quest'ultima e l'etnografia. Etnografia, etnologia e antropologia non costituiscono tre discipline diverse, o tre concezioni differenti degli stessi studi. Sono, in realtà, tre tappe o tre momenti di una stessa ricerca, e la preferenza per l'uno o per l'altro di questi termini esprime solo un'attenzione predominante rivolta verso un tipo di ricerca che in ogni caso non potrebbe essere mai esclusivo degli altri due (pp. 388-90).

Franz Boas, al principio del XX secolo, paragonava il campo ad un "laboratorio", un luogo di osservazioni ed esperimenti; più avanti il campo è stato visto come una sorta di rito di passaggio, un luogo di iniziazione, di cimento, di prova, di crescita. Insomma una soglia (*limen*) da attraversare, che distingue il vero antropologo rispetto allo studioso che conduce ricerche a tavolino e non si cimenta con l'esperienza dal vivo.

Conclusa la fase dell'osservazione sul campo, subentra la fase del rioridino e della scrittura, della fase *in studio* secondo il metodo delineato da

Bronislaw Malinowski. La data fondamentale è il 1922, anno di pubblicazione di *Argonauti del Pacifico Occidentale*, con cui l'etnografo rivoluzionario mette a punto una pratica di ricerca intensiva che gli consente di entrare in rapporto di confidenza con i "nativi". Egli insiste sulla necessità, da parte del ricercatore/etnografo, di vivere in stretto contatto con i nativi, auspicando un nuovo stile ed una nuova figura professionale nel modo di procedere. Secondo l'ideale conoscitivo da lui proposto, il procedimento perfetto consisterebbe in una fusione dell'etnografo con gli appartenenti alla comunità, mediante un'assoluta empatia. L'obiettivo è quello di cogliere il "punto di vista dell'indigeno".

Dobbiamo studiare l'uomo e ciò che lo riguarda più intimamente, cioè la presa che ha su di lui la vita. In ogni cultura i valori sono lievemente diversi, la gente persegue fini diversi, segue diversi impulsi, desidera una diversa forma di felicità. In ogni cultura troviamo istituzioni diverse con cui l'uomo persegue i suoi interessi vitali, costumi diversi con cui l'uomo soddisfa le sue aspirazioni, codici di leggi e di morale diversi per ricompensare la sua virtù o punire le sue colpe. Studiare le istituzioni, i costumi, e i codici o studiare il comportamento e la mentalità senza il desiderio soggettivo di provare di cosa vive questa gente, di rendersi conto della sostanza della loro felicità, è, a mio avviso, perdere la più grande ricompensa che possiamo sperare di ottenere dallo studio dell'uomo (Malinowski, 1973: p. 49).

A partire da questa formulazione, "vedere le cose dal punto di vista dei nativi" è sempre stata l'ambizione di gran parte degli antropologi, sebbene questa idea si sia esplicitata, di volta in volta, assumendo diversi significati: individuare il *modello di comportamento* al quale i nativi si conformano, come ad esempio Evans-Pritchard, oppure delineare il *modello ideale* dei nativi per scoprirne uno a livello più profondo, come nel caso di Lèvi-Strauss; il tentativo, comunque, è sempre stato quello di definire un'operazione capace di affermare il potere di comprensione/osservazione/interpretazione da parte dell'antropologo. Lo studioso americano Clifford Geertz, riconosciuto quale iniziatore del filone dell'antropologia interpretativa, pone la questione sotto una lente differente, ossia in termini epistemologici. Nella sua prospettiva, quindi, è già nella relazione/interazione – che si crea tra l'antropologo e l'informatore di una comunità – che si individua un processo di costruzione dell'oggetto stesso dell'antropologia. Così, nel passo che segue, estratto dalla sua *Antropologia interpretativa*, Geertz propone un metodo di lettura di come gli autoctoni, gli altri, percepiscono l'individualità umana, la concezione del Sé, risultante da un dinamico e sempre in divenire equilibrio tra interiorità e comportamento. L'interrogativo posto è cosa accade alla comprensione quando l'immedesimazione scompare.

[...] Il concetto di persona [...] è un veicolo eccellente per mezzo del quale esaminare l'intera questione di come procedere nell'indagare nella mente di altre persone. [...] La concezione occidentale della persona come un mondo motivazionale e cognitivo armonico, unico, più o meno integrato, un centro dinamico di consapevolezza, emotività, giudizio e azione organizzato in un insieme distinto e in contrapposizione ad altri di questi insiemi e al suo retroterra sociale e culturale, è, per quanto strano ci possa apparire, un'idea alquanto peculiare nel contesto delle culture mondiali. Piuttosto che cercare di collocare le esperienze degli altri nel contesto di questa concezione, che è il punto di arrivo esaltato dall'"empatia", il comprenderle richiede di mettere da parte questa concezione e di vedere le loro esperienze all'interno del quadro concettuale della loro idea di ciò che è il sé (Geertz, 1988: p. 72).

La pratica etnografica, dunque, che non coincide soltanto con l'"essere stati là" significa innanzitutto che l'antropologo passa attraverso un processo peculiare. L'esperienza del campo conduce alla «introiezione di un sapere culturale»; un sapere che corrisponde ad una terza fase, rispetto a quella della osservazione e della partecipazione. Il passaggio dall'esperienza alla interpretazione, e, successivamente alla comunicazione di tale interpretazione, comporta un processo di comprensione che richiede una ulteriore elaborazione (Fabietti, 2003: 42). Va preso in analisi un altro elemento, al fine di capire correttamente in cosa consista l'esperienza etnografica: si tratta della dimensione della *intenzionalità (noesi)*, ossia di una predisposizione che riflette la volontà del ricercatore di appropriarsi concettualmente del senso del mondo attraverso un atto della coscienza, secondo la prospettiva husserliana. L'intenzionalità, allora, meglio definisce quel valore aggiunto, quel qualcosa in più rispetto all'elaborazione del metodo dell'osservazione partecipante. Sottolineando il processo di interazione tra i soggetti coinvolti – l'antropologo da un lato, gli appartenenti ad una comunità dall'altro – può venir fuori un'idea di esperienza condivisa, un'esperienza che nasce da una intenzione conoscitivo-interpretativa. E ancora, l'intenzionalità è uno degli ingredienti di quella situazione che è la ricerca sul campo; situazione anomala e complessa a volte perché, sebbene sia basata sul principio di un rapporto di scambio, l'ideale etnografico tende a complicarsi quanto più ci si prefigge di essere presenti e partecipanti e, al contempo, con un distacco controllato e professionale, secondo una metodologia procedurale codificata. E proprio la questione della codifica acuisce l'anomalia dello scontro fra «prassi oggettiva e interazioni soggettive» (Clifford, 1993).

Al di là dell'annoso dibattito sul completo straniamento dell'antropologo dalla propria cultura di appartenenza – ai fini di una presunta "purezza" ricettiva – e dal proprio universo di riconoscimento, si è pervenuti al cosiddetto *paradosso dell'osservazione partecipante*. Quanto più l'antropologo si cala

nella realtà locale e acquisisce un *modus operandi* e di interpretazione affine agli “altri”, tanto più i comportamenti, le azioni e il *modus agendi* degli autoctoni gli sembreranno naturali e, quindi, difficili da evidenziare (Duranti, 1992). Ne deriva che più l’antropologo partecipa, meno osserva. Ad ogni modo, è noto che una totale immedesimazione è professionalmente e praticamente impossibile. Infatti, osservare e allo stesso tempo partecipare sono due operazioni difficili da conciliare. Altrettanto dibattuta e appassionata è la questione relativa al “contatto” all’interno della comunità. Nel corso del lavoro sul campo, difatti, l’antropologo si affida in parte all’informatore/facilitatore. Questa figura non ricopre certo un ruolo passivo, bensì fondamentale nella costruzione di ciò che, poi, lo studioso rappresenterà; grazie, per l’appunto, a quella relazione con l’informatore che va considerata come un *locus* privilegiato della produzione del sapere antropologico.

Da sempre, nella tradizione della letteratura del settore, la scelta degli informatori ha costituito una questione ricorrente. L’esempio più saliente lo tratteggia il padre dell’africanistica francese di primo Novecento, Marcel Griaule, che considerava l’inchiesta etnografica come una operazione strategica. Il ricercatore – egli raccomanda – deve condurre una lotta paziente, ostinata, senza respiro, piena di tatto e di passione controllata per conquistare il premio più ricco, che consiste in documenti umani (1957). Ciò a conferma del fatto che la sola empatia non è sufficiente all’analisi etnografica, né la simpatia o la comprensione; l’analisi antropologica implica «un atteggiamento capace di cogliere, attraverso una argomentazione coerente, il significato altrui *in relazione al* nostro significato, e di esplicitare tale relazione in un discorso che tenga conto dei diversi punti di vista, né solo quello del nativo, né solo quello dell’antropologo» (Fabietti, 2003: 59). Molti autori contemporanei hanno messo in evidenza la questione della “distanza”. Nell’ambito di una ricerca sul campo, tanto l’antropologo quanto i suoi interlocutori si pongono in un contesto in base a rapporti di forza, fatti di sguardi, di scambi, di interpretazioni che si combinano e si ricombinano a seconda delle circostanze. Quando interagiamo, quando cerchiamo di avvicinarci agli autoctoni, tentiamo di ridurre la distanza tra “io” e l’“altro”; una distanza che, è ovvio, nasce già dal modo di vestirsi. Ma il tentativo di ridurre la distanza, di sentirsi un po’ meno lontani, apre la via alla confidenza.

L’antropologo all’interno della comunità d’indagine non è solo un intruso ma anche una componente attiva nella dinamica delle relazioni di gruppo della scena locale e di produzione di senso e di significato. Proprio per questa ragione, alcuni autori definiscono *articolazione significativa* tra due mondi l’incontro tra l’antropologo e i locali (Barth, 1989), cioè tra quello dell’etnografo e quello della realtà che egli studia. Ciò che si produce nella ricerca sul campo è, allora, anche una *intersoggettività* (Fabian, 1991), seb-

bene l'elemento peculiare sia lo stile con cui il resoconto etnografico viene elaborato. Infine, sottolinea Matera, «[...] è necessario riproporre le dimensioni entro le quali si svolge il processo di costruzione del sapere antropologico, tenendo conto che in gioco non ci sono più un osservatore soggetto e un oggetto osservato, ma due soggetti che interagiscono, ciascuno legato più o meno saldamente a uno specifico universo di riconoscimento» (2006: p. 134).

È facile osservare come il problema dell'*identità* riecheggi chiaramente questioni che già affioravano nel dualismo comunità-società. Nel concetto di comunità – come è noto – si esclude per definizione che l'individuo possa porsi in modo autonomo rispetto al tutto organico del quale fa parte. Il termine "identità", al pari di quello di "comunità", rientra nell'ambito delle scienze umane e sociali sotto svariate sfaccettature, soprattutto in molti studi teorici della società contemporanea. Dal punto di vista antropologico, gli studi sulla comunità locale sono intesi come analisi ed elaborazioni sul senso di appartenenza dei componenti di una comunità ma, di certo, non sono volti ad elaborare immagini organiciste o modelli sociali complessivi della società locale. Secondo una prospettiva di studio abbastanza diffusa, specie in ambito accademico francese, il concetto di territorio concerne le diverse forme di rapportarsi allo spazio che individui e gruppi non cessano mai di produrre e di trasformare nella cornice delle loro relazioni sociali. A tale proposito, etnologia, sociologia e geografia mostrano che la collettività umana organizza e modella lo spazio all'interno del quale si vive, attraverso pratiche materiali e simboliche. "Fare il territorio", allora, deriva da un *modus* di rapportare il territorio alle molteplici forme di particolarizzazione e di appropriazione dello spazio (Alphandéry, Bergues, 2004).

Ancora una volta, il "senso del luogo" è una questione che riguarda il micro-sociale e che nasce da una *Weltanschauung* di comunità, ossia da una visione del mondo che ogni comunità umana costruisce di se stessa dell'ambiente in cui vive. Un processo di consapevolezza di appartenere che implica un approccio di ecologia umana: presa in carico, cura e sviluppo sostenibile, educazione al sentimento di interesse, trasmissione dei beni culturali e sociali del territorio alle generazioni successive. Proprio la *Weltanschauung* tende a trovare una collocazione in un ordine generale dell'universo comprensivo di elementi di specie, geografici, linguistici e razziali: si tratta di un concetto che trascende il singolo e attinge nel collettivo condiviso, estendendo il concetto ad una dimensione sovraperonale di un determinato punto di vista. Ciò che conta è la messa in rilievo delle differenze, ossia dei rapporti di identità e di alterità, in uno spazio sociale in cui gli esseri umani producono senso e significato.

## Riferimenti bibliografici

- Augè M. (2005). *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera (edizione originale pubblicata nel 1992).
- Barth F. (1989). The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos. Journal of Anthropology*, 54, (3-4), 120-142. DOI:10.1080/00141844.1989.9981389.
- Clifford J. (1993). *I frutti puri impazziscono*. Torino: Bollati Boringhieri (edizione originale pubblicata nel 1988).
- Duranti A. (1992). *Etnografia della vita quotidiana*. Roma: Carocci.
- Fabian J. (1991). *Time and the Work of Anthropology. Critical essays 1971-1991*. Chur (Switzerland): Harwood Academic Publishers.
- Fabietti U. (1991). *Storia dell'antropologia*. Bologna: Zanichelli.
- Fabietti U. (2003). *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza (I edizione 1999).
- Fabietti U. e Matera V. (1997). *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*. Roma: Carocci.
- Geertz C. (1988). "Dal punto di vista dei nativi": sulla natura della comprensione antropologica in Id., *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino (edizione originale pubblicata nel 1974).
- Griaule M. (1957). *Méthode de l'ethnographie*. Paris: Pufs.
- Kilani M. (1997). *L'invenzione dell'altro*. Bari: Dedalo (edizione originale pubblicata nel 1994).
- Lévi-Strauss C. (1966). *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore (edizione originale pubblicata nel 1958).
- Malinowski B. (1973). *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Roma: Newton Compton (edizione originale pubblicata nel 1922).
- Matera V. (2006). *Antropologia in sette parole chiave*. Palermo: Sellerio.
- Signorelli A. (2007). *Antropologia culturale. Un'introduzione*. Milano: McGraw-Hill.