

*Cristina Rossi*

## ANTROPOLOGIA CULTURALE

Appunti di metodo per la ricerca  
nei «mondi contemporanei»

© 2003 Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA  
viale Filippetti, 28 - 20122 Milano  
<http://www.guerini.it>  
e-mail: [info@guerini.it](mailto:info@guerini.it)

Prima edizione: aprile 2003

Ristampa: v iv iii ii i 2003 2004 2005 2006 2007

Printed in Italy

ISBN 88-8335-238-6

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, 2 - 20121 Milano, tel. e fax 02 809506, e-mail: [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org).

**GUERINI**

**S T U D I O**

## INDICE

### 9 INTRODUZIONE

#### PARTE PRIMA LE VOCI DEL CAMPO

### 13 CAPITOLO PRIMO

#### I mondi contemporanei tra locale e globale

1. Breve storia dell'idea di campo, p. 13 - 2. Culture e identità nei villaggi globali, p. 27 - 3. Dispositivi d'indagine 1: l'osservazione partecipante, p. 46

#### PARTE SECONDA LE VOCI DEL SÉ

### 69 CAPITOLO SECONDO

#### «Io è un altro». Il sé come contesto della ricerca

1. Conoscenze situate, p. 69 - 2. Dispositivi d'indagine 2: la conversazione, p. 81 - 3. Il dibattito sulla scrittura antropologica, p. 92

### 104 CAPITOLO TERZO

#### Il sé da imbarazzante fardello a ponte verso l'altro

1. Un'antropologa fra le streghe, p. 104 - 2. Empatia, decentramento, riflessività, p. 113

### 124 CAPITOLO QUARTO

#### Quando lo steccato diventa scomodo

1. Breve storia dell'antropologia «impegnata», p. 124 - 2. Questioni di etica, p. 127 - 3. Antropologia e mediazione, p. 132

PARTE TERZA  
LE VOCI INTORNO

- 137 CAPITOLO QUINTO  
Sedimenti e labirinti culturali  
1. Cultural Studies, p. 137 – 2. «Bisogna scavare!», p. 145 – 3. Dispositivi d'indagine 3: l'analisi culturale. A guisa di esempio: riflessioni su televisione e legame sociale, p. 149
- 167 CAPITOLO SESTO  
Ritorno sul campo  
1. Studi culturali ed etnografia, p. 167 – 2. Per un'etnografia dei media, p. 169 – 3. I bambini, la scuola, la TV: una ricerca-azione, p. 178
- 185 Bibliografia

INTRODUZIONE

«Sei antropologa? Allora studi i primitivi [...]. Che lavoro avventuroso! Ma ce ne sono ancora di popoli così?», oppure «Antropologia [...] quindi misurazione dei crani umani, no?», o ancora: «Non mi piace quello che fate voi antropologi: guardate la vita delle persone come se fossero insetti!» Queste considerazioni, raccolte per caso da conoscenze occasionali o da amici che svolgono attività professionali lontane dalle scienze sociali, rivelano che nell'immaginario di molti l'antropologia è un mestiere «originale», che corrisponde a una scienza un po' *démodé*, vagamente lombrosiana e in odore di «politicamente scorretto».

L'antropologia culturale, che ormai da molto tempo epistemologicamente (e politicamente) ha preso le distanze dall'antropologia fisica, può essere definita come studio dell'uomo, come tentativo scientifico di analizzare e comprendere le similarità e le differenze esistenti tra i gruppi umani. Nel corso della sua storia, la disciplina è stata guidata dal «desiderio di comprendere il tutto della condizione umana» (Fabiatti et al., 2000, p. 37) e si è dunque da sempre occupata di tutti gli aspetti dell'umana esistenza in società, dai sistemi economici ai legami di parentela, dalla religione alle «buone maniere», dalla cultura materiale ai rapporti di potere, dall'arte alla tecnologia, dai mezzi di comunicazione alle tematizzazioni merenti il tempo e lo spazio fino alle rappresentazioni e concezioni del sé e dell'«altro da sé».

La costruzione delle conoscenze antropologiche è caratterizzata dalla tensione tra due polarità: la prima è costituita dallo studio del particolare, del «minuscolo», del dettaglio, ovvero delle singole specificità culturali; la seconda è costituita dalla riflessione sull'universale, sul «macro», sulle regolarità, ovvero su ciò che accomuna tutti gli esseri umani «ovunque e comunque vivano» (Rousseau, in Callari Galli, 1993, p. 19). A queste due polarità corrispondono quelle che, nella storia della disciplina, hanno dapprima rappresentato due «sotto-discipline» distinte e in seguito due fasi diverse di uno stesso processo di produzione del sapere sull'uomo: l'etnografia e l'antropologia. Per etnografia s'intende una pratica di osservazione diretta («sul campo») finalizzata alla descrizione minuziosa degli «usi e costumi» vigenti in una comunità data. «Antropologia» indica, in quest'accezione, un lavoro teorico di individuazione delle leggi, delle costanti, degli elementi che – all'interno della molteplicità umana documentata dall'etnografia – risultano comuni a tutta la specie. Esiste anche un terzo termine, quello di etnologia, che, a seconda del momento storico e delle differenti tradizioni disciplinari nazionali, ha assunto diverse valenze e significati e che qui potremmo intendere tanto come sinonimo di «antropologia», quanto come mo-

mento intermedio tra etnografia e antropologia, ovvero, alla maniera di Claude Lévi-Strauss (in Fabietti, Remotti, 1997), come studio comparativo delle descrizioni etnografiche.

La tematica principale affrontata in questo libro riguarda l'etnografia e, in particolare, i metodi e gli strumenti d'indagine che caratterizzano l'antropologia dei «mondi contemporanei» (Augé, 1994). Parallelamente, in esso vengono presentati e discussi alcuni dei concetti chiave e dei percorsi di ricerca che nel corso della storia della disciplina hanno contribuito alla costruzione e alla concettualizzazione del suo apparato metodologico.

Il testo è articolato in tre parti che corrispondono ai tre ambiti d'indagine e di riflessione attualmente contemplati dall'antropologia sul piano del metodo: il «campo» dell'osservazione diretta, l'identità/soggettività del ricercatore e i contesti culturali più ampi entro i quali l'uno e l'altra sono inseriti. I titoli che ho scelto per ciascuna parte riprendono la metafora delle «voci» utilizzata da Akhil Gupta e James Ferguson per sottolineare la necessità di una messa a punto di metodologie e «poetiche» di ricerca in grado di render conto della «polifonia» e della «multivocalità» delle culture contemporanee (Gupta, Ferguson, 1997, p. 1; Callari Galli, 2000, p. 69). Nella prima parte, dedicata alle «voci del campo», i lettori troveranno una breve storia della nozione di campo e del suo progressivo allargarsi fino a comprendere i processi di creazione culturale che si giocano tra «locale» e «globale». Se da alcuni decenni la visuale del ricercatore tende infatti ad ampliarsi rispetto all'idea di campo inteso come comunità «piccola e isolata» (Callari Galli, 2000, p. 54), l'osservazione partecipante rimane, sul piano metodologico, il dispositivo d'indagine che caratterizza la disciplina. La seconda parte del libro, «Le voci del sé», intende presentare i saperi dell'antropologo come «verità parziali» (Clifford, 1997a), ovvero come produzioni intellettuali almeno in parte determinate dalla soggettività del ricercatore, il quale, peraltro, da molti anni ormai si trova spesso a operare su terreni che sono per certi aspetti molto simili alla società in cui è nato e cresciuto o che coincidono con essa. Elaborato il «lutto» della conoscenza oggettiva, gli antropologi lavorano oggi nell'ottica dei «saperi situati» (Haraway, 1995) trasformando la propria soggettività in mezzo privilegiato per cogliere il punto di vista degli «altri». Nella terza parte, infine, tratterò delle «voci intorno»: ovvero di come gli antropologi, anche avvalendosi di altri apporti disciplinari, affrontano l'analisi dei materiali culturali «globalizzanti» e delle numerose forme di «indigenizzazione» che questi subiscono nell'impatto con i contesti locali.

Fare antropologia nei «mondi contemporanei» non significa, dunque, studiare i «primitivi» né misurare crani né, tantomeno, osservare gli altri come se fossero insetti: spero di dimostrare, nelle pagine che seguono, che le idee prodotte dagli antropologi e le metodologie da essi elaborate e sperimentate costituiscono delle chiavi interpretative e degli strumenti conoscitivi assai utili all'analisi e alla comprensione delle culture e delle identità sviluppate dai nostri coevi.

## LE VOCI DEL CAMPO

## 1. Breve storia dell'idea di campo

Gli anglofoni parlano di *fieldwork*, i francofoni lo denominano *terram*, in italiano diciamo *campo* oppure, più raramente, *terreno*: con queste espressioni si suole indicare la dimensione spazio-temporale e simbolica entro la quale gli antropologi, di ricerca in ricerca, raccolgono i dati con cui costruiscono i loro saperi.

In quello che George W. Stocking (1992) evoca con affettuosa ironia come un mito dell'immaginario antropologico, per «campo» si intende un luogo esotico e lontano in cui un uomo – l'etnologo – si stabilisce per un lungo periodo tra altri uomini che condividono un territorio, una cultura e un determinato assetto sociale. Lo scopo dell'etnologo è quello di immergersi in questo «altrove», di osservare partecipando alla vita locale, ricavando da ciò un ritratto il più possibile nitido e dettagliato delle specificità della medesima colta in ogni suo aspetto.

Come alcuni autori hanno evidenziato (Clifford, 1993; Stocking, 1992), dietro a questo «archetipo» si cela la figura di Bronislaw Malinowski, che con la sua opera – mi riferisco in particolare a *Gli Argonauti del Pacifico occidentale*, pubblicata nel 1922 – ha fornito a generazioni di studiosi il modello di «campo» cui attenersi. Tanto il modello malinowskiano in sé, quanto il successo da esso riscosso, per quanto «mitici» sono ovviamente frutto di una storia: prima di Malinowski esistevano infatti antropologi, pratiche di campo e guide metodologiche redatte all'indirizzo di coloro che sul campo operavano. Il modello di ricerca malinowskiano, inoltre, è stato messo in discussione, riveduto e arricchito già diversi decenni prima delle critiche che gli hanno riservato i postmodernisti (infra, p. 97). Il dibattito internazionale da questi ultimi suscitato a partire dagli anni Ottanta, tuttavia, costituisce a mio parere un indizio che conferma la forza inculturativa esercitata da questo specifico modello su generazioni di antropologi.

Nel presente paragrafo vorrei cercare di delineare alcune delle principali forme assunte, nella storia della disciplina, dalla nozione e dalla pratica di campo inteso soprattutto come dimensione spaziale. Come ogni storia, anche questa verrà ricostruita (brevemente, senza pretese di esaustività) alla luce delle istanze e delle problematiche teorico-meto-

dologiche poste oggi, nel nostro caso, all'antropologia la quale, di fronte ai «mondi contemporanei» (Augé, 1994; Fabian, 2000), sembra essersi trovata tra l'incudine dell'immagine malinowskiana della «comunità piccola e isolata» – intesa al contempo come oggetto e come metodo entrambi paradigmatici della disciplina – e il martello di realtà sociali e culturali tra loro interconnesse e «mecciate» in modo apparentemente inedito.

Il primo scritto contenente indicazioni metodologiche sistematiche inerenti l'osservazione di uomini e società «altre» si deve a Joseph-Marie de Gérando, saggista francese membro della Société des observateurs de l'homme che il 28 fruttidoro dell'anno VIII (15 settembre 1799) pubblica «*Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*» (1994). Il destino di questo testo è piuttosto singolare: esso fu redatto appositamente affinché il Capitano Baudin e la sua équipe, in partenza per un viaggio di esplorazione nelle «Terre Australi», imbattendosi nei «selvaggi» disponessero di una griglia atta a raccogliere informazioni approfondite e complete in particolare sulla vita «intellettuale e morale» di questi ultimi. Nella sua spedizione, Baudin incontrò effettivamente i «selvaggi», ma non si avvale delle *Considérations* né raccolse in altro modo il tipo di dati che stavano a cuore a de Gérando: quello di Baudin, infatti – come tutti i viaggi esplorativi dell'epoca – fu un viaggio itinerante, fatto di tappe numerose e brevi, adatte a prelevare campioni minerali, botanici e «folklorici», ma non certo a cogliere, ad esempio, le «idee sull'esistenza» sviluppate dagli altri. Per quanto riguarda questo argomento – e il solo paragrafo delle *Considérations* dedicato all'«individuo inteso come essere morale e intellettuale» ne contiene ben quindici –, de Gérando richiede al viaggiatore di raccogliere informazioni sulle seguenti questioni:

Che impressione fa al selvaggio lo spettacolo dei fenomeni straordinari della natura? Come se li spiega? Crede di aver avuto delle vite anteriori? Come le immagina? Ritiene che la sua vita abbia uno scopo? Come concepisce la morte? Crede in un'al di là? Pensa che dopo la morte vi sia un'altra vita? Crede in qualche forma di esistenza immateriale? Immagina per essa un termine cui segue il nulla? (1994, p. 94).

Il tipo di problematiche che de Gérando si pone è imperniato su ciò che settant'anni più tardi Edward B. Taylor definirà «cultura» (1871):

La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume, e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società (in Fabietti, Remotti, 1997, p. 216).

In sostanza, tale visione, e la guida metodologica che ne consegue, non si accorda con il carattere itinerante delle spedizioni del suo tempo: le

indicazioni metodologiche che egli fornisce implicano che il viaggiatore si trasformi in acuto osservatore (e per di più, come vedremo in seguito, «partecipante»), che la sua presenza venga percepita dal gruppo come un fatto ordinario e quotidiano, che il «civilizzato» e il «selvaggio» parlino la stessa lingua, ovvero che il primo apprenda quella del secondo. Per far questo occorrerebbe che l'esploratore si sedentarizzasse: de Gérando non lo scrive esplicitamente, ma è chiaro che per seguire il suo metodo una lunga permanenza in un luogo preciso appare necessaria.

Se teoricamente le *Considérations* prefigurano per molti aspetti l'etnografia moderna, storicamente pare che le cose siano andate in modo diverso: secondo Jean Copans e Jean Jamin (1994), il manuale di de Gérando è stato ignorato, o comunque trascurato, non solo da Baudin, ma anche dalla posterità: i padri fondatori dell'antropologia francese, da Marcel Mauss a George Balandier, non ne fanno menzione alcuna; l'etnologia statunitense, dal canto suo, elaborerà i propri manuali metodologici a partire dagli anni Venti dell'Ottocento sulla base di esperienze di ricerca sul campo in ambito indiano iniziate alla fine del XVIII secolo; l'antropologia britannica, di cui ci accingiamo a parlare, trarrà poi il quasi inossidabile *Notes and Queries on Anthropology* (ultima edizione: 1951) dalle proprie esperienze di ricerca in contesti coloniali.

Negli anni Settanta dell'Ottocento, la stanzialità implicitamente preconizzata da de Gérando per il lavoro di campo non è ancora stata teorizzata. Alla nascita dell'antropologia, così come noi la conosciamo, collaborano in questo periodo diverse figure caratterizzate da competenze e da rapporti con gli «spazi etnografici» tra loro dissimili: esploratori – spesso naturalisti – itineranti, missionari e personale coloniale di stanza sul «campo» e infine antropologi che, in patria e a tavolino, si dedicano allo studio delle tappe evolutive della storia umana utilizzando dati «di seconda mano» reperiti nei resoconti di viaggio dei primi e nella corrispondenza intrattenuta all'uopo con i secondi. Consapevole tanto quanto de Gérando dei «difetti» (1994, pp. 78-81) e delle lacune che tali materiali presentavano – in particolare per quanto riguarda la scarsa sistematicità dei dati raccolti – la sezione antropologica della British Association for the Advancement of Science pubblicò nel 1874 la prima delle numerose edizioni del manuale *Notes and Queries on Anthropology for Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands* al fine di

promuovere accurate osservazioni antropologiche da parte dei viaggiatori e di rendere capaci coloro che antropologi non sono di fornire le informazioni necessarie allo studio scientifico dell'antropologia in patria (in Stocking, 1992, p. 18).

Nei paradigma evoluzionista allora vigente – che «presuppone l'esistenza di un ordine immanente alla storia dell'umanità e mira a individuare le leggi che regolano la successione dei fenomeni sociali e culturali» (Taylor A.C., 1991) – le specificità culturali (ad esempio la religione, la

parentela ma anche i metodi di sussistenza e, di conseguenza, le risorse naturali disponibili) interessano essenzialmente nella misura in cui, estrapolate dal loro contesto, vengono ordinate da antropologi quali Edward Taylor e James Frazer in sequenze che illustrano le fasi di sviluppo delle società umane. In un simile quadro teorico, pur avvertendo la necessità che i dati vengano raccolti sul campo in modo sistematico, il carattere itinerante delle spedizioni dell'epoca non costituisce problema. Cionondimeno, è in questi anni che l'idea della stanzialità sul campo come necessità metodologica comincia a farsi strada: alcuni antropologi, ad esempio, preferiscono lavorare sui dati forniti dai missionari che non su quelli raccolti dagli esploratori naturalisti dal momento che questi ultimi, effettuando brevi soggiorni, spesso non hanno modo di apprendere la lingua dei «primitivi». Altri sostengono che le informazioni più «veritiere» in materia di «idee e credenze» non si ottengono somministrando meramente i questionari contenuti in testi quali *Notes and Queries* – questionari simili, nella loro struttura, al brano delle *Considerations* sopra riportato – ma attraverso l'osservazione e la raccolta di miti in lingua locale che un buon interprete avrà cura di tradurre. Attività di questo tipo richiedono, ovviamente, permanenze di una certa durata in uno stesso luogo.

Secondo Stocking (1992), Alfred Cort Haddon, Walter B. Spencer e lo stesso Franz Boas costituiscono altrettante figure chiave del percorso metodologico che porterà gli «uomini di campo» non solo a concentrare la raccolta dei dati in un luogo preciso, ma a divenire essi stessi antropologi intesi come professionisti dediti tanto all'esperienza quanto all'interpretazione (Clifford, 1993; Fabietti, 1999). Nel 1888, il biologo Haddon si imbarca per lo Stretto di Torres in qualità di membro dell'omonima celebre spedizione. Il suo obiettivo iniziale è quello di studiare la barriera corallina, ma sull'isola di Mabuag, dove la spedizione si ferma relativamente a lungo, un gruppo di indigeni con cui riesce a comunicare in *pidgin english* cattura il suo interesse. I dati etnografici raccolti in questa occasione, organizzati secondo i dettami di *Notes and Queries*, verranno pubblicati due anni dopo a Cambridge, luogo istituzionale dal quale Haddon organizza una seconda spedizione alla volta delle stesse regioni. Tra i componenti dell'equipe da egli formata secondo i canoni multidisciplinari dell'epoca ricordiamo lo psicologo sperimentale William H.R. Rivers, Sydney Ray, specialista delle lingue melanesiane, il medico Charles Seligman e Antony Wilkin, studente di Haddon che durante la spedizione si occuperà della documentazione fotografica e collaborerà alle misurazioni necessarie all'antropologia fisica. Tra il 1889 e il 1899 i membri della spedizione lavoreranno, soli e in gruppo, spostandosi tra l'isola di Mer, Sarawak, Capo York in Australia e la Papuaia.

È interessante notare che alcuni degli articoli e dei volumi sulle popolazioni studiate in loco, pubblicati dai nostri una volta tornati in Inghilterra, traggono buona parte dei loro contenuti non tanto dall'espe-

rienza di campo in sé, quanto da testi redatti da missionari, da resoconti di viaggio e dalle testimonianze di personale coloniale che aveva vissuto lungamente in ciascuno dei luoghi toccati dalla spedizione. Questo particolare ci lascia supporre che Haddon e compagni, senza dichiararlo apertamente, avessero la sensazione che il loro lavoro sul campo da solo non bastasse alla costruzione del sapere antropologico cui ambivano.

Negli stessi anni, Spencer – biologo-zoologo che aveva in passato seguito i corsi di Taylor a Oxford e aveva collaborato con lui a un allestimento museografico sull'età della pietra – da Melbourne si unisce a una spedizione esplorativa nel deserto dell'Australia centrale. In quest'occasione incontra Frank Gillen, un esule irlandese che da un paio di decenni vive e lavora a Alice Springs, dove intrattiene buoni rapporti con un gruppo di aranda, sui cui costumi ha già raccolto numerose informazioni. Gli aranda appaiono a Spencer come un «oggetto» di studio assai interessante: tornato a Melbourne, egli cerca i finanziamenti necessari per un'ulteriore spedizione, mentre Gillen, rimasto sul posto, non solo gli invia nuovi dati etnografici, ma convince gli aranda a reiterare una periodica celebrazione iniziata in modo che Spencer possa parteciparvi. La cerimonia durerà tre mesi, nel corso dei quali Spencer e Gillen, stabiliti nelle vicinanze dell'accampamento aranda, svolgeranno osservazioni sul rituale, si intratterranno (in *pidgin*) con gli aranda e acquisiranno una profonda ed empatica conoscenza di miti, credenze e significati legati alla celebrazione. La ricchezza del corpus di dati così raccolti secondo Stocking non ha precedenti:

la monografia [che essi ne trassero] ha uno stile etnografico moderno. Più che ricalcare le categorie di *Notes and Queries* o di qualsiasi altro questionario ideato a tavolino, *The Native Tribes of Central Australia* [Spencer, Gillen, 1899] mette a fuoco una performance culturale totalizzante (1992, p. 26).

In Inghilterra, intanto, attorno a Haddon e colleghi si va formando quella che verrà chiamata Scuola di Cambridge. Stando al prezioso testo di Stocking che stiamo seguendo, il riconoscimento accademico accordato alla medesima è da ricondursi, più che ai contenuti delle opere che seguirono le spedizioni presso lo Stretto di Torres, alla novità di un metodo che va sempre più precisandosi: grazie a Haddon, il termine *fieldwork* – probabilmente mutuato dal concetto naturalista di «campo» (Kuklick, 1997) – comincia a circolare. Haddon sostiene che l'antropologia, «scienza Cenerentola», necessita di ricerche «fresche» condotte da personale formato alle pratiche di campo e perciò in grado non solo di raccogliere «campioni» di materia e di cultura, ma di cogliere i significati profondi insiti nel materiale etnografico «coccolando (sic!) il nativo con paziente simpatia» (in Stocking, 1992, p. 27). Haddon propugna, infine, quello che sinteticamente definisce «studio intensivo di un'area limitata». Per «area» egli intende «regione». Il suo scopo teorico permane di stampo evolucionista, volto cioè a isolare segmenti culturali per

iscriverli in un momento dato del postulato sviluppo unilineare seguito dalle società umane. Comunque sia, le pratiche di ricerca dei componenti della Scuola di Cambridge si orientano in quegli anni verso due differenti modelli di campo inteso come dimensione spazio-temporale: la *survey* – ovvero indagine itinerante mirata a raccogliere il maggior numero possibile di informazioni etnografiche inerenti popolazioni che vivono in una stessa area/regione – e lo studio intensivo, monografico, di un luogo e di una popolazione specifica. Tra i colleghi e i «discendenti accademici» di Haddon che applicarono in particolare questo secondo modello, storicamente vincente, ricordiamo Rivers per il lavoro sui Toda delle montagne del sud dell'India (1906) e Alfred R. Radcliffe-Brown per lo studio sugli abitanti delle isole Andamane (1922), peraltro in gran parte condotto presso gente che viveva in un campo di prigionia – ovvero in situazione di contatto coloniale – e che ben poco aveva da dire sulla «cultura tradizionale» (Amselle, 2001). In questi anni, numerosi altri antropologi, oggi dimenticati dalla storia della disciplina, condussero analoghi studi intensivi. Per sottolineare la corallità della genesi dell'idea di campo abitualmente attribuita a Malinowski, Stocking li cita a uno a uno riconducendo le cause dell'oblio in cui sono caduti ad «accidenti biografici e circostanze istituzionali» (1992, p. 30): lo stesso Spencer, ad esempio, come molti di loro non si rese probabilmente conto del carattere innovativo della sua opera, non creò nessuna scuola e anzi proseguì il lavoro etnografico sul terreno australiano in qualità di «agente di campo» di Frazer.

Nel 1912 esce la quarta edizione di *Notes and Queries*. Ad essa lavorano, tra gli altri, Haddon, Rivers e Seligman tra i quali, secondo Stocking, esistono ormai conflitti di ordine teorico e metodologico che traspaiono nel testo: da un lato, ad esempio, quest'ultimo continua a essere rivolto a viaggiatori e «non antropologi» che si trovino per ventura nelle condizioni di raccogliere materiali utili alla ricerca in patria; dall'altro, nelle sue pagine si sottolinea la necessità che l'uomo di campo sia in grado di comunicare con i nativi in lingua locale. Se nella nuova edizione si ritrovano le «vecchie liste» di questioni utili alla raccolta sistematica dei dati, in essa emerge con forza l'idea secondo cui le categorie linguistiche e cognitive locali sono da porre in primo piano rispetto alle astrazioni e agli schemi di riferimento propri dell'uomo di campo e dell'antropologo da tavolino. Di fatto, viaggiatori, missionari e coloniali stanno per essere messi da parte: i primi poiché non avrebbero il tempo di apprendere l'idioma locale, i secondi – come Rivers sottolineerà poco più tardi – poiché occupati da altre mansioni peraltro, per definizione, antagoniste alla visione del mondo dei nativi.

Mentre in *Notes and Queries* si delinea sempre più l'assunto metodologico dello studio intensivo di un'area delimitata, il paradigma evolucionista entra in crisi: già nel 1896, «I limiti del metodo comparativo in antropologia» ne aveva infatti scosso le fondamenta. Boas, autore del testo (vedi Boas, 1940; vedi anche in Bonin, Marazzi, 1970), era allora un

trentottenne che, dopo una formazione universitaria ricevuta in Germania e imperniata sulle scienze naturali, aveva vissuto diverse esperienze di campo tra i nativi americani. Tra tali esperienze vale la pena ricordare, in questa sede, quella che lo vide agente di campo presso un gruppo di algonchini nell'ambito di una ricerca promossa dal «Comitato avente per oggetto la ricerca e la pubblicazione di rapporti sui caratteri fisici, sul linguaggio, e sulla condizione sociale e produttiva delle tribù nord-occidentali del 'Dominion' del Canada» (Stocking, 1992, p. 18) alla cui costituzione, nel decennio precedente, lo stesso Taylor aveva dato impulso in qualità di membro della British Association. Rifiutando l'idea secondo cui «la ricorrenza degli stessi utensili e degli stessi costumi in luoghi o in tempi tra loro lontani costituiscano il risultato dell'azione delle leggi universali dello spirito umano» e criticando le «classificazioni arbitrarie e speculazioni pseudo-storiche» che da essa conseguono (Lévi-Strauss, 1991), Boas propugna un metodo di studio delle società empirico e descrittivo: ogni gruppo va a suo parere studiato nella propria singolarità storica e attuale. L'etnologo, inoltre, deve pardoneggiare la lingua locale al fine di comprendere – e non solo descrivere – lo specifico «stile» di ogni cultura.

In questo clima intellettuale, in un articolo del 1913 Rivers circoscrive ulteriormente l'idea di lavoro di campo come «studio intensivo» promossa nell'edizione di *Notes and Queries* dell'anno precedente: egli propone che su ogni singolo terreno, al fine di non turbare le consuetudini locali (ovvero di non alterare l'oggetto di ricerca), lavori un solo antropologo alla volta e non più il team di ricercatori preconizzato da Haddon; il campo in questione deve avere la durata di almeno un anno e deve svolgersi presso comunità composte da circa «quattrocento o cinquecento individui» (in Stocking, 1992, p. 39); all'antropologo, Rivers chiede di conoscere personalmente ciascun membro di tale comunità, di padroneggiare l'idioma locale e di utilizzarlo nella raccolta minuziosa e nello studio dettagliato di ogni singolo aspetto della vita e della cultura del gruppo.

Negli anni che precedono l'esperienza di Malinowski alle Trobriand (infra, p. 72), molto era dunque già stato fatto nella direzione di un superamento delle teorie evolucioniste e nella costruzione del metodo etnografico così come ci è stato trasmesso: l'idea di ricostruire il cammino storico dell'umanità nei termini di un'evoluzione lineare e univoca era stata sconfessata, la necessità di studiare le comunità umane nella loro singolarità e nel loro presente diventava sempre più condivisa e il campo come «studio dettagliato di un'area delimitata» costituiva una prauca cui si attribuiva una forte legittimità scientifica (Kuklick, 1997). La «rivoluzione» operata da Malinowski (Kilani, 1989) consiste forse nell'aver applicato in modo sinergico tutte le idee «moderne» appena descritte e di averle formalizzate in termini metodologici: egli fa del terreno inteso come esperienza e interpretazione l'alfa e l'omega della disciplina e il passaporto indispensabile per i suoi cultori. Secondo Mali-

nowski, «piantare la propria tenda al centro del villaggio» significa cogliere la vita sociale del medesimo nella sua coerenza interna: per comprendere una società, non basta, infatti, fare l'inventario dei singoli elementi culturali che in essa possiamo registrare, ma è necessario mettere in luce i rapporti funzionali che tra essi esistono e che fanno di ogni cultura un sistema. Il cerimoniale di scambio noto come *kula* – oggetto principale de *Gli Argonauti* – viene ad esempio analizzato nelle sue relazioni con altri item culturali che animano la vita del gruppo e nelle numerose funzioni sociali che esso svolge.

I «nuovi antropologi» elaborano le loro teorie sulle società umane e le loro metodologie di ricerca al contempo: il lavoro di campo fa risaltare le specificità culturali di ogni gruppo; per cogliere tali specificità, essi elaborano metodi che fanno emergere i sistemi di relazione di volta in volta esistenti tra gli individui – vedi Rivers e il suo metodo genealogico (1910) –, il tipo particolare di equilibrio che in ogni gruppo umano si crea tra i diversi segmenti culturali che lo animano (Boas) e la coerenza strutturale e funzionale che caratterizza le singole società (Malinowski).

Arriviamo, adesso, a un punto delicato del nostro percorso: da un lato, infatti, stiamo per vedere come i lavori di Boas, e di Malinowski in particolare, conducano a una sorta di corto circuito epistemologico in cui il metodo etnografico si confonde con l'oggetto dell'antropologia producendo quell'immagine monadica delle culture che in anni recenti (e non solo) ha messo in imbarazzo la disciplina. Dall'altro lato, noteremo che gli stessi processi di trasmissione culturale della disciplina hanno contribuito alla creazione di quest'immagine.

Secondo Mondher Kilani,

lo stretto legame che il funzionalismo stabilisce tra le procedure di ricerca sul campo (l'osservazione-partecipazione, l'indagine totalizzante) e le ipotesi teoriche che avanza sulla società (sistema chiuso, isolato culturale, armonia, equilibrio) [...] finisce per trasformare l'oggetto di studio stesso in un 'presente etnografico' privo di spessore storico e di determinazioni esteriori (1989, p. 270).

La monografia, che con Malinowski assurge a genere narrativo antropologico per eccellenza (Clifford, 1993), contribuisce a rafforzare l'idea che la società di volta in volta descritta costituisca un'entità a sé stante. Le categorie tematiche secondo cui i contenuti della monografia sono ordinati – le caratteristiche fisiche del territorio in cui vive la comunità studiata, i mezzi di sussistenza, il sistema di parentela, la religione e l'universo simbolico – veicolano una rappresentazione del campo e della cultura come spazi perfettamente sovrapponibili e circoscritti. In questo modo, la localizzazione del campo intesa come delimitazione metodologica dell'oggetto di ricerca si fonde e si confonde con un'iperlocalizzazione delle società e con una compartimentazione delle culture. Spa-

zi diversi albergherebbero, allora, culture diverse; tali culture vanno studiate empiricamente per quello che sono nel presente; l'antropologo si stanza per almeno un anno «al centro del villaggio» e si sforza di cogliere la cultura locale nel suo aspetto di sistema: tale concatenazione di idee e di pratiche dà vita alla «prospettiva discontinuista» (Amselle, 1999), a quella «logica etnografica» in cui il metodo dello studio dettagliato di un'area delimitata, facendosi oggetto, tende a esasperare le differenze e a reificare le culture. Le società diventano in questo modo entità il cui movimento si limita a un campo di forze a esse interno. Nel processo teorico-pratico che porta a una stretta identificazione tra territorio, comunità e cultura (Callari Galli, 1998, 1999), il metodo riconosciuto dai padri della disciplina ha dunque giocato un ruolo determinante. Tale metodo, a sua volta, è stato fortemente influenzato dai paradigmi scientifici e culturali dell'epoca, e in particolare dalle ascendenze naturaliste e dalle idee sulla cultura intesa come quid collettivo caratterizzante popoli e nazioni che a partire dal XVIII secolo hanno determinato – e non solo in ambito teorico – il destino dell'Europa (Gellner, 1985; Tullio-Altan, 1999; Thiesse, 1999). L'idea di cultura cui alludiamo, per inciso, continua, come vedremo, a informare le visioni del mondo di molti dei nostri coevi.

Ugo Fabietti (1999) ci fa comunque notare che, agli sforzi di formalizzazione del metodo antropologico compiuti da Rivers, da Boas (1940) e da Malinowski (1989), seguì una fase storica caratterizzata dalla mancanza di riflessione, critica e sperimentazione circa le modalità di raccolta e di analisi dei dati etnografici. Nella trasmissione dei saperi della disciplina, in particolare, si creò attorno al metodo una sorta di vuoto colmato solo «in maniera informale e aneddotica, o semplicemente indicando alcune opere esemplari» (Sanjek in Fabietti, 1999, p. 81). La testimonianza di John Middleton – antropologo britannico specialista dell'Africa orientale – è a questo proposito eloquente: formatosi a Oxford alla fine degli anni Quaranta sotto la direzione di Edward Evans-Pritchard, egli afferma retrospettivamente che i suoi maestri ritenevano che «il modo migliore per formare un giovane antropologo fosse quello di insegnargli la materia senza preoccuparsi delle tecniche (ovvero dei metodi di raccolta e analisi dei dati) in quanto tali» (in Copans, 1998, p. 19). Come molti etnologi della sua generazione e di quelle a venire, egli fu chiamato ad «apprendere il mestiere» una volta sul campo, nel caso specifico presso i Lugbara, ai quali peraltro Middleton dedicherà diverse opere. I Lugbara costituivano, allora, una popolazione «lontana e sconosciuta», caratteristiche, queste, che rimandavano all'idea dell'etnografia come studio dettagliato di un'area delimitata. Quest'ultima, nel vuoto di riflessione metodologica di quegli anni, sembra cristallizzarsi divenendo un dogma valido in quanto «tecnica del campo», ma anche in quanto contenuto teorico.

Rileggendo oggi le opere cui si suole, in parte giustamente, attribuire l'idea della cultura come monade e la pratica di campo come sguardo

iperstanzializzato che ha per unico orizzonte i confini del gruppo/villaggio, sembra che i padri della disciplina fossero comunque sensibili alle influenze dei «mondi intorno» a quello studiato. Boas, ad esempio, non nega e non minimizza gli apporti culturali che possono pervenire dall'esterno alla comunità studiata. Al contrario, e a mio parere molto modernamente, egli suggerisce che segmenti culturali provenienti da altri gruppi possano essere integrati – «per traduzione», come diremmo oggi (Amselle, 2001, p. 58 e passim) – e divenire in questo modo elementi che partecipano a pieno titolo a quel particolare equilibrio di forze che egli identifica come stile culturale. Quanto a Malinowski,

benché [...] affermi che il sistema di scambi cerimoniali di tipo *kula* si svolge a circuito chiuso, altre informazioni mostrano che questa rete di transazioni si estendeva fino all'entroterra della Nuova Guinea. In effetti, leggendo questo capolavoro, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a un sistema internazionale aperto che comprende una serie di tribù insulari che si situano in un continuum di lingue, culture e sistemi politici cugini. [...] Accordando la priorità alla ricerca di campo intensiva e localizzata, Malinowski ha finito per caratterizzare il *kula* come un sistema di scambi essenzialmente cerimoniale e pertanto a declassare il modo di procedere del suo maestro Seligman, che in questi scambi a lunga distanza vedeva solo rapporti commerciali. Allo stesso tempo, tuttavia, rinunciando a un'etnografia itinerante in favore di un'osservazione sedentaria, Malinowski si è privato dei mezzi necessari a tracciare una geopolitica del *kula* (Amselle, 2001, pp. 35-36).

A me sembra, in sostanza, che la volontà di Boas e di Malinowski di reagire all'evoluzionismo e di fondare la disciplina su basi scientifiche li abbia portati a concentrare le loro attività di campo e le loro interpretazioni attorno al nucleo metodologico, concettuale e «stanziale» dello studio dettagliato di aree delimitate. Dal centro del villaggio, essi avevano comunque intravisto elementi utili a una descrizione delle culture come sistemi aperti, ma gli *enjeux* teorici e metodologici che li animavano andavano in tutt'altra direzione. La generazione di antropologi seguente, affievolendo la riflessione critica sulle modalità di raccolta e analisi dei dati, ha teso ad assumere in particolare la postura malinowskiana come ricetta teorico-metodologica non cogliendone, evidentemente, i limiti connessi alle contingenze storico-culturali nel quadro delle quali si era formata.

Il metodo dello studio dettagliato di un'area delimitata così cristallizzatosi cominciò a rivelare le proprie falle quando si trovò confrontato a contesti sociali spazialmente più ampi e più «complessi» del villaggio quali, ad esempio, le città, i grandi regni dell'Africa occidentale e, più in generale, le situazioni di conclamato contatto culturale. Come stiamo per notare, ciò avvenne molti anni prima dell'epoca della cosiddetta globalizzazione.

Intorno alla metà degli anni Venti del Novecento, Robert Park, capofila della Scuola di Chicago, si propose di studiare il fenomeno urba-

no attraverso i metodi dell'antropologia, la quale all'epoca, negli Stati Uniti, costituiva una pietra miliare delle scienze sociali essenzialmente grazie all'opera di Franz Boas, che da alcuni decenni ormai era divenuto cittadino americano. Per molti aspetti, l'intuizione di Park si rivelò felice: la conoscenza empirica e diretta dell'oggetto di studio – la città come modo di vita – produsse approfondite ricerche di comunità (Callari Galli, 1979a) tra le quali ricordiamo quella sugli *hobos* – lavoratori itineranti che trascorrevano l'inverno nel quartiere di Chicago noto come *Hobohemia* (Anderson, 1923) – e il celebre *Il Ghetto* (Wirth, 1928), che contiene l'idea molto moderna secondo la quale l'omonimo quartiere di Chicago, estremamente eterogeneo per origini «etiche» e redditi dei suoi abitanti, produce identità e senso di appartenenza non tanto attraverso il mero fatto di risiedervi, quanto attraverso il fatto di percepirsi ed essere percepiti dagli altri come suoi abitanti. La ricerca antropologica in ambito urbano comportò anche un arricchimento dei dispositivi d'indagine: i membri della Scuola di Chicago utilizzarono – come in un certo senso era già stato fatto in epoca pre-malinowskiana – fonti scritte quali documenti amministrativi e scritture private.

Per altri aspetti, il manifesto metodologico di Park rivelò alcuni consistenti limiti: come applicare, infatti, un metodo nato per studiare comunità di «quattrocento-cinquecento individui», con ciascuno dei quali l'antropologo è chiamato a interagire direttamente, alla vastità di una città? Come far rientrare la «totalità-Chicago» – oggetto privilegiato di Park e colleghi – nel modello della «comunità piccola e isolata»? Per tentare di risolvere questi problemi, i membri della Scuola si avvalsero del concetto di «area naturale urbana», che per comodità possiamo immaginare come un quartiere, non nell'accezione amministrativa del termine, ma nel senso di zona della città cui vengono informalmente attribuiti un nome e specifiche caratteristiche. L'area naturale urbana costituisce infatti l'«unità funzionale di base dello spazio urbano» (Raulin, 2001, p. 56) prodotta come tale «dal basso», al di là di ogni forma di pianificazione istituzionale. La funzione dell'area naturale urbana è quella di soddisfare il bisogno degli individui di disporre di un ambiente di vita che sia relativamente omogeneo secondo criteri quali l'appartenenza «etnica», la condizione economica e lo status sociale. Tale omogeneità costituisce un fattore di coesione e permette una gestione «equilibrata» dei rapporti con l'esterno, ovvero con le altre aree naturali urbane della città. Ogni area naturale urbana può costituire, secondo la Scuola di Chicago, un'unità di analisi che ben si presta all'applicazione del metodo antropologico, anche se la città contemporanea nel suo insieme rappresenta – per una disciplina nata allo scopo di studiare i «selvaggi» – un oggetto d'indagine nuovo e specifico. Ciò che lo caratterizza spazialmente rispetto al mondo tradizionale sono infatti la quantità, la densità e la diversità delle aree naturali – e dunque degli stili di vita, delle origini, delle visioni del mondo – presenti in uno stesso territorio cittadino. È proprio su questo punto che il programma metodologico

promosso da Park vacilla: secondo Alberto Sobrero (1992), nelle monografie prodotte dalla Scuola di Chicago esiste una sorta di scollamento tra teorie, opzioni metodologiche e oggetto di ricerca. Il concetto di area naturale urbana appare scarsamente operativo poiché da esso non scaturiscono, di fatto, che descrizioni di caratteristiche esterne e superficialmente osservabili quali la distanza dell'area dal centro della città, il prezzo e le tipologie degli alloggi, il reddito medio degli abitanti, la loro origine «etnica», la presenza o meno e la densità degli esercizi commerciali. Tali dati non vengono posti in dialogo con le visioni che dell'area hanno i suoi stessi abitanti, né con le rappresentazioni che questi ultimi sviluppano sul resto della città, né, infine, con le loro visioni dell'area in quanto luogo che genera appartenenza.

La Scuola di Chicago, che si era proposta di studiare la specificità della città moderna, ci restituisce alla fine la mappa di una città medievale, caratterizzata proprio dalla visibilità e rigidità dei suoi confini interni e dalla perfetta coincidenza fra segni esterni e ragioni sociali (Sobrero, 1992, p. 83).

In questa prospettiva, le ricerche di comunità condotte dai membri della Scuola di Chicago, per quanto interessanti, non riescono a render conto del fenomeno urbano nella sua totalità e nella sua specificità proprio a causa dell'artificialità con cui le comunità urbane studiate sono state isolate dal loro contesto più ampio. L'errore compiuto, in altre parole, sta in quella che più tardi si chiamerà costruzione dell'oggetto di ricerca: Park e colleghi sembrano aver applicato il modello antropologico dell'area delimitata come una ricetta, mentre oggi sappiamo che avrebbero dovuto modificarlo sulla base delle caratteristiche proprie del contesto che ambivano a descrivere e interpretare.

Su quest'ultimo punto, oggi considerato nodale sul piano metodologico, il passo decisivo fu compiuto dagli studiosi della Scuola di Manchester. La ricerca urbana in ambito africanista inizia alla fine degli anni Trenta del Novecento con la fondazione del Rhodes-Livingstone Institute di Lusaka (Zambia) promossa dal Ministero delle Colonie britannico allo scopo di analizzare e comprendere le trasformazioni sociali in atto nella cosiddetta Copperbelt, o cintura mineraria del rame. Da alcuni anni, infatti, tra Ndola e Lusaka, a causa di un'impennata del mercato del minerale in questione, in poco tempo si erano formati numerosi e nuovi centri che, lungo la ferrovia che univa le due città, quasi costituivano un unico territorio urbano. Queste città di «tipo B» – sorte per ragioni industriali, controllate dagli europei, integrate a circuiti economici internazionali e per queste caratteristiche distinte dalle città di «tipo A», «tradizionali», antiche e di origine indigena (Raulin, 2001, p. 49) – preoccupavano non poco il governo britannico soprattutto perché, nelle nuove configurazioni sociali che in esse si stavano creando, i meccanismi di potere e rappresentanza tribale andavano perdendo di credibilità, cosa che metteva in crisi le pratiche di *indirect rule* attraverso cui si

esercitava buona parte del controllo e del dominio coloniale. Più in generale, nel processo di rapida inurbazione in atto, era l'intero sistema tradizionale sotteso alle appartenenze tribali, ai legami di parentela e alle solidarietà economiche ad apparire in vertiginosa perdita di pertinenza simbolica e di operatività. Consapevole del fallimento che il metodo dello studio dettagliato di un'area delimitata avrebbe comportato se applicato in modo dogmatico a un simile contesto di frammentazione territoriale e culturale, Max Gluckman – dal 1940 direttore del Rhodes-Livingstone Institute – fece tesoro delle critiche che già in quegli anni venivano rivolte all'antropologia malinowskiana, rea di aver confuso la necessità metodologica di delimitare l'oggetto di ricerca con le caratteristiche dell'oggetto stesso – le società umane – facendone un isolato statico e chiuso nel suo equilibrio interno. Egli propose, in questo senso, di porre il mutamento, le relazioni tra i gruppi e i fenomeni di conflitto sociale al centro dell'analisi antropologica e di tornare, in questo modo, a cercare di «comprendere la realtà come processo e complessità» (in Sobrero, 1992, p. 101). Per far ciò, Gluckman e colleghi – docenti a Manchester e in molti casi ricercatori di campo negli agglomerati urbani della Copperbelt – incentrarono la loro riflessione sui criteri di «semplificazione» – di delimitazione del campo – nello studio delle società complesse, ovvero sulle «procedure di definizione dell'oggetto della ricerca» (in Sobrero, 1992, p. 106).

Lo studio degli ambiti urbani e delle situazioni di contatto culturale sembra, in questa fase, risvegliare l'antropologia da una sorta di sonno metodologico durante il quale mappa e territorio – area delimitata e società, metodo etnografico e cultura – si erano fusi e confusi: secondo la poetica di ricerca malinowskiana intesa come ricetta, infatti, la popolazione X, portatrice di una certa cultura e stanziata in un determinato luogo, costituiva un oggetto di ricerca già di per sé costruito e circoscritto. Al di fuori dell'isola di Malinowski, tuttavia, la faccenda si era rivelata più complessa di così già in occasione di ricerche su società «tradizionali», ovvero non urbanizzate nel senso delle città di «tipo B» e non particolarmente determinate, nel loro funzionamento, dal contatto con gli europei. Restando in ambito africanista, ad esempio, Siegfried F. Nadel, allievo di Malinowski e dei coniugi Seligman (dopo la seconda spedizione allo Stretto di Torres, Charles aveva inaugurato una collaborazione scientifica con la moglie Brenda), tra il 1933 e il 1937 condusse ricerche sul campo presso i nupe (Nigeria). Giunto in loco munito del bagaglio metodologico del più «moderno» dei tre maestri di cui sopra, egli si trovò disorientato: la società nupe contava almeno 500.000 individui; la complessità della sua organizzazione sociale ed economica era simile a quella della Roma imperiale o dell'Europa medievale; essa era parte di un insieme culturale – di una *komò*, scrive Amselle (2001, p. 30) – che integrava vaste regioni poliglote e «plurietiche» dell'Africa occidentale accomunate tra loro, sul piano religioso, dall'Islam. Nadel intuì, allora, che il metodo malinowskiano, pieno di limiti di fronte alla sua «Bisanzio Nera»

(1942), era così intimamente frutto dell'insularità dei luoghi in cui era stato generato da risultare inapplicabile ad altri contesti, se non a condizione, come sostiene Evans-Pritchard, di focalizzare la propria ricerca di campo su un oggetto specifico individuato all'interno della società studiata. I nuer descritti da quest'ultimo (1940) costituivano una popolazione di circa 200.000 individui divisi in diverse tribù: l'oggetto di ricerca di Evans-Pritchard non è costituito da «i nuer» in generale, ma dalla loro organizzazione politica, descrivibile in termini di strutture a un tempo separate – gruppi territoriali, lignaggi, classi di età – e interrelate in modo sinergico, ma anche conflittuale. I nuer che Evans-Pritchard ci ha restituito dimostrano che anche all'interno di una società «tradizionale» o «semplice» esistono complessità e rotture, esistono «segmenti» strutturati che interagiscono tra loro formando una totalità.

Sulla base dei lavori di Nadel, e soprattutto di Evans-Pritchard, la Scuola di Manchester elabora l'idea secondo cui per studiare le nuove forme di vita sociale emergenti nella Copperbelt – ma non solo – era necessario riformulare il concetto di delimitazione del campo e con esso gli oggetti di ricerca di volta in volta indagati dalla disciplina.

L'oggetto di studio [...] non è il sistema complessivo, ma [...] gli insiemi interni che lo compongono: non è la tribù, né la città, ma una parte di questo o di quel campo sociale, il sistema politico dei Nuer, ad esempio, o il sistema parentale a Londra (Sobrero, 1992, p. 123).

In questa prospettiva, il campo non esiste come *quid* già dato, ma va «costruito» isolando nella confusione del vivere propria di ogni società – «semplice» o complessa che sia – degli spazi e dei tempi all'interno dei quali l'antropologo sia in grado di osservare e raccogliere dati significativi e quantitativamente gestibili. Diventa chiaro, allora, che non sono gli oggetti dell'antropologia – le società umane – a essere per loro natura delimitati e conclusi, ma è il metodo dell'antropologia a circoscrivere di volta in volta il campo dell'indagine. Tale è la poetica di ricerca espressa dalla Scuola di Manchester nel testo-manifesto dall'eloquente titolo *Closed Systems and Open Minds* (Gluckman, 1964). La descrizione sintetica fornitaci da Sobrero dei saggi in esso contenuti ben si presta a esplicitare la rivoluzione metodologica in atto:

Bailey tratta di due villaggi indiani che sono in continuo contatto politico, economico e culturale con l'India intera; Epstein analizza lo sviluppo urbano nella Copperbelt, sviluppo determinato in buona parte da cose che succedono al di fuori della stessa Africa; Lupton e Cunison studiano due fabbriche che sono parte di un più ampio sistema economico; Watson si occupa dello sviluppo sociale dei ragazzi in una cittadina scozzese, uno sviluppo sul quale pesa la struttura occupazionale dell'intera Gran Bretagna (1992, p. 115).

Per quanto riguarda l'area della Copperbelt, gli studi della Scuola di Manchester, così impostati, permettono di osservare, tra gli altri, alcuni

meccanismi sociali che, una volta concettualizzati, risultano di grande utilità anche per la comprensione dei «mondi contemporanei». Mi riferisco, in generale, alla problematizzazione dell'idea secondo cui il cosiddetto «cambiamento culturale» – ovvero le trasformazioni subite dai sistemi «tradizionali» all'impatto con la modernità – condurrebbe univocamente all'anomia, alla sparizione delle identità collettive classicamente studiate dall'antropologia e all'assorbimento delle differenze in un unico e planetario modo di vita metropolitano e occidentalizzante. Su tale idea – cui i processi di globalizzazione hanno dato, nella nostra epoca, un nuovo e vigoroso impulso e che è comunque presente sin dagli albori di una disciplina coetanea del mito del progresso creatosi in Occidente tra Settecento e Ottocento – ci soffermeremo nel prossimo paragrafo. Quanto a Gluckman e colleghi, più specificatamente, essi mettono ad esempio in evidenza il fenomeno del «tribalismo urbano», ovvero della ricategorizzazione dell'assetto tribale nel contesto cittadino: così come nel caso etnografico della *Danza della Katela* (Mitchell, 1956), alcuni dei temi e dei linguaggi caratterizzanti i legami tradizionali, nel passaggio dalla campagna all'ambito urbano, invece di scomparire dalla società e dalla visione del mondo degli individui si ripropongono in modo strutturalmente simile al passato, ma slegato dalle logiche territoriali determinanti nel contesto rurale. È importante sottolineare che le forme di aggregazione di stampo tribale che nella Copperbelt informano la vita cittadina a livello sindacale, amministrativo e associativo non costituiscono mere «sopravvivenze», ma orizzonti di riconoscimento frutti dell'innesto in un contesto sociale nuovo. Grazie in particolare al lavoro di Epstein (1978), le ricerche antropologiche della Scuola di Manchester hanno infine avuto il merito di «lanciare» e di trattare in profondità il tema dell'etnicità (infra, p. 36) e di sottolineare – come del resto aveva già fatto la Scuola di Chicago – che i gruppi umani si identificano come tali attraverso un doppio movimento che prevede una percezione di appartenenza sviluppata dall'interno e un riconoscimento di tale identità collettiva proveniente dall'esterno: la delimitazione e la «locazione della cultura» (Bhabha, 1994), allora, non coincidono meccanicamente con una realtà spaziale già data e già circoscritta, ma vanno ricercate nel «punto di vista dei nativi» (Malinowski, 1989, p. 81), nella loro visione degli spazi e dei confini identitari.

## 2. Culture e identità nei villaggi globali

Negli ultimi decenni, la rappresentazione di un mondo che va sempre più uniformandosi ha circolato, in particolare in Occidente, in ampi spazi della cultura «alta» e di quella popolare. Il paradigma della globalizzazione intesa come omogeneizzazione, su scala planetaria, degli stili di vita e delle aspirazioni identitarie – nutrito dall'indubitabile constatazione del trionfo neoliberalista in campo economico e politico – sembra

essere divenuto, in particolare nell'ultimo decennio, una sorta di nuovo *grand récit*, di narrazione dello stato delle cose che trova d'accordo – e preoccupa a diverso titolo – numerose e per altri aspetti discordanti voci dei nostri contemporanei. Basti pensare, a questo proposito, al fatto che la denuncia dei processi di «omologazione» in atto nel pianeta – sovente descritti in termini di «americanizzazione» – proviene da formazioni tra loro estremamente eterogenee tra le quali ricordiamo, ad esempio, i gruppi e gli intellettuali che si identificano, o simpatizzano, con la Nuova Destra europea (de Benoist, Champetier, 1999; Taguieff, 1994), la Confederation Paysanne di José Bové (Bové, Dufour, 2000), numerosi movimenti etno-regionalisti (Luverà, 2000; Rossi, 2000) e infine l'area della protesta «da sinistra», solitamente indicata dalla stampa con la qualifica, appunto, di «anti-global».

In questa sede lascerò volutamente da parte gli aspetti strettamente economici del dibattito sulla globalizzazione per concentrarmi su quelli culturali. Il mio scopo è quello di passare in rassegna alcuni dei modi in cui la globalizzazione è stata recentemente tematizzata in ambito antropologico. Diremo subito che se, in seguito alla Caduta del Muro di Berlino – evento-simbolo che segna la fine di un mondo diviso e organizzato secondo due blocchi contrapposti e il conseguente affermarsi, su scala mondiale, del modello postcapitalista –, alcuni studiosi si sono interrogati o hanno esplicitamente affermato il prossimo o già in atto dissolversi delle differenze, la maggior parte degli antropologi sostiene oggi che i «flussi culturali globali» che attraversano il pianeta, lungi dall'imporsi tali e quali sugli immaginari locali uniformandoli, subiscono piuttosto processi di «traduzione» (Amselle, 2001) e reinterpretazione che dimostrano come la categoria della differenza culturale permanga a tutt'oggi pertinente. In questo senso, «l'idea-cliché secondo la quale noi tutti vivremo attualmente in un solo mondo» (Assayag, 1998) risulta passibile di essere problematizzata nei termini più dinamici riguardanti «la tensione tra l'omogeneizzazione e l'eterogeneizzazione culturale» (Appadurai, 1996, p. 26). Il percorso che andiamo a costruire vorrebbe in particolare mostrare come gli antropologi, negli ultimi decenni, abbiano intensificato la riflessione critica concernente le pratiche e gli schemi interpretativi della disciplina dimostrando che quest'ultima si rivela quanto mai utile per decifrare i «mondi contemporanei» (Augé, 1994).

Uno degli autori cui, in quest'ambito, sul piano internazionale si fa attualmente più spesso riferimento è Arjun Appadurai, il quale propone di osservare il mondo che abitiamo attraverso un filtro che scompone le correnti di cultura globalizzata in cinque dimensioni o «panorami» continuamente «agiti», o comunque di volta in volta rielaborati, da attori sociali collettivi quali le multinazionali, gli stati-nazione, le comunità diasporiche, i movimenti di varia natura creati in seno alle diverse società e i gruppi costituiti da comunità abitative ristrette quali il villaggio e il quartiere urbano (Appadurai, 1996). Le cinque dimensio-

ni in questione vengono enunciate dall'autore – accademicamente anglofono – attraverso un gioco di parole che fa riferimento alla parola *landscape* (paesaggio, panorama) per sottolinearne il carattere fluido e non reificabile: gli *ethnoscapes*, i *mediascapes*, i *technoscapes*, i *finanscapes*, gli *ideoscapes*.

Con l'espressione «panorami etnici», Appadurai intende portare la nostra attenzione sulla mobilità che caratterizza le esistenze di un numero sempre crescente di individui: emigranti, esuli, turisti, professionisti e profughi varcano infatti ogni anno, a centinaia di milioni, un confine internazionale (Callari Galli, 1999). Le migrazioni, beninteso, sono sempre esistite, ma Appadurai ne sottolinea gli aspetti inediti facendo riferimento, da un lato, all'attuale vastità della scala su cui esse avvengono, e dall'altro, alle importanti implicazioni che connettono strettamente questi processi con le politiche degli stati coinvolti e con i movimenti economico-finanziari che in molti casi a esse sottendono.

Con l'idea di «panorami tecnologici», l'autore sottolinea i rapidi processi con cui le diverse tecnologie contemporanee si diffondono attraverso i confini degli stati, ad esempio tramite le imprese multinazionali aventi, per definizione, partecipazioni, interessi, sedi e mercato in diversi paesi. Colpisce, a questo proposito, l'esistenza di luoghi quali il grande complesso noto come SCEEPZ (Santa-Cruz Electronic Export Processing Zone) situato alla periferia di Bombay: sede di diverse aziende transnazionali, esso alberga, tra gli altri, i servizi informatici della Swisair e della compagnia americana AT&T i cui software sono scritti in hindi. Qui, come del resto altrove, possiamo acquistare prodotti sulla cui etichetta si legge: «Made in one or more of the following countries: Korea, Hong Kong, Malaysia, Taiwan, Mauritius, Thailand, Indonesia, Mexico, Philippines. The exact country of origin is not known» (Assayag, 1998). Le regole che governano l'insediamento geografico di simili complessi non sono stabilite da una pianificazione politico-economica «ragionata», ma seguono la disponibilità di manodopera iperspecializzata o, più frequentemente, offerta a basso costo, nonché gli orizzonti dei «panorami finanziari», ovvero degli enormi flussi di denaro sempre più repentinamente dislocati e gestiti da pochi secondo modalità e regole che risultano talvolta oscure persino agli economisti.

Abbiamo poi i «panorami mediatici», che si riferiscono tanto ai supporti attraverso cui si producono e si diffondono le informazioni (televisione, cinema e internet, ad esempio) quanto alle «immagini del mondo», e quindi anche alle immagini degli altri *-scapes*, da essi veicolate. Consapevole della complessità che l'analisi di tali panorami comporta – la quale dovrebbe tener conto del tipo di tecnologie utilizzate (Mc Luhan, 1967; Goody, 1987; De Kerckhove, 1995; Gianotti, 1999), dei generi narrativi cui le immagini di volta in volta appartengono (Guerzoni, 1999), dei diversi gruppi di spettatori e degli *enjeux* di chi controlla politicamente i media e di chi li produce (Dayan, 1992, 1997; Dayan, Katz, 1993) –, Appadurai attira l'attenzione dei suoi lettori sulle profonde e

labirintiche commistioni tra merci, politica e notizie insite in mezzi di comunicazione, tra loro intercomunicanti, i cui testi raggiungono un numero elevato di persone in tutto il pianeta:

I confini tra i panorami 'realistici' e di 'fiction' [...] sono talmente confusi che quanto più distanti sono (le) *audience* dalla diretta esperienza della vita metropolitana, tanto più costruiranno 'mondi immaginati' come oggetti commerciali, estetici, persino fantastici, in particolar modo se valutati con i criteri di una prospettiva altra, da qualche altro 'mondo immaginato' (p. 29).

Eloquente, in questo senso, è l'esempio etnografico costituito dalle visioni che appaiono agli sciamani pumé-yaruro (Orobítg Canal, 1998; Augé, 1998; Augé et al., 1993). I pumé-yaruro del Venezuela vivono in condizioni di forte isolamento e di grave povertà economica. Presso questo gruppo, l'attività rituale è estremamente sviluppata e si esplica essenzialmente attraverso la celebrazione del *tóhc*: durante la notte, donne e uomini, anziani e bambini vegliano cantando attorno allo sciamano, il quale lascia il proprio corpo sul posto – a guidare i canti – mentre uno dei propri *pumetho* (anime, personalità) viaggia nell'aldilà allo scopo di guarire i malati, incontrare gli antenati e parlare con gli dei, il cui mondo viene descritto come una città ultramoderna con auto, aerei, strade larghe e illuminate, case altissime e luminose e abbondanza di beni di consumo. Secondo Gemma Orobítg Canal (1998), che ha condotto un'approfondita e brillante ricerca presso i pumé-yaruro, tali immagini costituiscono una trasfigurazione della città di Caracas, che i suoi interlocutori conoscono soprattutto attraverso la radio e le foto sui giornali. Consapevoli della propria posizione estremamente periferica e della loro incolmabile lontananza dal «centro», i pumé cercano di integrare la modernità attraverso il mito e il rito servendosi delle immagini ricavate dai pochi media fruiti. Se nel caso di questa comunità – di questo particolare «pubblico» – una Caracas assimilata al regno ultraterreno ci lascia effettivamente intravedere un confine fluido tra realtà e finzione, non siamo comunque a mio parere autorizzati a estendere aproblematicamente tale dato: lontano dal «centro», molti «pubblici» tendono infatti a elaborare visioni iperrealistiche dei materiali culturali veicolati dai media formulando su di essi interpretazioni critiche o chiaramente «resistenti», come ad esempio nel caso di alcuni gruppi di spettatori di *Dallas* studiati da Tamar Liebes e Elihu Katz (1992).

Vi sono infine, nella trattazione di Appadurai, i «panorami ideologici», aventi un carattere più direttamente connesso alla politica che non i precedenti. L'autore sostiene che i concetti chiave della tradizione intellettuale illuminista, quali «libertà, diritti, sovranità e rappresentanza» – in una parola, «democrazia» – abbiano perso quella coesione interna data dalla triangolazione «studio/rappresentazione/sfera pubblica» nella loro diaspora mondiale (tanto virtuale, quindi connessa ai *mediascapes*, quanto reale, dunque collegata alla mobilità degli *ethnoscapes*) subendo in questo

modo «traduzioni» locali che ne modificano sensibilmente il campo semantico e, di conseguenza, le pratiche.

I flussi di cultura globale scomposti nelle cinque dimensioni proposte da Appadurai sono, da un lato – come abbiamo visto – strettamente interconnessi tra loro, e dall'altro fondamentalmente disgiunti:

le persone, i macchinari, i soldi, le immagini e le idee oggi seguono sempre più percorsi non isomorfici: naturalmente, in tutti i periodi della storia umana ci sono state alcune disgiunture tra tali flussi, ma la semplice velocità, scala e volume di ciascuno di questi flussi è ora così grande che le disgiunture sono divenute centrali (Appadurai, 1996, p. 31).

Sono dunque essenzialmente «velocità, scala e volume» degli scambi a trasformare in modo sensibile l'assetto del mondo, ad accentuarne le «disgiunture».

Secondo Marc Augé, l'epoca in cui viviamo può essere definita «supermodernità», espressione che egli accosta a quella di «postmodernità» (1993, p. 32). I due termini descrivono la stessa condizione, ma la guardano da due angolazioni diverse: con il secondo si allude generalmente a una fase che inizia quando finiscono i *grands rêts* – le utopie teorico-politiche della modernità – e conseguentemente sembra entrare in crisi anche la capacità di produrre immagini del mondo comprensive e teorie in grado di spiegare l'esistente in modo olistico. Attraverso il primo termine, Augé fa riferimento alle «tre figure dell'eccesso» che caratterizzano numerose società contemporanee: affastellamento degli eventi; «storia in tempo reale» e conseguente allargamento – e paradossale restringimento – dello spazio; individualizzazione ipertrofica. La miriade di informazioni quotidianamente veicolate e prodotte dai media circa ciò che accade nel mondo, unitamente al moltiplicarsi dei luoghi di cui abbiamo immagini, notizie ed esperienza (reale o virtuale che sia), contribuisce a rendere frammentari i nostri orizzonti conoscitivi e a scardinare questi ultimi dal loro ancoraggio, da un lato a una collettività con la quale condividere una cultura e, dall'altro, a un postulato spazio sociale e geografico cognitivamente più padroneggiabile in cui idee, rappresentazioni, visioni del mondo e pratiche quotidiane si danno e si trasformano in modo più lento e «ordinato». È come se, continua Augé, gli eventi e le narrazioni del nostro tempo si fossero in un certo senso affrancati – disgiunti – dalla dimensione locale, dai territori, dalle forme di relazione e di comunicazione relativamente dirette che hanno forgiato le società umane dai loro albori sino al nostro tempo.

Disgiunture dei «panorami», figure dell'eccesso, frammentazione, «deteritorializzazione» (Appadurai, 1996) ci inducono dunque a riflettere criticamente su quell'immagine, trasmessaci dalla «tradizione» antropologica, che tende a descrivere comunità, territorio e cultura come forme congruenti quasi in senso geometrico (Callari Galli, 1998). Nel paragrafo precedente abbiamo visto che in seno alla disciplina una si-

mile riflessione critica è in corso ormai da diversi decenni. La globalizzazione intesa come rapida e vorticosa dislocazione di uomini e di idee, tuttavia, ripropone oggi esplicitamente e con rinnovato vigore la problematica del legame tra identità, cultura e spazio.

Per conoscere e interpretare i «mondi contemporanei» – e in un certo qual modo sfidando l'idea della «fine dei territori» (Badie, 1996) e il senso comune della «macdonaldizzazione» del mondo (Barber, 1998) – gli antropologi continuano a recarsi sul campo e a studiare, partendo da esso, particolarità e differenze culturali cercando di ricondurre queste ultime all'universalità della specie umana.

Descriveremo in seguito più dettagliatamente il tipo di «campo» che, sul piano metodologico, caratterizza l'antropologia attuale rispetto al lavoro etnografico «tradizionale». Concentriamoci ora, invece, su quella che nell'era della globalizzazione appare come una questione di ordine antropologico che ogni etnografia, ogni studio di campo, dovrebbe porsi: in quali modi i nostri interlocutori tematizzano e trasformano in pratiche quotidiane le configurazioni mondializzanti sinora descritte? Come si manifesta, nella vita di ogni giorno, «la tensione tra omogeneizzazione ed eterogeneizzazione culturale» cui accennavamo sopra? Come si formano e trasformano culture e identità nel contesto dell'«ecumene globale», ovvero in un mondo oggi paragonabile, nel suo insieme, a una «regione di interazione e di scambio culturale costante» (Hannerz, 1998, p. 283; Fabietti et al., 2000)? Per molti anni le scienze sociali hanno descritto i processi di trasmissione culturale in atto su scala planetaria ponendo l'accento sull'asimmetria caratterizzante i rapporti tra «centro e periferia» del mondo: in questa visione, «the West» produce ed esporta attivamente stili di vita, merci e modelli identitari, mentre «the Rest» passivamente li assimila. Se a tutt'oggi possiamo constatare le influenze linguistiche e culturali esercitate da paesi come la Francia e la Gran Bretagna sulle rispettive ex colonie, è pur vero che numerosi degli attuali rapporti e scambi tra territori e società non possono essere colti e compresi attraverso un modello univoco. Vi sono infatti luoghi «periferici» che esercitano influenze «settoriali» o che hanno campi d'azione specifici: il cinema e la musica egiziana contemporanei, ad esempio, sono amati e fruiti in buona parte del mondo arabo. Le «periferie», inoltre, producono ed esportano cultura anche a più vasto raggio: agli esempi portati in proposito da Hannerz – l'espansione, in Occidente, del romanzo sudamericano e della musica reggae (Hebdige, 1983) – possiamo aggiungere il successo recentemente riscosso dal buddismo in Europa e in Nord-America, il boom della cucina «orientale» registrato e promosso da molte riviste popolari occidentali e il moltiplicarsi, in Italia, delle scuole di danza africana e caraibica, luoghi, questi ultimi, che spesso producono aggregazione e identità. Sempre attenendoci alla dimensione culturale, possiamo dunque affermare che i rapporti tra «centri» e «periferie» del mondo si rivelano oggi più complessi e variegati di quanto non apparissero qualche decennio fa. Anche all'interno di una stessa nazione spesso troviamo

diverse modalità di percezione e relazione con i «centri» della cultura mondiale: ai due estremi costituiti rispettivamente dalla cultura «globalizzante» e da quella locale troviamo, secondo il modello delineato da Hannerz (1998), la città e la campagna. Nei contesti urbani prevalgono una postura e uno stile di vita cosmopoliti, creatisi attraverso esperienze di contatto reale o virtuale con le grandi capitali occidentali. Nei piccoli centri rurali, dove i *must* dei «centri» giungono in modo più frammentario e indiretto, socialità e cultura si organizzano tendenzialmente attorno a motivi locali. Hannerz sottolinea con forza il carattere di continuum che collega queste due polarità: lo sguardo etnografico che egli posa sulla Nigeria mette in rilievo l'esistenza di una rete capillare di contatti e di rapporti che uniscono città e campagna e che, nella vita quotidiana, si manifestano, ad esempio, nelle storie della metropoli e delle gesta dei suoi «eroi» raccontate nei bar. Alla stessa stregua di simili relazioni e narrazioni, dai «centri» verso le «periferie» si irradia quel tipo di merci che rappresenta una sorta di anello di congiunzione tra mercato e cultura. La circolazione e il successo mondializzato di elementi di cultura popolare quali la Coca-Cola, *Dallas*, McDonald's e *Pokémon* confermano alcuni dei nostri contemporanei nell'ipotesi dell'omogeneizzazione planetaria delle culture: sedimentandosi nei contesti locali, a poco a poco essi ne soffocherebbero creatività e tradizioni specifiche. Tale «processo di saturazione» finirebbe per rendere la «periferia» x culturalmente «indistinguibile dal centro» (Hannerz, 1998, p. 305). Guardando il mondo attraverso la lente dell'etnologia «spontanea», gli esempi che si prestano a illustrare l'omogeneizzazione culturale del mondo non mancano: quasi ovunque nel pianeta si consuma Coca-Cola; moltissime delle grande città del mondo ospitano almeno un punto-vendita del «re dell'hamburger»; *Dallas* è stato trasmesso e fruito su scala mondiale, così come *Pokémon*, il cui protagonista, Pikachu, è amato e conosciuto da molti bambini di tutti i continenti; nella strada principale di Montreuil – banlieue parigina in cui la presenza di cittadini di origine africana e maghrebina è molto forte e stabile – negli ultimi anni non poche rivendite di prodotti «tradizionali» (stoffe africane, stoviglie di terracotta e di legno, sapone nero, banane *plantin* ecc.) hanno chiuso o si sono trasformate in micro-supermercati che propongono paccottiglia mondializzata; salutando il pubblico in lingua berbera e in francese, due musicisti ventenni che si esibiscono sulla piazza Jamaa el Fna di Marrakesh si presentano rispettivamente coi nomi di Madonna e Michael Jackson; molti giovani pescatori di Ukunda (Kenya) nei giorni di festa passeggiano sulla spiaggia sfidando i quaranta gradi all'ombra con berretti di lana e scarponi stile *rapper*. Le loro barche, poi, si chiamano Zidane, Figo e Ronaldo.

Se passiamo tuttavia simili istantanee di senso comune al vaglio dell'etnologia «colta», ci rendiamo conto che in molti casi

il flusso transnazionale di cultura, nel dare alla periferia accesso ad un repertorio culturale più vasto, lo fornisce di nuove risorse, sia tecnologiche sia

di espressione simbolica, per rimodellare e probabilmente integrare il materiale locale esistente (Hannerz, 1998, p. 331).

Al processo di saturazione del locale e del periferico – all'azione culturalmente fagocitante dei «centri» occidentali – si affianca dunque, come modello teorico per pensare i «mondi contemporanei», la «tendenza alla maturazione» (Hannerz, 1998, p. 312): nelle province dell'impero ci si appropria gradualmente e selettivamente di alcuni segmenti dei «flussi culturali globali» – o provenienti dal «centro» – ibridandoli con elementi «tradizionali». Se la Coca-Cola, ad esempio, può essere oggi acquistata quasi ovunque, non tutti ne fanno il medesimo uso: presso i Luo del Kenya [la bibita] si consuma in occasione dei matrimoni e rientra, a questo titolo, nella categoria dei beni rituali» (Amselle, 2001, p. 22); nelle chiese rurali del Chiapas, similmente, essa viene deposta come offerta ai piedi delle statue dei santi; nelle campagne emiliane, infine, alcune «subculture» giovanili hanno in anni recenti utilizzato la Coca-Cola come contraccettivo vantandone l'effetto spermicida.

Tanto Hannerz quanto Jean-Loup Amselle (1999, 2001), inoltre, criticando l'idea secondo cui la globalizzazione porterebbe inevitabilmente all'uniformazione culturale del pianeta, sottolineano che i fenomeni di contatto culturale tra «centri» e «periferie» per molte società non risalgono certo agli ultimi decenni e non costituiscono, pertanto, eventi deflagranti e inediti: in aree geografiche quali l'Africa Occidentale e i Caraibi, ad esempio, una storia di scambi, di commerci e di vite transnazionali dura ormai da qualche secolo. Tale temporalizzazione ci aiuta a comprendere che in molti luoghi del pianeta gruppi e individui da generazioni «allenano» la propria capacità di situarsi, di riflettere, di sviluppare visioni nuove – critiche, resistenti o conniventi – rispetto ai contenuti e alle forme culturali provenienti dai «centri»: fenomeni quali i movimenti messianici (Balandier, 1953, 1955; Barabas, 1977; Bartolomé, Barabas, 1990), i cargo cults (Worsley, 1977), i profetismi (Augé, 1994) e le trasformazioni dei miti dell'origine in modo da includervi i bianchi (Bidou, 1986; Perrin, 1988) e rendere, così, «pensabile» la relazione con essi (Augé, 1994, p. 117) costituiscono alcune delle numerose testimonianze etnografiche dei processi di rielaborazione attiva, da parte delle «periferie», degli input provenienti dal «centro». In questa prospettiva, essere spettatori mediorientali di *Dallas* (Liebes, Katz, 1992), passare serate in famiglia, in un sobborgo rurale di Kaolack (Senegal), guardando *l'Ispezzatore Derrick* (Riccio, 2001a), utilizzare star internazionali dello sport e dello spettacolo come «presentazione di sé» (Goffman, 1969), bighellonare su una spiaggia dell'Oceano Indiano vestiti alla moda dei sobborghi delle capitali euro-americane, acquistare minnoli di «gusto europeo» made in China da offrire in dono ad amici e parenti in Maghreb non denota necessariamente «saturazione» – sofferocamento della propria identità collettiva operato da materiali culturali esogeni – ma può essere indice di processi attraverso i quali, per

«maturazione», il locale e il globale si creolizzano ampliando, in questo modo, i rispettivi repertori.

Un esempio in questo senso eloquente è costituito dall'allestimento della mostra *L'objet désorienté* (Musée des Arts Décoratifs, Parigi, 1999): alcuni arusti contemporanei marocchini vi avevano esposto le loro opere assieme a una serie di oggetti utilizzati nella vita quotidiana in Marocco. Nelle saie si trovavano immense pile di suppellettili aventi forme «tradizionali» ma, in molti casi, costruite in coloratissima plastica. Borse, bisacce, otri, *sabot* e cornici «tradizionalmente» in cuoio e ferro battuto risultavano da un sapiente riciclo di pneumatici d'auto. Latte e lattine di prodotti locali e mondializzati davano origine a scatole e valigie. Se da un lato un simile allestimento ammicca volutamente alla Pop Art, dall'altro esso risulta «molto etnografico»: gli elementi esposti costituiscono effettivamente dei campioni assai rappresentativi della cultura materiale marocchina contemporanea. Alcune delle critiche comparse sulla stampa francese hanno deprecato l'iniziativa accusandola, in particolare, di presentare in modo gubulatorio la «disarmane realtà» dell'«invasione della plastica nel Terzo Mondo», la quale soffoca «la produzione locale di quegli oggetti affascinanti e desiderabili tanto amati e braccati (sic!) da generazioni di visitatori europei» (Baudot, 1999). Nonostante la plastica, i materiali riciclati e gli apporti made in China, la cultura materiale marocchina mantiene a mio parere una forte specificità e anzi si rinnova creativamente anche grazie a questi elementi. Noteremo en passant che l'omologazione delle culture «periferiche» – in questo caso all'uso della plastica – sembra inquietare soprattutto nella misura in cui priva i visitatori del «centro» – il cui utilizzo massivo di materiali sintetici non suscita, peraltro, alcuna perplessità nei critici in questione – di «oggetti del desiderio».

Anche i *mediascapes* ci forniscono interessanti riscontri circa l'operatività dei processi di «maturazione»: tanto in Nigeria (Hannerz, 1998) quanto in Italia (Buonanno, 1999), ad esempio, il modello delle soap opera, importato dall'America, dopo aver invaso le reti televisive negli anni Ottanta con *Dallas* e *Dinasty* ha subito rielaborazioni e «traduzioni» che l'hanno rimodellato avvicinandolo alla cultura nazionale. Per quanto attiene al nostro paese, il risultato di questo processo di «creolizzazione» è costituito da prodotti culturali quali *Un posto al sole* e *Incanesimo*, che da anni ormai troneggiano nei palinsesti nostrani per via del largo seguito ottenuto. Stando a Milly Buonanno, il pubblico italiano, come quello nigeriano, mostra di gradire queste «traduzioni» locali – che mantengono la forma originaria della soap «italianizzandone» i contenuti – molto più delle trasmissioni madre, le quali, dopo il successo iniziale, mobilitano oggi audience quantitativamente minori. Quanto ai *Pokémon*, infine, dopo essere stati per almeno due anni protagonisti dell'immaginario di tanti bambini, essi sembrano oggi – così com'è accaduto presso alcuni giovanissimi «pubblici» europei e nordafricani infiammati, negli anni Novanta, per *Hélène e i suoi amici* (Pasquier, 1999) – esser stati messi

da parte dai loro fan, i quali non dimenticheranno, invece, gli usi identitari che ne hanno fatto nella vita di tutti i giorni, nella costruzione delle loro relazioni sociali, nel puzzle di un immaginario in cui Pikachu convive con Djuha in Marocco e con i manzoniani Renzo e Lucia in Italia (Gianotti, 2002) invece che fagocitarli.

Tra «centri» e «periferie» esiste allora, in molti casi, un'«interazione creativa» (Hannerz, 1998, p. 344): nelle società contemporanee, sul piano simbolico, locale e globale si intrecciano e si connettono piuttosto che contrapporsi nettamente, e identità e culture si creano e si trasformano all'incrocio tra queste dimensioni (Callari Galli, 1998), tra flussi culturali relativamente scollegati dai territori e rielaborazioni e traduzioni locali dei medesimi messe in atto attraverso processi ogni volta complessi e specifici. È in questo senso che gli antropologi parlano oggi di «connessioni» (Amselle, 2001), di fenomeni di «indigenizzazione» (Sahlins, 1993) di «ri-territorializzazione» (Gupta, Ferguson, 1997; Callari Galli, 2002), di «globalizzazione» (Assayag, 1999), di meccanismi di appropriazione culturale che procedono «dal basso»-locale e anche di processi di adattamento operati dall'«alto»-globalizzante: lo stesso Mc Donald's, ad esempio, non vende ovunque esattamente gli stessi prodotti, ma «adatta la propria offerta proponendo alcuni piatti conformi alla tradizione culinaria di ogni paese» (Amselle, 2001, p. 22; Ohnuki-Tierney, 1997).

La pluralità e la differenza caratterizzano, allora, anche il «villaggio globale» (Mc Luhan, Powers, 1986), che sinora ho descritto mettendone in luce aspetti tutto sommato armoniosi.

Nelle pagine che seguono vorrei invece proporre alcuni elementi di riflessione circa l'insorgenza di quei fenomeni di «indurimento identitario» (Amselle, 1994) che sembrano anch'essi caratterizzare l'epoca della globalizzazione. Mi riferirò, in particolare, all'«etnicità» in quanto categoria che, in numerosi contesti, sottende, definisce e determina percezioni e relazioni sociali (Epstein, 1983; Fabietti, 1998) con conseguenze talvolta drammatiche. È stato infatti calcolato – e il dato risale al 1974 – che a partire dalla seconda guerra mondiale, venti milioni di persone abbiano perso la vita a causa di conflitti «etnici» (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995).

A tutt'oggi, molte etnologie spontanee – che si esprimono, ad esempio, nel senso comune veicolato dai discorsi quotidiani e dai media e che non sono prive di elementi che richiamano le teorie essenzialiste attualmente quasi completamente abbandonate dalle scienze umane (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995) – tendono a trattare l'«etnicità» come un arcaismo, come la manifestazione di un'eredità identitaria tradizionale e «primordiale» trasmessa in quanto tale, senza variazioni, da una generazione a un'altra all'interno di un contesto geografico o culturale monadico, oppure coltivata in modo simile, ma sotterraneo, in un quadro segnato da forme di repressione politica delle identità locali «autentiche». Negli ultimi decenni, l'antropologia «colta» descrive piuttosto

l'«etnicità» come un fenomeno la cui produzione si dà in seno ai «mondi contemporanei», affermando, in particolare, l'esistenza di una stretta connessione tra le migrazioni di massa inaugurate dal capitalismo (Anderson, 1996), gli altri processi di mondializzazione inerenti politica e comunicazione e la diffusione di nazionalismi ed etnoregionalismi. Molte delle forme di irrigidimento identitario che si producono in Occidente e altrove nel mondo testimoniano a favore di tale ipotesi «contemporaneista» (Harrison, 1994): le radici delle istanze comunitariste avanzate, ad esempio, da gruppi fondamentalisti islamici attivi in Francia, Gran Bretagna e Stati Uniti non sono da ricercare nella trasmissione intergenerazionale di una tradizione postulata come continuativa e immutata. Le rivendicazioni di tali movimenti costituiscono, piuttosto, il prodotto di complessi processi di reinvenzione, rivitalizzazione e selezione dell'Islam come frontiera «noi/loro», i quali avvengono nel contesto geopolitico mondializzato oppure in quello migratorio (Kepel, 1996, 2001). Per quanto riguarda quest'ultimo, un interessante esempio letterario ci è fornito, in tal senso, dalla novella in cui Hanif Kureishi mette in scena, a Londra, la determinazione del figlio di un immigrato pakistano di «ri-inculcare» nel padre, secolarizzato e cosmopolita, «i veri valori della nostra cultura d'origine» (Kureishi, 1996).

Similmente, molti autori affermano che i conflitti che hanno insanguinato i Balcani nell'ultimo decennio non sono stati scatenati da una volontà collettiva e generalizzata di affermare identità ancestrali e «autentiche» finalmente liberate dell'uniformante giogo del comunismo. In questa tragedia, infatti, molta della responsabilità è da attribuire all'azione dei leader nazionalisti, che hanno saputo riattualizzare narrazioni dell'identità talvolta molto antiche le quali, amalgamate a «memorie divise» più recenti e a squilibri di ordine economico, sono divenute frontiere etniche valicabili solo per annientare l'«altro» (Martelli, 1996; Morin, 1997). Se l'«etnicità» non costituisce, dunque, un insieme di elementi atemporali trasmessi come tali da sempre e in modo costante e immutato da una generazione a un'altra, se si tratta di un fenomeno a pieno titolo iscritto nella modernità, una delle caratteristiche che la distinguono da altre forme di identità collettiva è tuttavia quella di essere orientata verso il passato e verso principi di filiazione – culturalmente modellati – che possono essere più o meno elastici, ma che sono sempre presenti (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995). Narrazioni che descrivono un'origine comune e che dimostrano attraverso essa la pertinenza dei tratti culturali considerati propri di una certa comunità caratterizzano, tuttavia, non solo le «credenze» degli individui coinvolti personalmente nei meccanismi dell'«etnicità», ma anche il senso comune e talvolta i saperi «alti» (Palumbo, 2001): il paradigma culturalista che sorregge, ad esempio, il nucleo del pensiero etnoregionalista veneto (Rossi, 2000, 2001) – quel paradigma, cioè, che tende a enfatizzare la dimensione culturale come elemento di distinzione tra gruppi e individui (Hannerz in Fabietti, 1999, p. 148) – si ritrova, infatti, tanto nei discorsi

quotidiani veicolati dai rapporti diretti, quanto nei media e trova in un certo senso conferme nei fondamenti dell'antropologia «classica» (Augé, 1994, p. 158). La prospettiva discontinuista sottendente alla «ragione etnologica» – «che consiste nell'estrarre, filtrare e classificare al fine di individuare dei tipi [...] in campo etnico o culturale (Amselle, 1999, p. 41) – pur essendo stata, come abbiamo visto, ampiamente messa in discussione negli ultimi decenni nello stesso ambito antropologico, sembra godere di una sotterranea *longue durée* e, oserei dire, di un rinnovato successo negli ultimi anni. Molti autori, ad esempio, descrivono i processi di globalizzazione in termini di inedito incontro di uomini e società che sino a ora – fino all'epoca moderna – hanno avuto – si postula implicitamente – esistenze separate. Ciò facendo, tali autori applicano alle culture, secondo Amselle (2001), concezioni poligeniste di matrice biologizzante che in forma residuale permangono, appunto, nelle scienze umane. Samuel Huntington (1996), Benjamin Barber (1995) e lo stesso Edouard Glissant del *Traité du tout-monde* (1997b, p. 35 e passim), ad esempio, partono dal presupposto dell'esistenza di società «ataviche» le quali, al contrario di quelle «creole», avrebbero origini chiare, nette e «pure». A questa visione, Amselle oppone l'idea di un «meticcio originario» (1999, p. 70 e passim) che caratterizza tutte le società e di conseguenza tutte le culture.

Se accettiamo questa prospettiva, non possiamo non vedere ogni discorso sull'origine collettiva come discorso ideologico e ogni narrazione di filiazione come segnata da una quota di invenzione. Di fronte a ciò, il compito dell'etnologia consiste oggi nell'individuare e analizzare i meccanismi secondo i quali determinate categorie storicamente date vengono applicate, ad esempio, da un certo gruppo nel quadro di una certa società.

Dal punto di vista degli attori sociali, tuttavia, la rappresentazione di un'origine comune, e i tratti unificanti che questa implica e al contempo giustifica, possono appartenere non all'ordine dell'ideologia e del «discorso», ma a quello della realtà. Per i leader dei movimenti etnicizzanti, poi, il «mito» dell'origine comune e la lista dei contenuti culturali a esso connessa (Löfgren, 1989; Thiesse, 1999) possono costituire delle risorse simboliche – in qualche maniera già date, ma anche suscettibili di reinterpretazione – sempre potenzialmente disponibili per creare, rafforzare, intrattenere la frontiera etnica «noi/loro» e per mobilitare gli individui. La consapevolezza che molti attori sociali dimostrano rispetto a tale carattere strumentale non impedisce loro di nutrire – o, in ogni caso, di manifestare – un sentimento reale di identificazione e attaccamento alle narrazioni etnicizzanti proposte dai leader. È importante sottolineare, comunque, che «l'invenzione della tradizione» (Hobsbawm, Ranger, 1987) elaborata da questi ultimi non è mai completamente arbitraria e che i tratti culturali e originari da essa evocati sovente fanno riferimento a una storia condivisa che la memoria collettiva trasmette selettivamente – spesso in modo intermittente e «notturno» (Ginzburg, 1989) – e incessante-

mente interpreta. Se il «senso del noi» etnicamente connotato è costitutivamente orientato verso il passato, esso rappresenta anche, in molti casi, uno strumento simbolico utile ad affrontare – grazie al suo potere mobilitante – il presente e il futuro. «Legandosi in «comunità di storia e di destino», l'individuo spera di assicurarsi una sorta di immortalità» (Smith, 1992, p. 360): in quest'ottica, la memoria assume infatti senso unicamente all'interno di una catena di memorie simili, condivise. Molti movimenti etnonazionalisti sembrano rispondere a un simile bisogno «religioso» proponendosi come una forma di «messianismo secolare» (Caussat et al., 1996) che si manifesta, ad esempio, nell'immagine di una patria etnicamente omogenea intesa come promessa di una società migliore, rassicurante e infine libera dai «mali» che sembrano provenire sempre dall'esterno. Il futuro costituisce infatti, per molti gruppi minoritari – o che si autorappresentano come tali – una delle poste in gioco più forti: la paura è quella di «sparire», di non aver alcun avvenire in quanto collettività. Per vincerla, o quantomeno per «addomesticarla», i movimenti etnicizzanti «invitano a guardare indietro per acquisire una visione del futuro» (Fischer, 1997, p. 249).

L'etnicità non corrisponde all'espressione di una cultura «intera», già data e come tale preesistente all'emergere di fenomeni politici spesso a essa connessi. Essa implica, piuttosto, una selezione e una messa in rilievo di tratti culturali di cui gli individui si servono come criteri di assegnazione/identificazione rispetto a un gruppo etnico.

Processi di codificazione delle differenze simili a quelli che sottendono al paradigma etnicizzante si producono, d'altra parte, quotidianamente: essi fanno parte, infatti, della vita cognitiva, affettiva e sociale di ciascuno. Attraverso operazioni percettive e interpretative che assieme a Jean Bazin potremmo definire «etno-grafiche» ed «etno-logiche» – sottolineando, con questo gioco di parole, la similarità esistente tra la maniera «classica» secondo cui l'antropologia ha costruito i propri saperi e i processi che stiamo descrivendo (Bazin, 1999) – gli individui si conoscono e si riconoscono reciprocamente identificando segni e indici e attribuendosi etichette e stereotipi di appartenenza gli uni gli altri.

Molte società contemporanee, tra cui quella italiana, appaiono poi, negli ultimi anni, fortemente influenzate dal dibattito multiculturalista (Taylor, 1994; Wieviorka, 1997; Semprini, 1997), tanto a livello della produzione di saperi «alti», quanto a livello istituzionale. La tematica del multiculturalismo trova diverse ricadute e «traduzioni» anche nella cultura popolare: nell'ambito della moda e del design, ad esempio, da qualche anno è emersa la tendenza «etnica», che valorizza un tipo di abbigliamento e di arredamento ritenuto ispirato alle tradizioni estetiche degli «altri» e, ultimamente, anche a quelle nostrane (Rossi, 1999a, b). L'industria cinematografica, dal canto suo, propone al pubblico, ormai da più di un decennio, numerose opere che trattano del tema della convivenza o del conflitto «interetnico» tra le quali, a guisa di esempio, ricordiamo *Fai la cosa giusta* (USA, 1989), *Banchetto di nozze* (USA,

1993), *My Beautiful Laundrette* (GB, 1985), *Sammy e Rosie vanno a letto* (GB, 1987), *Underground* (CEE, 1995), *Prima della pioggia* (Macedonia e GB, 1994), *East is East* (GB, 1999). In ambito pubblicitario, infine, l'esempio a questo proposito più emblematico riguarda i grandi manifesti «United Colors of Benetton» – volti senza trucco di giovani provenienti da ogni parte del mondo – che adornano le strade, le piazze e le vetrine dei negozi dell'impresa trevigiana-mondializzata e che sono stati definiti come «una forma sottile di irriducibilità delle differenze» (Amselle, 1996, p. 18).

Nel nostro paese, in particolare, la recezione del dibattito multiculturalista sembra, nell'insieme, aver contribuito a produrre effetti simili a quelli evocati da Amselle, ovvero all'emergere di una «domanda» di identità etnica anche per «noi», o quantomeno aver incrementato la tendenza a classificare gli individui secondo la loro origine: si parte dal presupposto, insomma, della perennanza delle differenze culturali di cui si constata l'esistenza attraverso l'esperienza quotidiana e i saperi «comuni», che ci permettono di «individuare delle culture» e di spiegare, tramite esse, i comportamenti degli uni e degli altri. Tale genere di constatazioni prefigura, appunto, una serie di operazioni «etnografiche» ed «etnologiche» che consistono nel trattare le manifestazioni e i comportamenti umani come segni identitari. Estremizzando un po', ogni espressione individuale e collettiva può essere letta come segno che denota un'identità «etnica» e può, dunque, divenire una fonte di identificazione, riconoscimento o stigmatizzazione. Per fornire un esempio della natura in qualche maniera arbitraria, intenzionale e soggettiva di questi processi, mi permetto di proporre ai lettori l'aneddoto seguente, che non è tratto dal «campo», ma dalla mia «conoscenza ordinaria» (Maffesoli, 1986): in un mercato del centro di Bologna aspetto il mio turno davanti al bancone di una drogheria. Il commesso sta servendo una signora molto anziana che gli chiede «un etto di capperi sotto sale» precisando il suo desiderio di avere cento grammi di capperi e niente sale. Il commerciante, stupito, risponde che è impossibile pesare i capperi e non il sale. La signora insiste dicendo che non intende pagare del sale al prezzo dei capperi. Il droghiere controbatte che è a queste condizioni che lui stesso ha acquistato il prodotto e che, comunque, non ha tempo di passare il pomeriggio a dirimere i capperi dal sale. Esasperato, chiede poi alla signora come lei farebbe se fosse al suo posto. La cliente risponde che non ne ha la minima idea: non avendo mai visto capperi in vita sua, non sa nemmeno quale forma e quale dimensione essi abbiano. Alla fine di questa singolare discussione il commerciante pesa i capperi sotto sale alla sua maniera. La signora paga e se ne va. Egli mi guarda divertito e mi chiede se ho seguito la scena. Ridiamo entrambi (ci conosciamo da anni) immaginando tecniche e stratagemmi atti a esaudire la richiesta della cliente che mi ha preceduto. Il droghiere assume poi un'aria seria e afferma: «Comunque, io non capisco la gente che cerca di nascondere le proprie origini!». Disorientata, ripeto un po'

stupidamente: «le proprie origini?!». «Ma sì, non hai capito? La signora viene da giù... è meridionale, ma fa finta di non esserlo dicendo che non ha mai visto i capperi. Invece, si sa, i capperi crescono solo al sud».

Ovviamente, il droghiere sa bene che non è necessario essere meridionali per conoscere, apprezzare e acquistare capperi. Questo piccolo *tranche de vie* costituisce, a mio avviso, un buon esempio, anche se un po' surreale, dei meccanismi di selezione dei tratti e della loro messa in rilievo sotto forma di etichetta etnica nell'interazione sociale: il commerciante sopra menzionato avrebbe potuto rilevare che l'anziana signora era vestita con abiti modesti e da questo dato dedurre povertà o, al limite, avarizia; avrebbe potuto ipotizzare che la mente della signora fosse annebbiata dalla vecchiaia oppure sospettare che la cliente volesse prendersi gioco di lui. Eppure, il tratto essenziale che l'interlocutore della signora ha dedotto da questa interazione è un tratto identitario: la di lei «meridionalità».

L'arbitrarietà che caratterizza molti dei processi identificanti in senso etnico è ben esemplificata anche in buona parte della comunicazione politica leghista della seconda metà degli anni Novanta: «Il Sud vota fascista. Il Nord è vittima del suo ricatto: o i soldi o il manganello» (Biorcio, 1997, p. 76). Diffondendo manifesti di questo tenore, i leader leghisti non fanno tanto riferimento a dati elettorali oggettivi, quanto a indici identitari attinti da un certo «senso comune» settentrionale e, soprattutto, dalle «memorie divise» che coinvolgono molti italiani al di là della loro origine geografica. Il fascismo come segno identitario caratterizzante il sud è dunque «costruito» e messo in rilievo dagli ideatori dell'ineffabile slogan allo scopo di propagare una formula etnicizzante fino a due decenni fa inedita, quantomeno poliucamente, sulla scena italiana (Aime, 1999).

Se, dunque, i meccanismi di creazione delle frontiere etniche esistono «nella testa dei soggetti più che come linee su una carta» (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995, p. 91), se «la tribù esiste non in virtù di una qualche unità o somiglianza oggettiva, ma in virtù di un'unità ideologica e di una somiglianza accettata come un dogma» (Nadel in Rinaldi, 1996, p. 199), allora la fonte dell'etnicità va cercata – riassumendo il pensiero di Weber – «nell'attività di produzione, mantenimento e irrigidimento di differenze il cui peso oggettivo non può essere valutato in modo indipendente dal significato che gli individui a esse accordano nel contesto delle relazioni sociali» (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995, p. 41).

Nella teoria formulata da Fredrick Barth nel 1969, l'etnicità è definita come una forma di interazione sociale che si colloca tra altre possibili. L'etnicità non è una qualità inerente a un'appartenenza acquisita una volta per tutte alla nascita del soggetto, ma è un insieme di processi continui di dicotomizzazione tra membri e non membri di un gruppo. L'identità etnica ha, dunque, un carattere relazionale più che essenziale (Remotti, 1996; Fabietti, 1998): un «noi» etnico si costruisce sempre rispetto a un «loro». Come ogni altra forma di identità, essa si

forgia unicamente in rapporto a un'alterità e l'etnicità, in particolare, implica sempre un'organizzazione in raggruppamenti dicotomici del tipo «noi/loro»: la Lega Nord della fine degli anni Novanta, ad esempio, aveva scelto come «loro» principale e fondatore il Mezzogiorno, dedicando molte energie alla «costruzione» sistemica di esso come «altro». L'etnicità promossa dal movimento indipendentista veneto, invece, pur funzionando sulla base di meccanismi analoghi, individua il proprio «loro» in «meridionali», «romani», «setentrionali del nord-ovest» e «italiani». Nell'interpretazione fornita da molti indipendentisti, queste categorie di «altri» starebbero, in realtà, per «lo Stato», così come gli «altri» «extracomunitari» rappresenterebbero l'incarnazione della politica mondialista e della globalizzazione, «nemica dei popoli» (Rossi, 2000). È interessante notare che, a seconda delle stagioni politiche, delle contiguità che di volta in volta si danno con altri gruppi, degli eventi locali e internazionali, dei percorsi conosciuti ed esistenziali dei singoli membri del movimento, il «senso dell'altro» sviluppato dagli indipendentisti veneti muta di accento e si arricchisce di nuove immagini del tipo «noi/loro»: negli ultimi mesi, ad esempio, i contatti con un'associazione culturale che diffonde un cattolicesimo di stampo preconciliare si sono intensificati prefigurando da un lato un'inclusione nel «noi» dei cittadini meridionali che praticano lo stesso culto e, dall'altro, una ritematizzazione del «loro», che tende, ora, a enucleare i cattolici «postconciliari» anche se veneti.

Nella prospettiva teorica che stiamo descrivendo – prospettiva che rifiuta l'essentialismo e vede l'etnicità come dinamica relazionale – si rivela fondamentale, sul piano metodologico, l'assunzione di uno sguardo analitico che tenga conto del continuum in cui si pongono le società e i gruppi studiati (Amselle, 1999), ovvero del contesto storico, locale, globale, economico e sociale – percepito nel suo continuo movimento – all'interno del quale si sviluppa il fenomeno di etnicità che può costituire oggetto di studio etnografico.

La fonte dell'etnicità si rivela, allora, non essere costituita dalla differenza culturale in quanto tale: essa si situa, piuttosto, nel contesto della comunicazione culturale, la quale permette di tracciare frontiere tra gruppi attraverso simboli che siano comprensibili tanto per i membri, quanto per i non-membri delle aggregazioni coinvolte. I simboli e le etichette etniche costituiscono, secondo Barth, dei punti di riferimento cognitivi che vengono manipolati a scopi pragmatici di comprensione e che vengono utilizzati dagli attori sociali per convalidare il loro comportamento. Per Barth, sono le frontiere etniche – e non i loro contenuti culturali interni – a definire il gruppo etnico: per stabilire la propria distinzione occorre infatti, innanzitutto, definire e mantenere dei principi di delimitazione – nel senso di confine, appunto – attraverso un lavoro collettivo sull'immagine del «noi» e del «loro». Quest'operazione viene attuata basandosi su una serie di tratti culturali, i quali vengono continuamente selezionati nel contesto delle interazioni sociali.

Se, da un lato, la teoria dell'etnicità proposta da Barth ha contribuito in modo decisivo a dissolvere la fuorviante equazione «etichetta etnica = modo di vita = cultura = gruppo reale», dall'altro essa ha suscitato alcune critiche secondo le quali l'importanza accordata da Barth al concetto di frontiera e all'*hic et nunc* dell'interazione finirebbe per estromettere dall'analisi antropologica dell'etnicità la nozione stessa di cultura. La problematica sollevata ci rimanda a un più vasto dibattito: come indica Vincent Crapanzano, l'immagine geertziana della cultura intesa come insieme di testi che l'antropologo si sforza di leggere da dietro le spalle dell'indigeno (Geertz, 1998) può apparire – soprattutto tenendo conto dell'odierno dinamismo e delle infinite e rapide contaminazioni del mondo globalizzato – «sorprendente» (Crapanzano, 1997, p. 106), ma questo non significa, a mio parere, che «l'etnologia del gruppo non esiste più» (Verdon, 1991, p. 3). A questo proposito, mi sembra interessante la proposta avanzata da Marc Augé, che riprende un'altra celebre metafora di Geertz, ovvero quella della cultura «che si muove un po' come un polipo – non tutta insieme in una sinergia di parti fluidamente coordinate, una massiccia coazione del tutto, ma con movimenti disgiunti di questa o di quella parte o di quell'altra ancora che in qualche modo si assommano per un mutamento direzionale» (Geertz, 1998, p. 379).

Dopo essersi soffermato sull'idea secondo cui l'analisi della cultura deve sfociare «in una ricerca di simboli significanti e di agglomerati di simboli significanti [...] – veicoli materiali della percezione dell'emozione e della comprensione – e nell'affermazione delle regolarità fondamentali dell'esperienza umana implicita nella loro formazione» (Geertz, 1998, p. 378), Augé precisa che

una cultura forse non si riduce alla totalità semantica particolare che spesso vi ha voluto vedere la tradizione etnologica, ma questa totalità esiste e anche l'etnologo meno relativista non può ignorarla, né dal punto di vista intellettuale, né da quello affettivo (1995, p. 97).

A me sembra che ciò che è stato detto in queste pagine sull'etnicità possa armonizzarsi con una definizione di cultura intesa come concetto che ci aiuta a pensare la realtà e come condizione che rende significative le relazioni umane. La cultura e l'etnicità possono essere descritte come sistemi simbolici, come insieme di idee su ciò che distingue il «medesimo» dall'«altro» fornendo, di conseguenza, una base per le proprie azioni e per l'interpretazione di quelle degli altri. Il sistema simbolico che la cultura e l'etnicità stessa costituiscono «mira a rendere leggibili, per tutti coloro che frequentano uno stesso spazio, un certo numero di schemi organizzatori, di riferimenti ideologici e intellettuali che conferiscono ordine al sociale» (Augé, 1994, p. 14).

In quest'ottica, il compito dell'etnologo non consiste nel redigere la lista dei tratti che formerebbero la cultura X, ma nel descrivere indivi-

dui che manipolano la nozione di cultura e che costruiscono dei fatti culturali attraverso operazioni «etno-grafiche» ed «etno-logiche».

Com'era già emerso nelle ricerche della Scuola di Manchester e della Scuola di Chicago, l'identità collettiva non si definisce mai in modo puramente endogeno, ma si forgia nella relazione, nell'interazione tra endo-definizioni ed eso-definizioni (Fabietti, 1998): le prime vengono formulate dall'interno, dai membri del gruppo, e le seconde dall'esterno, ovvero da membri di altri gruppi. Amselle «propone che si tenga conto in maniera esplicita di due livelli di produzione dell'identità etno-culturale: un livello «interno» e un livello «esterno» (Fabietti, 1998, p. 42). Ciò presuppone, per quanto riguarda la produzione «esterna», l'applicazione di quella «ragione etnologica» grazie alla quale, da un insieme di uomini e gruppi, possiamo estrapolare «una cultura». L'idea che esistano due luoghi simbolici di «produzione» delle entità etno-culturali – una «dinamica del di dentro» e una «dinamica del di fuori» – va accompagnata a quella secondo cui tali dinamiche si inscrivono in un campo di rapporti di forza: «il gruppo dominante (specialmente se si tratta di uno Stato centralizzato)» scrive Fabietti «ha il potere di assegnare agli altri il proprio posto nel sistema complessivo da lui controllato, indipendentemente dalla effettiva omogeneità culturale di coloro che rientrano nella «cultura» x o y». Ciò non toglie che «chi è nominato possa a sua volta nominare», ma «a livello di costruzione della memoria [...] i rapporti di dominio assumono un ruolo decisivo nel tramandare la visione degli altri, soprattutto quando i dominatori possono avvalersi del mezzo scritto» (1998, p. 43).

Vorrei ora utilizzare nuovamente l'esempio costituito dalla Lega Nord della seconda metà degli anni Novanta per evocare brevemente alcuni aspetti del rapporto tra etnicità e politica: un sondaggio effettuato nel gennaio 1996 a nord del Po (Diamanti, 1996) rivela che la metà degli intervistati considerava in quegli anni l'indipendenza del nord come una prospettiva auspicabile dal punto di vista economico. Si tratta, indubbiamente, di un dato che colpisce. Tuttavia, il fatto di individuare un vantaggio materiale non è di per sé sufficiente al fine di mobilitare gli individui nella direzione di un progetto quale era, all'epoca, la secessione. Per far ciò, era necessario creare una mitologia, un immaginario che sostituisse quello strettamente etnoregionalista, il quale, a partire dal 1990, sembrò alla dirigenza leghista aver fatto il suo tempo (Diamanti, 1993). Da cui l'«invenzione» della Padania (Huyseune, 2000, 2002), che mirava a (ri)trasformare una comunità, narrata nella prima metà degli anni Novanta come «interesse», in identità collettiva, idea sino a quel momento accantonata, trattata «per slogan» o comunque riservata alla comunicazione interna al movimento.

L'etnicità costituisce infatti una risorsa per l'azione sociale nella misura in cui essa contribuisce a rinforzare un quadro di riferimento politico o economico fornendo a esso punti d'appoggio emotivi e favorendo, in questo modo, la mobilitazione. Un ulteriore esempio di tale mec-

canismo – questa volta estremo – è costituito dall'atroce guerra che in anni recenti ha insanguinato il Ruanda estendendosi poi ad altre nazioni dell'Africa centrale. La divisione tra tutsi e hutu – già «inventata» come etnica dalla politica coloniale d'inizio secolo, così com'è accaduto in molti paesi africani (Amselle, 1999) – etnicizzandosi sempre più tramite l'azione comunicativa capillare dei leader, viene percepita dagli attori sociali non più in termini di disuguaglianza economica e relativa alle chance di accesso al potere, ma in termini essenzialisti, chiaramente razziali e fortemente emotivi che finiscono per trasformare le rivendicazioni sociali hutu in eccidio (Chrétien, 1995; Guichaoua, 1999; Baillette, 2000; Fusaschi, 2000).

Al di là della drammaticità dell'esempio prescelto, il terreno africano costituisce un'occasione per sottolineare il fatto che gli autori che descrivono l'etnicità come cornice mobilitante che spinge all'azione una «comunità d'interesse» dimostrano l'insufficienza delle teorie e delle visioni primordialiste – peraltro implicitamente abbracciate dai media quando, intorno al 1994, informano i cittadini sulle «guerre etniche» che sconvolgono l'Africa centrale e i Balcani – che vedono nell'etnicità una mera «sopravvivenza tribale», un arcaismo che dal passato viene a funestare il presente, una caratteristica propria di certi gruppi e non di altri. In un'ottica contemporaneista, l'etnicità rappresenta, invece, una categoria generale della vita sociale e non l'appannaggio particolare proprio a certi gruppi. Più precisamente, l'etnicità può costituire una «struttura sociale di riserva» (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995, p. 135) sempre potenzialmente disponibile per essere attivata o meno in funzione di contesti storico-sociali dati.

L'etnicità può essere concepita come «raggruppamento di persone secondo un criterio di affinità che precede storicamente la scena economica e politica del presente e che rivendica una solidarietà che travalica i gruppi definiti in termini di classe e di ideologia» (Balibar, Wallerstein, 1988, p. 259). Nel mondo contemporaneo, questi ultimi sembrano aver perso la forza e il carattere di legame e affiliazione affettiva che al contrario il paradigma dell'etnicità sul piano individuale conserva (Fischer, 1997).

Secondo Abner Cohen, in tutte le società, ivi comprese quelle occidentali, si danno determinate condizioni che rendono difficoltosa l'organizzazione dei gruppi di interesse su basi che siano unicamente «formali». Ogni gruppo di tale sorta – Cohen cita ad esempio le élite che dominano la City londinese – utilizza come «collante», e in misura di volta in volta diversa, anche modalità di organizzazione «informali» facenti appello a legami familiari e amicali, a rituali, a cerimonie e ad altre attività di ordine simbolico che non sono utili, in senso stretto, per raggiungere gli obiettivi dichiarati dal gruppo, ma che possono tuttavia soddisfare certi bisogni personali degli individui coinvolti. Gli elementi di cui ci si serve per strutturare attività e reti informali vengono attinti e scelti tra i materiali culturali disponibili in una data società. È a questo

punto che l'etnicità politica (Cohen, 1994) può entrare in gioco e la cultura divenire un'arma politica oppure, inversamente, un rifugio rispetto al campo della politica «tradizionalmente» intesa.

In questo quadro, l'etnicità appare, dunque, come una risorsa simbolica, come una fonte dei miti e dell'immaginario di cui, per tornare all'esempio nostrano, la Lega Nord ha avuto bisogno per provocare la mobilitazione di massa che per anni ha auspicato e che la «ragione politica» (il federalismo e le altre riforme) e la «ragione economica» (gli interessi della piccola impresa e l'«entrata in Europa») non erano riuscite di per se stesse a produrre nonostante il consenso suscitato in un primo tempo.

In conclusione, la nozione di etnicità non nasce, nelle scienze umane, per attestare la presenza di gruppi etnici, ma al contrario per problematizzarla. La maggior parte delle ricerche svolte in questo campo negli ultimi decenni pone, infatti, l'accento sui processi di attribuzione e di definizione dell'identità etnica, ovvero sulle modalità attraverso le quali individui e gruppi rendono pertinente una visione del mondo etnicizzata. In questa chiave, si tratta, dunque, di cercare etnograficamente il senso delle relazioni definite come «interetniche» nei processi di creazione e di interpretazione dell'immaginario sociale: il compito dell'antropologo che studia i fenomeni di etnicità non consiste nel condurre la sua ricerca avendo come scopo quello di confermare o smentire la pertinenza storica ed etnologica di un'identità collettiva che si manifesta come etnicamente connotata, ma nel tentare di comprendere le modalità attraverso le quali un tale fenomeno si produce nell'interazione tra gli individui coinvolti, le leadership dei movimenti etnicizzanti e il contesto sociale locale e globale che in modo non certo neutrale contiene, influenza e determina le visioni del mondo e le rappresentazioni del sé e dell'altro che intendiamo conoscere e analizzare.

### 3. Dispositivi d'indagine 1: l'osservazione partecipante

All'inizio di questo capitolo ho evocato alcune icone «classiche» relative al metodo etnografico: in esse il «campo» è concepito come un luogo lontano dalla residenza dell'etnologo ed esotico rispetto alla società in cui egli è nato e cresciuto; la permanenza del ricercatore è lunga e stabile (almeno un anno, raccomandava Rivers); l'oggetto di studio coincide con la cultura della società ospitante, che verrà descritta «dalla culla alla bara» e dall'assetto territoriale al sistema religioso attraverso un testo monografico; l'osservazione partecipante costituisce la postura metodologica principale assunta dall'etnografo, il quale raccoglie i dati condividendo, e al contempo osservando, la vita del gruppo in ogni suo aspetto.

Prima di entrare nel merito del dispositivo d'indagine costituito dall'osservazione partecipante, credo sia utile tentare di render conto di al-

cuni importanti cambiamenti che allontanano molte delle attuali pratiche etnografiche da questa loro immagine «tradizionale».

Per quanto attiene alla dimensione spaziale in cui il campo si iscrive, già a partire dai primi decenni del Novecento, come sappiamo, molti antropologi si sono trovati confrontati a società che per ampiezza e struttura non si prestavano all'assunto dello «studio dettagliato di un'area delimitata». Oggi, in particolare, la postulata congruenza territorio-comunità-cultura non può essere data per scontata: l'idea che i gruppi e le loro produzioni culturali si concentrino in un luogo circoscritto e in qualche maniera chiuso si scontra infatti, in molti casi, con esistenze transnazionali, con reti di contatti e di scambi talvolta secolari che interessano territori spesso vasti e «multiculturali», con mezzi di comunicazione che permettono a numerosi gruppi e individui di coltivare le proprie appartenenze a «comunità immaginate» (Anderson, 1996) che trascendono confini e continenti. Per queste ragioni, si sta diffondendo, da alcuni anni, la pratica etnografica dei terreni «multisituati» (Marcus, 1995), che tenterò di descrivere attraverso alcuni esempi: David B. Edwards si preparava a condurre una ricerca di campo «tradizionale» in una piccola comunità montana dell'Afghanistan quando, alla fine degli anni Settanta, il paese fu sconvolto dalla serie di colpi di stato e ribellioni che hanno preceduto l'invasione sovietica. Di fronte a una simile situazione il progetto iniziale di Edwards si rivela impraticabile; così, egli scrive:

dal 1982 ho condotto lavoro sul campo in una quantità di posti, inclusa la città di Peshawar, in Pakistan, e vari campi di profughi dispersi nella provincia di frontiera del Nordovest. Un'estate ho anche viaggiato all'interno dell'Afghanistan per osservare le operazioni di un gruppo di mujahidin, e ho passato un po' di tempo fra i profughi afgani rifugiati nell'area di Washington D.C. Infine ho seguito le attività di un newsgroup elettronico afgano (Edwards, 1994).

È sulla base di tali esperienze di campo, svolte in molteplici spazi reali e virtuali, che Edwards costruisce la sua antropologia politica dell'Afghanistan contemporaneo (2002). Dai campi dei rifugiati agli appartamenti degli afgani stabiliti nello Stato di Washington, dai messaggi scambiati tramite newsgroup a Serana – villaggio oggi popolato essenzialmente da donne e bambini nei cui dintorni operano guerriglieri originari di altre regioni –, dal suo passato di insegnante d'inglese in una pacifica Kabul fino all'ambulatorio di Peshawar in cui un medico pakistano tenta di curare un uomo accecato da una mina chiosando sulla «barbarie dei popoli tribali», Edwards ritrova i temi/problemi che sembrano oggi dominare la cultura afgana: l'identità collettiva, la struttura sociale della comunità e il rapporto che l'una e l'altra intrattengono con l'islam. Tali processi di ridefinizione del «noi» e dei suoi confini – imposti dal contesto geopolitico e diasporico attuale, ma non privi di radici storiche tanto coloniali quanto «interne» (Edwards, 1996) – sono se-

condo Edwards comprensibili soltanto adottando un'ottica metodologica che moltiplichi i luoghi reali e virtuali della ricerca etnografica e che metta in luce le relazioni tra questi ultimi: «ciò che succede in Afghanistan» infatti «incide su quanto accade nei campi profughi, così come entrambe queste situazioni influenzano (e sono influenzate da) le esistenze degli afgani che si trovano all'estero» (1994).

Numerose sono le «storie del presente» (Augé, 1994) che «non sono confinate in un solo e unico punto dello spazio e del tempo» (Edwards, 1994): per studiare il movimento filosofico-religioso dell'N'ko, Jean-Loup Amselle lavora sul campo a Bamako, al Cairo e a Conakry e, per ricostruire la genesi delle narrazioni sulle quali tale «multinazionale culturale» (Amselle, 2001, p. 8) si è «connessa», egli risale dal X secolo – epoca dell'islamizzazione dell'Africa occidentale – fino alla «globalizzazione cristiana» coloniale passando per l'«Atlantico Nero» (Gilroy, 1993) e approdando al paradigma afrocentrista (Fauvelle, 1998; Fauvelle et al., 2000). L'N'ko nasce nel 1949, quando il suo fondatore, Souleymane Kanté, riceve per rivelazione divina un alfabeto atto a scrivere, come gli arabi, da destra a sinistra e composto, come l'alfabeto latino, da vocali e consonanti, cosa che lo rende «indipendente poiché né occidentale, né orientale» (in Amselle, 2001, p. 79) e pertanto adatto a ricreare, per «traduzione», la cultura mandinga. Attorno a questo nucleo si forma un movimento profetico che produce, oltre che appartenenza, speculazione filosofico-politica e pratiche terapeutiche. Dall'Africa occidentale, esso si espande «in Egitto, in Arabia Saudita e persino in Romania» (p. 111): seguendo i percorsi e gli adepti, Amselle svolge il proprio campo nelle tre città sopra menzionate non privando il lettore del testo ricavato da questa etnografia multisituata di preziose riflessioni metodologiche meritevoli le difficoltà e le impasse che in simili mondi, spazialmente separati ma comunicanti, l'antropologo si trova ad affrontare.

Per studiare le comunità senegalesi che nell'ultimo decennio si sono stabilite in Romagna, Bruno Riccio ha lavorato sul campo tanto nelle province di Rimini e Ravenna, quanto a Dakar, Touba, Kebemer e Kaolack. La sua ricerca è caratterizzata da un approccio transnazionale al fenomeno migratorio: muovendo dalla critica a precedenti studi focalizzati sui contesti di accoglienza, sulle difficoltà incontrate dai migranti nei processi di «integrazione» e sulla situazione di sradicamento da essi vissuta, alcuni autori hanno dimostrato che in molte situazioni gli individui organizzano le proprie esistenze non solo in funzione di un buon inserimento nel paese «ospitante», ma anche in modo da coltivare la propria appartenenza al luogo natale – nonché un terreno propizio a un potenziale definitivo reinsediamento in esso – mantenendo e creando ex novo relazioni sociali, economiche, culturali e politiche tra le società d'origine e quelle di approdo, anche grazie ai mezzi di comunicazione e di trasporto che caratterizzano la nostra epoca (Rouse, 1991; Grillo, 2000; King, Wood, 2001; Riccio, 1999). In questa prospettiva, si tratta dunque di studiare le esperienze migratorie concentrandosi sulla

capacità di gruppi e individui di essere, in un certo senso contemporaneamente, «qui» e «là»:

L'approccio transnazionale richiede un'analisi che consideri entrambi i contesti come sistematicamente in relazione tra loro, focalizzando l'attenzione sugli effetti delle migrazioni su entrambi i luoghi (Riccio, 2001a).

In particolare, lo studio di Riccio mette brillantemente in evidenza l'influenza che le specificità dei diversi contesti di partenza e di approdo esercitano sulle pratiche e sulle rappresentazioni che informano la migrazione transnazionale senegalese da lui analizzata: se, ad esempio, a Touba e a Dakar il movimento migratorio si organizza soprattutto grazie a reti religiose, coloro che partono e ritornano da e a Kebemer beneficiano, allo stesso scopo, di legami di amicizia, di vicinato o di collaborazione in attività commerciali; similmente, le differenze esistenti tra il territorio ravennate e quello riminese – essenzialmente riguardanti l'organizzazione economica delle due province – incidono sulle politiche di accoglienza dei migranti e sulle rappresentazioni sociali circolanti su di essi favorendo oppure ostacolando lo sviluppo delle relazioni transnazionali (Riccio, 2001b, c, 2002).

La poetica del «seguire» che sottende ai terreni multisituati (Marcus, 1995) si presta particolarmente a un'etnografia dei fenomeni migratori attuali – così come dimostrano, oltre alle ricerche citate, quelle condotte da Catherine Neveu e da Catherine Quinunai rispettivamente presso i bengalesi di Londra e di Stylhet (Bangladesh) (1993) e presso comunità soninké dai centri d'accoglienza autogestiti parigini ai villaggi rurali sulle rive del fiume Senegal (1991) – ma la sua applicazione risulta proficua in altri ambiti di studio antropologico: oltre ai gruppi e agli individui, possiamo infatti «seguire» nello spazio, come scrive Marcus, oggetti materiali, metafore, trame narrative – come nel caso di Amselle (2001) – storie di vita e conflitti. Se da un lato l'antropologia dei mondi contemporanei, con i suoi terreni multisituati, sembra in un certo senso recuperare le pratiche itineranti proprie dell'etnografia pre-malinowskiana, dall'altro Marcus ci ricorda che Lévi-Strauss e lo stesso Malinowski, unitamente a studiosi che lavorano tra storia e antropologia, si sono di fatto mossi nello spazio e/o nel tempo per dar corpo all'analisi dei miti, per rendere conto del *kula* e per ricostruire, ad esempio, la «storia dello zucchero» (Mintz, 1985).

Se le pratiche etnografiche contemporanee non implicano dunque più che il lavoro di campo si svolga necessariamente in un solo luogo, anche la connotazione «esotica» del medesimo cade o comunque si problematizza e si complessifica. Sul percorso avviato dalla Scuola di Chicago, molti antropologi conducono oggi ricerche in contesti «familiari» o comunque spazialmente prossimi alla loro stessa residenza quali i condomini popolari, i quartieri periferici, le imprese industriali, i luoghi dei «rituali di massa» e i mercati delle città europee (Callari Gai-

li, 1979a; Harrison, Callari Galli, 1997); Pétonnet, 1982a; Althabe, Selim, 1992, 1998; Bromberger, 1992; de La Pradelle, 1996). Come vedremo meglio nella seconda parte di questo libro, una simile antropologia del «noi» richiede una riflessione specifica e un affinamento della capacità del ricercatore di distanziarsi dal suo «oggetto», al fine di creare e mantenere uno sguardo «esterno» sull'universo sociale che studia e al quale, contemporaneamente, in qualche maniera appartiene (Althabe, 1990).

Per recarsi sul campo, allora, in molti casi non è più necessario né intraprendere un lungo viaggio, né risiedere stabilmente nell'«altrove» studiato, il quale, secondo l'antropologia «classica», si trovava necessariamente «lontano da casa». Anche la dimensione temporale «canonica» del lavoro etnografico subisce, in questo senso, delle trasformazioni: per svolgere il proprio studio su Mama Lola, sacerdotessa vudu di origine haitiana residente a New York, Karen McCarthy Brown, abitante nella stessa città, si reca quotidianamente sul campo in auto o in metropolitana e, dopo essersi intrattenuta con la sua «informatrice», ritrova il proprio appartamento e la propria vita di tutti i giorni (in Clifford, 1999). In modo non dissimile quanto alla distanza dall'ortodossia malinowskiana, alcuni antropologi oggi optano per soggiorni sul campo relativamente brevi, frequenti ed estesi nell'arco temporale di diversi anni: è il caso, ad esempio, di Mariella Pandolfi, la quale, per studiare le trasformazioni politiche e identitarie attualmente in corso in Albania e in Kosovo – e per render conto di un più vasto processo di «decentramento dei luoghi del politico» che interessa non solo i Balcani, ma l'Europa intera – orienta il proprio sguardo «tanto sul lontano, quanto sul vicino: è questo il miglior modo per mettere in luce le connessioni profonde che esistono e danno un senso a ciò che chiamiamo, in mancanza di termini più adatti, «mondializzazione» (Pandolfi, Abélès, 2002; Pandolfi, 2000, 2002).

Più in generale, secondo Marc Augé,

L'etnologia ha sempre a che fare con almeno due spazi: quello del luogo che studia (un villaggio, un'azienda) e quello, più vasto, in cui questo luogo si iscrive e da dove si esercitano influenze e vincoli che non sono privi di effetti sul gioco interno delle relazioni locali (l'etnia, il regno, lo Stato). L'etnologo è così condannato allo strabismo metodologico: non deve perdere di vista né il luogo immediato della sua osservazione, né le sue esternalità, le connessioni significative con il suo esterno (1993, p. 108).

Che il terreno sia multisituato o che si svolga in un solo luogo, che sia esso per l'antropologo «esotico» o «familiare», che egli vi risieda stabilmente o meno, la dimensione simbolica e concettuale entro la quale l'osservazione e la progressiva costruzione dell'oggetto di ricerca si iscrivono non possono oggi prescindere da uno sguardo che abbracci «l'interno, l'esterno e i margini» (Callari Galli, 2000) della comunità studia-

ta. In questa prospettiva, «locale» e «globale» rappresentano due sfere di influenza che ne prefigurano, senza esaurirle, altre, le quali vanno dallo stato e dalle sue politiche culturali – che si esprimono attraverso «i mezzi di informazione, le scuole, le università, i musei, i riti civili» (Hannerz, 1998, p. 301) – fino ai rapporti informali e quotidiani che il gruppo o il sottogruppo di cui l'etnografo si occupa intrattiene con le comunità a esso contigue. Tali dimensioni e le loro relazioni contribuiscono a determinare il complesso campo di forze nel cui quadro si producono le identità e le culture. Alcuni recenti studi svolti presso gli zingari in diverse regioni europee, applicando tale orientamento metodologico – peraltro non dissimile da quello proposto da Roger Bastide nel celebre saggio dedicato a «causalità esterna e causalità interna» (1956) – hanno, ad esempio, messo in luce il sottile ma pregnante gioco di specchi che collega flussi culturali globali, politiche culturali nazionali, amministrazioni locali, immaginari collettivi e relazioni quotidiane coi *gagè* (non zingari) influenzando sensibilmente in particolare la vita delle donne zingare (Okely, 1995; Dick Zatta, 1996; Piasere, 1999).

Lo «strabismo metodologico» di cui parla Augé non è inoltre estraneo alla poetica del «*seguire*» evocata da Marcus: se, come sostiene John Durham Peters (1997), i mass media e le nuove tecnologie permettono o impongono a molti dei nostri contemporanei una visione «bifocale» del mondo – ovvero una visione che è frutto della possibilità di «vedere» simultaneamente il «vicino» e il «lontano» riconfigurando e costruendo giorno dopo giorno, su questa duplice base, identità e relazioni – allora una simile postura metodologica ha anche il pregio di avvicinare il ricercatore al punto di vista del «nativo», o comunque di immergerlo nel complesso e «polifonico» universo di significati che danno forma alle culture contemporanee (Gupta, Ferguson, 1997).

La moltiplicazione delle ottiche e degli spazi etnografici che ho tentato di descrivere non implica, ovviamente, la trasformazione dell'antropologia in un insieme estemporaneo di pratiche e di produzioni intellettuali puramente narrative e «impressionistiche». La corda tra particolare e universale che costituisce la base epistemologica della disciplina (Fabiotti et al., 2000) si mantiene infatti tesa, la dialettica tra esperienza e interpretazione permane centrale, lo studio resta dettagliato. Ciò che è delimitato, poi, non è, a priori, lo spazio del campo in sé, né il tempo, né tantomeno la «cultura», ma è – come hanno indicato le ricerche della Scuola di Manchester – l'oggetto di ricerca, che non è mai dato, che non è un oggetto «naturale» e che deve pertanto essere ogni volta «lavorato» costruito e circoscritto (Kilani, 1989) – in modo non dogmatico e, come suggerisce Clifford (1999), metodologicamente eclettico – tendendo a un'antropologia definibile come «micro-indagine svolta all'interno di cornici spazio-temporali allargate» (Amselle, 2001, p. 39).

In questa prospettiva, dell'eredità dei «padri» l'antropologia contemporanea conserva – e traduce in pratica metodologica – per prima cosa l'idea della gravidanza dei luoghi come fucine di cultura. Se molte

etnografie dimostrano che la dislocazione fisica e/o virtuale di gruppi e individui costituisce oggi uno dei fattori primari della produzione di significati (Clifford, 1999), tale movimento prefigura ovviamente dei luoghi di partenza, di approdo, di transito, di riferimento seppur immaginario. E in questi luoghi, anche in quelli che saremmo portati a ritenere «non-luoghi» (Augé, 1993) – ammesso che ne esistano davvero – come nel caso dei campi profughi, si producono e si trasformano identità e relazioni (Agiar, 2001).

Non tutti gli esseri umani, poi, conducono esistenze transnazionali, non tutti fruiscono delle tecnologie di comunicazione elettronica e non tutti, infine, sanno leggere e scrivere (Harrison, 1998): si può far parte di una casta «sfavorita» nell'India degli anni Cinquanta e riuscire tuttavia a mandare il proprio figlio in un college londinese senza avere un'idea, se non alquanto vaga, tanto della cultura e della vita quotidiana in Inghilterra, quanto di ciò che sta accadendo in ambito nazionale indiano (Naipaul, 2002); ci si può guadagnare la vita come operai addetti all'installazione dei cavi delle fibre ottiche in Cambogia senza avere nemmeno la speranza di vivere, un giorno, in una casa fornita di energia elettrica (Panh, 1999, 2001); si può vivere da sempre in un villaggio maremmano, essere spettatori di *Dallas* e del telegiornale, avere un nipote laureato, ma scambiare lo sportello bancomat appena aperto sulla piazza del paese per una sorta di «albero della cuccagna» che offre denaro, allo scopo di «far pubblicità» alla banca, a chiunque vi inserisca un semplice rettangolo di cartone. «La mondializzazione» insomma «interessa solo alcuni settori del sociale, anche in quei paesi che ne sono il fulcro» (Augé, 1995, p. 27). Per dirla con Jonathan Friedman (2000), non tutti abbiamo «un passato locale» e «un presente globale» e non tutti i nostri coevi beneficiano di quella visione «aerea» da cui «il mondo appare come un bazar multietnico» e in perpetua dislocazione che egli attribuisce alla «vulgata transnazionale», la quale tende a fare di ibridità e cosmopolitismo un nuovo paradigma universalmente valido. La produzione di identità e cultura di molti gruppi continua a giocarsi, allora, essenzialmente nella dimensione locale, che metodologicamente non possiamo, pertanto, trascurare: i luoghi producono immaginari, modelli, senso di appartenenza, rappresentazioni dell'alterità e interpretazioni del mondo, e questo vale, come indica Peters (1997), anche laddove il locale è attraversato e permeato da flussi di cultura globale.

Il fatto che le popolazioni che occupano un luogo particolare – nel quale vivono e costruiscono un mondo particolare – siano totalmente integrate in un sistema più vasto di relazioni non si pone in contraddizione con il fatto che esse costruiscano il loro mondo là dove si trovano e assieme agli individui che fanno parte della loro vita locale (Friedman, 2000).

Il più liberi possibile da a priori teorici, dalle proprie idee sul «dover essere» sociale, dalla tradizione disciplinare così come ci è stata trasmessa

(«tutto è locale») e dalla «vulgata transnazionale» («tutto è globalizzato»), gli antropologi, oggi come un tempo, pongono il «campo» al centro della costruzione dei loro saperi. Per «campo» qui intendo l'insieme di individui che danno vita alla comunità studiata, i loro luoghi di vita reali e immaginari, gli spazi concreti e simbolici nel quadro dei quali essi producono identità e relazioni.

«Sono queste ultime, secondo Marc Augé, che costituiscono l'oggetto privilegiato dell'antropologia (1994, 1995). E su questo punto troviamo un secondo elemento di continuità metodologica con l'antropologia tradizionale, cioè la lunga durata del rapporto intrattenuto con il campo: non sto ovviamente parlando della «canonica» permanenza stabile di almeno un anno in un luogo, ma di rapporti di «profonda frequentazione» (Rosaldo in Clifford, 1999, p. 75) da stabilire con i propri interlocutori. Concettualmente, la relazione tra i soggetti che l'antropologo studia costituisce il «luogo» etnografico per eccellenza: «la cultura», scrive Hannerz, «è in primo luogo una questione di rapporti più che di territorio» (1998, p. 301). Se su quest'idea l'antropologia contemporanea si allontana dagli assunti «perterritorializzati» di quella tradizionale, la continuità con i «classici» cui alludo riguarda la lunga durata dell'esperienza etnografica e, in particolare, «l'interazione prolungata» (Olivier de Sardan, 1995) che essa permette.»

Il rispetto e l'attenzione per gli altri richiedono tempo. Se per mancanza di fondi o per noncuranza studenti e ricercatori dovessero in avvenire essere presi nella trappola dell'accelerazione che caratterizza certi aspetti della nostra contemporaneità, ben presto si trasformerebbero in testimoni passivi ed effimeri (una settimana di stage, quindici giorni di campo) di una situazione con la quale tenderebbero a confondersi (Augé, 1997, p. 6).

Sul campo bisogna aver perso tempo, molto, moltissimo tempo per comprendere che questi tempi morti erano tempi necessari (Olivier de Sardan, 1995).

L'interazione prolungata permette inoltre all'antropologo di cogliere le influenze che il «contesto eventuale» (Vidal, 1997) può esercitare sulle comunità: il proliferare delle notizie e l'accelerazione della storia, in molte situazioni contribuiscono a determinare, a trasformare, a riformulare le rappresentazioni del sé, dell'altro e delle relazioni. In ambito independentista veneto, ad esempio, le notizie riguardanti il riaccendersi del conflitto in Palestina puntualmente alimentano la tendenza dei miei interlocutori a definirsi cattolici tradizionalisti: il Concilio Vaticano II, volto a cancellare l'antemitismo dalle politiche culturali della Chiesa pone infatti, secondo alcuni militanti, cristiani ed ebrei all'interno di un'unica fazione antiaraba nella quale gli independentisti veneti faucano a riconoscersi, identificando essi la loro causa con quella dei territori occupati. Similmente, il bisogno dell'industria veneta di manodopera immigrata, più volte evocato e condiviso da numerosi independentisti

nell'estate 1999, diviene ai loro stessi occhi sospetta propaganda di un regime «mondializzatore» e partigiano del *métissage* quando, un anno più tardi, sono gli esponenti della Confindustria e del governo ad affermare, tramite i media, la medesima necessità (Rossi, 2000). L'evento costituito dall'assalto al campanile di San Marco (9 maggio 1997) – evento-chiave in ambito locale e non certo privo di echi nazionali e persino globali – nella fase iniziale del mio campo (febbraio 1999) appariva come il nucleo politico e simbolico centrale per il movimento. Col passare dei mesi, la sua importanza è andata sfumando, lasciando il posto ad altre tematiche e ad altri punti di riferimento attorno ai quali riconoscersi. Gli indipendentisti proseguono oggi sul loro cammino di costruzione identitaria collettiva e di sensibilizzazione alla causa veneta concentrandosi sulla religione, sulla lingua e sulla letteratura veneta, sulla riscrittura della storia antica e contemporanea (a detrimento di quella moderna che ha costituito lo sfondo dell'azione del maggio 1997) e sul recupero delle tradizioni folkloriche locali, ma si sforzano anche di rivitalizzare simbolicamente l'azione del campanile, che continuano a considerare come «un capitale depositato in banca che darà i suoi frutti» o come «un'iniezione fatta a tutti i veneti» che pian piano restituirà loro la coscienza di un'identità «etnica» comune.

Organizzare la ricerca di campo su archi temporali ampi ci consente, allora, di analizzare i modi in cui il gruppo studiato si situa rispetto all'attualità globale, nazionale e locale, di comprendere ciò che dell'evento resta o svanisce nel proliferare dell'informazione, di individuare costanti e variabili e, infine, di formulare interpretazioni sui fattori che inscrivono o meno certi eventi nella lunga durata:

'Evento mediatico': quest'espressione, oggi come oggi, può sembrare pleonastica. Se abbiamo infatti l'impressione che da qualche parte accada sempre qualcosa, è proprio perché, come si suol dire, ne siamo 'informati'. Il problema è, allora, capire [...] a quale distanza collocarsi e quale punto di vista assumere [...] per discernere, dietro ai lampi e ai tuoni dell'attualità, la direzione dissimulata e i sussurri della storia che avanza (Augé, 2000, p. 13).

L'attenzione a ciò che accade in modo per noi – e talvolta per i nostri stessi interlocutori – inaspettato, oppure in situazioni che ci appaiono marginali o esterne all'oggetto della nostra ricerca, può far emergere quadri e tendenze culturali che informano l'intera società di cui la comunità studiata fa parte e che ci sarebbero altrimenti sfuggite. Talvolta, inoltre, «eventi che tenderemmo a considerare aneddotici o locali assumono [...] un'importanza mondiale» (Augé, 2000, p. 180). Denis Vidal, ad esempio, stava svolgendo la propria indagine sulle dinamiche socio-economiche di un mercato di Delhi quando un giorno, nello stesso quartiere, si produsse un miracolo: la statua di Hanuman (dio scimmia che nell'epopea del *Ramayana* dirige l'armata dei suoi simili al servizio di Rama), posta in un piccolo tempio dedicato a Shiva, trasudava acqua

da un ginocchio. Nei giorni e nelle settimane seguenti, l'evento fu protagonista indiscusso delle conversazioni che avvenivano tra gli interlocutori dell'antropologo, cosa che indusse quest'ultimo a ridefinire l'oggetto della propria ricerca. Il fatto di «seguire» tale inedito e improvviso interesse della gente del posto – interesse che un anno più tardi assumerà un'ampiezza planetaria a causa di un miracolo analogo, ma avvenuto in contemporanea presso numerosi templi hindu in tutto il mondo – ha permesso a Vidal di prendere coscienza delle profonde e capillari articolazioni che negli ultimi anni si stanno consolidando tra narrazioni mitologiche tradizionali rivitalizzate dai media indiani, politica del partito nazionalista hindu, concezioni del divino, conflitti religiosi, nuove e specifiche tendenze ecologiste sviluppatesi in seno alla società indiana e locale filosofia della conoscenza (Vidal, 1997).

La prospettiva metodologica che associa interazione prolungata e attenzione all'evento può aiutare i ricercatori a non cadere in quello che oggi si considera come uno dei «peccati» maggiori dell'antropologia «classica», ovvero la formula discorsiva – che è anche forma mentis – del «presente etnografico». Nel percorso di critica e riflessione epistemologica intrapreso dall'antropologia degli ultimi decenni è infatti emersa la consapevolezza che, nel processo che dall'esperienza etnografica porta alla stesura di un testo passando per le note di campo e per la lettura delle opere di chi ci ha preceduto, magari sullo stesso terreno, le rappresentazioni inerenti le comunità studiate si sono sovente cristallizzate in immagini statiche e atemporali, in istantanee che veicolano l'idea che i popoli «etnografati» siano impermeabili al divenire, esterni alla storia e immuni dall'evenemenzialità (Fabiotti, 1999). Il paradigma del presente etnografico – che al di là delle problematiche concernenti la «testualizzazione» del campo affonda le sue radici nella matrice culturale dominante nell'Europa ottocentesca e novecentesca – si manifesta già a monte della fase della scrittura, sul campo, dove l'antropologo e il suo interlocutore, pur essendo materialmente copresenti, non parlano lo stesso linguaggio temporale (Fabian, 2000): il primo, ad esempio, oggettivizza il secondo considerandolo una fonte di informazioni che, seminate sul proprio taccuino nella fase dell'esperienza sboccheranno, più tardi, in quella dell'interpretazione, ovvero della lavorazione del materiale culturale «grezzo» fornito dall'«informatore» svolta dal ricercatore una volta rientrato in patria. La distanza che separa gli scopi dell'osservato da quelli dell'osservatore contribuisce poi, per Johannes Fabian, a scavare tra i due un fossato: se l'uno «parla con interesse reale e supposto condiviso ad esempio della storia del suo villaggio o del suo gruppo», l'altro non cerca in questo scambio «che la conferma di altre informazioni o qualche altro indizio» che contribuiscono alla coerenza del materiale fino a quel momento raccolto (Augé, 1994, p. 71). Secondo Fabian, la situazione «alocronica» appena descritta si traduce in un'assenza di riconoscimento, e dunque di dialogo, la quale produce visioni tendenzialmente lontane dal «punto di vista del nativo» e prossime, in-

vece, a quelle di un «noi» che, per autorappresentarsi in un presente teso al futuro, necessita di «altri» da relegare in un tempo statico, orientato verso il passato nel suo scorrere all'insegna della consuetudine e della tradizione. In questo senso, attraverso una breve e gustosa narrazione di «etno-fiction» riguardante il «popolo degli Obo» (1999, p. 121), Fabietti illustra in modo efficace il rischio di scambiare la parte per il tutto attribuendo, ad esempio, una certa attività svolta un certo giorno da un certo individuo all'intero gruppo, ai suoi saperi «tradizionali», a un modo di fare e di essere collettivo costante nel tempo. Attraverso una rilettura critica e problematizzante dell'opera di Fabian che ne riprende in parte le conclusioni, Marc Augé promuove, contro la poetica e la politica del presente etnografico, un'antropologia dei «mondi contemporanei» definita come tale dal fatto che in essa

il dialogo tra osservatore e osservato si iscrive in un universo in cui essi si riconoscono l'un l'altro anche nel caso in cui occupino posizioni differenti e ineguali. La 'contemporaneità', infatti 'non si dà per decreto: è la trasformazione del mondo che la impone' (1994, p. 76).

Dialogare con i propri coevi significa allora, innanzitutto, riconoscerli come tali, ovvero, come tutti, immersi nella storia e nell'epoca della proliferazione degli eventi; significa abbandonare immagini e metafore che descrivono l'etnografia come «inchiesta giudiziaria» e gli interlocutori dell'antropologo come «imputati», come «pazienti» o come soggetti cui «mettere i paraocchi al fine di «pilotarli là dove si nascondono i segreti della cultura tradizionale» (Griaule in Fabietti, 1999, pp. 52-53; Griaule, 1952); significa riconoscere che un indipendentista veneto, ad esempio, non è solo ciò che come antropologa a priori cerco in lui (ovvero un individuo che rivendica la propria «venetezza»), ma è anche un certo Alessandro, un uomo, un quarantenne, un padre, un marito, un cattolico tradizionalista, un *fan* di *Un posto al sole*, un abitante di Corteflorida, un professionista in carriera, un cileno, un «tradotto» (Bhabha, 1994); significa accordarsi una temporalità etnografica che permetta la profonda frequentazione necessaria a cogliere la complessità del contesto del campo e a rispettarla intellettualmente; significa infine, «semplicemente» – come mi sembra suggerisca Augé nella frase sopra citata – aprirsi alla constatazione che coloro che sul campo abbiamo di fronte condividono almeno in parte le problematiche e le domande che sul campo hanno spinto noi stessi ad andare: la questione dell'identità, ad esempio, spesso interessa in termini non così dissimili tanto l'etnografo, quanto gli «etnografati» (Agiar, 1997), cosa che ci spinge a prendere coscienza del fatto che sovente l'uno e gli altri sono «coinvolti nel tentativo di produrre interpretazioni» sul medesimo tema (Callari Galli, 2000, p. 13).

In questa prospettiva, l'immagine dell'antropologo che per definizione si trova in una posizione egemonica rispetto a quella dei propri interlocutori andrebbe a mio parere relativizzata: l'accento a tutt'oggi

posto da alcuni autori (Clifford, 1993; Clifford, Marcus, 1997; Fabian, 2000) sui rapporti di forza di cui gli antropologi beneficiano – e dei quali peraltro essi si sono senza dubbio in molti casi in passato serviti, ad esempio per impossessarsi di oggetti d'arte «primitiva» da esporre nei musei dei loro paesi (Leiris, 1981), p. 103 e passim; Price, 1992) – tende talvolta a reificare, sfiorando una *political correctness* da «piagnisteo» (Hughes, 1994), l'icona di un ricercatore, se non proprio «maschio e bianco», comunque accademico, agiato e «situato» sul campo in modo da dettare le regole e condurre il gioco. Di conseguenza, anche l'immagine degli interlocutori di detto ricercatore tende a riprodurre quella del «buon selvaggio» o del «dannato della terra». Come sostengono Akhil Gupta e James Ferguson (1997), la complessità dei mondi contemporanei, l'eterogeneità dei terreni di indagine antropologica attuali e le differenze in termini di *gender*, di appartenenza «etnico»-culturale e di classe sociale d'origine che attualmente caratterizzano la stessa «categoria» degli etnologi fanno sì che un esercizio del potere da parte del ricercatore sul campo non sia così scontato: un'antropologa che studi una comunità a forte dominante maschile (Echard et al., 1991), un ricercatore che svolga la propria indagine etnografica presso la dirigenza di una grande azienda (Althabe, Selim, 1998), un giovane sociologo che si interessi alle élite (Mension-Rigau, 1993), per fare solo qualche esempio, sul campo non si troveranno necessariamente in una posizione dominante.

Avviandoci verso la fine di questa prima parte del testo – dedicata alla nozione di terreno etnografico nella storia dell'antropologia e nei mondi contemporanei – ci rendiamo conto di quanto i modi di «essere sul campo» siano mutati nel tempo, dell'opportunità di costruire saperi antropologici abbracciando una prospettiva metodologica eclettica, della possibilità di attingere dalle diverse scuole di pensiero gli strumenti necessari per «seguire» le culture laddove esse si producono. Troviamo, a questo punto del nostro excursus, un terzo fondamentale elemento di continuità che accomuna l'antropologia attuale con la tradizione della disciplina: la postura metodologica dell'osservazione partecipante. Partendo dal presupposto che i saperi inerenti il lavoro di campo si apprendono essenzialmente «facendo campo» (Copans, 1998) – avendo essi a che vedere con «l'intuizione, l'improvvisazione e il bricolage» (Olivier de Sardan, 1995) – nelle pagine che seguono tenterò comunque di fornire alcune indicazioni utili a praticare l'osservazione partecipante.

Nel 1799, come già sappiamo, de Gérando redige quello che oggi possiamo considerare il primo trattato di metodologia della ricerca di campo. Secondo l'autore,

il mezzo principale per conoscere bene i selvaggi è di divenire, in un certo senso, uno di loro; ed è apprendendo la loro lingua che diventeremo loro concittadini (1994, p. 82).

In maniera alquanto moderna – e tanto più sorprendente se rammentiamo che in termini di trasmissione culturale «*Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*» non ha avuto la fortuna che merita – de Gérando raccomanda, a chi si reca sul campo allo scopo di condurre uno studio serio e rigoroso, di osservare partecipando alla vita locale in ogni suo aspetto, nel quotidiano in particolare, e di mettersi nelle condizioni di comunicare in modo profondo e paritario – da «concittadini», appunto, o da «fratelli» (1994, p. 77) – con i membri della comunità «ospitante». Oltre a contenere una ricca serie di indicazioni «tecniche» inerenti le questioni da porsi sul campo al fine di studiare quella che da Taylor in poi chiamiamo «cultura», tutto il testo di de Gérando è impregnato dell'idea illuminista sottesa alla «bella massima degli Antichi» secondo cui «come uomo, nulla di ciò che è umano mi è estraneo» (p. 74). Secondo Jean Copans e Jean Jamin,

ideologia e metodo sono qui inseparabili: anti-etnocentrismo e osservazione partecipante sono due aspetti di una stessa logica dell'identificazione (1994, p. 32).

Non dissimile è la prospettiva di ricerca enunciata nell'«Introduzione» de *Gli Argonauti del Pacifico occidentale* (1922), la quale, dal punto di vista metodologico, costituisce per la disciplina un testo (per quanto discusso) fondatore. In essa, infatti, Malinowski insiste sullo «stretto contatto» che l'antropologo deve stabilire con «la vita indigena» (1989, p. 81) e sul «senso di vicinanza» nei confronti degli interlocutori che egli deve coltivare, intesi come «condizioni necessarie al successo del lavoro di ricerca» (p. 65).

La presenza sul campo assume dunque, tanto in de Gérando quanto in Malinowski, il carattere di un'immersione attiva nella vita del gruppo: il ricercatore non si limita a osservare ciò che accade e ad ascoltare ciò che viene detto, ma è chiamato a partecipare alla quotidianità dei suoi interlocutori.

Se a tutt'oggi l'origine dell'espressione «osservazione partecipante» è controversa – alcuni, ad esempio, la attribuiscono a Eduard C. Lindeman, sociologo legato alla Scuola di Chicago che l'avrebbe coniata nella prima metà degli anni Venti (Olivier de Sardan, 1995), mentre altri ritengono che sia Joseph D. Lohman ad averne parlato per la prima volta alla fine degli anni Trenta (Peretz, 1998) –, a me pare che i suoi fondamenti siano esplicitamente presenti nell'opera e nelle pratiche di campo di autori quali i già citati de Gérando, Boas, Spencer e Gillen, per non parlare di Malinowski, al quale, come sappiamo, dobbiamo la prima formalizzazione del metodo etnografico. Secondo Marc Augé,

tutto ciò che allontana dall'osservazione diretta sul terreno allontana anche dall'antropologia (1993, p. 14).

Ciò non significa che l'antropologo non possa avvalersi di dispositivi d'indagine diversi dall'osservazione partecipante, ma riafferma la centralità metodologica dello studio di campo inteso come intensa e prolungata interazione. Come un tempo, ma forse con accresciuta legittimità, oggi gli antropologi si avvalgono anche di dispositivi d'indagine altri rispetto all'osservazione partecipante in senso stretto, così come la intendeva Malinowski: quello che Augé sembra suggerirci è che i dati raccolti e le ipotesi formulate analizzando ad esempio le trasmissioni televisive, gli articoli di cronaca sulla stampa, le testimonianze scritte, le etnografie di chi sul campo ci ha preceduto, le produzioni letterarie dei gruppi studiati, per tradursi in conoscenza antropologica debbano essere posti in dialogo, laddove è possibile, con le voci del campo.

Nei mondi contemporanei, «le pratiche della località» (Grasseni, 2000), la vita quotidiana e la profonda frequentazione che l'antropologo deve intrattenere con queste dimensioni possono essere colte e coltivate anche grazie alle nuove tecnologie di comunicazione, che in alcuni casi possono permetterci di approfondire e prolungare l'osservazione diretta – come Edwards (1994) – e come Giovanna Guerzoni (2001), che ha studiato il rapporto tra donne e tecnologie elettroniche attivando un forum di discussione su internet ([www.growproject.org](http://www.growproject.org)) – possiamo frequentare i siti web e le chatline attraverso cui molti gruppi attualmente esprimono e cementano il loro essere comunità. In tali spazi virtuali, infatti, i nostri interlocutori discutono gli argomenti che stanno loro a cuore, si scambiano idee e notizie, stabiliscono nuove relazioni, fissano appuntamenti, si tengono in contatto con persone fisicamente lontane che condividono la stessa origine o lo stesso senso di appartenenza. Il rapporto con le persone che frequentiamo sul campo oggi può essere intrattenuto e anzi consolidato anche tramite e-mail, nella mia esperienza di ricerca sull'indipendentismo veneto, ad esempio, in particolare nei periodi in cui mi sono assentata dal campo, ho comunicato in modo costante con alcuni «informatore» tramite posta elettronica. Tale mezzo, come molti per esperienza sanno, si colloca curiosamente a cavallo tra oralità e scrittura: dalla prima esso mutua un carattere di immediatezza, mentre ha in comune con la seconda il vantaggio di creare uno spazio comunicativo intimo. In questo modo, gli aspetti di quotidianità e vicinanza che caratterizzano la relazione etnografica possono essere, entro certi limiti, mantenuti e consolidati nonostante la distanza fisica.

Ovviamente, anche modalità di comunicazione a distanza più «tradizionali» quali gli scambi epistolari e telefonici possono risultare utili per coltivare le relazioni di campo e, nel caso del telefono cellulare, per organizzarne gli aspetti pratici in occasione di un terreno da me recentemente svolto a Phnom Penh per studiare la Festa delle Acque – evento nazionale della durata di tre giorni cui partecipano migliaia di cambogiani provenienti da varie regioni e culminante in una competizione di imbarcazioni (ben quattrocento nell'edizione 2001) contenenti equi-

paggi di una sessantina di individui. L'utilizzo del cellulare mi ha permesso, ad esempio, da un lato di mantenere il contatto con l'équipe della barca costruita dagli abitanti del «mio» villaggio «ospitante» anche quando le folle e l'organizzazione caotica dell'evento ci dividevano e, dall'altro, di partecipare alle attività della comunità in qualità di «aiuto-vivandiera» e di «moto-taxi». Noteremo en passant che, se un simile tipo di partecipazione non è direttamente utile alla raccolta di dati – nel caso specifico riguardanti la valenza simbolico-identitaria della Festa delle Acque –, contribuisce comunque a costruire e cementare la relazione tra un'antropologa novizia rispetto al mondo khmer e non parlante l'idioma locale e un gruppo essenzialmente maschile di cui solo alcuni membri conoscono un poco l'inglese.

Come ricorderemo, all'epoca del passaggio dalle pratiche di campo «itineranti» alla sedentarizzazione delle medesime, la survey intesa come indagine ad ampio raggio finalizzata a raccogliere il maggior numero possibile di informazioni etnografiche inerenti popolazioni che vivono in una stessa area/regione costituiva un modello di ricerca destinato a essere scientificamente sorpassato dallo «studio dettagliato di un'area delimitata». Con i debiti aggiustamenti, oggi potremmo proficuamente considerare questi due approcci al campo non più come modelli alternativi, ma come momenti diversi di uno stesso lavoro etnografico: nel contesto dell'antropologia dei mondi contemporanei, per survey potremmo infatti intendere un momento preliminare della ricerca, mirato ad acquisire una visione panoramica del contesto di campo allargato (una città, una regione, la cultura nazionale di un paese) che ci permetta, da un lato, di scegliere in modo oculato rispetto ai nostri scopi scientifici – e alle contingenze – la comunità nella quale ci immergeremo e di costruire in modo sempre più solido l'oggetto della nostra ricerca, e, dall'altro, di farci un'idea, per quanto «grezza» e non filtrata dallo sguardo di coloro che diverranno i nostri interlocutori, dei «mondi intorno» al mondo che, in un secondo momento, studieremo dettagliatamente. In questa versione contemporanea della survey, la raccolta di informazioni non avviene, ovviamente, in modo puramente affrettato, impressionistico e soggettivo, ma comporta attività di osservazione partecipante e colloqui approfonditi con «informatori».

Alessia de Biase, ad esempio, ha recentemente condotto una ricerca su alcuni gruppi di cittadini brasiliani di origine veneta residenti nel Rio Grande do Sul (2003). Da un primo soggiorno di campo, condotto sullo stile della survey – ovvero viaggiando all'interno dello stato effettuando brevi tappe in numerosi centri – la ricercatrice ricava un'immagine monodimensionale del senso dell'identità collettiva coltivato dai suoi interlocutori. Questi ultimi tendono infatti a mettere in rilievo essenzialmente il loro essere veneti da generazioni (de Biase, 2001), veneti come è veneta la stessa antropologa. Durante un secondo soggiorno di campo, svolto a circa un anno di distanza dal primo e focalizzato proprio sui luoghi in cui de Biase ritiene di aver individuato, grazie alla sua

survey, il cuore del movimento politico e culturale di rivendicazione identitaria veneta, emerge un gioco di appartenenze e narrazioni dell'identità più sottile e sfaccettato: i suoi interlocutori si dicono veneti e *gauchos*, cattolici come i loro avi e devoti agli orixás, di antica origine paflogonica – «come tutti i veneti» – e al contempo fieri della loro matrice berbera e nomadica. A me pare che una simile impostazione metodologica – oltre a iscrivere nella lunga durata la relazione con il campo anche grazie alle nuove tecnologie – permetta al ricercatore di cogliere il «punto di vista del nativo» nella sua complessità e dinamicità: i dati raccolti durante il primo soggiorno di campo, itinerante, non sono stati meramente smentiti dal secondo, ma completati e approfonditi. Tale protocollo di ricerca può inoltre contribuire ad attenuare le influenze che l'identità dell'etnografo – nel caso appena descritto la «venetezza» condivisa con gli «informatori» – può esercitare sulle rappresentazioni del «noi» messe in rilievo nell'interazione di campo: in occasione del secondo terreno, tra de Biase e i suoi interlocutori si è già stabilito un rapporto di fiducia e di intimità che rende meno necessarie «presentazioni di sé» più o meno consapevolmente mirate alla creazione di un «collante relazionale».

Un'ulteriore modellizzazione di ricerca che può fornirci qualche orientamento metodologico in merito all'osservazione partecipante è quella che distingue l'«impregnazione» dalla «costituzione del corpus dei dati». Con il termine *impregnazione*, Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) indica i momenti in cui l'antropologo partecipa alla vita del gruppo senza preoccuparsi di annotare ciò che vede, ascolta e vive:

i rapporti di buon vicinato, le chiacchiere serali, le battute galanti, il giro dei bar, la festa del battesimo del figlio di colui che ci ospita [...]: è in questo modo che si apprendono i codici della buona creanza ed è così che si impara di cosa è fatta la vita quotidiana e di che cosa, in paese, si parla spontaneamente.

Attraverso questi momenti, libero dall'ansia di «capitalizzare» il suo tempo sul campo trasformando tutto in appunti, l'antropologo fa in realtà qualcosa che si rivelerà molto utile ai fini della propria ricerca: egli infatti «familiarizza con la cultura locale» e migliora le sue capacità di decodificare situazioni, eventi e comportamenti.

La costruzione del corpus dei dati avviene, invece, quando il ricercatore osserva e partecipa alla vita collettiva nella prospettiva di annotare (registrare o filmare), in tempo reale o più tardi, ciò che accade. Mentre le «informazioni» incamerate nei momenti di impregnazione costituiscono uno sfondo inconsapevole o anedddotico rispetto alla costruzione dei saperi antropologici, quelle che fissiamo in note di campo, su audiocassette o su supporti atti a registrare immagini, costituiranno la base per elaborare la nostra conoscenza etnografica del gruppo.

Schematizzando – ma tenendo sempre ben a mente che nessun modello coincide con la realtà – a me pare che i momenti di impregnazione, per la loro funzione di «familiarizzazione» con un contesto sconosciuto, siano da privilegiare in particolare nelle prime fasi di campo, in occasione di un'eventuale survey o durante il primo periodo del nostro soggiorno presso la comunità che intendiamo studiare, mentre alla costruzione del corpus dei dati possiamo dedicarci più alacramente quando la nostra immersione nella vita locale sarà, tanto per noi quanto per i nostri interlocutori, nei limiti del possibile cosa ordinaria.

Entrare a far parte, seppur temporaneamente, di un gruppo, non è quasi mai cosa facile e indolore:

ricordo molto bene [...] la sensazione di disperazione e prostrazione provata dopo che svariati tentativi, ostinati ma vani, di entrare in contatto reale con gli indigeni o di raccogliere materiali erano miseramente falliti. Ho conosciuto momenti di scoramento durante i quali mi immergevo nella lettura di romanzi un po' come una persona che si mette a bere per effetto della noia e della depressione provocate dal clima tropicale (1989, p. 60).

Con queste parole, Malinowski descrive l'inizio del suo celeberrimo terreno alle Isole Trobriand. Jeanne Favret-Saada – autrice di una ricerca sulla stregoneria nelle campagne francesi (1977) che ritroveremo nella seconda parte di questo libro – ci presenta un resoconto analogo per quanto riguarda le iniziali difficoltà incontrate sul campo nello stabilire rapporti che andassero oltre la cortesia formale e che aprissero breccie nel muro di silenzio che i suoi interlocutori avevano eretto di fronte alla donna di città che arriva per studiare cose «nostre», segrete e pericolose (Favret-Saada, Contreras, 1981). Paolo Palmeri, dal canto suo, alcuni anni fa raccontò agli studenti del corso di specializzazione in Antropologia sociale e culturale, tra i quali anche io mi trovavo, che durante le settimane che seguirono il suo arrivo in una comunità diola (Palmeri, 1990) gli abitanti del villaggio sembravano ignorare la sua esistenza: nessun adulto gli rivolgeva uno sguardo, né la parola, mentre i bambini lo seguivano ovunque canzonandolo e fuggendo in tutte le direzioni di fronte ai vani tentativi dell'antropologo di fare amicizia.

Il disagio che possiamo provare in simili circostanze è innanzitutto di ordine soggettivo e identitario. Esso prefigura «l'inevitabile distanza data dalla stessa situazione etnografica» (Augé, 1994, p. 73) che segnerà il nostro soggiorno anche nel caso in cui gli «informatori» diventino nostri «amici» (Gibbai, 1982) e con la quale l'antropologo deve comunque venire a patti (Casagrande, 1966). Le circostanze psicologicamente sgradevoli che possono accompagnare le prime fasi del nostro soggiorno sul campo preludono anche a un altro fatto che dobbiamo accettare: al di là della qualità delle competenze relazionali del ricercatore, delle sue eventuali doti di simpatia, della sua volontà e delle sue autorappresen-

tazioni, sarà il gruppo «ospitante» a proporgli e imporgli uno o più ruoli all'interno della collettività, nonché dei tempi e degli spazi di vita e di interazione specifici.

Nel corso della ricerca, l'osservatore partecipante prova sovente anche un disagio di tipo intellettuale: sul campo capita, non di rado, di essere assaliti da dubbi inerenti la pertinenza del proprio modo di procedere e dell'oggetto stesso di ricerca così come l'abbiamo costruito. Ci si chiede, insomma, se ciò che si sta facendo ha un «senso antropologico», se il proprio agire è «ortodosso», se gli scopi conoscitivi prefissati hanno davvero una legittimità conoscitiva. In molti casi, tali incertezze sono riconducibili al fatto che l'esperienza di campo rivela aspetti e questioni che, preparando a tavolino e in biblioteca il nostro progetto di ricerca, non avevamo preso in considerazione. Stando a Olivier de Sardan e allo stesso Malinowski, una simile sensazione di disorientamento può denotare, paradossalmente, che la ricerca che stiamo conducendo sta dando dei frutti:

grazie all'osservazione, una problematica iniziale può modificarsi, mutare di accento, allargarsi. Osservare non significa colorare un disegno precedentemente tracciato, ma sottoporre una curiosità preprogrammata alla prova del reale. La competenza del ricercatore di campo consiste nel saper osservare ciò a cui non era preparato [...] e nell'essere in grado di raccogliere dati che l'obbligheranno a modificare le proprie ipotesi (Olivier de Sardan, 1995).

Se un uomo si imbarca per una spedizione al fine di comprovare certe ipotesi e si mostra poi incapace di modificare le proprie visioni o di abbandonarle di buon grado di fronte a testimonianze, inutile dire che il suo lavoro non avrà alcun valore (Malinowski, 1989, p. 65).

Se i nostri autori hanno ragione, non ci resta allora che perseverare partecipando alla vita della comunità studiata nel modo che ci sembra contestualmente più adatto, «prendendo il ritmo» spazio-temporale che scandisce le relazioni intessute dai nostri interlocutori, mettendo momentaneamente tra parentesi la teoria per lasciar parlare il campo. Procediamo, quindi, secondo la poetica del «seguire», riflettendo, «correggendo il tiro» metodologico, mantenendoci pronti a rimodellare l'oggetto della nostra ricerca sulla base di quanto l'osservazione diretta e partecipante ci suggerisce.

I disagi descritti possono comunque essere almeno in parte attenuati avvalendosi della collaborazione di una o più persone che conoscano il contesto del campo meglio di noi. Senza qui entrare nel merito della figura dell'«informatore» – la cui immagine «classica» di individuo che «per virtù di speciali cognizioni o abilità, di autorità, qualità di intelletto o di carattere» può diventare «speciale mentore e intimo associato» dell'«etnologo» (Casagrande, 1996, p. 9) è stata oggi ampiamente problematizzata (Fabietti, 1998) –, vorrei semplicemente sottolineare il fatto

che l'entrata dell'antropologo sul campo può essere a vari livelli facilitata dall'accompagnamento di una «guida». Nel soggiorno di ricerca a Phnom Penh cui mi sono poc'anzi riferita, mi è stata ad esempio di grande aiuto la collaborazione con SK, ricercatore cambogiano che mi è stato presentato da un'antropologa che da anni lavora nella stessa città. La survey condotta assieme a SK e il confronto «a tre voci» con la persona che ci ha messo in contatto sono state essenziali non solo per l'individuazione dei contesti specifici nei quali «immergermi» come osservatore partecipante, ma anche per la costruzione dell'oggetto di ricerca, ovvero per la precisazione delle questioni-chiave da elucidare e per una verifica in itinere delle ipotesi iniziali. Un ruolo non dissimile quanto all'effetto «facilitatore» – ma collocato in una fase un poco più avanzata del lavoro di campo e in una dimensione più interna rispetto alla collettività studiata – è quello che un uomo di nome Mauro si è trovato a rivestire nella ricerca sull'indipendentismo veneto cui ho già fatto più volte riferimento. Ho incontrato Mauro in modo casuale mentre, in un'ottica di survey, partecipavo a una manifestazione leghista svoltasi a Venezia nel settembre del 1998. Mauro è divenuto in seguito una sorta di *passer* tra me e il mondo indipendentista veneto il quale, all'epoca, sarebbe stato altrimenti ben più difficile da penetrare: la recente scissione tra Lega Nord e Liga Veneta Repubblica aveva infatti creato molta tensione, anche affettivo-relazionale, all'interno del movimento, mentre le vicende giudiziarie legate ai «fatti del campanile» e alle numerose incarcerazioni e scarcerazioni subite dai suoi protagonisti alimentavano un clima di forte sospetto nei confronti di chiunque arrivasse dall'esterno.

Per finire, vorrei soffermarmi brevemente sulle note di campo sottolineando, innanzitutto, che solo ciò che verrà trascritto o altrimenti registrato potrà essere in seguito trasformato in dato passibile di essere elaborato (Olivier de Sardan, 1995). È dunque importante annotare – e, a monte, osservare – con precisione, esercitando la propria attenzione e il proprio gusto per il dettaglio: Ulf Hannerz, ad esempio, ci invita ad analizzare la cultura popolare al fine di studiare l'immagine che i nostri interlocutori hanno di sé (1998, p. 301). Per far ciò, sul campo nigeriano egli si sofferma su particolari quali l'insegna del sarto che si fa chiamare Ringo Star e le decorazioni delle pagine degli album fotografici che i suoi amici informatori gli mostrano, evidentemente affidando anche simili materiali minuti alle pagine del proprio taccuino. La nostra osservazione, per quanto essenzialmente focalizzata sugli aspetti della vita della comunità che attengono a un preciso oggetto di ricerca, deve comunque rimanere aperta e «fluttuante» (Pétonnet, 1982b), ovvero pronta e disponibile a cogliere l'inatteso, sul quale prenderemo appunti scritti – o fisseremo altrimenti – anche se sul momento esso ci appare «fuori tema».

Dissennato e miope sarebbe l'uomo di scienza che trascurando una classe di fenomeni che si producono alla sua portata lasciasse che si perdano su pre-

testo che, nell'immediato, egli non vede quale uso teorico potrebbe farne! (Malinowski, 1989, p. 77).

È inoltre fondamentale mettersi nelle condizioni di poter situare agevolmente nel tempo le cose che accadono sul campo chiarendo, anche in questo modo, che ciò di cui renderemo conto non avviene in una dimensione temporale di eterno presente, ma «nell'arco di tempo coperto dalla mia ricerca» o «alla fine della mia ricerca, nell'aprile del 1993» (Orobitg Canal, 1998, pp. 60 e 69). Ciò risulterà tanto più facile quanto più regolarmente annoteremo il giorno, il mese e l'anno in cui trascriviamo ogni nota di campo e con essi tutti i dati spazio-temporali utili a situare in modo preciso gli eventi e le situazioni riportate. Anche su questo punto, Malinowski sembra avere ancora qualcosa da insegnarci: nell'«Introduzione» a *Gli Argonauti* più volte citata egli riporta infatti una «Lista cronologica delle spedizioni kula di cui l'autore è stato testimone»:

Prima spedizione, agosto 1914-marzo 1915

Marzo 1915 – nel villaggio di Dikoyas (Isola di Woodlark) viste alcune offerte cerimoniali. Ottenimento delle prime informazioni.

Seconda spedizione, maggio 1915-maggio 1916

Giugno 1915 – dei visitatori kabigidoya arrivano da Vakuta a Kiriwina. Osservato l'ormeggio a Kavataria e visti gli uomini a Omarakana dove ho raccolto dei documenti [...] (1989, p. 72).

lista che mi pare acquisisca un valore aggiunto nel contesto dell'antropologia dei mondi contemporanei interconnessi, intercomunicanti e caratterizzati dall'accelerazione della storia di cui parla Marc Augé.

Le note prese sul taccuino di campo debbono poi contenere una descrizione dettagliata del modo in cui le informazioni riportate sono state ottenute e del contesto d'interazione dal quale le abbiamo attinte, al fine di rendere il più possibile esplicito, in primis a noi stessi, il percorso di ricerca che stiamo seguendo e che più tardi comunicheremo a lettori, colleghi e studenti. L'esplicitazione della «politica del campo» (Olivier de Sardan, 1995) è necessaria per non cadere nelle trappole dell'«autorità etnografica» (Clifford, 1993), ovvero nell'atteggiamento discorsivo che tende a presentare le conoscenze raccolte sul campo come verità incontrovertibili poiché enunciate dall'unico testimone dei fatti. Paradossalmente, colui che oggi viene descritto come il «campione» di questa postura scriveva:

Ritengo che solo le fonti etnografiche in cui è agevole discernere nettamente da un lato i risultati dello studio diretto, i dati e le interpretazioni fornite dagli indigeni e, dall'altro, le deduzioni dell'autore basate sul suo buon senso e sulla sua perspicacia psicologica possiedano un valore scientifico (1989, p. 59).

Leggendo questo passaggio ottant'anni dopo la sua stesura – e dopo quasi un secolo di ricerche sul campo – sappiamo che simili adamantine distinzioni non sono di questo mondo, non appartengono cioè alla realtà della comunicazione etnografica (e umana). Continuiamo, tuttavia, a tendere a qualcosa di non dissimile attraverso la poetica dell'esplicitazione appena evocata, esplicitazione che, come vedremo meglio nella seconda parte di questo libro, coinvolge anche la soggettività dell'antropologo.

PARTE SECONDA

LE VOCI DEL SÉ

1. *Conoscenze situate*

C'era una volta, nei primissimi anni Sessanta, una giovane antropologa italiana il cui corso di studi, svolto negli Stati Uniti d'America, volgeva ormai al termine. Un giorno, la ragazza comunicò a uno dei suoi maestri la propria intenzione di intraprendere una ricerca in Italia. L'anziano professore quasi la fulminò con lo sguardo e le disse che un simile progetto – uno studio antropologico avente per oggetto la stessa società in cui si è nati e cresciuti – le avrebbe «bruciato il cervello». La ragazza non dimenticò mai le parole del professore, ma mise ugualmente in atto quello che aveva in mente: fece ricerca di campo, assieme a un collega, nel proprio paese e, su questo «lavoro iniziatico», assieme a lui scrisse un libro «privilegiando la narrazione, la partecipazione, la 'resa' alla differenza, invece del distacco, della freddezza sapienziale, dell'oggettività».

Il monito del vecchio e stimato antropologo americano riguardava proprio quest'ultimo termine: egli riteneva infatti, come molti colleghi della sua generazione, che fare ricerca «a casa propria» – trasformare il *fieldwork* in *homework*, come è stato detto recentemente (Clifford, 1999, p. 113) – comportasse un'assoluta mancanza di «oggettività» da parte dell'etnografo. Credo, inoltre, che egli alludesse, con le sue parole, al disagio psichico che avrebbe a suo parere comportato il tentativo di guardare la propria società di origine, ovvero se stessi, attraverso la lente dell'antropologia. Nelle pagine che seguono vorrei tentare di illustrare il passaggio teorico-metodologico avvenuto, soprattutto negli ultimi tre decenni, tra le concezioni e le pratiche dell'anziano professore e quelle attuali in particolare rispetto al problema dell'oggettività.

Per far ciò, inizierò evocando una sorta di paradosso fondamentale presente nella disciplina fin dai suoi esordi. L'etnologia si pone in un rapporto di filiazione rispetto alle scienze naturali (Kuklick, 1997; Amelle, 2001), le quali, intorno alla metà dell'Ottocento, presentano uno spettro di interessi che nella sua vastità arriva ad abbracciare le caratteristiche geologiche e idrologiche, le piante e gli animali, le specificità morfologiche e comportamentali delle popolazioni che abitano un territorio dato.

Per inciso, un simile ambito di conoscenze, da più di un secolo ormai considerato come non pertinente dai saperi accademici, «sopravvive» a livello divulgativo in pubblicazioni quali *National Geographic* e, probabilmente di riflesso, in alcuni materiali didattici e documentari televisivi prodotti per il «grande pubblico» aventi potenziali effetti «esotizzanti» sulla costruzione di quello che Marc Augé chiamerebbe il «senso degli altri» (Haraway, 1995; bell hooks, 1998a).

Negli ultimi decenni dell'Ottocento, comunque, le scienze naturali iniziano un percorso che le porterà a una separazione dei vari ambiti di studio e dunque alla nascita di discipline accademiche distinte. Ricostruendo questo processo, Henrika Kuklick ci segnala che alcuni di coloro che sarebbero divenuti i «padri» dell'antropologia provenivano, in termini di formazione universitaria, da corsi di laurea in Scienze naturali. In particolare, costoro svolsero parte dei loro studi in strutture create in Europa e negli Stati Uniti dai nascenti istituti di Biologia affinché gli studiosi «si recassero sul campo per osservare i comportamenti dei loro oggetti [di studio] nel loro ambiente naturale». È il caso, ad esempio, di Alfred Cort Haddon il quale, studente in Scienze naturali a Cambridge, ebbe occasione di soggiornare sei mesi presso il Centro Zoologico di Napoli, esperienza metodologica che – sempre secondo Kuklick – egli tradusse anni dopo in termini socioculturali nel suo programma di ricerca volto a spiegare le differenze morfologiche della specie umana come adattamenti all'habitat naturale. Lo stesso Franz Boas – «padre» dell'antropologia (statunitense) intesa come studio delle singole culture e nemico dell'evoluzionismo in quanto ricerca di schemi di sviluppo validi per l'umanità intera – aveva esperito per la prima volta il campo in circostanze analoghe nella Terra di Baffin (Canada).

Nonostante il processo di separazione e specializzazione in atto, un tratto che alle singole discipline – nascente antropologia compresa – rimaneva comune era costituito dalla prospettiva metodologica dello studio dettagliato di un'area delimitata nella quale facilmente riconosceamo la nozione di campo da cui siamo partiti nella prima parte di questo libro. Lo studio di campo rappresentava, in questo senso, un metodo di indagine il cui rigore scientifico era, in ambito accademico, non solo riconosciuto, ma in forte ascesa.

D'altro canto, e qui ci addentriamo nell'aspetto paradossale sopra evocato,

gli antropologi condividevano con altri scienziati di campo un ideale derivante da una matrice culturale più vasta: in particolare, il culto per il lavoro di campo non avrebbe potuto svilupparsi senza le aspettative dell'epoca vittoriana inerenti il fatto che la crescita personale (quella maschile, implicitamente) potesse realizzarsi attraverso pellegrinaggi in luoghi sconosciuti in cui il viaggiatore europeo si trovasse in situazioni di disagio fisico e di pericolo (reale o immaginario che fosse) (Kuklick, 1997, p. 48).

È interessante notare come tale aspetto iniziatico abbia persistito (o sia a un certo punto ricomparso) fino ai nostri giorni divenendo, in taluni contesti, una condizione sine qua non di accesso alla professione.

Quando eravamo studenti ci era stato detto che 'antropologia è uguale a esperienza: tu non sarai un antropologo fino a quando non avrai vissuto l'esperienza [di campo]'. Una volta tornato dal campo, però, emergeva un discorso opposto: 'antropologia non sono le esperienze che hanno fatto di te un iniziato, ma sono solo i dati oggettivi che hai raccolto' (Rabinow, 1977, p. 4).

Il paradosso di cui l'antropologia fatica a liberarsi è allora il seguente: da un lato, recarsi personalmente sul campo – farne esperienza diretta per forza di cose con tutto il proprio essere – è condizione metodologica inalienabile al fine di raccogliere dati finalizzati all'elaborazione del sapere scientifico; dall'altro, questa stessa condizione inalienabile ha come unica dimensione accettata e riconosciuta dalla propria comunità professionale quella dell'acquisizione di dati oggettivi. La sola risoluzione possibile di un simile paradosso sembra consistere nella costruzione di un «dogma» secondo cui l'antropologo sul campo raccoglie e produce materiali culturali in modo aproblematicamente oggettivo. Tale costruzione è quella della «strategia dell'autorità», forma discorsiva che James Clifford individua soprattutto nella scrittura etnografica, ma che finisce per influenzare profondamente i processi interpretativi e l'esperienza stessa dei cultori della disciplina. La strategia descritta da Clifford ha implicato, da parte dell'antropologo, «una pretesa indiscussa di figurare come il fornitore di verità nel testo» (Clifford, 1993, p. 39). A illustrazione di ciò, è stata evocata la figura letteraria di Ismaele, voce narrante dell'irrinunciabile *Moby Dick* (Melville, 1851). Come Ismaele, infatti, i ricercatori

si rivolgono al loro pubblico da una posizione peculiare: essi rivendicano lo status di testimoni privilegiati dei fenomeni che descrivono. Ovviamente, in qualità di unico sopravvissuto al naufragio del Pequod, Ismaele rappresenta la nostra unica fonte di informazioni sull'esperienza della ciurma. Ora, nel riportare le loro osservazioni [...], coloro che hanno svolto lavoro di campo assumono un ruolo simile, tanto più trovandosi a dover lavorare un pubblico i cui membri non possono verificare in maniera indipendente la pertinenza dei resoconti in questione (Kuklick, 1997, p. 60).

Da cui, secondo l'autrice, il grande numero di disegni e fotografie degli oggetti studiati, nonché i racconti dettagliati inerenti i luoghi visitati e gli incidenti vissuti o scampati intesi come materiali narrativi atti a conferire veridicità e autorevolezza a quanto sostenuto da colui che è stato sul campo. Per quanto riguarda gli antropologi, in particolare, un ulteriore problema che si poneva rispetto all'oggettività intesa secondo i canoni delle scienze naturali risiedeva nella non riproducibilità delle loro esperienze, cosa che li indusse, da un lato, a ribadire che il loro lavoro

consisteva anche nel documentare le manifestazioni dell'umana diversità prima che esse scomparissero «sotto i colpi del progresso» e, dall'altro, a scommettere sulle proprie capacità di affabulazione letteraria, che si esprimevano soprattutto tramite descrizioni dettagliate dell'esperienza da loro vissuta; descrizioni, peraltro, in qualche modo implicitamente imparentate con il paradigma della riproducibilità (nelle scienze naturali «classiche», come sappiamo, descrivere dettagliatamente l'esperienza equivale a renderla ripetibile).

Bronislaw Malinowski – che annoveriamo tra i padri fondatori della disciplina – con la sua opera svolse un ruolo preminente nella costruzione della credibilità del ricercatore sul campo, ovvero di un tipo di autorevolezza derivante al contempo da una pratica scientificamente convalidata e da un'esperienza personale unica (e quindi non riproducibile). Egli diede forte impulso, in questo modo, al processo di professionalizzazione della disciplina che era stato inaugurato dai lavori sul campo di Boas e da quelli del gruppo di Cambridge. La nascita dell'antropologo professionista andava di pari passo con la presa di distanza, attuata da parte di questa nuova figura, nei confronti di missionari, amministratori coloniali, viaggiatori i quali, certo, erano o erano stati sul campo, ma non possedendo un solido background in termini di conoscenze scientifiche, né potendo rivendicare la «neutralità» della propria posizione, si rivelavano inadatti a produrre resoconti etnografici scientificamente validi: per costoro, «un'osservazione vera, neutra, imparziale è impossibile» (Malinowski, 1989, p. 74).

Anche Malinowski, come i ricercatori sopra evocati da Kuklick, si adoperò a convincere il proprio pubblico che i fatti da egli presentati erano stati acquisiti oggettivamente. L'«Introduzione» a *Gli Argonauti del Pacifico occidentale* (1922), «libro quasi leggendario [che] è all'origine dell'etnologia contemporanea» – come recita la quarta di copertina dell'edizione francese (1989) –, pullula di termini che richiamano l'aspetto «oggettivo» e «scientifico» della ricerca da egli condotta presso le isole Trobriandesi (Nuova Guinea) tra il 1915 e il 1918. In tale «Introduzione», intitolata «Oggetto, metodo e scopo di questa inchiesta», leggiamo ad esempio:

Il modo in cui i miei interlocutori bianchi [residenti sul posto] parlavano degli indigeni era [...] quello di persone inesperte [...]. Nella maggior parte dei casi, costoro erano impregnati di quelle false opinioni e di quei pregiudizi [...] che tanto ripugnano a colui che si sforza di pervenire ad una concezione oggettiva, scientifica, delle cose (p. 62).

[...] l'antropologo deve ispirarsi ai risultati più moderni dello studio scientifico, ai suoi principi ed ai suoi scopi (p. 65).

[...] l'etnografo moderno [...] prova l'esistenza di una forte e vasta organizzazione sociale [presso i nativi] tramite le tavole dei termini della parentela, le genealogie, i disegni, le planimetrie e i diagrammi (p. 67).

Il trattamento *scientifico* differisce da quello del buon senso innanzitutto per il fatto che il ricercatore, sempre un po' pedante, spinge molto lontano le

proprie analisi, [le svolge] in modo completo e minuzioso procedendo con sistematicità e metodo; la differenza risiede poi nel fatto che il ricercatore, avvezzo alle tecniche scientifiche, dirige l'inchiesta verso percorsi veramente utili e verso scopi che presentano un reale interesse. L'obiettivo di una formazione scientifica è quello di far acquisire allo scienziato che lavora sul campo un protocollo mentale che possa servirgli come base e come guida (p. 69).

Raccogliere dati concreti su un gran numero di fatti costituisce uno dei punti essenziali del metodo empirico (p. 70).

[...] *l'imponderabile della vita autentica* [...] – la routine del lavoro quotidiano dell'uomo, i dettagli della cura del corpo, il modo di nutrirsi e di preparare il cibo, lo stile delle conversazioni [...], le correnti di simpatia o di odio tra gli abitanti [...], le vanità e le ambizioni personali [...] – costituisce un insieme di fatti che possono e devono essere formulati e annotati scientificamente, ma per far questo è importante mettere in luce l'atteggiamento mentale che essi esprimono [...]: è in virtù di questo che il lavoro degli uomini di scienza [...] fornirà, ne sono sicuro, risultati di una validità mai ottenuta in precedenza (p. 76).

Colpiscono, leggendo *Gli Argonauti* e in particolare questa «Introduzione», l'entusiasmo e la fiducia che Malinowski sembra riporre nella scientificità del metodo messo a punto da egli stesso sulla base dei lavori della Scuola di Cambridge (Stocking, 1992) cui egli, nel testo, fa più volte riferimento. Attraverso il sapere teorico accumulato, le esperienze di campo svolte precedentemente e il possesso di un metodo rigoroso, l'antropologo – testimone privilegiato poiché presente sul campo con tutte queste abilità – parla di quello che molti hanno chiamato di volta in volta «il mio popolo» nei termini «inglobanti» di una realtà «culturale»: «i trobriandesi», «i nuer», «i dogon» divengono «soggetti interi, fonti di intenzione sensata» (Clifford, 1993, p. 56), «oggetti» di cui si ritiene di poter render conto in modo scientifico. Ridurre le voci del campo a una sola voce culturale omogenea facendo in questo modo scomparire le singole individualità (compresa quella dell'etnologo) e la loro interazione, contribuisce alla costruzione della figura di un antropologo dal sé invisibile, messo in sordina in favore di una presenza neutra e «onnipresente» che registra tutto e interpreta dati con «distacco» e «freddezza sapienziale». Si crea così, implicitamente, l'idea di quello sguardo «divino» che, come vedremo, Donna Haraway (1995, p. 111) individua nel mondo della ricerca e combatte attraverso la nozione di «saperi situati».

Prima di lasciare Malinowski, tuttavia, mi preme sottolineare alcuni aspetti del suo discorso sul metodo che a mio parere attestano la sua almeno parziale consapevolezza della problematicità insita nel modo di procedere individuato da egli stesso e dai suoi maestri di Cambridge. Nella terza sezione dell'«Introduzione» che siamo cercando di analizzare, il nostro autore ci rende partecipi delle difficoltà incontrate all'inizio della sua ricerca. Egli ci parla di «disperazione e prostrazione» pro-

vate «dopo che diversi tentativi, ostinati ma vani, di entrare in contatto reale con gli indigeni [...] si erano rivelati totalmente fallimentari» (p. 60). Tali sentimenti svaniscono quando egli, progressivamente, scopre «il segreto di un efficace lavoro di campo». «In che cosa consiste, dunque», si chiede retoricamente l'autore, «l'arte magica grazie alla quale l'etnografo riesce a elucidare la vera mentalità indigena, a fornire un quadro autentico dell'esistenza tribale?» (p. 62). La risposta risiede nel metodo di cui sopra («che potrebbe essere denominato *metodo della documentazione statistica attraverso l'esempio concreto*»), grazie al quale «tante linee guida della cultura indigena in senso lato, quanto la costituzione della società, appariranno» (p. 73).

Quello che vorrei mettere in luce è l'esistenza di uno scarto, di un «angolo morto», di uno iato tra il conclamato rigore oggettivo del metodo così come è stato sopra evocato, e quanto ha a che vedere con un'«arte magica» che fa «apparire» il modo in cui una società è costituita. Certo, una simile terminologia potrebbe essere almeno in parte ricondotta alle forme del discorso dell'epoca, potrebbe rappresentare un espediente letterario un po' barocco azzardato dall'autore per dar maggior rilievo, per contrasto, alla scientificità del suo operato. Proviamo, tuttavia, ad accostare «l'elemento magico» con quanto egli scrive sul metodo nella conclusione dell'«Introduzione»:

L'obiettivo finale è quello di cogliere il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo. Dobbiamo studiare l'uomo e ciò che lo riguarda più intimamente, cioè la presa che su di lui ha 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 virtù o punire le 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 (pp. 81-82).

Viene da ipotizzare, allora, che Malinowski fosse almeno in parte consapevole dell'implicazione della soggettività dell'etnografo nel lavoro di campo e che, nella sua «Introduzione», egli abbia cercato di aggiustare il paradosso abbracciando, sì, l'oggettività del metodo, ma anche lasciando intravedere quello spazio interstiziale che sta tra la teoria e il metodo, da una parte, e il contatto «reale» con l'alterità, dall'altra. Ma lo spazio in questione rimane davvero, dal punto di vista dei lettori de *Gli Argonauti*, solamente intravisto:

la contrapposizione tra ricerca sul campo come operazione scientifica riconosciuta ed esperienza personale inconfessabile in quanto soggettiva, e quin-

di non scientifica, produce un effetto di autonascondimento: l'antropologo è costretto a non dire quello che invece l'ha messo in condizione di sapere e quindi di parlare, procurando a lui stesso l'illusione che il suo lavoro sia il frutto di un'attività di ricerca libera [...] (Fabietti, 1999, p. 15).

Leggendo poi il *Giornale di un antropologo* – diario personale tenuto da Malinowski durante la sua permanenza in Nuova Guinea – ci rendiamo conto di quanto tale «autonascondimento» sia stato praticato già da colui i cui testi, anche in questo senso, hanno fatto scuola. Il *Giornale* fu pubblicato solo nel 1967, ovvero molti anni dopo *Gli Argonauti* (1922) e dopo la morte dell'autore (1942), per iniziativa di Valetta Malinowska, sua seconda moglie. In esso troviamo un Malinowski che vive pochi momenti di entusiasmo «antropologico» («Qui ho la netta sensazione che la vita abbondi. È qui che potrò finalmente fermarmi e piantare la mia tenda», 1985, p. 148) e che ha la mente per lo più occupata da faccende private. Egli è spesso assai poco motivato al lavoro etnografico e si annoia svolgendolo; tende a fuggire il campo sprofondando nella lettura di romanzi; è ossessionato, giorno e notte, dal desiderio sessuale e dal senso di colpa nei confronti di Elsie (la fidanzata, che non sempre ne è «oggetto»); annota «nevroticamente» il suo stato di salute e le azioni quotidiane di cura del sé; nutre una forte antipatia per gli indigeni; si ripropone in continuazione di essere più efficiente e di evitare pensieri «lubrici» proiettandosi in un futuro che lo vede accademico e padre di famiglia; si sente in colpa pensando alla madre (la quale, tra l'altro, morirà mentre Malinowski si trova alle Trobriand) e alla guerra in Europa e soprattutto all'idea di non pensare abbastanza né all'una né all'altra.

Di nuovo in tenda. Mi applico a compiti specifici: correggo la planimetria del villaggio, ripulisco le note di campo. Ne ho svolti una buona parte, ma il lavoro non mi interessa (p. 157).

Dopo pranzo [...] metto per iscritto le mie idee [sul metodo] e verso le tre vado a Tubwaba per fare un inventario genealogico (cosa per niente divertente!) (p. 161).

Alle nove sono andato a Kaytabu, dove ho proceduto all'inventario dei nomi con un vecchio barbuto. Un lavoro monotono e stupido, ma indispensabile (p. 162).

Pensieri, sentimenti e stati d'animo: nessun interesse per l'etnologia [...]. Trovo la vita degli indigeni totalmente priva di interesse e di importanza, essa mi è estranea tanto quanto la vita di un cane (p. 172).

Faccio sogni lubrici ad occhi aperti: penso a una tecnica per svergognare con dolcezza. Non c'è ragione, infatti, che sia per forza l'atto brutale evocato da Maupassant. Quando mi lascio andare a questi eccessi di lubricità immaginaria e mi crogiolo nella lussuria dell'adulterio penso a E.R.M. [la fidanzata] (p. 140).

Nostalgia per la civiltà, desiderio di una donna bianca (p. 154).

Kenoria [figlia di un informatore] è carina, ha un corpo meraviglioso. Ho una voglia improvvisa di 'accarezzarle il ventre'. Mi controllo (p. 159).

Un altro villaggio: un paio di capanne; uomini piuttosto alti con la faccia larga; le donne sono più avvenenti e non hanno quell'eterna espressione un po' puttana che hanno le donne kiriwina (p. 224).

[...] provo un desiderio costante per E.R.M., ma nonostante ciò mi lascio andare palpeggiando scandalosamente Nopula. [...] Mai più, mai più abbandonarsi a una cosa del genere (p. 274).

Ieri a mezzogiorno ho preso dell'arsenico + del ferro e oggi mi sento meglio. [...] Ma stamattina non stavo per niente bene. Sono riuscito appena a trascinarci al villaggio. Un torpore e una letargia che ben conosco. [...] Ora (sono le quattro) mi sento abbastanza in forma. A mezzogiorno mi sono lavato i capelli, ho fatto il bagno e sono andato di corpo: tutte cose che mi hanno fatto molto bene (p. 87).

Distribuisco tabacco e guardo qualche danza. Poi mi metto a fare foto con pessimi risultati: c'è poca luce e [gli indigeni] si rifiutano di stare in posa abbastanza a lungo perché io possa fotografarli. A volte mi rendono furioso, ad esempio quando si dileguano subito dopo aver ricevuto la loro porzione di tabacco. In generale, il mio sentimento verso gli indigeni tende a 'che questi brutti siano sterminati!' (p. 83).

Sento che la mia avversione per questi indigeni sta crescendo (p. 153).

Antipatia nei riguardi degli indigeni. Nostalgia per la civiltà (p. 161).

Avversione totale per i negri, per la monotonia. Sensazione di essere in prigione (p. 166).

Prendo coscienza del fatto che, se riuscirò a controllare il mio momentaneo disordine morale, a isolarmi davvero, a tenere assiduamente il diario, il mio soggiorno qui non sarà tempo perso. Lo stesso dicasi per l'avvenire: E.R.M. è la mia fidanzata e molto altro; solo lei, e niente altro, esiste per me. Non devo più leggere romanzi a meno che non sia malato o estremamente depresso (p. 120).

Come un incubo invisibile, l'immagine di mia madre e della guerra in Europa mi opprimono. Penso a mia madre (p. 75).

Nel *Giornale*, le annotazioni riguardanti il lavoro di campo in senso stretto sono piuttosto scarse e scarse, soprattutto se comparate alla ricorrenza dei temi appena evocati e al *pathos* che li accompagna. In merito a questi ultimi, quello che dobbiamo cercare di ritenere non è, ovviamente, né la scabrosità di alcuni passaggi, né la spettacolarità delle nevrosi del Malinowski-individuo, ma semplicemente la testimonianza della presenza di un sé a tutto tondo il quale, malgrado le pretese di oggettività e scientificità della ricerca, non può non aver avuto effetti sui dati raccolti e sul modo stesso di «essere sul campo» del Malinowski-antropologo. Prendiamo, ad esempio, il seguente passaggio:

Prima di cena, passeggio sulla veranda: momenti di intensa concentrazione e di esaltazione spirituale interrompono le violente vampate di desiderio sessuale per le ragazze indigene e per le cameriere di English. Mi fondo nel paesaggio. [...] Un cielo in fiamme sulla stretta lama del mare e l'arena delle colline basse che si staglia in nero [...]. Nella bellezza del paesaggio scopro la bellezza della donna, oppure la cerco. [...] Lotto per liberarmi dall'ostacolo del piacere sensuale in favore del sentimento della bellezza. Poi torno nelle tenebre con Diko. Nutro per lui una grande simpatia. Parliamo dell'usanza detta *shiani* [amante]. [...] Egli mi mostra a gesti ciò che si fa a una *hekeni* [ragazza] quando si vuole *gagaa* [fare l'amore]. [...] Io gli chiedo se qui si conoscono le pratiche omosex. Lui dice di no, 'kara dika' [cattive usanze] (pp. 95-96).

Appare chiaro che la conversazione con Dika non è priva di relazione con quanto Malinowski aveva in mente passeggiando sulla veranda. Se egli avesse avuto un diverso tipo di pensieri, tale conversazione avrebbe probabilmente toccato altri argomenti: anche in questo senso diciamo che la soggettività dell'antropologo fa in qualche modo parte del campo. Se «egli può» come scrive Malinowski «prendere parte ai giochi degli indigeni, accompagnarli nelle loro visite e nelle loro passeggiate, sedersi, ascoltare, partecipare alle loro conversazioni» (1989, p. 78), egli lo farà senza necessariamente ricavare da ciò dati traducibili in «diagrammi» o in «tavole dei termini della parentela». Se egli partecipa alla vita degli «indigeni», alle loro conversazioni, egli vi partecipa anche e soprattutto come soggetto. E un soggetto, volens nolens, si esprime attraverso le proprie diverse anime e non solo tramite la voce fredda e «oggettiva» del sé professionale. L'interlocutore dell'antropologo, a sua volta, si esprime anche sulla base di quanto gli è stato comunicato: riguardo all'esempio di cui sopra, viene da chiedersi se Dika avrebbe parlato delle arti locali del corteggiamento o di omosessualità se l'antropologo, spinto dai suoi personali *phantasme*, non avesse lanciato l'argomento.

Non solo il sé dell'antropologo è parte del campo nella misura in cui, attraverso la sua presenza, inevitabilmente incide su esso; non solo è parte del campo in quanto, come soggetto, tende a «filtrare» e «registrare» determinati elementi piuttosto che altri al di là dell'oggetto specifico della sua ricerca (se Malinowski-individuo fosse stato meno interessato all'erotismo, avrebbe egli dedicato ben due saggi alla vita sessuale dei melanesiani?); ma il sé entra in gioco, oltre che nella «fase» dell'esperienza, anche in quella dell'interpretazione: consapevoli di questi aspetti, gli antropologi contemporanei, liberatisi almeno teoricamente dall'illusione positivista dell'oggettività e allertati dal postmodernismo circa le trappole dell'«autorità etnografica», lavorano al fine di «cogliere il punto di vista dell'indigeno» sapendo però che i dati raccolti non costituiscono «frutti puri», tratti culturali «autentici», ma costruzioni dialogiche, significati negoziati nell'interazione tra il ricercatore – presente sul campo con il proprio sé – e i suoi interlocutori. Attraverso queste concezioni, l'antropologia dei mondi contemporanei elabora in mo-

do nuovo il paradosso dal quale eravamo partiti all'inizio del paragrafo. Essa accetta, insomma, la parzialità delle proprie «verità» (Clifford, 1997a) anche attraverso il riconoscimento del ruolo giocato dal sé del ricercatore inteso come soggetto che deve fare i conti con le proprie emozioni, con il campo e con la propria dimensione professionale.

Nel *Giornale di un antropologo* ritroviamo poi il tema del campo inteso come iniziazione, formulato in un dialogo immaginario con la fidanzata nel corso di una passeggiata solitaria: «Desiderio di passare attraverso prove croiche o drammatiche al fine di poterle raccontare a lei» (1985, p. 121). Anche per Malinowski, il campo ha costituito un'esperienza iniziatica, non solo ai fini della carriera in termini di definitiva ascesa all'olimpico degli antropologi professionisti (addirittura in qualità di capostipite), ma anche in termini personali. Oltre a quanto appena riportato, infatti, è interessante notare che la stesura de *Gli Argonauti del Pacifico occidentale* è stata portata a termine durante un periodo di ristoro passato alle Canarie: la madre di Malinowski, come sappiamo, è deceduta; egli è finalmente unito in matrimonio a Elsie e forse ha trovato un equilibrio rispetto ai propri *phantasme*. È in questo contesto che la sua «avventura» alle Trobriand viene trasposta in saggio antropologico e che il sé tormentato del *Giornale* lascia il posto a quello del professionista oggettivo, entusiasta ed empatico de *Gli Argonauti*. Azzardando un'interpretazione in odore di psicoanalisi, James Clifford descrive questa fase della vita di Malinowski come un'immersione «nel regno della sostituzione», come «una serie di compromessi e di ricollocamenti»: la genitrice (con cui in passato era stato in vacanza nello stesso luogo) viene sostituita dalla moglie; la lingua madre, il polacco, in cui è stata redatta gran parte del *Giornale* e i numerosi termini in lingua locale utilizzati in esso vengono abbandonati in favore dell'inglese (che «domina, rappresenta e interpreta il kiriwini»); la scrittura, infine, sostituisce l'esperienza «orale e diretta» (Clifford, 1993, p. 137). È in questo quadro esistenziale che la voce unica e «oggettiva» dell'«autorità etnografica» prende il posto delle voci plurime del campo reificando, in questo modo, tanto la cultura trobriandese quanto l'io dell'«etnografo come scienziato». In questo processo di duplice costruzione, Malinowski opera un collage con i dati raccolti sul campo tendendo a epurare quest'ultimo, ad esempio, della presenza di altri «bianchi» (evidente, invece, nel *Giornale*) e ciò facendo rafforzata – «inventa» – l'immagine di una cultura locale autentica e incontaminata che egli rappresenta in modo «oggettivo».

Tale forma discorsiva basata sulla cancellazione delle soggettività interagenti sul campo – forma che fino a pochi decenni fa ha costituito il modello narrativo ed epistemologico al quale attenersi – ha avuto come effetto, oggi considerato metodologicamente nefasto, quello di mettere in ombra le condizioni in cui, sul campo, fatti ed enunciati si danno. L'ossessione malinowskiana del dettaglio, l'idea geertziana della «descrizione densa» sono oggi state allargate alla relazione complessa che si intesse tra il ricercatore e i suoi interlocutori all'interno di contesti co-

municativi che andrebbero sempre esplicitati in modo da poterne valutare – parzialmente, problematicamente – le influenze sull'esperienza e sull'interpretazione. Come sostiene Kuklick (1997), infatti, l'antropologia non sarà mai una «scienza dura» per il semplice fatto che i suoi «oggetti» – tra i quali, metodologicamente parlando, integriamo l'antropologo stesso – sono esseri umani.

È importante sottolineare, inoltre, che questi esseri umani che lavorano sul campo e poi scrivono di antropologia sono sempre più eterogenei tra loro e in particolare, sin dagli anni Venti, lo sono rispetto alla loro identità di genere, anche se le riflessioni sulla specificità di una presenza sul campo «al femminile» sono ben più tardive (Copans, 1998; Fabietti, 1999; Di Cristoforo Longo, Mariotti, 1998).

Molte sono, tuttavia, le generalizzazioni che anche recentemente, come abbiamo già visto, sono state fatte rispetto alla figura dell'antropologo e al posto che egli, come soggetto, occupa nella società: come sostengono Akhil Gupta e James Ferguson (1997), tale figura viene spesso rappresentata implicitamente in modo univoco, ovvero tende a essere ritagliata sul profilo di un accademico bianco e occidentale appartenente alla classe medio-alta, democratico e impegnato a descrivere simpateticamente l'alterità indirizzandosi al pubblico della «nostra» società occidentale. Tuttavia, come tutti i «noi», anche quello degli antropologi intesi come «categoria» omogenea si rivela una costruzione che non tiene conto delle differenze interne, delle «fratture» e delle discontinuità che segnano il «noi» che gli antropologi tendono a dare per scontato nelle loro forme discorsive e/o che viene loro attribuito.

Ovviamente non tutti gli antropologi, oggi, occupano la posizione del 'noi' bianco e occidentale che il discorso generalizzante tende ad attribuire loro. [...] il 'noi' opposto al 'loro' che funge da quadro di riferimento in molta parte del dibattito contemporaneo sulla posizione dell'antropologo ignora questo fatto rimanendo ancorato all'ap problematico assunto che vede un 'noi' occidentale il cui posto è 'qui' e un 'loro' terzomondiale il cui posto è 'là'. Tale assunto non solo tende a trascurare l'esistenza degli antropologi del Terzo Mondo, ma anche quella degli antropologi che sono interni all'Occidente e che si trovano tuttavia, a vario titolo, in posizioni marginali rispetto all'immagine di un 'noi' occidentale e omogeneo: coloro, ad esempio, che appartengono alle minoranze, le donne, gli antropologi provenienti da una classe sociale medio-bassa e quelli la cui locazione coincide con periferie interne all'Occidente quali l'Est e il Sud dell'Europa (Gupta, Ferguson, 1997, p. 24).

Al lettore italiano non sarà sfuggita la posizione «periferica» attribuita ai «nostri» antropologi dal punto di vista di questi autori statunitensi, cosa che ci dà occasione di esperire in prima persona il carattere di fiction della formula discorsiva dell'«autorità etnografica»: la posizione «scientifica» e «oggettiva» inaugurata dal Malinowski de *Gli Argonauti* semplicemente non esiste. Ognuno di noi (studioso di scienze sociali,

ma anche insegnante, operatore, assistente sociale, formatore, professionista «di campo» a vario titolo) non può che osservare, partecipare e prendere la parola da un punto di vista determinato, da una delle innumerevoli possibili locazioni del sé che solo occasionalmente corrisponde a quella del maschio occidentale e bianco incarnato per eccellenza da Malinowski.

Scrivo per sostenere politiche ed epistemologie legate a un luogo, a una posizione e collocazione, dove la parzialità, e non l'universalità, è la condizione perché siano accolte le nostre proposte di sapere razionale. [...] Scrivo per sostenere la visuale che proviene da un corpo, un corpo sempre complesso, contraddittorio, strutturante e strutturato, scrivo contro la visuale dall'alto, da nessun luogo [...]. Solo il trucco da dio è proibito (Haraway, 1995, p. 120).

A me sembra che questo passaggio sia particolarmente adatto a descrivere la postura che gli antropologi dovrebbero oggi assumere: come scrive Kuklick, essi dispongono, certo, di un metodo, ma questo metodo è problematico rispetto a quello delle scienze naturali poiché gli etnologi non possono delimitare in modo chiaro i confini tra i compiti professionali da svolgere sul campo, da un lato, e gli altri aspetti connessi all'«essere sul campo», dall'altro: qualsiasi cosa gli antropologi facciano sul campo – vivere quotidianamente con i propri interlocutori, avere con essi contatti in qualità di «intervistatore», ospite, amico, dispensatore di farmaci, autista – è, infatti, lavoro di campo (Le Vine in Kuklick, 1997). D'altra parte, lo stesso Lévi-Strauss aveva già affermato, alcuni decenni fa, che nelle scienze antropologiche, «dove l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto, l'osservatore stesso è una parte della sua osservazione» (1965, p. XXXI). Poiché oggi riconosciamo finalmente, nell'ambito del lavoro di campo, quest'impossibilità di scindere nettamente gli aspetti professionali del sé da quelli connessi al proprio complessivo e variegato modo di «essere nel mondo», la metodologia della ricerca antropologica deve arricchirsi di una esplicitazione e di una riflessione costante sui contesti comunicativi in cui, sul campo, le relazioni interpersonali si danno: riconoscendo la propria posizione esistenziale e sociale – frammentata, contraddittoria, conflittuale che sia – come parte del campo, come variabile che contribuisce a determinare le situazioni che esperiamo e interpretiamo, lavoreremo nella direzione di quella che Donna Haraway propone come una nuova forma di oggettività intesa come «connessione parziale» e come «posizionamento critico», proveniente da una visione che è consapevole della propria singolarità e «localizzazione», che rifiuta un parlare «deteritorializzato» (Favret-Saada, 1977, p. 33) e costruisce, in questo modo, conoscenze situate.

## 2. Dispositivi d'indagine 2: la conversazione

✓ Come abbiamo già sostenuto a proposito dell'osservazione partecipante, i «saper fare» utili al lavoro di campo si apprendono essenzialmente sul campo, il quale necessita di grande flessibilità da parte dell'etnologo. Egli deve infatti, di volta in volta, scegliere dispositivi d'indagine e posture dello spirito che si adattino il meglio possibile al contesto in cui si svolge la ricerca. In questo e negli altri paragrafi dedicati ai dispositivi d'indagine tentiamo, tuttavia, di descrivere alcuni dei metodi di raccolta dei dati di cui l'antropologia si serve, cosa che può aiutarci a lavorare nella prospettiva delle «conoscenze situate» nella misura in cui prenderemo coscienza ed esplicheremo il fatto che, ad esempio, tale dato che interpretiamo nel modo x è stato raccolto nel contesto comunicativo y attraverso un determinato dispositivo d'indagine. Così come le discipline antropologiche hanno preso le distanze dall'illusione positivista dell'oggettività, esse si adoperano, infatti, a fare altrettanto rispetto all'immagine di una pratica di campo basata su «segreti» connessi a un'«arte magica».

La conversazione tra l'antropologo e uno o più dei suoi interlocutori viene considerata da molti autori come il dispositivo d'indagine da cui generalmente proviene la maggior parte dei dati di una ricerca di campo (Olivier de Sardan, 1995; Copans, 1998; Fetterman, 2001). Si tratta di una situazione dialogica in cui, teoricamente, è l'etnologo stesso a sollecitare la comunicazione orale su temi particolarmente densi di significato che egli ha individuato come tali, ad esempio, grazie all'osservazione partecipante.

Tali temi risultano spesso ardui da interpretare restando fedeli «al punto di vista dell'indigeno» limitandosi al contesto della «confusione del vivere» che caratterizza la quotidianità, l'happening, la cerimonia. La conversazione è in questi casi particolarmente utile, a mio parere, per conservare e rinforzare un punto di vista «emico» che a volte tendiamo a perdere inconsapevolmente quando, in mancanza di ulteriori dati, ci lanciamo in interpretazioni «etiche» di fatti, rappresentazioni e modi di sentire solo intuiti attraverso l'osservazione partecipante. Per inciso, le espressioni appena utilizzate tra virgolette provengono dai termini «phonemic» e «phonetic», coniati da etnolinguisti anglofoni, e indicano due prospettive di analisi corrispondenti a due quadri teorici distinti (o anche a momenti disunti della ricerca):

il punto di vista etico dà particolare valore alle teorie scientifiche dell'osservatore e mette in secondo piano (o ignora del tutto) il punto di vista dell'osservato, che viene invece tenuto in particolare considerazione da quanti privilegiano la prospettiva emica, ossia un'analisi centrata sulle categorie «interne a una particolare cultura» (Fabietti, 1999, p. 270).

➤ Il dispositivo d'indagine della conversazione assume una particolare centralità nell'antropologia dei mondi contemporanei, la quale opera

in contesti spazio-temporali che spesso, come abbiamo già visto, somigliano poco all'immagine «classica» – e comunque un po' falsata – del villaggio in cui l'antropologo-*flâneur* incontra persone con cui conversare quasi per caso. Anche se si risiede sul campo, infatti, si ha sempre più a che fare con individui che non abitano negli stessi luoghi, che hanno impegni lavorativi da rispettare rigorosamente e che vivono un tempo settimanale puntuale e frammentato, cosa che spesso comporta che gli incontri avvengano per appuntamento e che tale appuntamento si risolva in un colloquio. A proposito di quest'ultimo termine, io tendo a preferire a esso quello di «conversazione» (Van Maanen, 1988) e a evitare volutamente l'espressione più corrente di «intervista». Ciò dicendo, vorrei sottolineare che la situazione comunicativa che stiamo cercando di descrivere dovrebbe somigliare il più possibile, sul piano metodologico, all'«interazione quotidiana» (Olivier de Sardan, 1995), banale o «emozionante» che sia, e il meno possibile tanto a un'intervista – appunto – quanto a un'interrogazione di scolastica memoria. L'utilizzo sul campo del termine «intervista» costituisce, poi, una sorta di arma a doppio taglio: da un lato, essa può lusingare e motivare il potenziale «informatore» per il quale – come per molti dei nostri coevi e come ha osservato uno dei miei interlocutori indipendentisti veneti – «è più facile resistere al terrore di fronte a un fucile spianato che non alla tentazione di 'dir due parole in piazza' davanti a un microfono». Dall'altro lato, l'espressione «intervista» – che ricorda le pratiche giornalistiche – può intimidire l'interlocutore («io non sono bravo a parlare: aspetti qui che vado a cercarLe uno che ha studiato»), suscitare una certa ilarità («eh! Mica sono il ministro! Tu per me sei un'amica con cui fare delle chiacchiere ogni tanto») o, peggio, diffidenza («io parto dal presupposto che Lei sia della Digos»).

Comunque sia, l'«interazione quotidiana» orale che l'antropologo persegue in forma di conversazione ha come substrato teorico-metodologico l'idea secondo cui gli argomenti dell'individuo con il quale ci intratteniamo riflettano almeno in parte un sapere o un sentire comune che caratterizza la comunità studiata. Riconoscendo questo presupposto, peraltro assai dibattuto in seno alla disciplina, dobbiamo tuttavia evitare di pensare al nostro interlocutore come al frammento di un ologramma che, come tale, riflette fedelmente e perfettamente un'immagine culturale intera. Ogni individuo ha infatti un punto di vista sul mondo dotato di peculiarità che non sono necessariamente riconducibili in modo «puro e duro» alla società cui egli appartiene. Per non cadere nelle trappole dell'«autorità etnografica» e del culturalismo, le parole di ogni singolo individuo con cui sul campo conversiamo vanno piuttosto intese come una voce tra le tante che contribuiscono (anche con le loro «stonature») alla «polifonia del lavoro etnografico di campo» (Gupta, Ferguson, 1997, p. 2) e soprattutto alla multivocalità che caratterizza ogni società. In tal senso, è utile che l'antropologo conversi con un certo numero di interlocutori, possibil-

mente – e compatibilmente agli scopi della sua ricerca – diversi tra loro anche in relazione alla posizione che occupano rispetto al gruppo studiato. Il lavoro di ricerca sul campo, infatti, consiste anche nell'individuare i legami che connettono tra loro i discorsi dei singoli interlocutori.

Quanto alla specificità del discorso di ogni «informatore», è importante ricordare che nel corso delle conversazioni emergono sovente elementi inerenti le esperienze personali. In genere, è l'etnologo stesso che sollecita, ad esempio, il racconto di un fatto al quale si è assistito, di cui si è stati protagonisti o anche legato alla propria famiglia, alla propria infanzia, alla propria biografia. L'emergere di simili frammenti, in particolare se collegati al tema della ricerca, è ovviamente utile poiché permette di approfondire la nostra conoscenza del punto di vista dell'interlocutore e del suo contesto di vita, nonché di rafforzare il rapporto di intimità e di fiducia che auspichiamo creare. Da un punto di vista metodologico, non dobbiamo confondere, tuttavia, l'essere venuti a contatto con alcuni episodi autobiografici con la raccolta sistematica delle «storie di vita», metodologia di indagine specifica che spesso coincide con il tema stesso della ricerca (Callari Galli, 1966; Gallini, 1981; Maciotti, 1995; Lejeune, 1996; Franceschi, 2001-2002).

Il metodo delle storie di vita è stato utilizzato negli Stati Uniti a partire dagli anni Venti: ricordiamo, ad esempio, lo studio di Thomas e Znaniecki (1927) – ricercatori afferenti alla Scuola di Chicago – sull'immigrazione di cittadini polacchi (originari delle campagne) negli USA e il libro di Theodora Kroeber (1961) sulla vita di Ishi, nativo americano ultimo sopravvissuto della sua «tribù». L'obiettivo perseguito da questa prospettiva di ricerca può essere riassunto attraverso le parole che Claude Lévi-Strauss scrisse a commento dell'interessante opera *Sun Chief. Autobiografia di un indiano hopi* (Talayesva, 1941).

Questo libro costituisce per l'etnologo e per lo psicologo un documento di valore eccezionale [...] perché riesce nell'impresa alla quale coloro che lavorano sul campo si applicano spesso vanamente, ovvero quella di render conto della cultura indigena dall'interno, trattandola come un insieme vivo [...] e non come un inventario di costumi e di istituzioni la cui presenza è meramente constatata (Lévi-Strauss, 1948).

Due sono essenzialmente le critiche che sono state rivolte al metodo delle storie di vita: la prima è quella secondo cui si tratterebbe di un dispositivo d'indagine poco esaustivo nella misura in cui una sola voce narrante non può di per sé render conto del contesto più vasto costituito dalla comunità di appartenenza del parlante, contesto che rappresenta il principale interesse dell'antropologo. A questa critica «rispondono» in positivo i lavori di Oscar Lewis, che utilizza la tecnica delle «storie di vita multiple» per cui «ogni membro della famiglia, narrando la sua biografia, forniva una faccia del poliedro ricostituendo il quale l'antropo-

logo poteva pervenire al valore di sistema che lega i diversi membri del gruppo all'unità familiare» (Callari Galli, 1993, p. 203) e alla comunità più vasta, ad esempio quella degli immigrati tepoxtechi a Città del Messico o quella dei portoricani di New York (Lewis, 1951, 1966, 1972). La seconda critica, connessa alla prima, riguarda le *liaisons dangereuses* che l'antropologia ha variamente intrattenuto, sin dall'epoca di Malinowski, con la psicoanalisi: tra battaglie intellettuali, accuse reciproche di «invasione di campo» e tentativi di convergenza particolarmente fruttuosi come nel caso degli studi di George Devereux (1975, 1984, 1998), le due discipline, secondo alcuni, dovrebbero dialogare dai rispettivi punti di vista sul comune interesse rappresentato «dalla maniera in cui l'ordine simbolico informa la nostra esperienza» (Charuty, 1992, p. 75), mentre, secondo altri, gli antropologi dovrebbero, soprattutto sul piano metodologico, prendere le distanze dalle tentazioni «psicologizzanti» in cui cadrebbe colui che, attraverso il metodo delle storie di vita, da un lato «flirta» con il culturalismo e dall'altro rischia di banalizzare entrambe le discipline (Copans, 1998).

Tornando alla nostra analisi del dispositivo d'indagine costituito dalla conversazione, vorrei sottolinearne nuovamente il carattere di «quotidiana interazione» soggetta, come tale, a numerose variabili di cui l'antropologo deve tenere conto per essere in grado di «situare» i propri saperi. La prima di queste variabili è costituita dalla lingua di comunicazione utilizzata dai parlanti: «tradizionalmente», come già sappiamo, la disciplina raccomanda all'etnologo di dotarsi di una conoscenza il più possibile approfondita della lingua madre dei propri interlocutori per affinare la propria capacità di comprensione, «traduzione» e interpretazione del «punto di vista indigeno». Tale idea assume un'importanza ancora maggiore se accostata agli studi nell'ambito della linguistica svolti da Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf: il primo era stato allievo di Boas ed era divenuto, negli anni Venti, professore di Antropologia e Linguistica generale all'Università di Chicago e, più tardi, aveva insegnato a Yale; il secondo era quello che oggi chiameremo un «cultore della materia» e collaborava, come esperto conoscitore delle lingue dei nativi americani, con la cattedra di Sapir all'Università di Yale. A questa collaborazione dobbiamo la formalizzazione della teoria secondo cui il linguaggio classifica e organizza l'esperienza sensibile del mondo. Di questa teoria, meglio nota come «Ipotesi Sapir-Whorf», esistono due versioni: quella «forte», secondo cui le categorie di una lingua determinerebbero le rappresentazioni percettive e cognitive di coloro che la parlano, e quella «debole», secondo la quale le rappresentazioni che gli uomini elaborano sul mondo sarebbero influenzate – e non rigidamente determinate – dalle strutture lessicali e sintattiche della lingua da essi parlata (Whorf, 1970; Darnell, 1999). La versione forte dell'ipotesi Sapir-Whorf è stata ampiamente criticata per le sue implicazioni circa l'intraducibilità e l'incommensurabilità delle diverse lingue umane, e dunque per il relativismo culturale radicaliz-

zante che essa veicola. La versione debole ha invece «fatto scuola» ed è a tutt'oggi oggetto di dibattito.

Da un punto di vista metodologico, credo si possa affermare che oggi il problema della conoscenza della lingua locale si pone in termini meno draconiani: la stessa nozione di lingua madre è stata decostruita e complessificata (Glissant, 1997a, 1999) anche attraverso la constatazione che accanto alle lingue vernacolari, ovvero parlate localmente, esistono spesso lingue veicolari – ovvero praticate in aree più vaste rispetto alle precedenti – nate dal contatto culturale, vibranti in termini affettivi e «poetici» tanto quanto quelle vernacolari e di più facile accesso per l'antropologo stesso, come nel caso dello swahili e delle diverse forme di pidgin e di creolo. Ricordiamo inoltre che molti antropologi condividono oggi la stessa lingua madre dei propri interlocutori.

Comunque sia, nel contesto delle conversazioni di campo le variabili costituite dalla lingua di comunicazione dei parlanti, dalla presenza eventuale di un interprete e dal modo in cui quest'ultimo si pone nella relazione comunicativa debbono essere prese in considerazione ed esplicitate. Oltre ai problemi inerenti la competenza linguistica in senso stretto, è forse necessario rammentare che la possibilità di intendersi verbalmente spesso dipende anche dalla volontà dei parlanti e dalle abilità comunicative dei medesimi intese in senso ampio. In alcuni casi, ad esempio, l'antropologo si trova a fare i conti con situazioni politiche complesse e conflittuali che condizionano il suo rapporto con i membri del gruppo studiato: la celebre monografia di Edward Evans-Pritchard sui Nuer dell'allora Sudan angio-egiziano si basa su un lavoro di campo condotto subito dopo una spedizione militare del governo e addirittura commissionato dal medesimo. Come nota Clifford (1993, p. 47), Evans-Pritchard «fu oggetto di costante e profondo sospetto» da parte dei Nuer, la cui «resistenza» alla presenza dell'antropologo si esprimeva anche attraverso sequenze comunicative come quella riportata nell'«Introduzione» dell'opera:

Io: chi sei?

Cuol: un uomo.

Io: come ti chiami?

Cuol: vuoi sapere il mio nome?

Io: sì.

Cuol: il mio nome?

Io: sì, sei venuto a trovarmi nella mia tenda e vorrei sapere chi sei.

Cuol: va bene. Sono Cuol. Tu come ti chiami?

Io: mi chiamo Pritchard.

Cuol: come si chiama tuo padre?

Io: anche il nome di mio padre è Pritchard.

Cuol: non è possibile. Tu e tuo padre non potete avere lo stesso nome.

Io: è il nome del mio lignaggio. Come si chiama il tuo lignaggio?

Cuol: vuoi sapere il nome del mio lignaggio?

Io: sì.

Cuol: cosa ci farai se te lo dico? Lo porterai con te nel tuo paese?

Io: non voglio farci nulla col tuo nome. Voglio solo conoscerlo dato che vivo nel tuo villaggio.

Cuol: oh, bene, noi siamo Lou.

Io: non ti ho chiesto il nome della tua tribù. Lo conosco già. Ti chiedo il nome del tuo lignaggio.

Cuol: perchè vuoi sapere il nome del mio lignaggio?

Io: non voglio saperlo.

Cuol: allora perchè me lo chiedi? Dammi un po' di tabacco (Evans-Pritchard, 1940, p. 46).

Al di là delle situazioni di volontaria resistenza da parte dei membri del gruppo studiato, è ovvio che la dimensione spesso interculturale – o comunque segnata dall'alterità – in cui avvengono gli incontri etnografici costituisce un terreno fertile per ogni genere di malinteso o di «disturbo della comunicazione». Gli stessi tempi che scandiscono una conversazione possono variare a seconda del contesto culturale: i Cahinawa del Brasile, ad esempio, ritengono sia molto scortese rispondere subito a una domanda che viene loro rivolta poiché ciò denoterebbe che non si ha voglia di dedicare tempo al proprio interlocutore (Pignato, 1987, p. 17). Ormai famosi perché piuttosto comici sono, inoltre, alcuni malintesi linguistici connessi alla sfera della sessualità causati da una pronuncia imperfetta da parte dell'etnografo: è il caso di Pierre Clastres che, volendo un giorno offrire una caramella a un'anziana donna Guayaki, utilizzò parole che nella lingua locale indicano il desiderio di fare l'amore (1980, p. 106); Nigel Barley, da parte sua, volendo scusarsi con i suoi interlocutori dovendosi assentare per controllare la carne che aveva sul fuoco, comunicò in realtà il proprio apprestarsi a un rapporto sessuale con un fabbro (1992, p. 86). In entrambi i casi, l'imbarazzante situazione si risolse in una risata generale, ma possiamo facilmente immaginare come una gaffe linguistica possa compromettere, o comunque rallentare, la costruzione di un rapporto positivo tra l'antropologo e i suoi interlocutori, soprattutto nelle fasi iniziali del lavoro di campo, quando ci si conosce appena. Come abbiamo già visto, l'osservazione partecipante dovrebbe servire all'etnologo anche per apprendere e fare momentaneamente propri i codici verbali e non verbali abitualmente utilizzati nel gruppo.

La seconda variabile di cui l'antropologo deve tenere e render conto rispetto al campo nel suo insieme, e in particolare rispetto alla conversazione, riguarda il contesto relazionale all'interno del quale essa avviene. Una stessa frase o l'espressione di una determinata idea può assumere, infatti, valenze e significati diversi a seconda, ad esempio, del luogo e del momento in cui viene pronunciata. Anche la presenza e l'«identità di posizione» degli astanti può giocare, in questo senso, un ruolo essenziale. È molto importante, allora, individuare e valutare le rispettive posizioni dei parlanti, ovvero comprendere chi sono essi – o me-

glio, che cosa essi rappresentano – l'uno per l'altro: le relazioni gerarchiche, quelle amicali, le eventuali parentele, le affiliazioni a gruppi e associazioni diversi, le comunità di residenza, l'identità di genere dei parlanti e la loro appartenenza a una determinata classe di età costituiscono solo alcune delle variabili di cui tener conto nel tentativo di collegare ciò che viene detto nel corso della conversazione con il contesto di enunciazione. A questo proposito, si rivela spesso assai proficuo il fatto di alternare le conversazioni a due – l'antropologo e uno dei suoi interlocutori, per intenderci – con conversazioni che implicano la presenza di un numero più ampio di partecipanti: in questo modo, infatti, moltiplicheremo i contesti di enunciazione cui partecipiamo riducendo il rischio di reificare le parole dei nostri interlocutori e dunque la loro cultura. L'attenzione al contesto di enunciazione consiste, in altre parole, nel fatto di «mettere in rapporto un dato enunciato con una situazione e con il gioco di interpretazioni reciproche cui esso dà luogo» (Siran, 1994). Tra i parlanti cui alludiamo, includiamo, ovviamente, anche l'antropologo poiché sappiamo che egli, dal momento che si trova sul campo, partecipa a questo «gioco di interpretazioni». Uno dei fenomeni cognitivi che tale partecipazione implica è quello della «precomprensione», ovvero della presenza, nella mente dell'antropologo e a monte del campo, di «categorie epistemologico-interpretative mediante le quali [...] selezionare la propria esperienza». Ciò che percepiamo sul campo (e più tardi descriviamo) tende, in altre parole, a essere «incastonato in rappresentazioni» preesistenti all'esperienza dell'incontro etnografico (Fabiatti, 1999, pp. 116-117). Tra queste rappresentazioni annoveriamo, ad esempio, quelle di tipo teorico connesse agli studi antropologici «per aree»: pur riconoscendo la validità teorico-metodologica insita in questo approccio (Mintz, 1998), notiamo che per decenni molti antropologi hanno lavorato nella prospettiva di un'iperspecializzazione (considerata anche sinonimo di competenza professionale) su base geografica concentrandosi su «problematiche ritenute specifiche e peculiari di quell'area in particolare» (Fabiatti, 1999, p. 74). Ciò facendo, essi hanno creato una narrazione teorica che tendeva a individuare a priori i temi chiave di cui occuparsi operando in una certa area e, di conseguenza, scartava dalla visuale dell'antropologo tutte le problematiche locali che, per quanto «reali», non rientravano in tale quadro di riferimento. Così, continua Fabiatti, nella formazione e nei saperi degli antropologi si sono creati dei topos dalle implicazioni essenzialiste secondo i quali a ogni area geografica corrispondono determinati argomenti implicitamente trattati come specificità coincidenti con la «realtà» locale nel suo insieme: abbiamo allora l'India delle caste, l'Africa dei lignaggi e delle società segmentarie, l'Australia aborigena della semplicità strutturale contrapposta alla complessità classificatoria e il Mediterraneo del binomio «onore e vergogna» (pp. 76-77). La precomprensione di quanto esperiamo sul campo può essere anche di tipo immaginativo, ovvero connessa a conoscenze non più scientifiche, ma riconducibili a icone e

narrazioni letterarie e cinematografiche, televisive o fumettistiche che ci portiamo dentro magari sin dalla nostra infanzia: lo stesso Fabietti, alla cui trattazione continuiamo a far riferimento, racconta che lo studio da egli condotto negli anni Settanta presso i nomadi d'Arabia fu accompagnato dall'idea teorica della segmentarietà delle società in questione, caratteristica descritta da antropologi che lo avevano preceduto e che egli si sforzò di ritrovare sul campo (p. 77). In una nota dal sapore che a me sembra almeno in parte autobiografico, egli scrive poi:

Un antropologo che [...] si ritrovasse a condurre, alla fine del XX secolo, una ricerca tra i beduini d'Arabia, potrebbe [...] aver letto *I sette pilastri della saggezza* di T.E. Lawrence (o magari essersi divertito a vedere il film sulle imprese del celebre colono britannico); oppure potrebbe aver ascoltato, da piccolo, le storie di Ali Baba o di Sindbad il marinaio. Sebbene i beduini di Lawrence, i marinai medioevali del Golfo Persico e gli abitanti della Persia del Trecento non abbiano quasi nulla o nulla del tutto a che vedere con i beduini attuali, la sua 'immaginazione' sarà comunque intuitivamente 'plasmata' da tali rappresentazioni ('orientali') (p. 271).

Oltre alle attese di tipo scientifico e a quelle legate alla dimensione dell'immaginario, vi sono poi forme di precomprensione più individuali, connesse alle singole persone che partecipano al gioco comunicativo del campo. A monte di ogni incontro, ognuno di noi è tendenzialmente già «qualcuno» per l'altro, e credo che ciò valga soprattutto per quanto riguarda i mondi contemporanei, sempre più culturalmente interconnessi tra loro, e i contesti dell'antropologia del «qui», dove l'antropologo e i suoi interlocutori condividono almeno una parte dei loro punti di riferimento culturali o comunque una certa rosa di immagini delle differenti appartenenze sociali. Per esemplificare quest'idea farò ancora una volta riferimento alla ricerca da me condotta presso gli indipendentisti veneti: avevo organizzato il primo incontro con Sergio – uno dei rappresentanti del movimento – grazie alla mediazione di Mauro, suo amico e compagno di militanza che già frequentavo da tempo. Quando mi sono trovata in presenza del deputato e la nostra conversazione è cominciata, una parte di me ha ritrovato nella sua apparenza e nel suo discorso una sorta di collage di immagini sociali a me soggettivamente note. Sergio incarnava per me lo stereotipo del quasi coetaneo «di destra»: la professione esercitata, il totale disinteresse per la politica che aveva caratterizzato la sua giovinezza, il tipo di sport praticati, la scarsità di letture, la rivendicazione del suo «diritto» al provincialismo e a un qualcosa che come cittadina chiamerei «razzismo» sembravano «pericolosamente» parlare da sole. Sergio mi ha detto, in seguito, che il mio modo di parlare e di vestire gli avevano immediatamente e specularmente rivelato la mia identità politica «di sinistra» e dunque la mia appartenenza al «fronte opposto» al suo. Ritengo che tale fenomeno di reciproca precomprensione abbia profondamente influenzato i conte-

nuti della nostra prima conversazione. Per parte mia, a un certo punto di essa non sono più stata in grado di controllare l'irruzione sul campo della mia soggettività, cosa che ha irrigidito la situazione rendendola conflittuale e che tuttavia si è trasformata, in seguito, in una risorsa che ha contribuito almeno in parte al «risanamento» dello spazio della nostra comunicazione: l'appellativo di «comunista» che mi è stato affibbiato da Sergio in modo più o meno scherzoso è divenuto una sorta di ricettacolo dalla valenza catartica. Posto che io ero «la comunista» e che su questo tema si poteva chiosare variamente e abbandonarsi a «esilaranti» iperbole discorsive ricevendo solo una sorridente e appena un po' sarcastica risposta, rimaneva ampio spazio per la volontà di Sergio di parlare con me della propria visione del mondo. Ora, io non sono propriamente comunista e in questa fase del lavoro di campo, in più occasioni, avrei soggettivamente desiderato rispondere con veemenza a questo reiterato gioco comunicativo al personalissimo scopo di affermare in modo preciso la mia identità politica. Ma il campo è forse una sede appropriata per rivendicare, in una qualsiasi forma, il riconoscimento della propria identità? La domanda è retorica – a essa rispondiamo «no» – e serve solo per portare l'attenzione dei lettori sulle insidie contenute nel fatto di lasciare scorrazzare liberamente sul campo le proprie personali poste in gioco identitarie. Se la soggettività del ricercatore è una variabile che non possiamo eludere, se può essere considerata una risorsa conoscitiva, essa va comunque controllata in modo professionale sviluppando le proprie capacità di autoanalisi: se il sé del ricercatore fa parte del campo, allora i movimenti di questo sé vanno portati alla luce, esplicitati, oggettivati non certo a scopi narcisistici, ma al fine di porci in grado di elucidare il più possibile il «contesto metacomunicativo» in cui raccogliamo i nostri dati. Per far ciò, molto utile si rivela, ad esempio, la redazione costante e continuativa di un diario di campo, cosa cui lo stesso Malinowski – pur non lavorando nella prospettiva dei «saperi situati» – aveva pensato.

Cercavo di spiegare (mentalmente) a E.R.M. l'importanza di tenere un diario ai fini dell'autoanalisi (1985, p. 276).

La stessa terapia psicoanalitica e in particolare alcune delle modalità di pensiero che si apprendono attraverso di essa possono aiutare il ricercatore nell'analisi dei contesti metacomunicativi che caratterizzano il campo, del quale, affermiamolo ancora una volta, egli metodologicamente fa parte. Molto utili, in questo senso, sono anche le forme organizzate di confronto con i colleghi: seminari, workshop, riunioni periodiche incentrate di volta in volta sui rispettivi campi e sulle pratiche metodologiche a essi connesse contribuiscono a gettar luce sullo iato spesso esistente tra l'esperienza e l'interpretazione, tra la teoria e il campo, tra il sé e la scrittura etnografica.

Il fatto di «contenere» e analizzare il proprio sé nella sua interazio-

ne con gli «informatori» contribuisce – anche se ciò può sembrare paradossale – all'assunzione di una postura centrata sull'ascolto: un «ascolto» in senso ampio, sensibile, ad esempio, ai tempi e alle modalità locali in cui avvengono le conversazioni al fine di «condurle» in maniera il più possibile informale rispetto ai parametri dei propri interlocutori. Un clima adatto alla conversazione può crearsi, infatti, in modo imprevisto, in una situazione che l'etnologo aveva immaginato più prossima all'osservazione partecipante che non al colloquio, ad esempio durante una manifestazione, ai margini di una festa o di una cerimonia, nel corso di un tragitto in auto, bus o treno, mentre ci si sposta a piedi da un luogo a un altro. Possiamo poi parlare di un ascolto in senso stretto, il quale deve risultare all'interlocutore «generoso» in termini qualitativi e quantitativi in modo che egli si senta il più possibile libero di esprimersi come desidera. Un ascolto etnografico generoso deve anche manifestare e garantire riservatezza, in particolare su argomenti delicati quali possono essere rappresentati, ad esempio, dai rapporti che gli interlocutori intrattengono con la legalità, da quanto attiene alla sfera del sesso, alla dimensione religiosa, al disagio psichico. Per svolgere correttamente il proprio lavoro, l'antropologo deve trovare il modo di assicurare, in tal senso, i propri interlocutori, cosa che può essere fatta, ad esempio, chiarendo che un certo tema – percepito come imbarazzante per la persona con cui ci intratteniamo – non rientra in quelli che animano la ricerca. Diversamente, si può scegliere l'opzione opposta, ovvero tentare di parlare per primi della propria personale posizione (o di quella assunta dai membri della propria società) rispetto al tema in questione.

Per quanto riguarda gli argomenti che l'antropologo intende trattare durante le conversazioni, esiste la possibilità di annotare le domande da porre in forma di canovaccio che funga da guida per i parlanti. Tale modo di procedere rischia, tuttavia, di trasformare la conversazione in intervista, compromettendone la «spontaneità». Per ovviare a questo inconveniente, il ricercatore può tenere a mente le questioni che egli desidera approfondire cercando di sottoporle all'interlocutore al momento relazionalmente opportuno. È importante, in questo senso, saper aspettare e dunque accettare di «perder tempo» sul campo.

Le questioni che l'antropologo concepisce e formula, magari in forma di appunti, in termini a lui familiari, vanno poi spesso sottoposte a un'opera di «traduzione» che le renda comprensibili, sensate e interessanti dal punto di vista degli interlocutori. A questa opera di riformulazione contribuisce, ovviamente, la conoscenza del campo acquisita grazie all'osservazione partecipante.

«Pianificare» in tal senso il proprio modo di procedere dovrebbe comunque andare di pari passo con la salvaguardia del clima di improvvisazione che caratterizza ogni conversazione tra conoscenti o amici, cosa che ci permette di cogliere i fatti, le idee, le rappresentazioni che stanno «davvero» a cuore ai nostri interlocutori pur non essendo contemplati dal nostro progetto di ricerca e dai nostri canovacci.

Man mano che il campo procede e che le conversazioni si moltiplicano con i diversi interlocutori e all'interno di contesti il più possibile variegati, anche le «domande» che l'antropologo desidera porre cambiano e si evolvono. La formulazione di nuove domande – che non sono altro se non la testimonianza di un avanzamento della ricerca e della «scoperta» di nuove piste d'indagine – può derivare talvolta da feedback ottenuti, ad esempio, sottoponendo all'attenzione degli «informatori» articoli che nel frattempo l'etnologo ha scritto su di loro o anche semplici materiali «al grezzo» quali il testo deregistrato di una conversazione avuta con essi in precedenza. Mi è capitato, in tal senso, di mostrare simili documenti a una mia «amica informatrice» (Gibbal, 1982) la quale, dopo averli letti, mi ha chiesto di cassare da essi un dettaglio che riguardava la sua quotidianità e di correggere una sua affermazione: nel primo caso, si trattava di «oscurare» un *job* che essa riteneva umiliante aver svolto; nel secondo, di modificare alcune delle parole da lei stessa pronunciate in modo da renderle più consone all'«ortodossia» veneto-indipendentista. Questi rilievi mi hanno permesso di cogliere e approfondire aspetti del campo che mi erano sfuggiti (il desiderio di molti dei miei interlocutori di autorappresentarsi come benestanti in favore di un definitivo abbandono dello stereotipo di un Veneto povero) o che avevo trascurato (il desiderio di trasformare in norma di condotta individuale e quotidiana alcuni tratti considerati caratteristici della storica Serenissima Repubblica, nel caso specifico il rifiuto del culto della personalità).

Come i lettori avranno notato, le indicazioni metodologiche presentate nel paragrafo che sta per concludersi contengono, ancora una volta, una sorta di paradosso: da un lato, infatti, la conversazione di campo è un artificio, una costruzione, una situazione che per l'etnologo è connessa alla professione che esercita o che vorrebbe un giorno esercitare; il ricercatore registra le conversazioni col suo dictafono per riascoltarle e trascriverle almeno in parte, prende appunti sul suo taccuino, si sforza di individuare e controllare i fenomeni di precomprensione e i propri *enjeux* identitari (senza per questo riuscirci ogni volta): detto altrimenti, egli tenta di «intenzionare» le conversazioni (cosa che non fa in contesti «realmente» amicali) poiché per lui esse rappresentano materiali di lavoro. Dall'altro lato, in tutto questo egli aspira al modello dell'interazione quotidiana, alla «naturalità» relazionale, all'intimità dialogica. Questa dualità ricorda le ingiunzioni paradossali descritte dagli psicologi della Scuola di Palo Alto, un esempio eloquente delle quali è costituito dall'espressione «sii spontaneo!» (Watzlawick, 1971, 1974). Un'ulteriore figura del paradosso insito nella conversazione di campo riguarda una sorta di imperativo deontologico della disciplina, che vuole che i propositi dell'«informatore» siano sempre «presi sul serio» dall'etnologo: in linea di principio, il ricercatore sul campo accorda fiducia ai propri interlocutori e «crede» a ciò che essi affermano. Essere sul campo ha infatti come finalità quel-

la di cercare di cogliere il punto di vista degli interlocutori al di là di ogni forma di precomprensione e di pregiudizio. Ma il carattere di «realità» che dobbiamo riconoscere a quanto sostengono coloro che incontriamo sul campo risiede nel significato che essi stessi vi ripongono (Olivier de Sardan, 1995). Dobbiamo ricordare, inoltre, che i materiali culturali cui ci troviamo confrontati costituiscono rappresentazioni della realtà e non «realità» tout court. Il problema, comunque, rimane: come combinare il fatto di «prendere per buono» ciò che ci viene detto con l'irrinunciabile sguardo critico dello scienziato sociale? Lo stesso Olivier de Sardan propone, pragmaticamente, di privilegiare l'atteggiamento empatico a discapito di quello critico e distaccato nel momento dell'ascolto, per poi invertire le due posture nel momento dell'analisi dei dati raccolti. ✕

### 3. Il dibattito sulla scrittura antropologica

Nel 1986, negli Stati Uniti viene pubblicata – a cura di James Clifford e George E. Marcus – l'opera collettanea dal titolo *Scrivere le culture* (l'edizione italiana è del 1997), frutto di un seminario sul tema «La costruzione del testo etnografico», tenutosi due anni prima a Santa Fe. Le riflessioni degli autori si concentrano sulla «politica e la poetica della rappresentazione culturale». Esse descrivono, ad esempio, alcuni dei topos della letteratura antropologica mettendone in evidenza le origini, individuate, in alcuni casi, nella letteratura di viaggio. Nelle narrazioni prese in esame, i partecipanti al seminario evidenziano anche la presenza di «un conflituale rapporto tra il racconto personale e la descrizione etnografica impersonale» (Pratt, 1997, p. 54). Già nella letteratura di viaggio possiamo ravvisare tale «conflitto» e soluzioni stilistiche atte a risolverlo assai simili a quelle che troviamo in molti resoconti etnografici: il racconto in prima persona è, ad esempio, talvolta strettamente interconnesso a quello oggettivante che descrive usi e costumi locali. Nelle stesse pagine, per intenderci, troviamo le note inerenti gli aspetti pratici del viaggio, le impressioni personali del narratore e gli appunti «scientifici». In altre opere, i viaggiatori separano in volumi diversi o in parti distinte di uno stesso testo ciò che attiene all'esperienza personale e ciò che invece si vuole come una descrizione «oggettiva» della società visitata: un esempio eloquente di questa seconda opzione è rappresentato dal libro scritto da Hans Staden che, per alcuni anni, a metà del Cinquecento, fu prigioniero presso i Tupinamba del Brasile (1979).

Tra i topos contenutistici che gli autori di *Scrivere le culture* analizzano, ricordiamo quello dell'arrivo «sul campo», che accomuna, ad esempio, i resoconti di viaggiatori come James Cook e Louis Antoine de Bougainville, i testi di antropologi «classici» come Raymond Firth e Malinowski e le etnografie prodotte da ricercatori contemporanei come Mar-

jorie Shostak (2002). Ricordiamo anche, sempre a guisa di esempio, il topos dell'antropologo

stereotipicamente raffigurato [da se medesimo] come un ingenuo, un imbranato incerto sulla propria identità, spesso affetto da malattie esotiche, alle prese con un mondo ambiguo (Crapanzano, 1997),

il cui spaesamento viene paragonato, dall'autore di queste righe, a quello manifestato da Goethe in certi passaggi del suo *Viaggio in Italia*.

Gli autori di *Scrivere le culture* individuano poi, nei testi etnografici, la ricorrenza di stilemi narrativi che, lungi dall'essere «neutri», veicolano significati impliciti circa la locazione del «noi» (antropologi e lettori) e del «loro» (gli «etnologizzati»): Crapanzano, ad esempio, continua a prendere di mira Geertz – cui già faceva riferimento nel passaggio che abbiamo appena riportato –, il quale scrive di sé come singolo individuo alle prese col campo e dei suoi interlocutori, invece, come di una massa impersonale e indistinta, nel caso specifico i balinesi «oggetto» del saggio «Gioco profondo: note sul combattimento dei galli a Bali» (Geertz, 1998). Secondo Crapanzano, la forma discorsiva utilizzata da Geertz – piena di ammiccamenti e di giochi di parole rivolti ai lettori occidentali – e il modo in cui egli usa i pronomi sottolineano un «noi» che accomuna l'antropologo e coloro che, nel suo mondo, leggeranno il saggio. Al contempo, le stesse modalità espressive relegano i balinesi nella sfera dell'alterità culturale e dell'anomia individuale, veicolando così, implicitamente, vetusti stereotipi secondo i quali nelle società «tradizionali» l'identità individuale è sacrificata a quella collettiva.

Altro topos narrativo individuato dai partecipanti al seminario di Santa Fe è quello che minimizza (o non tiene metodologicamente in conto) il contesto di dominazione all'interno del quale i dati etnologici vengono spesso raccolti. È il caso di Evans-Pritchard, che descrive nei dettagli le difficoltà incontrate sul campo – la diffidenza e la scostanza dei Nuer nei suoi confronti, gli attacchi di malaria che lo costringono a un soggiorno troppo breve rispetto ai canoni vigenti, la frammentarietà dei dati raccolti – ma enuncia appena il rapporto di committenza che la sua ricerca intrattiene con il governo coloniale, il quale gli vale un finanziamento e la garanzia della propria incolumità fisica. Renato Rosaldo, autore del saggio in questione (1997), paragona il contesto in cui opera Evans-Pritchard a quello archivistico da cui Emanuel Le Roy Ladurie attinge i dati che gli permettono di scrivere *Storia di un paese: Montaignou* (1977), volume storico celebre anche per aver dato voce ai contadini di questo villaggio del Trentento occitano. Le voci in questione, tuttavia, parlano rivolgendosi a Jacques Fournier, vescovo inquisitore, cosa che lo storico precisa – fornendoci un approfondito profilo del personaggio – senza però porsi il problema metodologico costituito dal rapporto a dir poco ineguale esistente tra i contadini di Montaignou in odore di eresia e l'inquisitore: «Il verbale dell'inquisitore è rappresentato»

infatti «come un neutro resoconto etnografico» (Rosaldo, 1997, p. 116).

Clifford partecipa al volume – oltre che scrivendone l'«Introduzione» – con un saggio in cui affronta il problema dell'utilizzo delle allegorie nella scrittura etnografica, anch'esse trattate come una forma narrativa topica di cui gli antropologi si servono nei loro resoconti. Per allegoria, come ricorda l'autore, intendiamo una forma discorsiva che si serve di una fiction (di una «storia inventata») per richiamare fatti e visioni del mondo «reali». La struttura narrativa dell'allegoria funziona anche «in apertura»: la fiction utilizzata per render conto della «storia vera» evoca infatti, nei lettori, immagini che appartengono loro e che non sono strettamente connesse né all'una né all'altra. Proprio per questo potere evocativo – per la riflessività che esse veicolano – le allegorie sono utili alla scrittura etnografica anche se, dice Clifford, rivelando la natura poetica di ogni processo di creazione letteraria, erano state teoricamente bandite dai testi etnografici dell'Ottocento e del Novecento, i quali si rifacevano a scuole di pensiero positiviste e realiste (1997b, p. 137). Le allegorie di cui un autore si serve per descrivere e interpretare il campo, parlano anche di altro: in alcuni casi, questo «altro» viene chiaramente esplicitato, cosa che fa, ad esempio, Margaret Mead, la cui opera *L'adolescente in una società primitiva* (1959) ha come eloquente sottotitolo «Uno studio psicologico per la società occidentale». Uno degli scopi che Mead ha perseguito attraverso il suo lavoro di etnografia è stato infatti quello di

fornire al lettore un antidoto al suo etnocentrismo, nella speranza illuministica che la conoscenza di schemi alternativi da parte degli euro-americani avrebbe consentito importanti trasformazioni nella società occidentale, almeno a livello ideologico (Callari Galli, 1993, p. 84).

Il fatto di aver rilevato che, a Samoa, l'adolescenza – periodo che gli psicologi «euro-occidentali» ritenevano critico per motivi biologici – non venisse vissuta come un momento difficile della crescita, costituiva per Mead, in tutta consapevolezza, non solo una scoperta scientifica circa i rapporti tra natura e cultura, ma anche un messaggio pedagogico/ideologico rivolto al proprio paese, l'America.

Similmente, la monografia sui boscimani *Nisa. La vita e le parole di una donna*! Kung di Shostak (2002) contiene un'«esplicita allegoria femminista». Il dialogo tra l'antropologa e Nisa – la sua interlocutrice privilegiata – è fortemente marcato dal fatto di svolgersi tra donne e in particolare dall'interesse che la prima nutre per le questioni connesse all'identità di genere. I passaggi allegorici del libro di Shostak che Clifford riporta sono coerenti con il modo in cui l'etnografia presenta ai lettori e agli interlocutori stessi l'oggetto della sua ricerca:

Volevo imparare cosa voleva dire essere una donna nella loro cultura per capire meglio cosa voleva dire esserlo nella mia (in Clifford, 1997b, p. 145).

Vi sono poi allegorie antropologicamente «pericolose», che lo divengono viepiù dal momento che esse non sono esplicitate: è il caso delle «allegorie pastorali» che tendono a relegare gli «altri» nel passato e che vedono nelle società degli «altri» quello che «noi» avremmo perduto. Evans-Pritchard, ad esempio, definisce i Nuer «fortunati» in quanto membri di una comunità di eguali («non ci sono né servi né padroni nella loro società»). I Nuer, poi, secondo Evans-Pritchard, vivono un tempo qualitativo, non reificato, cosa che permette loro di non avere mai l'impressione di dover «combattere contro il tempo o di dover coordinare le loro attività in rapporto a un astratto passare del tempo». A commento di ciò, Clifford scrive che, per il lettore occidentale,

la disinvoltura temporale e l'attraente anarchia della società Nuer sono lontane e irrecuperabili. Qualità perdute recuperate nel testo (p. 150).

Ritroviamo qui un altro topos teorico e discorsivo a noi noto, il quale ha sotteso ai lavori di molti etnologi: gli «altri», con tutte le loro peculiarità, stanno «scomparendo» a causa del contatto culturale con l'Occidente, che li annienta o li uniforma attraverso quelli che oggi chiamiamo processi di globalizzazione. In questa chiave, la scrittura etnografica è stata intesa come «salvifica» in quanto capace di immortalare nei suoi testi le differenze in via di disparizione. Tali differenze, spesso tematizzate attraverso l'immagine di mondi «arcadici» – di «campagne felici» rette da legami collettivi, solidali e «autentici» –, suscitano in «noi» una sorta di nostalgia per l'«autenticità» che la vita moderna e cittadina ci avrebbe fatto perdere. Simili rappresentazioni del «noi» e del «loro» si sono poi spesso trasformate, nella storia dell'antropologia, in «critica culturale» (Marcus, Fischer, 1998) diretta alla «nostra» società: attraverso i loro lavori di campo, infatti, gli etnologi «affermando la realtà di un'alternativa radicale» denunciano «un presente egemonico e corrotto» (p. 153). E qui, però, dobbiamo sottolineare un distinguo che ritroveremo anche in seguito: una cosa, infatti, è un'antropologia che esplicita chiaramente il proprio carattere «militante», che riconosce le proprie intenzioni critiche, come ad esempio nel caso di Matilde Callari Galli, la cui «poetica» di ricerca, in questo senso in linea con Mead, può essere almeno in parte sintetizzata nell'affermazione seguente:

L'ideale dell'antropologia educativa diventa [...] quello di una conoscenza di 'molte vie', perché ogni gruppo, ogni individuo sceglia liberamente fra esse quella a lui più adatta (1993, p. 84).

Altra cosa è giocare, nei testi etnografici, con immagini culturali «arcadiche» che appartengono essenzialmente al «noi» occidentale e che rimandano, come un testo nascosto, alla rappresentazione di una storia in «irreversibile declino», a quell'idea di un mondo frammentario e sull'onda del tracollo che, secondo Walter Benjamin, caratterizza la mo-

dermità (Clifford, 1997b, p. 159; Benjamin, 1996). In questo modo, lo stile narrativo che utilizza l'«allegoria pastorale» conduce implicitamente i lettori (occidentali) e lo stesso autore del testo a sostituire il punto di vista indigeno con il «nostro», senza però esplicitare il passaggio. Si crea allora, in questo caso, un «pericoloso» amalgama tra intenti descrittivi e ideologia dell'autore, tra conoscenza degli «altri» e proiezioni che «noi» costruiamo su di «loro» sulla base delle «nostre» nostalgie culturali e dei «nostri» timori per il futuro. Uno dei messaggi principali veicolati da *Scrivere le culture* è proprio questo: non si tratta di epurare la scrittura etnografica dai suoi topos e dalle sue allegorie «poetiche» dense, come abbiamo visto, di significati politici, ma di riconoscerne ed esplicitarne tali contenuti impliciti e tali valenze culturali. Si tratta poi di inventare nuove forme discorsive, più adatte a cogliere e a descrivere mondi contemporanei dentro i quali tutti, «noi» e «loro», viviamo.

La mia analisi dell'etnografico pastorale suggerisce che a questo 'impulso' bisogna resistere. Non abbandonando l'allegoria – obiettivo impossibile – ma aprendoci a differenti storie (Clifford, 1997b, p. 159).

Questa prospettiva è particolarmente preziosa per chi desidera cambiare o arricchire il repertorio discorsivo della scrittura etnografica – specialmente quell'«impossibile tentativo di fondere insieme pratiche oggettive e pratiche soggettive». Sicuramente un primo passo in questa direzione è il riconoscimento che i propri tropi non sono né naturali né, spesso, specifici della disciplina. Così, se lo si desidera, è possibile liberarsene, non eliminandoli completamente (che è impossibile), ma inventando nuovi tropi (che è possibile) (Pratt, 1997, pp. 79-80).

Vi è dunque, in *Scrivere le culture*, un chiaro invito a sperimentare nuove forme di scrittura etnografica. Vi è inoltre, ribadiamolo, una forte insistenza sulle modalità attraverso le quali la scrittura etnografica «tradizionale» – con le sue formule discorsive e con la sua «autorità» – tende a reificare la cultura delle società descritte, ad esempio congelandole nel passato (Fabian, 2000) o attribuendo ai loro membri un unisono di pratiche e sentimenti. L'attenzione dei lettori è poi condotta sul fatto che molti antropologi tendono a fare astrazione delle disegualianze e dei giochi di potere che, invece, determinano il campo; sull'implicita esotizzazione degli «altri» e sul conseguente irrigidimento del divario che li separa da un «noi» di cui si dà per scontata la stessa «occidentalità» che va da sé anche per l'autore-ricercatore.

*Scrivere le culture* – «quel dannato libro», come viene apostrofato in una citazione riportata nella «Prefazione» all'edizione italiana – ha avuto un fortissimo impatto sull'antropologia nordamericana, e in generale, sull'antropologia contemporanea. Credo si possa dire che il libro ha influenzato notevolmente, in particolare, gli etnologi della mia generazione, che si sono formati alla disciplina negli anni della sua pubblicazione e delle numerose reazioni che esso ha internazionalmente susci-

tato. Tra queste reazioni, ve ne sono alcune di tipo critico rivolte tanto ai modi di procedere, quanto alle idee diffuse dagli antropologi postmodernisti autori del testo. Prima di evocare alcune di queste critiche, non mi sembra inutile ricordare che il termine «postmodernismo» fa riferimento a un insieme di chiavi interpretative che coinvolgono tutte le scienze umane e che si ispirano principalmente ai lavori di filosofi come Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard e Richard Rorty. La «poetica» abbracciata dai pensatori postmodernisti si basa sul rifiuto di determinate caratteristiche del pensiero «moderno» quali le separazioni interne di saperi e discipline, la distinzione draconiana tra realtà e rappresentazioni, la costruzione di teorie sociali onnicomprensive (i famosi *grands récits* della modernità), la nozione di oggettività. Gli antropologi postmodernisti si sono particolarmente ispirati al filone decostruzionista della critica letteraria, il quale si oppone all'idea che un testo veicoli una sola interpretazione e pone l'accento sul carattere di fiction insito in ogni narrazione. Il paradigma decostruzionista viene poi applicato all'antropologia e si traduce in una critica serrata alla nozione «tradizionale» di cultura. Tale critica mira a evidenziare la storicità della cultura, dunque la sua contingenza, la genesi epistemologica che accompagna questa nozione, la non neutralità politica e le forme testuali attraverso le quali essa si riproduce e si trasmette. Secondo gli autori che abbracciano questa visione,

Se la 'cultura' non è un oggetto da descrivere, non è neanche un corpus unificato e imm modificabile di simboli e di significati. La cultura è conflitto, è temporanea, è in continua trasformazione. La rappresentazione e la spiegazione – da parte dei nativi come degli stranieri – sono dentro questo mutamento (Clifford, 1997b, p. 43).

E su questo molti antropologi, oggi, si trovano d'accordo.

Secondo Regna Darnell (1991), gli antropologi postmodernisti devono molto alle riflessioni di Geertz (di cui peraltro alcuni dei partecipanti al seminario di Santa Fe sono stati allievi) sull'etnografia intesa come opera di scrittura che si iscrive in un ordine testuale dato, nonché al saggio in cui Edward Said (1991) descrive «l'invenzione» dell'Oriente operata da studiosi orientalisti occidentali. Se questa seconda opera sembra almeno in parte riconosciuta dagli antropologi postmodernisti come una delle matrici del proprio pensiero (Clifford, 1993, pp. 293-316), Darnell ritiene che lo stesso non avvenga nei confronti di Geertz, che viene riconosciuto come maestro e ispiratore, ma non per questo viene annoverato dai postmodernisti come membro della loro scuola di pensiero. Più in generale, gli antropologi postmodernisti sono stati criticati per la loro volontà radicalizzante di «cancellare le continuità ignorando i lavori [etnografici] anteriori» e tutto ciò che prima di loro «era già stato fatto in materia di critica alla scrittura etnografica tradizionale e di tentativi di rinnovamento» (Darnell, 1995). In merito a queste «di-

menticanze», Callari Galli sostiene che gli autori di *Scrivere le culture* abbiano sviluppato, e quindi non abbiano creato ex novo,

dubbi e critiche a lungo agitati in antropologia [e in particolare] nel dibattito che fin dagli anni Settanta si era sviluppato nelle scienze sociali sul significato che esse potevano assumere una volta che lo schema teorico del modernismo sembrava divenuto improduttivo (2000, p. 65).

E ancora, a commento delle parole di Clifford sopra riportate, la stessa autrice scrive che esse

non sembrano così nuove, né così eversive rispetto alla storia travagliata della metodologia antropologica. Esse portano alla mia mente i molti antropologi che da decenni hanno considerato i loro lavori come un intreccio tra il culturale e il vissuto, la cultura e il vissuto propri e la cultura e il vissuto propri dei nativi: e primo tra tutti [...] [che] fin dai lontani anni Trenta così qualificava la sua produzione: 'Due facce di una ricerca antropologica nel senso più completo del termine: accrescere la nostra conoscenza dell'uomo sia con i mezzi soggettivi dell'introspezione e dell'esperienza poetica, sia con i mezzi meno personali dell'etnologia (Leiris, 1998, p. 53)' (Callari Galli, 2000, p. 69).

In effetti, il problema centrale che i postmodernisti si pongono, ovvero il rapporto tra pratica di campo e scrittura etnografica, rientra tra le preoccupazioni dello stesso Malinowski.

In etnografia, tra il materiale grezzo dell'osservazione – così come esso si presenta al ricercatore durante le proprie osservazioni, nei racconti degli indigeni e nel caleidoscopio della vita tribale – e l'esposizione ultima e apodittica dei risultati, vi è spesso una distanza enorme da percorrere. L'abolizione di questa distanza è il compito che tocca all'etnografo nel corso degli anni laboriosi che separano il momento in cui, approdando sulla riva indigena, egli tenta di entrare in contatto con gli abitanti, da quello in cui mette per iscritto le sue conclusioni (1989, pp. 59-60).

Altra critica che è stata rivolta agli autori di *Scrivere le culture* è quella secondo cui la loro insistenza sul carattere di fiction insito in ogni etnografia rischia di condurre alla rinuncia, da parte dell'etnologo, di ogni pretesa realistica. Denunciando una sorta di settarismo postmodernista e una conseguente e pernicioso tendenza all'autoreferenzialità che indurrebbe qualcuno a circoscrivere in tal senso le proprie conoscenze bibliografiche, Darnell sostiene che esista una sorta di vulgata dell'antropologia postmodernista la quale «rende indiscernibile l'etnografia dal romanzo» (1995). L'accento sul carattere dialogico che l'etnologia dovrebbe assumere nelle sue pratiche e restituire tramite le sue scritture rischia, probabilmente, di creare una sorta di corto circuito: a forza di ripetere che i saperi dell'antropologo provengono da un dialogo tra soggetti e che «la cultura» che desideriamo conoscere e descrivere non

è altro che il frutto di una negoziazione comunicativa tra il ricercatore e i suoi interlocutori, la vulgata postmodernista sembra in effetti confondere tali immagini teorico-metodologiche con la produzione del sapere antropologico tout court. Prendere in considerazione le soggettività in gioco sul campo, descrivere i contesti di enunciazione, analizzare tanto le proprie forme di pre-comprensione, quanto quelle degli «altri», riconoscere la pregnanza delle rappresentazioni culturali che influenzano la nostra esperienza di campo e le nostre scritture etnografiche, infatti, non può significare e non deve comportare l'inversione del backstage della ricerca con l'oggetto della ricerca stessa. Il narcisismo che alcuni autori imputano agli antropologi postmodernisti – Geertz, ad esempio, apostrofa «i dialogici» Rabinow e Crapanzano come «figli di Malinowski» in quanto affetti dalla «malattia del diario» (Matera, 1998, p. 71) – potrebbe, a mio parere, essere il risultato di una simile confusione tra riflessioni sul metodo – preziose, colte e utilissime a un'antropologia dei mondi contemporanei – e oggetti e scopi della ricerca antropologica.

Vorrei infine soffermarmi brevemente su «I giochi della scrittura con lo spazio e con il tempo» di Irene Maffi (1998), in cui la ricercatrice dimostra come, pur essendo fautori del dialogismo e del decostruzionismo, si possa cadere nelle stesse «trappole» concettuali e discorsive attribuite ai propri predecessori «moderni». Analizzando le rappresentazioni del tempo e dello spazio presenti in *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco* (Crapanzano, 1995) e in *Dio d'acqua* di Griaule (1968), Maffi mette in luce, ad esempio, la dimensione di «tempo mitico» in cui Crapanzano, «antropologo-psicanalista», implicitamente relega il suo interlocutore affermando in questo modo «la propria posizione di superiorità» e di conseguenza quella del «lettore occidentale», aventi entrambi, contrariamente a Tuhami, un flusso di coscienza ben ancorato al tempo storico. Lo spazio del campo – la città di Meknes – viene poi descritto da Crapanzano secondo gli stilemi della «tradizione antropologica mediorientista», ovvero nei termini di un disordine, una «tortuosità» e una sporcizia che rimandano, per contrasto, ai fasti locali del passato coloniale o di quello a esso antecedente delle grandi dinastie del regno del Marocco. Paragonando, infine, le concezioni circolanti nell'ambiente di Tuhami circa il ruolo totalizzante del seme maschile nella procreazione con quelle vigenti nella Grecia Antica, Crapanzano reitera implicitamente l'idea evolucionista di un accostamento possibile e legittimo – già presente in Griaule – tra le società «tradizionali» contemporanee e le civiltà antiche.

Vi sarebbe insomma, presso gli antropologi postmodernisti, una sorta di inconsapevole deriva gattopardesca che, da un lato, propugna un radicale rinnovamento delle pratiche e delle scritture della disciplina e, dall'altro, di fatto non aggiunge a esse niente di veramente nuovo. D'altra parte, nel suo saggio sull'autorità etnografica, Clifford segnala la parziale ineludibilità di tale forma discorsiva analizzando il modo in cui es-

sa opera anche nell'ambito degli «esperimenti etnografici contemporanei». Ed egli conclude, infatti:

I modi di autorità qui passati in rassegna – sperimentale, interpretativo, dia-logico, polifonico – sono a disposizione di tutti gli scrittori di testi etnografi-ci, occidentali e non occidentali. Nessuno è obsoleto, nessuno è puro; c'è spazio per l'invenzione all'interno di ciascun paradigma. [...] Ora che le in-genue pretese dell'autorità dell'esperienza sono state sottoposte al sospetto ermeneutico, possiamo prevedere una rinnovata attenzione al sottile gioco di interferenza tra componenti personali e disciplinari nella ricerca etnogra-fica (Clifford, 1993, p. 72).

Come scrivere, allora, di antropologia nei mondi contemporanei? Vorrei proporre, qui di seguito, alcuni esempi di scritture etnografiche che a mio parere ben si coniugano tanto con l'invito dei postmodernisti alla sperimentazione, quanto con la ricerca – a essi preesistente – di soluzioni al problema costituito dalla locazione del sé rispetto al campo e rispetto alle pratiche etnologiche nel loro insieme. Nelle opere che stiamo per descrivere ritroveremo due delle modalità di narrazione etno-grafica cui abbiamo accennato all'inizio del paragrafo: la prima pone in un unico testo sfera soggettiva e dimensione oggettivante, mentre la seconda le separa dedicando a ciascuno di questi due ambiti un libro a sé stante.

*Né leggere né scrivere*, di Gualtiero Harrison e Matilde Callari Galli, esce nel 1971 ed è frutto di una ricerca di campo sull'analfabetismo svolta in alcuni centri della Sicilia. I due autori optano per uno stile espositivo che, rispetto ai canoni della disciplina vigenti in quegli anni, risultano decisamente originali, cosa che contribuirà al successo dell'opera nell'ambito delle scienze dell'educazione e della società civile nel suo insieme, ma parallelamente ne ostacolerà almeno in parte il riconoscimento del *milieu* antropologico nazionale. Nel testo, Harrison e Callari Galli (1997) interpongono agli aspetti teorici e alle voci del campo alcune *tranches de vie* che permettono ai lettori di cogliere la genesi delle loro interpretazioni e di avere un'idea dei modi in cui l'esperienza quotidiana e personale degli antropologi si interseca con quella dell'analisi.

A tre anni, Federico Guglielmo ha inventato la scrittura. Con il fianco appoggiato al corpo della madre che alla scrivania sta lavorando a questo libro [...] Federico Guglielmo ascolta la voce registrata di un analfabeta siciliano di cinquant'anni: non ne intende la parlata dialettale, ma, imitando la madre, assorbe il significato di ciò che lei sta facendo [...]. Ha scoperto così, prima di diventare alfabeto, che i segni tracciati su un foglio, quelli stampati su un libro, sono delle parole catturate: l'alfabeto e la stampa, assimilati in modo inconscio, tra qualche mese lo predisporranno a pensare e ad agire come gli altri alfabeti. Intanto, quando gli si è detto che la madre sta scrivendo un libro sulle voci del registratore, che sono di uomini che non sanno

né leggere, né scrivere, Federico Guglielmo ha detto che non è vero, che tutti sanno leggere e scrivere [...] (1997, pp. 35-36).

Nel paragrafo che inizia subito dopo queste parole, senza alcuna introduzione, gli autori riportano un'intera pagina di dati scarni e precisi riguardanti il tasso di analfabetismo in differenti nazioni, collegando, così, il campo della loro etnografia – per definizione circoscritto – a quanto, sul tema specifico, accade nel resto del mondo: «a tutt'oggi [...] due terzi dell'umanità non sanno né leggere né scrivere».

Quanto alle voci del campo vero e proprio, esse vengono spesso riportate alla seconda persona singolare, come nel passaggio che segue:

A non essere figlio di 'burgisi', continuare ad andare a scuola significa, per i tuoi compagni, superbia; ed è anche vero se tu, figlio di bracciante, di 'crasto', non ti rassegni e vuoi riuscire. E quando ti sei preso un titolo di studio, ti senti riuscito. [...] Ora sei diverso perché porti questa divisa, ma eri già diverso e 'sbirro' quando ti sei fatto tutte le scuole come voleva la legge [...]. Ma intanto i 'bravi' sono andati avanti, e continuano a 'scherzarti' come a scuola: voi carabinieri camminate sempre a due a due, perché uno sa leggere e l'altro sa scrivere. E scherzando scherzando i figli dei 'bravi' ti sfottono e ti buttano le monetine addosso, perché vogliono fare la rivoluzione e tu, che sei 'servo dei padroni', non gli vuoi lasciare bruciare le automobili, non gli vuoi fare 'merdare' le scuole. Il tuo è un vizio, che ti sei preso da bambino, quando hai rispettato per la prima volta la legge che ti diceva che dovevi andare a scuola [...] (p. 26).

È interessante notare che la seconda persona ha qui una valenza discorsiva del tutto diversa da quella, ad esempio, utilizzata da Malinowski per descrivere il suo arrivo alle Trobriand («Immaginatevi appena sbarcati, attornati dalla vostra attrezzatura, tutti soli su una spiaggia tropicale con accanto un villaggio indigeno [...]», 1989, p. 60) e da quella di cui si serve Geertz nel già citato «Gioco profondo»: in questi due casi, infatti, il «tu» o il «voi» mirano a sottolineare una comunanza di «locazione» tra l'antropologo e il lettore, un «noi» che osserva un «loro» in modo distaccato, il «medesimo» che, da fuori, guarda l'«altro». Il «tu» di *Né leggere né scrivere*, invece, vuole dare la parola – lungamente – al punto di vista indigeno comunicando attraverso la riflessività, «privilegiando la narrazione, la partecipazione, la «resa» alla differenza» (p. 15): il «tu» costruisce, in questo caso, un «noi» che accomuna empaticamente gli attori sociali incontrati sul campo, i due antropologi e i lettori.

In modo coraggioso e un po' provocatorio, Harrison e Callari Galli scelgono, infine, di non specificare chi di loro sia l'autore dei diversi capitoli che compongono il libro, esplicitando così ulteriormente tanto il tipo di coinvolgimento appena descritto, quanto il carattere «militante» della loro ricerca:

[...] noi pensiamo che non dovrebbe essere rilevante il sapere se il capitolo settimo [ad esempio] è stato scritto dall'autore X o dal coautore Y. [...] Par-

lare è sempre comunicare: [...] quando parliamo stabiliamo sempre un rapporto. [...] Se, nella migliore ipotesi di dialogo, si giunge alla consapevolezza di aver arricchito il proprio pensiero e tutto il proprio essere, a nessuno, in questo caso, verrebbe in mente di ricercare la paternità delle parole scambiate e la responsabilità dell'idea finale. [...] Ma quando l'istruito non si accontenta più di parlare e si mette a scrivere, ecco, subito, che affiora questa benedetta paternità letteraria, ecco che compare in ogni istruito l'«autore». In ricordo degli analfabeti che ci hanno aiutato a scrivere questo libro, in ricordo della loro cultura che non separa e non differenzia e non individualizza [...] dovremmo, almeno per debito di riconoscenza, rinunciare a firmare separatamente queste pagine, nelle quali abbiamo contrapposto la parola-suono alla parola-scritta, l'analfabetismo all'istruzione alfabetica, per chiarire a noi stessi e al lettore come il saper leggere e scrivere possa essere una forma di violenza e di discriminazione (1997, p. 161).

*Un mondo di mondi* (Piasere, 1999) è una raccolta di saggi antropologici sulle culture rom. Alla ricchezza dell'opera contribuisce notevolmente, a mio parere, la parte dedicata all'«etnografia come esperienza»: in essa Piasere ritrae il proprio percorso biografico e teorico-metodologico partendo dal suo primo lavoro di campo presso i *xoraxané romá* – finalizzato alla tesi di laurea – per finire all'oggetto delle proprie ricerche attuali – l'etnografia di un centro culturale rom e in particolare i movimenti di rivendicazione a esso connessi –, passando attraverso un periodo di studi archivistici atti alla ricostruzione di un'«etnografia storica dei gage» durante il quale il ricercatore analizza i discorsi elaborati sugli zingari dai non-zingari – i gage, appunto – tra il Quattrocento e l'Ottocento in ambito italiano. Due mi sembrano le principali finalità di questa sezione del testo: la prima è costituita dalla contestualizzazione dei due decenni di ricerca evocati rispetto ai quadri teorici che di volta in volta a essi fanno da trama e da sfondo; la seconda consiste nel dare ulteriore fondamento, attraverso la soggettività dell'etnologo, a una delle idee centrali del libro – e dell'antropologia dei mondi contemporanei in generale – ovvero quella della necessità di uno sguardo etnografico capace di descrivere le comunità studiate nel loro costituirsi e riprodursi non in maniera monadica, ma in stretta connessione con i «mondi intorno». Piasere sostiene che sia impossibile distinguere in modo chiaro e netto la propria esperienza etnografica tra i rom, la propria esperienza personale tra i rom e la propria esperienza *tout court*. Ed è partendo da questo presupposto che egli ci racconta episodi merenti i suoi primi contatti col campo e il suo apprendistato culturale tra gli zingari, che, ad esempio, per un certo periodo si rivolgono a lui «con la stessa espressione che adoperavano con i bambini: *ni ganol*, «non sa» (p. 66); ci rende partecipi dei contatti amicali instaurati negli anni con alcuni dei suoi interlocutori chiedendosi in che misura tali relazioni siano scindibili dalla sua etnografia; ci comunica – peraltro con un certo esplicito pudore – le proprie personali e iniziali motivazioni alla carriera di antropologo, le vie «pratiche» e teorico-metodologiche

percorse durante gli anni della sua formazione, le letture e gli autori che come studioso lo hanno marcato. In questo modo, come gli autori sopracitati, Piasere permette ai lettori di meglio situare le proprie scritture etnografiche sugli zingari e le idee di fondo che le modellano. Anche in questo caso, siamo di fronte a un'etnografia del «qui» sulla quale l'autore riflette, ad esempio, nei termini seguenti:

Per «entrare nella testa dei roma, [l'etnologo] deve imparare a ricategorizzare il «proprio» mondo, il mondo in cui è cresciuto, in cui è vissuto fin da bambino, perché è quel mondo che i roma abitano. Come etnografo dei roma [...] combattevo per l'acquisizione di una conoscenza che mi scompigliava i modelli cognitivi interiorizzati che già avevo. Il dominio cognitivo dei roma non opera in un mondo parallelo (in Perù, gli *achuar*...), opera nel tuo mondo. L'etnografo dei roma non vive una schizofrenia dilazionata come gli [...] etnologi (che lavorano «lontano da casa»), la vive allo stato puro, perché il «là» è un «qui». [...] La vita tra i roma mi insegnava sempre più che nel «mio» mondo c'erano più mondi; [...] che nel «nostro» mondo, in quello che condivido con molti di coloro che leggeranno queste righe, vi sono più mondi (p. 83).

Il terzo e ultimo esempio di scrittura etnografica presentato in questa sede riguarda l'opera di Jeanne Favret-Saada, la quale sceglie di pubblicare i risultati della sua ricerca di campo e le riflessioni soggettive da essa scaturite in due volumi separati. Al lavoro di questa antropologa francese dedicherò il primo paragrafo del capitolo che segue poiché esso mi appare estremamente illuminante tanto rispetto al trattamento riservato al sé del ricercatore in sede di scrittura, quanto in relazione all'utilizzo sul campo della soggettività dell'antropologo in termini metodologici.

## IL SE DA IMBARAZZANTE FARDELLO A PONTE VERSO L'ALTRO

## 1. Un'antropologa fra le streghe

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, in particolare dopo «quel dannato libro», il posto occupato dalla soggettività dell'etnologo nello svolgimento della ricerca diviene uno dei problemi principali che l'antropologia contemporanea si pone anche per quanto riguarda la scrittura etnografica.

Vorremmo, in questo paragrafo, esaminare da vicino uno dei modi in cui la zona d'ombra che spesso si crea tra «esperienza e interpretazione» (Clifford, 1993; Fabietti, 1999) può essere elucidata – invece che occultata – attraverso la scrittura. L'opera di Jeanne Favret-Saada costituisce a mio parere, dal punto di vista metodologico, un tentativo di gettare luce su questo passaggio la cui tendenziale oscurità aveva, come abbiamo visto, preoccupato – a suo modo – lo stesso Malinowski. Dopo aver pubblicato *Les mots, la mort, les sorts* (1977), saggio antropologico sulla stregoneria nelle campagne della Mayenne (Francia), Favret-Saada propone ai lettori il diario dei primi diciotto mesi della sua permanenza sullo stesso campo: *Corps pour corps* è il risultato di una selezione ragionata delle scritture private dell'antropologa, elaborata con la collaborazione di uno psicoanalista (Favret-Saada, Contreras, 1981). Il testo ci permette di conoscere il backstage della ricerca, ovvero il modo in cui, giorno per giorno, quest'ultima ha preso forma, il modo in cui l'antropologa ha costruito l'oggetto della sua ricerca «decostruendo», nel confronto con il campo, il progetto da cui era partita. Il diario ci parla dei meccanismi in base ai quali i «buoni» informatori sono stati scelti e le «buone» informazioni sono state individuate e selezionate nella quotidiana «confusione del vivere» del campo. Nella primissima pagina del volume vengono enunciate, in forma di domande, alcune delle problematiche che oggi più che mai «tormentano» la disciplina e in particolare il suo discorso sul metodo: «In che modo innumerevoli incontri – talvolta del tutto casuali – con singoli individui animati da passioni diverse si trasformano in analisi di un dato sistema sociale? Nella quotidiana dinamica relazionale tra ricercatore e «indigeni», quali sono gli elementi che permettono al primo di formulare una certa interpretazione sui secondi?». Esaminando l'opera, noteremo che le risposte elaborate dal-

l'autrice costituiscono, in tutta consapevolezza, «verità parziali», ovvero fortemente legate al contesto di enunciazione e alla soggettività dei parlanti, ivi compresa quella dell'antropologa.

Il primo «dono metodologico» offertoci dagli autori del libro riguarda le origini della ricerca: un oggetto di studio dato, infatti, ha sempre una sua storia connessa a situazioni contingenti, a volte casuali (Barley, 1992), spesso legate alla disponibilità economica delle istituzioni che finanziano la ricerca, e non di rado alle dinamiche di potere – invisibili, ma pregnanti – che agitano le medesime. La scelta di un determinato oggetto di ricerca dipende anche dalla necessità, per lo studioso, di «collocarsi entro un orizzonte di riconoscimento» che sia tale rispetto «all'ambiente accademico e teorico» della disciplina da egli praticata (Matera, 1998). La storia in questione, ovviamente, trova le sue radici anche negli interessi intellettuali o nelle passioni personali del ricercatore e del suo *entourage*, prossimo od occasionale che sia. Favret-Saada «incontra» per la prima volta il tema della stregoneria nella Mayenne grazie alle «chiacchiere di paese» riportate da uno studente, il quale, più tardi, l'accompagnerà nella regione e la presenterà a suoi conoscenti che confermeranno l'esistenza di persone che «a queste cose credono ancora». Diversi mesi dopo questa prima visita, l'etnologa si stabilisce in un piccolo centro della regione. I figli, in età scolare, la seguono, mentre il marito raggiungerà la famiglia solo nei fine settimana.

L'impatto con il campo si rivela, come spesso accade, deludente: sul tema della stregoneria, gli interlocutori di Favret-Saada – in questa fase essenzialmente insegnanti, religiosi, giudici, personale sanitario e vicini di casa – sembrano avere ben poco da dire. L'etnologa non riesce, in particolare, a ottenere racconti «in prima persona»: la credenza nella stregoneria, nei casi in cui se ne ammetta l'esistenza, viene infatti attribuita agli «altri», agli abitanti dei paesi limitrofi, a coloro che sono «arretrati», agli alcolisti, ai coltivatori che praticano un cristianesimo in odore di superstizione e di politeismo. Le rare testimonianze – peraltro dettagliatissime – di episodi di stregoneria (la serie «anormale» di piccole e grandi disgrazie; la presa di coscienza, da parte delle vittime, che una «fattura» è stata loro lanciata; il ricorso a un guaritore; la lotta immateriale, ma all'ultimo sangue – «corps pour corps, c'est lui qui y passe ou c'est moi!» – tra il guaritore e colui che ha gettato il malocchio) riguardano fatti accaduti ad altri. Alcuni dei potenziali «informatori» dell'etnologa oppongono poi, alle sue domande, un gelido e netto «di queste cose non si può parlare!». Questa etnologicamente disperante situazione di impasse si scioglie gradualmente nel corso dei mesi, da un lato grazie al progressivo apprendimento e al conseguente utilizzo, da parte della ricercatrice, dei codici discorsivi locali, e dall'altro, attraverso una messa in gioco del sé dell'antropologa la quale, ad esempio, decide di significare la propria assenza di disprezzo nei confronti delle pratiche della medicina tradizionale cercando un guaritore in grado di curare le verruche di suo figlio. Alcuni interlocutori del-

L'antropologa – i coniugi Babin – accettano, a questo punto, di raccontarle la loro storia di vittime del malocchio ritenendo che essa possa aiutarli, tramite la «forza» che essi ravvisano in lei, a «rendere male per male», ovvero a operare magicamente affinché la «fattura» subita si ritorca contro colui che l'ha inviata (il che spesso significa – nel discorso sulla stregoneria – arrivare a uccidere). Sorpresa e disorientata di fronte a una simile richiesta, ma al contempo decisa a salvaguardare e approfondire la relazione che si è instaurata, Favret-Saada propone loro di curarli, piuttosto, «attraverso la parola» nello stesso modo in cui «anni fa, quando stavo molto male, un uomo mi ha guarito con le parole» (p. 140). Tale proposta, lungi dall'essere stata programmata «a tavolino» («mi sono sentita pronunciare queste parole con voce assolutamente naturale!») costituisce un esempio di come, sul campo, l'antropologo proceda per tentativi di «traduzione»: nell'esperienza personale di Favret-Saada, «la cura» di un disagio psichico quale l'angoscia e il senso di impotenza manifestate dai propri interlocutori è costituita dalla terapia psicanalitica ed è dunque attraverso un'immagine prossima a essa che la nostra tenta di gettare un ponte comunicativo. Nella prospettiva di un'antropologia dialogica che di fatto Favret-Saada pratica ante litteram, per cercare di cogliere i «concetti vicini all'esperienza» (Geertz, 1988, p. 73) che sottendono alla visione del mondo degli interlocutori è forse davvero utile passare attraverso i «concetti vicini all'esperienza» del sé dell'etnologo.

Più l'antropologa si avvicina al mondo della stregoneria riuscendo infine a raccogliere racconti «in prima persona» e più la sua inquietudine personale aumenta: le storie che ascolta la terrorizzano, l'infrazione della regola del silenzio su questi argomenti e il suo nuovo ruolo di potenziale guaritrice la fanno sentire in pericolo, le sue notti sono immancabilmente funestate da incubi «a tema». Stanchezza, problemi familiari, ripetuti incidenti d'auto e critiche feroci da parte dei colleghi di Parigi – che l'accusano di agire sul campo come un'«avventuriera» – contribuiscono a conferirle un aspetto emaciato. Le sue mani tremano in continuazione. I suoi interlocutori tendono a interpretare tale visibile malessere come un segno della sua lotta invisibile – magica – contro chi produce il male. Smentire tali rappresentazioni significherebbe – in un simile contesto caratterizzato dalla convinzione che chi non è toccato dal malocchio non può «credere» e dunque non deve sapere – trovarsi nuovamente «tagliata fuori». Il coinvolgimento personale, di per sé inquietante e all'epoca non prefigurato dall'ortodossia accademica, appare inevitabile. Favret-Saada consegna al diario di campo la propria incertezza:

In queste due settimane le cose si sono totalmente rovesciate. Ne prendo coscienza poco a poco. Ho cominciato [questa ricerca] come avrebbe fatto qualsiasi altro etnografo, intervistando preti e medici, ed eccomi adesso passata dall'altra parte (p. 152).

Per qualcuno detentrica della «forza» che svia e annienta il malocchio, per altri vittima del medesimo, l'antropologa ha comunque oltrepassato la soglia che divide «selvaggi e civilizzati», milieu rurale e abitanti dei piccoli centri, notabili scolarizzati e contadini incolti: ormai si può domandare senza imbarazzo a questa intellettuale parigina che tipo di «fatture» circolano nelle grandi città. Ormai la si può rendere partecipe del discorso collettivo – ma riservato a chi vive simili «fatti» e dunque «crede» – sulla stregoneria. Disorientata dall'ambiguità della posizione nella quale si è venuta a trovare, così lontana dall'icona dello scienziato sociale distaccato, razionale, riservato e sempre lucido, così diversa da quella dell'antropologo in lino bianco un po' «detective» (Fabietti, 1999, p. 53) e un po' naturalista (Kuklick, 1997), Favret-Saada ammette:

I pochi progressi che riesco a registrare [nella ricerca di campo] si sono prodotti in circostanze nelle quali non controllavo né le mie parole, né i miei atteggiamenti. Forse la mia etnografia consisterà nello scoprire quale posto i miei interlocutori mi assegnano (p. 170).

A circa trent'anni dal momento in cui quest'ultima riflessione dolente e autoironica è stata messa per iscritto, credo si possa affermare che «il posto assegnato» di volta in volta all'etnologo dai propri interlocutori costituisca, almeno potenzialmente, un dato della ricerca. I Daribi della Nuova Guinea si interrogano lungamente, ad esempio, sull'identità e le motivazioni di ascoltatore di Roy Wagner, loro ospite-antropologo. Una delle questioni che li intriga maggiormente – e che si rivela centrale nella società Daribi – riguarda la posizione di Wagner rispetto al ciclo della vita: «Non è uno del governo, non è un missionario, non è un dottore!» (Wagner, 1992, p. 33), viene qui tutto solo e vuole conoscere i modi di vita locali. Costui è davvero un uomo adulto? Non è nemmeno sposato... A scanso di equivoci, la sua abitazione viene costruita vicino al quartiere degli uomini celibi.

Similmente, il problema posto degli abiti indossati dall'etnologo può rivelarsi una preziosa fonte di informazioni: all'inizio del suo primo soggiorno in Baluchistan (Pakistan), Ugo Fabietti viene invitato dai membri della famiglia che lo ospita a smettere i propri abiti e a vestirsi come i Baluch al fine di potersi muovere in paese con maggior disinvoltura. La prova e l'acquisto degli abiti costituisce un episodio di campo apparentemente insignificante, un momento puramente «ludico» che tuttavia finisce per scatenare commenti utili a far emergere il discorso politico-etnicizzante prodotto in quegli anni dai Baluch (Fabietti, 1997, 1999):

l'antropologo assomiglia a noi; l'antropologo è un europeo; noi assomigliamo agli europei; quindi siamo più vicini agli europei che non ai Penjabi, ai Sindhi o ai Pashtu (Fabietti, 1999, p. 68).

In questo senso, le domande e le ipotesi formulate da alcuni dei miei interlocutori venuti dapprima in ambiente leghista e in seguito in am-

biente indipendentista circa le mie origini e quelle del mio compagno («Hai un accento romano...»; «Tu sei di origine ebrea?»; «Ma i tuoi genitori sono italiani o francesi?»; «Sei nata a Bologna, ma dal tuo aspetto si direbbe che i tuoi siano del Sud...»; «Il tuo fidanzato è francese, d'accordo, ma è bianco o nero?»), costituiscono dati di ricerca in quanto confermano il grande interesse da essi nutrito per l'identità etnica, nonché le preoccupazioni mixofobiche di qualcuno di loro.

Tornando a Favret-Saada nella Mayenne – la cui ricerca trattiamo anche come esempio un po' estremo e tuttavia eloquente del ruolo della soggettività del ricercatore intesa non più come ostacolo alla costruzione del sapere antropologico, ma come ulteriore strumento di conoscenza – man mano che il lavoro di campo procede, essa continua ad accettare e «registrare» le interpretazioni che della sua presenza e della sua persona i «locali» danno. Accompagnata da un religioso, ad esempio, l'antropologa si reca a un appuntamento con un guaritore il quale immediatamente «traduce» la motivazione della visita della nostra nei suoi termini, ovvero interpreta le parole pronunciate da Favret-Saada circa la sua ricerca etnologica finanziata dal CNRS come una richiesta di divenire apprendista guaritrice. Egli decide di esaminare la candidata tastandole il polso: «Ventidue» egli conta «per cominciare va bene. Più lo farà [guarirà persone che lo richiedano] e più aumenterà. A mia figlia piacerebbe farlo, ma ne ha troppo poco» (p. 189). L'uomo si riferisce al «fluido», alla «forza» necessaria per essere guaritore. Poiché Favret-Saada «ne possiede abbastanza», l'uomo la invita a curare essa stessa le veruche del figlio fornendole istruzioni dettagliate su come agire (preghiere, imposizione delle mani, eventuale utilizzo di alcune erbe). Tuttavia, quanto alla cura dei casi di «fattura» lanciata nella conversazione da Favret-Saada egli, come altri, nonostante la pratici rifiuta perentoriamente l'argomento: «Eh, no. Questo no. È troppo duro. Non se ne impicci, ne resti fuori, è roba troppo pericolosa!».

La raccolta di esperienze, vissuti e saperi presso coloro che si trovano «in prima linea» rispetto al malocchio, ovvero chi lo invia e chi lo combatte – lo stregone da un lato e il guaritore dall'altro nel momento in cui si cimentano «corps pour corps» nel combattimento magico – rimarrà, di fatto, al di fuori della portata di Favret-Saada: per conoscere bisogna essere «presi», essere «dentro» in prima persona. Vivere, credere e conoscere sono in questo contesto inscindibili e il tragitto di campo dell'antropologa si fermerà prima di raggiungere tale zona simbolica ed esperienziale. Ciò non toglie che essa continui a percorrere, un po' a tentoni, la strada del coinvolgimento personale, strada non scelta a priori, ma offerta/imposta dal contesto e dalle categorie conoscitive e relazionali dei suoi attori sociali. Questi ultimi continuano ad attribuire alla persona e alla presenza dell'antropologa caratteristiche legate al soprannaturale ed ella risponde con frammenti della sua identità e della sua biografia che si avvicinino il più possibile al mondo dei suoi interlocutori, ma anche a quello che lei stessa sente e vive rispetto

al campo e, come vedremo tra breve, rispetto alla fase esistenziale che sta attraversando:

Appena sono arrivata alla fattoria l'8 marzo scorso, sostiene la signora Houdemont, essa ha 'sentuto' che era stato Padre Gautier [missionario canonizzato per aver compiuto miracoli cui la signora rivolge le sue preghiere] ad inviarmi. [...] Dopo cena, la conversazione cade sui 'libri cattivi' [quelli su cui si impara ad inviare il malocchio]: quando li si apre 'non si riesce più a smettere' di leggerli e di operare il male. La signora Lebrez [vicina di casa colpita duramente dal malocchio insieme alla sua famiglia] le ha detto che di libri ce ne sono quattro: *Le Grand e Le Petit Albert, Le Dragon noir e Le Dragon rouge*. Io le ho risposto che ho letto gli *Albert*, che li ho trovati noiosi e che comunque con quelli non si può fare niente: i segreti sono troppo complicati. La signora Houdemont balbetta: 'Ma allora anche Lei è presa! Ma allora... allora... Lei potrebbe [operare il male]!'. (Non so perché ho detto queste cose. Devo averle dette perché sono vere. Ieri, la signora Houdemont e Claire mi hanno chiesto come faccio a sopportare questo lavoro. Io ho risposto che faccio molta fatica, che di notte ho gli incubi, che ho paura. E anche questo è vero) (p. 215).

Conquistata la fiducia dei suoi interlocutori – accomunati tra loro dal fatto di essere vittime della stregoneria – costituitasi, con tutte le incertezze del caso, una zona simbolica all'interno della quale comunicare con relativa trasparenza, Favret-Saada viene invitata dalla signora Houdemont a farsi leggere le carte dalla signora Berthe, veggente. Tale proposta segna un'ulteriore passo avanti nel rapporto dell'antropologa con una comunità (instabile e «segreta») i cui membri frequentano regolarmente simili «professionisti» al fine di «sapere la verità [conoscere l'avvenire]» senza tuttavia mai farne cenno al di fuori della propria ristrettissima cerchia per non passare per «arretrati» e per non far circolare informazioni su di sé potenzialmente utili a chi invia il malocchio. L'incontro con la signora Berthe destabilizza ulteriormente Favret-Saada: nonostante il suo scetticismo di partenza, le sue letture sulla tecnica di divinazione tramite i tarocchi e la consapevolezza che la veggente procede durante la seduta per prove ed errori, l'antropologa ritrova nelle parole di quest'ultima il racconto dettagliato dei dolorosi accadimenti che hanno recentemente segnato la propria vita amorosa (come si intuisce dal diario, si tratta di una relazione che il marito ha intrattenuto con un'altra donna). Solo diversi giorni dopo, e di malavoglia, essa annota la seduta sul diario di campo concentrandosi, nelle pagine seguenti, sulle tecniche comunicative della veggente e sul modo in cui esse hanno prodotto un «effetto di verità» su se stessa, cosa che le permette di meglio comprendere i meccanismi in base ai quali i suoi interlocutori sviluppano fiducia nelle capacità della signora Berthe. Favret-Saada si ripromette di continuare a frequentare quest'ultima per approfondire quanto intuito. Tuttavia, durante una conversazione con una delle sue «informatrici», le viene ricordata l'esistenza di fazioni che separano, da

un lato, chi opera il male e, dall'altro, chi è vittima del medesimo e chi lo cura magicamente. Il fatto che la signora Berthe faccia parte della prima fazione emerge, ancora una volta, grazie al carattere dialogico (assai lontano dall'interrogatorio «alla Griaule») del rapporto instaurato, in questo caso, con la signora Séquard:

S: La signora Berthe Le ha per caso consigliato di fare il male?

F-S: Il fatto è che trova che io sia troppo buona: mi ha raccomandato di non farmi mettere i piedi in testa e di difendermi con le unghie e con i denti dai miei nemici.

S: Eccol Vede!? [Berthe] vuole metterLa sulla cattiva strada! Non si fidi di lei, è una brutta persona (pp. 243-244).

Per non compromettere rapporti di fiducia quasi amicali, Favret-Saada sceglie dunque di approfondire l'aspetto del campo che riguarda la divinazione rivolgendosi alla signora Flora, veggente e guaritrice di cui non si segnalano connivenze con chi opera il male.

Noteremo qui en passant, per poi meglio approfondire l'argomento nel capitolo successivo, che all'antropologo sul campo non è consentito di fare meramente astrazione delle contrapposizioni e dei conflitti che attraversano la comunità all'interno della quale opera, pena il rischio di rimanerne ai margini (posizione interessante, ma che non si presta sistematicamente a tutti gli oggetti di studio) e di non riuscire a cogliere la dimensione politica (legata al potere economico e sociale) presente in ogni discorso, ivi compreso quello che riguarda la stregoneria (Favret-Saada, 1977; Favret-Saada, Contreras, 1981).

Così come era accaduto con la signora Berthe, Favret-Saada si reca dalla signora Flora ed esperisce con lei il fenomeno della veggente, «armata», certo, dei saperi teorici e relazionali dell'antropologia e delle domande che spingono il ricercatore al lavoro di campo, ma anche portando con sé il proprio vissuto personale. È la messa in gioco di quest'ultimo, più precisamente, che fornisce materiale ai primi, che permette una raccolta di dati sui quali riflettere circa il modo di operare delle veggenti consultate e circa i meccanismi secondo cui la clientela è portata a rispondere e «credere»:

La vera consulenza (l'irruzione del discorso latente) per me è cominciata solo *dopo* la seduta, quando ho ammesso di averle chiesto di 'vedere' realizzato il tal desiderio o il tal altro: la mia separazione da Daniel [il marito], la mia voglia di avere un altro bambino (p. 264).

La pertinenza delle «letture» fornite dalle veggenti sulla sua vita privata, la previsione (da parte di entrambe) della morte precoce di Daniel, l'interpretazione del sentimento di paura che in ogni momento accompagna l'antropologa come inizio degli effetti di una «fattura» gettata su di lei da qualcuno che «le vuole male» proprio a causa della sua ricerca sulla stregoneria e la conseguente «cura» messa in atto da Flora («sebbene

si tratti di una preghiera, la formula prefigura che la fattura ricada su colui che l'ha inviata») inducono Favret-Saada a interrompere la scrittura del diario di campo:

Quasi quaranta giorni senza scrivere. Troppa paura. Si avvolta all'idea di trascrivere qualsiasi cosa che abbia il benché minimo rapporto con la stregoneria (p. 279).

La paura, in questa fase, non le impedisce tuttavia di cercare, sul campo, qualcuno che la inizi all'arte della veggente: la signora Lola si dichiara disposta a farlo anche perché riconosce in Favret-Saada una portatrice del «dono». Prima lezione: come evocare i morti e farsi da essi consigliare. Si passa poi alle carte: Lola «vede» un divorzio nella vita dell'etnologa e lo sconsiglia. Poi predice la morte «risolutrice» del marito in questione. Vi è, a questo punto, una drammatica inversione dei ruoli, probabilmente dovuta alle sofferenze private della veggente, la quale – per chiarire – aveva in un incontro precedente dichiarato di «operare» da anni affinché il suo anziano, tirannico e alcolizzato marito passasse al più presto a miglior vita:

La signora Lola si è aggrappata al mio braccio: 'Mi dica come sarò tra vent'anni! [...] Mi fissava supplicante: 'La vede la mia vita? Io so che può vederla, ho fede in Lei... il fluido passa, lo sento!' (Penoso. Essa non attendeva che una frase: 'l'ubriacone morirà il tal giorno'. Impresione vertiginosa di avere tutto il potere in mano – i suoi occhi da schiava – ma che questo potere consisteva soltanto nel dirle quello che voleva sentirsi dire (p. 283).

Tale episodio costituisce per l'antropologa una sorta di colpo di grazia. Le attività di campo continuano per qualche tempo e poi si interrompono per un paio di mesi durante i quali, per «curare» la propria paura, essa si dedica allo studio (in particolare alla letteratura metodologica) e alla stesura di un articolo sulla stregoneria nel Medioevo (Favret-Saada, 1977, p. 335).

Quando ritorna sul campo, il suo stato d'animo non è tuttavia cambiato. Favret-Saada deposita tutto il suo malessere – compreso il racconto di sgradevoli e persecutori accadimenti recenti della propria vita sentimentale – presso la signora Flora. Ciò le permette, da un lato, di cogliere sempre più vividamente il modo in cui la veggente costruisce il suo discorso amalgamando, cioè, l'universo simbolico e sovranaturale della stregoneria con i piccoli-grandi drammi del quotidiano, le formule anti «fattura» e i consigli amicali, le passioni terrestri «meno nobili» (invidia, gelosia e rivalità esasperata) e la capacità di inviare magicamente il male. Dall'altro lato, Favret-Saada sperimenta sempre più gli effetti benefici delle sedute con la veggente:

Benché io non creda a queste cose (come si usa dire), dopo la seduta del quattro novembre riesco a dormire bene. E quando vado in campagna [a far

visita agli 'informatori') mi sento protetta. Tenerezza e rispetto nei confronti della signora Flora' (p. 320).

Affermando che la riuscita della sua cura comporterà delle rappresaglie contro di me, la signora Flora mi lascia intendere che non vi sarà alcun termine, che la cura è a tempo indeterminato. La cosa strana è che a me va bene. (Ecco come quattro sedute possono bastare per convincere un novellino a non vivere mai più niente senza dividerlo con la propria veggente-guaritrice) (p. 327).

La nostra escursione nel diario personale di Favret-Saada volge al termine. Sappiamo però, da *Les mots, la mort, les sorts* che il suo campo continuerà secondo lo stesso stile: essa diverrà assistente della signora Flora e proporrà ai coniugi Babin di curarli assieme alla veggente. Comincia allora una lunga serie di sedute cui però il signor Babin, da anni vittima diretta della «fattura» che funesta la vita della coppia, rifiuterà di partecipare di persona. La «cura» non avrà successo.

In queste pagine ho a più riprese sottolineato lo sperdimento, il procedere «a tentoni» e il carattere effettivamente un po' «avventuriero» che hanno segnato «l'essere sul campo» di Jeanne Favret-Saada. Mi preme ora mettere in luce il fatto che, nel suo saggio sulla stregoneria, essa si ricollega a più riprese a questi aspetti teorizzandoli sul piano metodologico, riaffermandoli con un certo vigore tanto rispetto a coloro che soprattutto in quegli anni rivendicavano la validità di un parlare «deteritorializzato», quanto rispetto ai dogmi dell'antropologia «classica» e delle scienze umane in generale:

[È stato necessario mettersi in grado di] sostenere il processo di parola [proprio dell'universo della stregoneria] nella sola maniera che i miei interlocutori trovassero concepibile, ovvero accettando che il posto di volta in volta accordatomi prefigurasse l'impegno, da parte mia, di enunciare personalmente qualcosa al loro stesso titolo. [...] Vediamo dunque che la distanza richiesta affinché la teorizzazione sia resa possibile non va necessariamente instaurata tra l'etnografo e il suo 'oggetto': ovvero l'indigeno. Ora, tra tutte le trappole che minacciano il nostro lavoro ve ne sono due che ci è stato insegnato di evitare come la peste: l'accettare di 'partecipare' al discorso indigeno e il soccombere alla tentazione della soggettività. Non solo mi è stato impossibile evitarle, ma è stato tramite queste stesse trappole che ho elaborato l'essenziale del mio lavoro etnografico (Favret-Saada, 1977, pp. 38 e 48).

Sul piano metodologico, la rilevanza dell'opera di Favret-Saada risiede nell'aver esplicitato il passaggio che sta tra l'«avventura» dell'esperienza di campo e l'elaborazione teorica dei dati raccolti: passare attraverso il proprio sé non significa, infatti, arenarsi in modo compiacente e narcisistico nei meandri del medesimo, ma comporta, al contrario un prezioso affinamento degli strumenti comunicativi di cui disponiamo per cercare di comprendere e costruire interpretazioni «colte»: sapere an-

tropologico e, come sostiene provocatoriamente Donna Haraway (1995), «visioni oggettive».

## 2. Empatia, decentramento, riflessività

Quali posture può assumere, allora, il sé dell'antropologo in seno alla ricerca? Cercando di rispondere a questa domanda mi vengono alla mente due immagini. La prima è quella di una strega (ma non ha niente a che vedere con il paragrafo precedente!):

La strega medievale era [...] colei che sedeva sulla siepe, sul cespuglio o sullo steccato che si snodava dietro i giardini e separava i territori del villaggio da quelli della natura selvaggia; era quindi una creatura che partecipava di entrambi gli ambiti (Duerr, 1993, p. 57).

La seconda è quella del *passeur*, ovvero, stando a *Le Petit Robert*, di «una persona che facilita il passaggio di una frontiera, che contribuisce all'attraversamento di una zona proibita». A questo proposito, il contributo dell'antropologia dialogica mi sembra interessante: se non proprio o non sempre, come abbiamo già detto, dal punto di vista delle sue pratiche, da quello della sua «poetica». Gli autori che si identificano in questa corrente definiscono l'antropologia come incontro, come dialogo tra culture che avviene nell'ambito di una realtà negoziata attraverso la comunicazione tra individui, tra l'antropologo e i suoi interlocutori. In questa chiave interpretativa, gli incontri etnografici assumono innanzitutto il carattere di «profonde esperienze umane» (Crapanzano, 1995, p. 166; Casagrande, 1966, p. 10). La storia di vita descritta in *Tuhani. Ritratto di un uomo del Marocco* illustra efficacemente – almeno in teoria, almeno nelle riflessioni che l'antropologo fa nella prefazione dell'edizione italiana, molti anni dopo il campo e dopo la stesura del libro – il senso di questa affermazione: Vincent Crapanzano sostiene infatti che nel corso delle sue conversazioni con Tuhani si sia instaurata una dialettica incessante tra lo «sguardo da lontano» dell'antropologo americano sulla cultura marocchina e il profondo coinvolgimento emotivo provato per le vicende esistenziali del muratore di Meknes. Nell'«Introduzione» al testo, Crapanzano scrive:

Spero che attraverso il mio lavoro il lettore scopra Tuhani e riconosca in Tuhani qualcosa di sé. I Sufi dicono che la trascendenza giunge quando uno scopre se stesso nell'altro e non quando, come nel linguaggio dell'Occidente, proietta – meramente – se stesso nell'Altro per scoprirvi, *mirabile dictu*, solitamente se stesso (p. 47).

Concordando con le già citate riflessioni di Irene Maffi, credo tuttavia che gli intenti espressi da Crapanzano, le sue riflessioni autocritiche e

ciò che, contraddittoriamente rispetto ad alcune di esse, il testo contiene, costituiscano elementi utili a mettere in luce, se non altro, il fatto che, nell'ambito della ricerca antropologica, un sé buttato fuori dalla porta rischia di rientrare dalla finestra: nel caso di *Tuhani*, ad esempio, in forma di desideri e nostalgie personali intime e profonde, di tentazioni interpretative psicoanalitiche non del tutto messe a distanza (Maffi, 1998, p. 115 e 116), di cedimento agli stereotipi connessi agli studi per aree geografiche (p. 117) e infine, a me pare, di una certa malcelata e in parte comprensibile «rigidità» culturale di fronte all'universo simbolico del proprio interlocutore, situato, dal punto di vista di Crapanzano, «fra l'esotico, l'inusitato e la follia» (Crapanzano, 1995, p. 37).

Nell'economia di questo paragrafo, poco importa se il manifesto postmodernista e dialogico di Crapanzano non si è interamente realizzato nel suo lavoro etnografico. Quello che mi interessa è l'idea secondo cui l'io cessa di rappresentare un imbarazzante fardello per il ricercatore che accetti che l'esperienza di campo e l'ermeneutica a essa connessa comporta una «comprensione del sé passando per la comprensione dell'altro» (Rabinow, 1977, p. 5), ovvero che l'incontro etnografico dialogicamente inteso implichi un movimento di introspezione, un allargamento dello sguardo a quell'elemento del campo costituito dal sé del ricercatore. Se si accetta questa prospettiva, è necessario individuare alcune «posture dello spirito» che ci aiutino a ridurre, a padroneggiare, ad attraversare senza troppi «danni» stati di confusione e scomode rappresentazioni del sé come «avventuriero» simili a quelli di cui ci ha reso partecipi Jeanne Favret-Saada.

→ La prima postura dello spirito a mio parere utile a questi scopi è quella dell'empatia, ovvero intesa emozionale con l'altro, processo di immedesimazione che permette una comunicazione profonda – per quanto parziale, contestuale, storicamente determinata – con l'interlocutore. L'empatia, secondo la filosofa Edith Stein «fondamento dell'esperienza intersoggettiva», può essere definita come un mezzo di conoscenza, come uno strumento per esperire il mondo esterno: «imprigionato nei limiti della mia individualità», essa scrive, «non potrei arrivare al di là «del mondo come appare». La postura empatica rappresenta, dunque, una «possibilità di arricchimento della propria immagine del mondo attraverso quella dell'altro». Tramite essa possiamo cogliere un «nuovo punto di vista» che non subentra, tuttavia, «al posto di quello vecchio perché li trattengo entrambi nello stesso tempo» (Stein, 1992, p. 134).

Sono pronta a riconoscere nelle parole di Edith Stein un afflato mistico che, del resto, appartiene alla sua storia di intellettuale ebrea convertitasi al cristianesimo ed entrata in un ordine religioso (e deceduta in un campo di sterminio nazista durante la seconda guerra mondiale). Noi antropologi – che non siamo, almeno professionalmente, né mistici né maghi – possiamo però attingere ai suoi scritti e interpretarne in modo più laico e contemporaneo in particolare gli aspetti più

«pericolosamente» olistici che riguardano l'«individualità» e «il mondo come appare»: per quanto riguarda questo secondo termine, vorrei ricordare che l'antropologia non aspira a cogliere realtà oggettive, ma si interessa alle rappresentazioni e alle pratiche a esse connesse, dunque proprio al «mondo come appare» presso una comunità o un gruppo di soggetti dati. Per quanto concerne l'«individualità» – l'identità – come abbiamo visto le scienze umane tendono oggi a pensarla sempre meno in termini di unità monolitica e compatta e sempre più come costellazione dinamica di elementi diversi e talvolta persino tra loro confliggenti (Lévi-Strauss, 1980). A questo proposito, Haraway ci ricorda che «proprio il sé spaccato e contraddittorio può interrogare i posizionamenti» e che «la spaccatura, e non l'essere, è l'immagine privilegiata» (1995, p. 116). Nel suo particolarissimo, vivace e un po' ostico linguaggio essa continua:

La spaccatura [...] dovrebbe significare molteplicità eterogenee necessarie ed impossibili da appiattare in combinazioni isomorfe oppure in liste cumulative. Questa è la geografia che appartiene ai soggetti. La topografia della soggettività è multidimensionale; perciò la visione lo è altrettanto. Il sé soggetto di conoscenza è parziale in tutte le sue forme, non è mai finito né integro, né semplicemente c'è, né è originale; è sempre costruito e ricucito imperfettamente, e perciò capace di unirsi a un altro, per vedere insieme senza pretendere di essere un altro (p. 117).

Empatia è allora un «nuovo punto di vista» che non subentra, tuttavia, «al posto di quello vecchio perché li trattengo entrambi nello stesso tempo». È «capacità di unirsi a un altro per vedere insieme» il mondo «senza pretendere di essere l'altro». È privilegiare gli aspetti interstiziali del sé, è riconoscere e lasciar parlare le proprie diverse «anime» per meglio ascoltare quelle dell'altro, è esplorare una frontiera. Empatia significa dunque capacità di «uscire» dal proprio mondo per «entrare» in quello dell'altro. L'antropologo – «ermeneuta empatico» – seduto sullo steccato come la strega di Hans Peter Duerr, o come Gemmy, il bianco-aborigeno protagonista del romanzo *Ritorno a Babilonia* (Malouf, 1992), diviene capace di varcare la soglia sviluppando questo tipo di competenza relazionale.

→ Una simile dinamica di entrata e uscita dal sé compare frequentemente anche nel cinema e nella letteratura popolare degli ultimi due decenni. Per fare solo qualche esempio, l'unico strumento di cui dispone l'ex poliziotto protagonista di *Blade Runner* (USA, 1982) per distinguere replicanti e umani è un «test empatico» che misura la capacità dell'interlocutore di mettersi nei panni di un altro essere vivente (chi non riesce a far ciò non è un umano!); la trama di *Strange Days* (USA, 1996) è incentrata sul commercio illegale di un dispositivo che permette di rivivere visualmente in prima persona ricordi, emozioni e situazioni che appartengono ad altri. Anche gli autori di romanzi e

racconti *cyber* sembrano ossessionati dal tema dell'empatia: questo filone letterario, a mio parere a torto considerato «minore», è caratterizzato da ambientazioni solo apparentemente fantascientifiche, nelle quali a un più attento esame non possiamo non riconoscere segmenti del mondo che già abitiamo. Qui l'empatia fa da contrappeso all'immaterialità di un universo ipertecnologico in cui la memoria, la comunicazione e la stessa vita umana sono «esteriorizzate», come direbbe Leroi-Gourhan (1977), fino all'estremo. Essa sembra porsi come atteggiamento di «resistenza» nei confronti dell'orrore e della meraviglia che suscita in noi la prospettiva di un affievolirsi del limite tra corpi e macchine, tra natura e cultura, tra esperienza umana e protesi della medesima costruite in laboratorio: Turner indossa e smette chip «registrati» da altri che lo rendono capace di parlare lingue a lui sconosciute; un'équipe chirurgica ha inserito in cima ai polpastrelli di Molly lame retrattili che funzionano come unghie feline grazie a un innesto d'istinto animale (Gibson, 1992, 1986); Iran, casalinga depressa, possiede un apparecchio che le permette di scegliere il proprio umore: al tasto di selezione 481 corrisponde, ad esempio, lo stato di «consapevolezza delle molteplici possibilità che si spalancano nel mio futuro» (Dick, 1986). Attraverso un dispositivo di comunicazione biotecnologico, standosene davanti al computer si può scivolare sotto la pelle di un altro fino a sentire, in tempo reale, ciò che l'altro sente, vedere ciò che vede, assumerne, insomma, il punto di vista senza perdere il proprio:

Case sedeva nell'attico con i dermatoidi assicurati alla fronte, osservando le particelle di polvere che danzavano alla luce diluita del sole [...]. Un countdown stava procedendo in un angolo del monitor. [...] Sapeva che gli elettrodi da lui usati erano in effetti una drastica semplificazione del sensorium umano, almeno in termini di prestazione, ma il simstim in sé gli pareva una moltiplicazione gratuita dell'input carnale. [...] Attivò il nuovo interruttore. L'improvviso sobbalzo dentro la pelle di qualcun altro. Lei stava camminando in mezzo ad una strada affollata, passando davanti a bancarelle che vendevano software a sottoprezzo, le cifre segnate coi pennarelli su dei fogli di plastica, frammenti di musica da innumerevoli altoparlanti. Odore di orina, monometri liberi, profumi, polpettine fritte di krill. [Case] divenne passeggero dietro i suoi occhi. [...] Il linguaggio del suo corpo era disorientante, il suo stile estraneo. Pareva costantemente sul punto di entrare in collisione con qualcuno, ma la gente sembrava sciogliersi scostandosi di lato. 'Come te la cavi, Case?' Udi le parole e senti lei che le formava. Molly si infilò una mano sotto la giacca, tracciando con la punta del dito un cerchio intorno al capezzolo sotto la calda seta. La sensazione gli mozzò il fiato. Lei rise (Gibson, 1986, pp. 56-57).

Dopo queste digressioni cinematografico-letterarie vorrei tornare nel vivo delle questioni metodologiche e in particolare all'omaggio reso a Jean-Jacques Rousseau, «fondatore della scienza dell'uomo», da Claude

Lévi-Strauss, il quale sottolinea, nell'opera del grande pensatore, due principi fondanti per l'antropologia:

quello dell'identificazione agli altri e addirittura al più 'altro' fra tutti gli altri: l'animale; e quello del rifiuto dell'identificazione a se stesso, cioè il rifiuto di tutto ciò che può rendere accettabile l'io. Questi due atteggiamenti si completano, e il secondo, addirittura, fonda il primo (Lévi-Strauss, 1967, p. 91).

✗ Con quanto riportato – e con parole ancora più radicali di quelle utilizzate da Haraway – Lévi-Strauss afferma che il presupposto dell'empatia, del principio di identificazione, è il decentramento da sé: le due posture dello spirito formano un tutt'uno, l'una non è possibile senza l'altra.

✓ Quando recarsi sul campo significava necessariamente andare lontano, separarsi momentaneamente «dai sistemi classificatori e valutativi della cultura in cui si è stati allevati» (Callari Galli, 1996, p. 32), immergersi in luoghi «esotici», il viaggio stesso sembrava prefigurare, quasi di per sé, una garanzia di decentramento. Tanto che, di fronte ai terreni frequentati dagli etnologi contemporanei partendo dal presupposto secondo cui «l'alterità comincia nelle immediate vicinanze dell'antropologo; non è necessariamente etnica o nazionale, ma può essere sociale, professionale, residenziale» (Augé, 1994, p. 25), James Clifford sente il bisogno di dedicare un saggio a quell'«eredità antropologica cruciale e ambigua» che concerne «il ruolo del viaggio, dello spostamento fisico, del risiedere temporaneamente lontano da casa per effettuare il lavoro sul campo» (1999, p. 71). Se per «decentramento» intendiamo una messa a distanza dei comportamenti, dei valori, delle norme e degli stili esistenziali che ci hanno forgiato, se tendiamo inconsapevolmente a pensare che il viaggio coincida con la capacità di uno «sguardo da lontano», quale decentramento immaginare, ad esempio, nel caso dell'antropologa che, abitando a Manhattan, si rechi sul campo in metrò essendo che la sacerdotessa vodù sua interlocutrice principale vive a Brooklyn?

A mio parere, l'assunzione di una postura dello spirito decentrata non può essere meramente subordinata a una distanza fisica iscritta in una durata canonica di mesi o anni: nei mondi contemporanei, l'etnografia prefigura una capacità di decentramento al contempo più minimalista e più profonda.

✗ A Parigi, negli anni Trenta, un gruppo di intellettuali – tra i quali Michel Leiris – si riunì per alcuni anni allo scopo di gettare le basi per un'antropologia del «qui» che conciliasse rigore scientifico ed esperienza personale del ricercatore. L'idea centrale che animava il «sacré collège» – come affettuosamente lo apostrofa Jean Jamun, allievo e amico di Leiris – era quella di rielaborare e riadattare le nozioni di distanziamento, esotismo e differenza in funzione di criteri non più geografici e culturali, ma metodologici ed epistemologici. La poetica del Collège de Sociologie (così si era denominato il gruppo) consisteva nel trasportare lo

sguardo che l'antropologia classica portava sulle società «altre», sulla società di origine dei membri del cenacolo, sulla «nostra». Il manifesto di tale rovesciamento consisteva nel

rendere estraneo ciò che appare familiare; studiare i rituali e i luoghi sacri di istituzioni contemporanee [...]; divenire osservatori che osservano quegli altri che siamo noi e, al limite, quell'altro che è il nostro stesso io (Jamin, 1980).

↳ Messo a distanza il proprio sé assieme ai modelli culturali che lo hanno forgiato, riconosciuti questi ultimi come non necessariamente «naturali, inevitabili, eccellenti» (Callari Galli, 1996, p. 33), il rapporto tra osservatore e osservato può farsi veramente dialogico, può configurarsi come «incontro tra due soggetti» che si parlano e si ascoltano e che per questo si modificano – parzialmente, momentaneamente, in modo frammentario – a vicenda. Credo che entro certi limiti, una volta sul campo, la postura decentrata debba o possa coinvolgere anche il proprio sapere antropologico, la scuola di pensiero dalla quale si proviene, le idee stesse – spesso venate di precomprensione – che ci si è fatti su ciò che sul campo si troverà. Credo che la frase «il campo prima di tutto», pronunciata da uno dei miei professori all'inizio della nostra frequentazione, significasse anche questo. L'esperienza di campo, come è stato più volte osservato, rappresenta una sorta di rito di passaggio dal quale si esce teoricamente, metodologicamente e spesso umanamente in parte trasfigurati. Azzardato in termini che ammiccano alla psicoanalisi, recarsi sul campo costituisce potenzialmente una sorta di uccisione simbolica del padre inteso come colui che ci ha trasmesso/imposto le «leggi» e gli assunti base della disciplina. Andare sul campo è esperire in prima persona il nucleo metodologico della disciplina – il cuore della sua specificità – e quindi crescere, entrare nel mondo dei suoi «adulti»; è «tradire» momentaneamente, o meglio avventurarsi in una dimensione «fuori» che può comportare il «tradimento» – un po' come nella notte estraniante ed onirica vissuta dal protagonista maschile del *Doppio sogno* di Arthur Schnitzler (1977) – per poi ritornare muniti di un tipo di conoscenza diverso – o comunque più ricco – rispetto a quello da cui si era partiti.

L'effetto-decentramento non si dà a monte dell'inchiesta, ma nel corso della medesima. Empatia e decentramento procedono insieme, si rincorrono. Il ricercatore cerca di volta in volta la posizione più adatta tentando di accomodarsi tra le due posture (senza peraltro che ciò gli riesca sistematicamente). Questo processo dinamico rende possibile un ascolto profondo e ci aiuta a riconoscere i modelli culturali che ci hanno forgiato e le ideologie che abbiamo abbracciato come tali, ovvero come rappresentazioni del mondo tra le tante possibili. In particolare, soprattutto per quanto riguarda gli oggetti di ricerca a forte connotazione politica, tale dinamica di empatia e decentramento può aiu-

tarci a distinguere ciò che nel nostro universo mentale appartiene alla scienza sociale e ciò che appartiene, invece, alla sfera dell'ideologia. Come vedremo nel capitolo seguente, ad esempio, l'antropologo è chiamato a evitare atteggiamenti di mera denuncia anche nei casi in cui «il cittadino in lui» fosse tentato di assumerli. Egli è chiamato, dunque, a essere in grado di distinguere i propri scopi scientifici dalle proprie convinzioni inerenti il «dover essere» della società. Nel corso della mia esperienza di ricerca sull'indipendentismo veneto, ad esempio, il mio modo di «essere nel mondo» improntato a un certo nomadismo e risolutamente «contro l'identità»; per dirla con Francesco Remotti (1996), si è trovato più volte in collisione con l'esaltazione del radicamento al territorio e con il desiderio ipertrofico di identità collettiva espressi dai miei interlocutori. Ho provato più volte sentimenti di scoramento politico e di suscettibilità personale di fronte ai loro discorsi, alle loro iniziative e agli atteggiamenti verbali manifestati da alcuni di essi rispetto all'eterogeneità demografica del Veneto contemporaneo. In altri momenti ho avvertito una sorta di vertigine identitaria che mi induceva a guardare la mia vita e le mie convinzioni attraverso il filtro dei valori enunciati dai miei interlocutori e a metterle in dubbio. A un certo punto della ricerca, ad esempio, ho dovuto interrogarmi sulla categoria del razzismo e mi sono resa conto della necessità di decostruirne la concettualizzazione che avevo in mente in quanto essa, al contatto con il campo, si era rivelata molto più vicina all'ideologia – alle mie personali convinzioni sul «dover essere» – che non alla scienza sociale. Un meccanismo analogo ha funzionato per quanto concerne il tema dell'attaccamento alla propria terra d'origine e l'esaltazione della medesima in quanto luogo in cui vivono i propri «simili»: uno dei miei interlocutori, ad esempio, avendo trascorso la propria infanzia all'estero, aveva una volta evocato le proprie vacanze estive di quell'epoca trascorse in Veneto, e le immagini che egli, bambino, conservava gelosamente di esse una volta rientrato nel paese d'accoglienza. L'uomo, oggi cinquantenne, aveva raccontato a me e a una compagna di militanza di un'immagine in particolare, quella di un canale di campagna in cui nuotavano delle anatre: da bambino, quella era per lui l'immagine del Veneto, della sua vera patria, del luogo dove vivevano i suoi «simili». Il ricordo delle anatre gli dava – dice oggi – sicurezza e a esso ricorreva quando era triste o si sentiva sperduto nella città straniera. Riflettendo «a caldo» su questa conversazione, avevo ritenuto che le parole di Albert costituissero pura propaganda, che con esse egli stesse costruendo un'immagine di sé «piccolo emigrante spaesato» che mal si coniugava con altri frammenti del suo vissuto a me noti, ad esempio con il fatto che la madre, emigrata veneta di seconda generazione trasferitasi in Italia (dove non aveva mai vissuto) negli anni Sessanta, è a tutt'oggi talmente «francese» da utilizzare sempre questa lingua nelle conversazioni con i familiari. Avevo, allora, provato irritazione per l'artificialità del racconto. Tale sentimento non aveva nulla a che fare con la metafora

griauliana dell'«interrogatorio poliziesco» atto a raccogliere informazioni non mendaci dall'«informatore», né con quella «nuerosi» che faceva «impazzire» Evans-Pritchard (1940, p. 46) per via della sensazione di essere preso in giro dai suoi interlocutori. La mia irritazione era di natura politica: aggrappata all'idea che il nomadismo è «buono», che è parte integrante della storia dell'uomo, che è «naturale ed eccellente», non riuscivo a concepire il discorso di Albert se non come finzione funzionale alla causa indipendentista. In quest'ottica, non capivo come mai un simile tipo di discorso, solitamente riservato dai miei interlocutori alla comunicazione politica verso l'esterno, fosse stato pronunciato in un momento informale, in una situazione di intimità dalle sfumature amicali. È importante ricordare, infatti, che molti dei miei interlocutori operano una distinzione (peraltro non sempre, o non sempre nettissima) tra i temi che servono a «creare il mito», a «gasare la gente» e quelle che sono le proprie opinioni; e le opinioni di Albert sulla propria esperienza di «meucciato» culturale – sulle sue «due pelli», come ama definire la sua doppia appartenenza culturale – sono in genere positive.

Qualche mese dopo questo episodio mi è capitato di visitare la casa che il fratello del mio compagno aveva da poco acquistato e restaurato assieme alla moglie Pina, figlia di abruzzesi emigrati a Strasburgo negli anni Sessanta. Fin dall'età di sei anni – epoca della sua scolarizzazione – Pina ha optato per un *passing* culturale (Larsen, 1995; Camati Hostert, 1996) divenuto ancor più draconiano dopo la morte dei genitori, avvenuta una decina d'anni fa. In lei e attorno a lei non vi è, oggi, alcuna traccia di «italianità». La nuova dimora di questi miei «quasi parenti» è una casa tradizionale alsaziana ubicata in un centro agricolo della regione e arredata – azzardo un'etichetta – secondo il gusto contemporaneo dell'alta borghesia francese. Nonostante la calorosa accoglienza e il clima di grande familiarità, vi è una parte di me che durante questa visita si sente estranea all'ambiente e che si sorprende attratta, confortata e persino protetta dalla fotografia incorniciata di una giovane coppia di trent'anni fa: l'uomo e la donna bruni e abbronzati, vestiti modestamente, sorridenti nella loro vacanza italiana sono i genitori di Pina. Registro l'effetto matteso e rassicurante che hanno su di me – cosmopolita, «contro l'identità», tendente all'«esterofilia» – quei settanta centimetri quadrati di «italianità» che fanno assai discretamente capolino da una mensola e ripenso alle anatre di Albert.

Qualche tempo dopo mi è capitato di leggere *De la violence II*: nel saggio che chiude la raccolta, Françoise Héritier (1999, p. 325) parla del desiderio, del piacere, del bisogno provato dagli esseri umani rispetto alla dimensione dell'*entre soi*, ovvero rispetto a una dimensione protettiva e «calda» nella quale un soggetto si sente circondato dai suoi «simili». Héritier specifica poi che «i simili» in questione possono essere tali sulla base di vari criteri: simili, ad esempio, in quanto appartenenti alla stessa classe di età, simili per identità di genere, simili in quanto abitan-

ti dello stesso quartiere, simili in qualità di membri della stessa famiglia. In questo panorama, esiste anche la ricerca dei propri simili in termini «etnici», ma poiché le concezioni etnicizzanti del «noi» sovente comportano concezioni biologizzanti dell'identità e dunque dell'alterità (flirtando di conseguenza con il razzismo) di fronte a esse, dice l'autrice, dobbiamo restare vigilanti a causa della violenza di cui potenzialmente sono portatrici.

Alla luce della mia esperienza personale a casa di Pina e delle parole di Héritier, ho riconsiderato le mie interpretazioni relative alla conversazione di campo sulle anatre da cui siamo partiti e credo di aver toccato con mano il tipo di «corto circuito» che può avvenire, soprattutto nell'ambito dell'antropologia del «qui», tra convinzioni ideologiche e pratiche esistenziali dell'antropologo, dati raccolti sul campo e interpretazioni che il ricercatore cerca di elaborare. In particolare, mi sono resa conto di quanto sia arduo, ma al contempo necessario, distinguere il più possibile una norma che si è scelta per sé da un «dover essere» che si pretende di tutti; distinguere analiticamente tra un fenomeno di particolarismo identitario eretto a ideologia e il bisogno – universale, stando a Héritier – di un *entre soi*. Se questa esperienza dimostra quanto, da un lato, la postura del decentramento sia necessaria in antropologia, dall'altro essa testimonia che il decentramento non è mai acquisito una volta per tutte e che a esso dobbiamo pensare come a un qualcosa a cui tendere più che come a un'abilità che si possiede o meno. Questa esperienza ci dice forse qualche cosa anche sull'empatia, e in particolare sul fatto che tra le varie «anime» che compongono il sé ve ne sono alcune – a volte più «nascoste» di altre – che possono favorire il dialogo e la comprensione dell'«altro».

Lo scopo di questo dialogo, per l'antropologo, è la costruzione e la trasmissione di un sapere: torniamo dunque, per un momento, al problema della scrittura etnografica, attraverso la quale il ricercatore, in veste di autore, cerca di comunicare ai suoi lettori le interpretazioni che ha elaborato in merito al campo, dove si è dibattuto tra empatia e decentramento, tra ascolto «generoso» e distanza critica, tra esperienza personale e conoscenze teoriche, tra particolarità locali e tratti universalizzanti. Il frutto di tutto questo, ovvero una selezione metodologicamente ragionata di tutto questo, deve essere rappresentato al fine di essere colto da chi sul campo non è stato. L'alterità del campo deve essere raccontata «dall'interno» – dal punto di vista «indigeno», che poi consiste, di fatto, in una fusione degli orizzonti dell'etnologo e dei suoi interlocutori – tramite elementi narrativi che consentano al lettore di collocare la situazione specifica descritta in quella più vasta dell'esperienza umana, di cui fa parte la sua stessa esperienza del mondo. Per far ciò,

per far sì che l'esperienza di un individuo (o di vari individui) divenga moralmente significativa per i destinatari del suo lavoro, l'antropologo deve spe-

rimentare in prima persona ciò che spera di trasmettere agli altri (Fabiettu, 1999, p. 102).

Schematizzando, allora, troviamo, accanto al decentramento e all'empatia, la postura della riflessività, la quale permette all'antropologo di essere mediatore non solo in quanto capace egli stesso di «partecipare a entrambi gli ambiti» come la strega di Duerr, ma anche in grado di fungere da *passer*, ovvero «facilitatore» dell'attraversamento di una frontiera per altri (i lettori). Prendiamo ad esempio, come già è stato fatto da Clifford Geertz (1990) e da Ugo Fabiettu (1999), i passaggi in cui Loring Danforth descrive alcuni aspetti dei riti funebri della Grecia rurale rendendo conto, al contempo, del proprio personale impatto con i medesimi:

Ogni volta [che ho partecipato ai riti funebri] sono stato preso da una sensazione intensa e paradossale di simultaneità tra distanza e vicinanza, tra alterità e identità [...]. Ai miei occhi i lamenti funebri, i vestiti neri del lutto, e i riti di esumazione erano esotici. Tuttavia [...] ogni volta ero consapevole del fatto che non sono solo gli Altri a morire [...], che la morte viene per tutti [...]. Una volta, mentre sedevo presso il corpo di un uomo [...] e ascoltavo sua moglie, le sue sorelle e le sue figlie intonare i lamenti funebri, provai a immaginare che questi stessi riti e lamenti fossero celebrati e cantati alla morte dei miei parenti [...]. Quando il fratello del morto entrò nella stanza, le donne [...] presero a cantare una lamentazione funeraria in cui si parlava di due fratelli strappati [...] l'uno dall'altro da un torrente in piena mentre, aggrappati l'uno all'altro, si afferravano ad un albero per resistere alla corrente. Io pensai a mio fratello e pianii (Danforth, Tsiaras, 1982, p. 7).

La soggettività che l'etnologo vive sul campo ed esprime nel testo funge qui da «ponte» non solo tra sé e i propri interlocutori greci, ma anche con i lettori e i loro mondi. Egli desidera «convincere» questi ultimi della pertinenza del suo resoconto e in particolare della condivisibilità del suo punto di vista sui fatti descritti, il quale si sforza di avvicinarsi a quello che i suoi «informatori» manifestano attraverso il modo in cui trattano la morte. Ritroviamo, allora, la figura del ricercatore di campo che cerca di persuadere il suo pubblico della «veridicità» del proprio resoconto. Tuttavia, l'antropologo dei mondi contemporanei per far questo non scommette sull'oggettività o su un'autorità etnografica di stampo malinowskiano, ma si serve apertamente del carattere «situato» della propria conoscenza, utilizza la propria soggettività per rendere l'alterità credibile, comprensibile, «pensabile» (Augé, 1995). In altre parole, egli tenta di collegare il particolare e l'universale. E qui ritroviamo anche il personaggio letterario di Ismaele, non più come mero testimone privilegiato in quanto unico sopravvissuto dell'equipaggio del Pequod, ma come uomo che ha condiviso da amico un letto e un'avventura epica con l'«altro» pagano e cannibale di nome Quoqueg; come narratore grande poiché capace di condurre per mano generazioni di lettori dal

tepore stanziale delle loro poltrone al ponte della nave dove i balenieri gridano in cento idiomi diversi il nome del mostro che ossessiona il loro folle capitano. «Chiamatemi Ismaele»: quello che ci importa non è la soggettività dell'io narrante in quanto tale – «i soggetti delle etnografie, non dovremmo mai dimenticarlo, sono sempre più interessanti dei loro autori» (Smith, 1990, p. 369) –, ma la sua funzione di strumento metodologico tanto ineludibile quanto utile a una pratica e a una scrittura etnografica che aspira alla conoscenza dell'uomo.

## CAPITOLO QUARTO

## QUANDO LO STECCATO DIVENTA SCOMODO

## 1. Breve storia dell'antropologia «impegnata»

«La situazione esistenziale» (Maquet, 1964) della ricerca sul campo rivela ulteriori complessità quando prendiamo in considerazione i rapporti di forza che informano, in maniera più o meno esplicita, ogni terreno. Molti dei fatti con i quali sul campo siamo confrontati contengono infatti, a monte della nostra presenza, significati e valenze politiche. Sappiamo, inoltre, che tra l'antropologo e i suoi «informatori» è esistito, storicamente, un notevole differenziale di potere che ha avuto un'apoteosi (come vedremo, purtroppo, non l'unica) in epoca coloniale. A partire dagli anni Sessanta, in concomitanza con i movimenti che hanno portato all'indipendenza molte nazioni del cosiddetto «Terzo mondo», la disciplina ha intrapreso, in questo senso, una riflessione autocritica che possiamo sintetizzare attraverso la celebre espressione di Kathleen Gough secondo cui «l'antropologia è figlia dell'imperialismo occidentale» (1968). Tralasciamo, in questa sede, le voci e le azioni dei non pochi antropologi che prima di Gough avevano messo in discussione tali *liasons dangereuses* – e i modi di procedere sul campo a esse connesse – per concentrarci sul fatto che negli anni della decolonizzazione divenne chiaro che

la ricerca sul campo non può essere considerata dall'antropologo come un momento esterno alle sue scelte esistenziali e socio-politiche (Callari Galli, 1979b, p. 17).

Situare il proprio «essere sul campo» e i saperi che ne conseguono significa, allora, anche riconoscere l'impraticabilità di un'opzione neutrale, super partes, la quale, peraltro, rischierebbe di essere impugnata da una delle parti in causa. Nemmeno lo stendardo della «ricerca pura» può essere in questo senso ostentato poiché, come già abbiamo visto, ogni progetto di ricerca, ogni domanda teorica formulata, ogni interazione di campo si iscrive all'interno di una cornice ideologica e di una certa dimensione di rapporti di forza.

La posizione politica di volta in volta assunta dagli antropologi nei confronti dei terreni sui quali hanno operato varia a seconda dell'epo-

ca e del clima culturale che la caratterizza, delle correnti teoriche che animano la disciplina, delle tradizioni istituzionali (spesso diverse tra loro a livello nazionale) e infine delle scelte etiche soggettive. L'idea di «trasformare una solida conoscenza in utile pratica» (Malinowski, 1938) è comunque presente sin dagli esordi: negli Stati Uniti, ad esempio, Lewis Henry Morgan – oggi annoverato tra i padri dell'antropologia sociale – intorno alla metà dell'Ottocento studia sul campo gli indiani irochesi concentrandosi in particolare sui sistemi di parentela e sull'organizzazione sociale (Morgan, 1851). Avvocato di formazione e di professione, egli assunse la loro difesa in una contesa sulla proprietà della terra. Egli prese inoltre posizione per quanto riguarda il «problema indiano» cercando di sensibilizzare le istituzioni dell'America bianca alle forme di democrazia individuate all'interno della Lega degli irochesi, le quali potevano costituire, secondo Morgan, una via privilegiata per l'assimilazione di questi particolari cittadini. Fu lo stesso Malinowski, comunque, a parlare per la prima volta di «antropologia applicata» (1929, 1938), espressione a tutt'oggi utilizzata in riferimento all'uso di teorie e metodi della disciplina finalizzato non solo alla produzione di sapere, ma anche a scopi pratici. Da un lato, Malinowski teorizzò le potenziali «traduzioni» in prassi offerte dall'antropologia; dall'altro, più fattivamente, egli rivolse il proprio discorso ai funzionari coloniali, ai quali intese trasmettere le basi del metodo etnografico affinché se ne servissero nella gestione politico-amministrativa dei territori conquistati.

Un importante sforzo di formalizzazione delle tecniche e degli aspetti deontologici dell'antropologia applicata fu attuato da un gruppo di antropologi statunitensi coordinati da Margaret Mead e Gregory Bateson, che nel 1941 fondarono la Society for Applied Anthropology e la rivista *Human Organization*, connessa all'associazione. In questo quadro, diverse esperienze presero corpo e furono oggetto di monitoraggio e riflessione: tra i terreni prescelti, ricordiamo quello costituito dall'impresa Western Electric e quello di una cittadina dell'Arizona teatro dell'insediamento di un gruppo di cittadini americani di origine giapponese. La Society for Applied Anthropology fu attiva anche nell'ambito di programmi governativi di assistenza tecnica ai paesi in via di sviluppo.

Un decennio più tardi, l'antropologo americano Sol Tax inaugurò un tipo di antropologia applicata «militante», meglio nota come *action anthropology* (1952): criticando la postura paternalista insita nella poetica e nell'opera dei suoi predecessori – rifiutando, cioè, quel «modello di relazione asimmetrico» che fa dell'antropologia applicata uno strumento di assimilazione delle minoranze (Bastide, 1998, p. 34) – Tax propose un impegno sul campo indipendente dalle istituzioni governative, risolutamente a fianco delle popolazioni locali e finalizzato a risolvere i problemi sentiti come tali dai destinatari della ricerca-intervento. L'antropologo, in questa chiave, viene visto come

facilitatore delle risorse interne, stimolatore della vitalità della cultura in cui si vogliono innestare progetti di cooperazione (Callari Galli, 1997).

Dagli anni Cinquanta, numerose sono state le iniziative di cooperazione internazionale in tal senso promosse da antropologi. In ambito universitario, ad esempio, ha fatto e continua a fare scuola (nel senso che rientra nei programmi di insegnamento di molte facoltà di Antropologia statunitensi) il Progetto Vicos: dal 1952 al 1966 la Cornell University ebbe in affitto la *hacienda Vicos*, situata sulle Ande peruviane, e agì al fine di coadiuvare tale comunità agricola in un percorso di autonomizzazione e di «presa di parola» nei confronti dei poteri locali e nazionali. Se a breve termine i risultati ottenuti furono apprezzabili, sulla lunga durata i cambiamenti auspicati non sono avvenuti soprattutto a causa di politiche governative repressive e restie a una profonda e complessiva riforma agraria. Più attuali proprio nel loro tentativo di intervenire non solo su scala locale, ma anche sulla politica degli stati coinvolti e sulle spesso nefaste leggi dell'economia globale, i numerosi progetti di sviluppo promossi dall'associazione Cultural Survival, attiva dal 1972, mirano ad «aiutare le popolazioni indigene a sopravvivere [...] ai rapidi mutamenti indotti dal contatto con la società industriale» adattandosi al cambiamento «secondo i propri modi e alle proprie condizioni» (in Borofsky, 2000, p. 503; vedi anche [www.culturalsurvival.org](http://www.culturalsurvival.org)).

Nei decenni a cavallo della metà del Ventesimo secolo, comunque, vi sono stati anche interventi di antropologia applicata che oggi appaiono eticamente discutibili – come quelli statunitensi finalizzati a comprendere la «psicologia collettiva» del nemico o a ottimizzare lo sforzo bellico durante la seconda guerra mondiale – o francamente cupi, come nel caso del Progetto Camelot: nel 1964, un'università americana ricevette da un'istituzione del governo la proposta di condurre ricerche in America Latina. L'obiettivo di tale progetto era quello di «determinare la possibilità di sviluppare un modello generale di sistema sociale atto ad anticipare e influenzare aspetti significativi del cambiamento sociale nelle nazioni in via di sviluppo» (Horowitz, 1967, p. 47). Più specificatamente, si trattava di compiere ricerche sul campo finalizzate a valutare la possibilità che si verificassero rivolte popolari – in particolare di ispirazione comunista – e a individuare modalità per scongiurarle, supportando, in questo modo, i «governi amici». Lo studio in questione – finanziato dall'esercito e dal Ministero della difesa – ebbe luogo in Cile, paese in cui all'epoca governava un partito democratico cristiano progressista e dove il comunismo era stato dichiarato fuori legge dal 1948 al 1958. Nel giro di pochi mesi il Progetto Camelot, nel frattempo avviato, divenne di pubblico dominio suscitando uno scandalo internazionale: alcune voci protestavano contro la palese violazione della sovranità nazionale cilena; altre si scagliavano direttamente contro i ricercatori coinvolti accusandoli di essersi fatti strumento dell'imperialismo americano. Mentre il governo USA presentava ufficialmente le proprie

scuse al governo cileno, il Progetto Camelot proseguiva di nascosto la sua attività: i ricercatori si trovarono, di fatto, a svolgere il lavoro di campo – frequentare campagne e città, instaurare relazioni di fiducia, contattare testimoni privilegiati – al fianco degli agenti della CIA. Mentre i primi distribuivano questionari, i secondi «catechizzavano» all'ideologia del lavoro gruppi di leader locali selezionati all'uopo. I circa mille ricercatori di campo fornivano, in questo modo e «in presa diretta», informazioni preziose all'azione dei servizi segreti americani. Secondo alcuni osservatori, lo stesso colpo di stato che nel settembre 1973 costò la vita al presidente socialista cileno Salvador Allende e diede il via all'atroce dittatura di Pinochet non fu privo di una regia connessa ai fatti appena menzionati.

In seguito a questa vicenda – non dissimile a quelle del Progetto Simpativo (Colombia), dell'Operation Task (Perù) e del Project Agile (Vietnam) – l'American Anthropological Association produsse un codice deontologico che condanna le ricerche segrete e afferma il principio secondo cui il benessere delle popolazioni «oggetto» di studio e di intervento costituisce l'unica finalità dell'antropologia applicata.

Fatto salvo questo irrinunciabile principio generale, nel confronto con le specificità dei singoli terreni esso risulta, tuttavia, di non semplice applicazione. Di fronte alla complessità dei mondi contemporanei, molti autori riflettono oggi sulla «scomodità» – o quantomeno sull'«intensa dimensione etica» – che per molti di noi caratterizza l'«essere sul campo» (Agiar, 1997, p. 24) e che può essere tematizzata nei termini di una tensione tra coinvolgimento (cosa posso fare per il benessere della popolazione che studio?) e «giusta distanza» (Bensa, 1995).

## 2. Questioni di etica

Per descrivere il tipo di situazioni nelle quali tale tensione può manifestarsi, mi servirò delle testimonianze di alcuni antropologi che hanno compiuto ricerche sulla percezione sociale e sulle politiche della prevenzione e della cura dell'AIDS in due diversi paesi africani. Un simile oggetto di ricerca – costruito intorno a una malattia mortale spesso connessa alla moralità e alla vergogna (Héritier, 1993; Lombardi Satriani et al., 1997) – costituisce un esempio estremo, ma eloquente, di come la postura dello «sguardo da lontano» risulti in alcuni casi di ricerca-azione tanto difficile da mantenere quanto eticamente problematica.

Marc-Eric Gruénais (1994, 1995, 1997) ha lavorato, in Congo, nell'ambito di un progetto finanziato dall'ORSTOM (attualmente IRD, Institut de Recherche pour le Développement) e portato avanti in stretta collaborazione con un ente nazionale congolese preposto al monitoraggio della malattia. A un primo contatto con il campo, nel 1992, il dispositivo dello «studio di caso» – individuato a priori come possibile metodo-principe della ricerca – si scontra con le peculiarità del contesto locale.

L'applicazione di tale dispositivo consisterebbe infatti, nel caso specifico, nel raccogliere tanto la storia della malattia così come viene vissuta dal soggetto che l'ha contratta, quanto le testimonianze delle persone facenti parte del suo entourage. Ma all'inizio degli anni Novanta, in Congo – così come in molti paesi del sud del mondo e a tutt'oggi – la somministrazione dei test di sieropositività non si accompagnava necessariamente alla comunicazione dell'esito al paziente. In questo quadro, la tecnica dello studio di caso poneva allora all'équipe dei ricercatori una serie di questioni etiche:

in qualità di non-medici, avevamo diritto di accedere alla scheda di un paziente o di essere informati del suo stato sierologico quando il paziente stesso non lo era? Dati i rischi di stigmatizzazione sociale dell'individuo sieropositivo, il fatto di incontrare i membri della sua famiglia per parlare della malattia del loro congiunto non avrebbe forse rischiato di attirare o confermare sospetti che l'avrebbero ulteriormente escluso dalla sua rete di conoscenze? Avevamo, noi, il diritto di intervistare un malato che non sapeva di essere tale? (Gruénais, 1997, p. 92).

Data la situazione, i ricercatori optarono, in questa fase, per dispositivi d'indagine meno «canonici» dello studio di caso, ma anche meno potenzialmente dannosi per le relazioni sociali dei malati. Il fatto di non mettere a repentaglio queste ultime – unitamente alla decisione di non intervistare persone che ignoravano di essere sieropositive – divenne anzi una delle pietre angolari metodologiche della ricerca.

Due anni più tardi, alla ripresa del campo, la situazione descritta aveva subito alcune trasformazioni: molti individui sieropositivi, che nel frattempo erano stati messi al corrente del loro quadro clinico, si erano riuniti in associazioni che svolgevano attività pubbliche di sostegno reciproco e di informazione anche attraverso interventi in prima persona sui media locali e nazionali. In un simile contesto, lo studio di caso sembrò divenire praticabile. Procedendo nella ricerca e nel lavoro di campo, tuttavia, inattese complessità e nuovi dilemmi etici si presentarono a Gruénais e colleghi: alcuni degli interlocutori – scelti come tali poiché segnalati dalle autorità sanitarie come malati informati del loro stato – rifiutavano in realtà la diagnosi di sieropositività. Altri ancora sostenevano di non esserne mai stati messi al corrente. L'attenzione degli antropologi si è allora rivolta alla comunicazione medico-paziente, scoprendo così che l'annuncio di sieropositività – che i ricercatori avevano eretto a condizione sine qua non per avviare colloqui con malati, amici e parenti – avveniva spesso in modo ambiguo, eufemistico e indiretto attraverso espressioni quali «il tuo sangue è sporco» o «contiene un virus»; prescrizioni di ulteriori analisi e raccomandazioni all'uso del preservativo (1997, p. 95).

L'utilizzo di tali formule discorsive, la somministrazione del test su ampi campioni di popolazione inconsapevole, la diffusa pratica di am-

mettere in ambulatorio ricercatori dotati di registratore mentre si comunica per la prima volta a un paziente la sua sieropositività fanno emergere la distanza che esiste tra la medicina praticata in loco – da professionisti africani e non – e i canoni deontologici internazionalmente riconosciuti in campo medico. Alcune voci contemporanee commentano questa situazione affermando che la gravità del pericolo di contagio nei paesi del sud del mondo «giustifica» la trasgressione di tali codici etici. Esse ricordano inoltre che in molti luoghi del pianeta patologie come il morbillo e la malaria uccidono più frequentemente dell'AIDS.

Lo steccato su cui siede l'antropologo diviene, in un simile contesto, assai scomodo. A quale narrazione aderire? A quella pragmatica e/o impacciata dei medici locali? A quella cinico-umanitaria che sembra privilegiare i grandi numeri all'individuo? A quella puramente idealista che rifiuta ogni forma di disegualianza? Quale atteggiamento assumere di fronte a un interlocutore che sostiene che l'AIDS sia veicolato da immigrati scacciando i quali il problema sarebbe risolto? Che dire ai medici che, per spiegare ai pazienti la natura della patologia che li affligge, ricorrono a termini connessi a una «malattia locale» veicolata dalla stregoneria? È giusto accettare e avallare «là» – sul campo – ciò che «qui» – nel nostro paese, in Europa, in Occidente – mai accetteremmo?

Tra i due poli del continuum coinvolgimento/«sguardo da lontano», Gruénais sembra orientato verso il primo: egli ritiene infatti che, anche su terreni così delicati, l'etnologo abbia il dovere di dialogare con i propri interlocutori fornendo loro la propria versione dei fatti, condividendo cioè, in questo caso, le conoscenze sulla malattia di cui dispone anche se la sua voce dovesse risultare «fuori dal coro».

Laurent Vidal (1997), conducendo la propria ricerca di campo a Abidjan (Costa D'Avorio) in un contesto analogo, compie dal principio una scelta etica e metodologica diversa accettando di colloquiare anche con persone che non sono al corrente della propria sieropositività. Posto di fronte allo stesso tipo di dilemmi morali, egli decide di conformarsi all'etica vigente nel contesto in cui opera: tra lo svelare e il non svelare la verità sulla malattia, Vidal opta per una «terza via» che consiste nel ricordare ogni qual volta il dialogo lo consenta le regole di vita cui attenersi, ad esempio, per non trasmettere il virus al partner.

Nonostante l'ambiguità e la drammaticità che caratterizzano le situazioni cui sono stati confrontati, tanto Vidal quanto Gruénais hanno continuato a collaborare con i medici coinvolti nei progetti. La pratica di campo ha permesso loro di analizzare in profondità – e non meramente e «comodamente» denunciare – le difficoltà connesse all'applicazione dell'etica medica internazionale in paesi in cui il personale sanitario è costretto a operare in pessime condizioni e dove quasi nessuno dispone di mezzi finanziari sufficienti per permettersi cure come la terapia, ampiamente diffuse nel nord del mondo.

Le loro testimonianze ci invitano ad adottare, sul campo, un punto di vista realista che può essere di grande aiuto per coloro che, come gli antropologi, sono «interessati a tutti gli aspetti dell'esistenza umana» (Fabietti et al., 2000, p. 37), compresi quelli più tristi, inquietanti e oscuri. Secondo Jean-Pierre Dozon (1997), una postura dello spirito realista contribuisce a mitigare la forte tensione che su certi terreni si crea tra relativismo e universalismo – tra «sguardo da lontano» e agire empatico –, ovvero ad accettare la «miseria del mondo» (Bourdieu, 1996) come un dato ontologico senza per questo rinunciare ad analizzarne i caratteri, le cause, le conseguenze e le possibili soluzioni. Si tratta, ovviamente, di equilibri fragili che richiedono al ricercatore costante autoriflessione e che possono essere raggiunti – ancorché sempre e solo parzialmente – includendo il proprio sé nell'oggetto della ricerca.

L'ambito medico-sanitario non costituisce, ovviamente, l'unico contesto a «intensa dimensione etica» nel quale un antropologo possa trovarsi a operare. Su alcuni terreni, il lavoro dei ricercatori può divenire esso stesso oggetto di contesa per via delle sue implicazioni pratiche e politiche: è il caso, ad esempio, della «domanda sociale» che gruppi «etnici» minoritari, a volte appoggiati da organizzazioni non governative, rivolgono all'etnologo affinché, con il proprio sapere, egli legittimi un'identità collettiva e con essa i vantaggi economico-strategici che possono derivarne (Albert, 1997). Alcuni antropologi, ad esempio, hanno recentemente testimoniato in aule di giustizia utilizzando i dati raccolti sul campo per dimostrare che il gruppo da essi studiato è tale da generazioni (Clifford, 1993) e ha pertanto diritto a godere di determinati territori. In certi casi accade che gli interlocutori dell'etnologo rivendichino un ruolo di supervisione e censura dei testi da esso prodotti per esser certi che non contengano argomenti dannosi agli interessi della comunità (Moizo, 1997). I ricercatori si trovano talvolta, in questo modo, tra l'incudine e il martello: aderendo totalmente a tali richieste di coinvolgimento, essi rischiano di perdere l'autonomia necessaria a ogni produzione intellettuale; rifiutandole in modo puro e duro, essi mettono a repentaglio il rapporto di intimità e di fiducia indispensabile al lavoro di campo.

Per evitare simili impasse, Michel Agier propone di assumere una «doppia postura critica» (1997, p. 27) che consiste nel rispondere positivamente alla «domanda sociale» senza confondersi con essa, ovvero evidenziandone comunque gli antecedenti, gli interessi materiali, gli aspetti ideologici. Si tratta, in sostanza, di costruire il proprio oggetto di ricerca partendo dal presupposto che il «punto di vista indigeno» non costituisce una verità ultima, ma un «discorso» che fa parte di un certo «ordine», che si produce all'interno di una situazione complessa e polifonica, che è immerso nella storia e nel mutevole campo di forze create da istanze e interpretazioni molteplici e conflittuali. Questa prospettiva prefigura che l'antropologo sul campo sia pronto ad accettare la scomodità della propria posizione «di frontiera» e che i suoi interlocutori,

a loro volta, accettino in lui un amico che, sì, li accompagna, ma in maniera un po' speciale e comunque sempre *décalé*. Da un punto di vista teorico, essa situa il lavoro di ricerca-azione

all'incrocio tra un'etica della responsabilità – un atteggiamento di cura nei confronti della dimensione locale – che si connette al relativismo, ed un'etica della verità – un'attenzione al globale – tesa all'universalismo. Una simile articolazione tra conoscenza e valori prepara il terreno per un 'universalismo relativista' [...] che restituisce all'antropologia la sua autentica dimensione di umanesimo critico (Albert, 1997, p. 86).

Si delinea dunque sin da ora il ruolo di mediazione che molti ricercatori contemporanei individuano come punto di equilibrio cui tendere nei contesti di ricerca-azione descritti.

Sul piano strettamente metodologico, al di là delle riflessioni sinora riportate, non esistono, ancora una volta, ricette precostituite: sul continuum coinvolgimento/distanza – universalismo/relativismo – ogni ricercatore è chiamato a situarsi in modo particolare caso per caso, campo per campo, scegliendo i propri dispositivi d'indagine sulla base delle specificità del contesto e delle problematiche etiche che esso pone. Possiamo tuttavia evocare alcune indicazioni di base utili a una pratica di campo «responsabile»: la prima riguarda la «presentazione di sé» del ricercatore, la quale dovrebbe a mio parere essere il più possibile trasparente rispetto alle ragioni e agli scopi della propria presenza. L'onestà di cui parlo non va scambiata per una sorta di «confessione» dettagliata degli spesso tortuosi itinerari istituzionali ed esistenziali che ci hanno condotto sul campo (la quale rischia di «confondere le carte» e creare perplessità o diffidenza negli interlocutori). Essa è essenzialmente centrata sull'oggetto: condividere con i propri interlocutori il «chi sono io» e il «perché sono qui» significa avviare un processo di riflessione e autoriflessione comune, significa

ammettere esplicitamente che è più opportuno e più 'morale' squadernare gli strumenti teorici davanti alla comunità studiata, valutare con i propri 'informatori' le tecniche di ricerca più adatte nelle diverse occasioni, ammettere che in ogni società, in ogni gruppo, ci sono individui 'esperti' [...] [il cui] coinvolgimento diretto produrrà maggior conoscenza, maggiori approfondimenti, meno ambiguità ed equivoci (Callari Galli, 2000, pp. 58-59).

Il polo opposto a quello della trasparenza è rappresentato dalle pratiche di campo in cui il ricercatore non si presenta come tale, ma sotto mentute spoglie (ad esempio, come potenziale tesserato del Front National francese) e «segretamente» raccoglie dati, registrando o filmando di nascosto conversazioni e situazioni. Come appare ovvio da quanto affermato sinora, tali pratiche – che ricordano l'anelito allo scoop giornalistico – sono oggi largamente rifiutate in ambito antropologico.

La seconda indicazione etico-metodologica riguarda, ancora una vol-

ta, la discrezione: l'anonimato dei propri interlocutori va salvaguardato almeno nella misura in cui essi lo richiedono e comunque, a me pare, nella quasi totalità dei casi che riguardano argomenti percepiti dai medesimi come intimi. La «norma» deontologica della discrezione è valida non solo per quanto riguarda la testualizzazione dell'esperienza etnografica, ma anche per quanto attiene le relazioni intrattenute sul campo: al fine di ridurre al minimo «ambiguità ed equivoci» è sempre bene resistere, ad esempio, alla tentazione di chiedere a x conferma di quanto abbiamo indirettamente appreso sulla struttura familiare di y.

### 3. Antropologia e mediazione

«Che ci faccio qui?», la domanda che dà il titolo al noto romanzo di Bruce Chatwin (1990), fa affiorare alla mia mente storie e figure che hanno nutrito segretamente il mio «immaginario antropologico»: essere sul campo, come il viaggiatore bohémien di cui sopra, per cercare se stessi, per perdersi e per narrare; essere sul campo per diventare un altro e farsi portavoce di una giusta causa, come Rafael Guillén, alias subcomandante Marcos (Rodríguez, 1996; Durán de Huerta, 1995); essere sul campo – seppur malvolentieri – in «romantici» abiti coloniali per fondare o alimentare una scienza giovane e piena di promesse, come Malinowski o come il Lévi-Strauss di *Tristi Tropici* (1960; vedi anche 1994). Queste e altre icone da *fantasme* giovanile possono rappresentare altrettante risposte che inconfessabilmente a volte scopriamo in noi: una sorta di intimo e sfocato sottofondo ai terreni reali, che richiedono invece al ricercatore, oggi più che mai, l'autoanalisi, la padronanza dei propri *enjeux* identitari e un tipo di coinvolgimento fattivo, etico e «modesto». Nei mondi interconnessi che abitiamo, infatti, sempre più spesso la pratica etnografica si intreccia con l'intervento e quest'ultimo viene essenzialmente tematizzato in termini di mediazione. Ritroviamo allora l'antropologo-passeur, l'antropologo-strega seduto sullo steccato, partecipe di più mondi che tenta di far comunicare tra loro, questa volta non solo a scopi puramente intellettuali, ma legati al «che fare?». In questa prospettiva, la mediazione svolta dall'antropologo è tra il gruppo studiato e la comunità allargata in cui questo è inserito o ancora, e più precisamente, tra le diverse voci e istanze presenti sul campo. Tale mediazione, lontana da dimensioni psicologizzanti o messianiche, è costituita principalmente da un'opera di elucidazione, analisi e interpretazione delle storie, delle identità e delle relazioni (Augé, 1994) che caratterizzano, spesso in modo conflittuale, il terreno. Negli ambiti connessi alla cooperazione allo sviluppo, ad esempio, il ricercatore di campo deve rendersi

capace di formulare non solo le interazioni proprie di una certa situazione, ma anche i problemi e i dilemmi che essa comporta e che i suoi attori prin-

cipali sembrano poco disposti a cogliere ed affrontare [...] [Egli deve inoltre] sforzarsi [...] di esplicitare il più possibile le caratteristiche dei progetti e le difficoltà che in essi emergono, ed in particolare le difficoltà connesse agli interessi e alle poste in gioco meno dicibili (Dozon, 1997, pp. 113 e 115).

Nella stessa raccolta di saggi cui abbiamo fatto ampio riferimento nel presente capitolo (Agiar, 1997), Bruce Albert ci fornisce, a guisa di esempio, una lista di attività che può aiutarci a meglio comprendere cosa si intenda per «mediazione» nell'ambito della ricerca di campo in contesti di cooperazione. Facendo riferimento al lavoro svolto da alcuni antropologi nel Brasile amazzonico, egli evoca l'assistenza tecnica fornita ad associazioni e leader locali nella presa di contatto con ONG o altri enti attivi in ambito politico ed economico; la consulenza nella gestione di cause giudiziarie; l'analisi di documenti relativi alle politiche di sviluppo regionale e alle attività di imprese economiche aventi potenziali effetti lesivi dei diritti degli indigeni; la collaborazione a iniziative di assistenza tecnica in particolare nelle fasi di ideazione, attuazione e valutazione dei progetti; i lavori di «etnografia didattica» che consistono, ad esempio, nella produzione di testi e materiali destinati alla formazione di personale sanitario e di insegnanti, oppure utili a questi ultimi nello svolgimento dei propri compiti (p. 82).

Osservare partecipando, analizzare, tentare di esplicitare ciò che culture e ideologie mettono implicitamente – ma vigorosamente – in campo, sforzarsi di dirimere la confusione del vivere individuandone i modelli culturali e i rapporti di forza sottesi, «tradurre» i propri saperi e formalizzare i propri metodi in modo che altri professionisti di campo possano servirsene: l'opera di mediazione così prefigurata si sta rivelando utile, oltre che su terreni «lontani», in numerosi contesti del «qui», che vanno dall'ambito medico-sanitario (Seppilli, 1983; Maher, 1985; Singer, 1990) a quello delle culture e delle pratiche organizzative (Pazzagli, 1988; Malighetti, 1994), dall'intervento sociale all'educazione.

A proposito di quest'ultima, Matilde Callari Galli (1993, pp. 73-78) ci ricorda che anche in questo settore la riflessione antropologica ha tentato di tradursi in «utile pratica» fin dai tempi di Boas, il quale, nel lontano 1928, metteva in evidenza tanto le discrepanze esistenti tra «ideologia culturale» e pratiche educative (nel caso specifico statunitensi), quanto la necessità di tener conto, nell'elaborazione teorica e nella prassi, delle differenze culturali di cui allievi e insegnati sono portatori. In questa prospettiva, a tutt'oggi di grande attualità, il contributo degli antropologi in termini di ricerca-azione e di formazione degli insegnanti mi sembra cospicuo (Callari Galli, 1982; Bertolini, Callari Galli, 1980; Giacalone et al., 1994; Mezzini et al., 1995). Per quanto riguarda la mia personale esperienza di ex insegnante di scuola elementare e attualmente di antropologa interessata al mondo dell'educazione (Mezzini, Rossi, 1997) mi sembra di poter attestare l'esistenza di una domanda sempre crescente, da parte di quest'ultimo, di arricchire le proprie

competenze professionali con le chiavi interpretative e con gli strumenti metodologici propri della disciplina.

Ciò che i saperi dell'antropologo possono fare per le società contemporanee è, più in generale, cercare di dimostrare – come del resto le pratiche di campo a essi connesse di per sé, almeno in parte, dimostrano – la possibilità di una comprensione tra gruppi e popoli diversi. L'antropologia, in questo senso militante per definizione, combatte infatti l'etnocentrismo: tale lotta, che ha ben poco a che vedere con certi deleteri «buonismi» contemporanei, secondo Clifford Geertz va condotta soprattutto affinché, attraverso la pratica e la conoscenza etnografica, ci si renda «visibili a se stessi», capaci di «scoprire da che tipo di angolazione noi osserviamo il mondo», in grado di guardare lucidamente ciò che esiste da un lato e dall'altro dello steccato.

Comprendere ciò che ci è estraneo in qualche modo, e che verosimilmente resterà tale, senza minimizzarlo con vaghi commenti di 'varia umanità', senza vanificarlo con un atteggiamento indifferente alla 'a ciascuno il suo', né respingerlo, considerandolo affascinante e persino attraente ma illogico, è un'abilità che dobbiamo faucosamente apprendere; e una volta appresala (in modo sempre imperfetto) dobbiamo continuamente sforzarci di tenerla in vita (Geertz, 2000, p. 559).

Il ruolo di mediazione attribuito all'antropologia consiste, allora, nello scoprire e mettere in luce i ponti che esistono o che possono essere gettati proprio là dove siamo abituati a vedere solo differenze abissali. L'incessante ricerca di modalità di dialogo con l'alterità, propria dell'antropologia, appare quanto mai necessaria nel nostro mondo al contempo globalizzato e particolarista, dove le categorie del «medesimo» e dell'«altro», sempre più spesso tematizzate e vissute in termini etnicizzanti e comunitaristi, producono e alimentano la violenza. Non a caso Robert Borofsky (2000), nella sua antologia, sceglie di declinare la problematica dell'antropologia applicata essenzialmente attraverso saggi che riguardano i conflitti etnico-nazionali e la gestione della dinamica identità-differenza nei mondi contemporanei. Nella stessa sezione del libro, Vincenzo Matera esorta la disciplina a trovare il modo di «imporre la sua visione delle cose» e l'antropologo mediatore a «obbligare il mondo ad ascoltarlo» (2000, p. 508): si tratta, a mio parere, di un invito a cogliere e a costruire occasioni per fare in modo che l'antropologia sia sempre meno «voce di uno che grida nel deserto» e sempre più «nel mondo» attraverso forme di «partecipazione osservante» (Albert, 1997, p. 83) ai programmi di cooperazione internazionale, ai contesti dell'educazione e della formazione, alle pratiche medico-sanitarie, ai progetti di pianificazione urbanistica e, perché no, alla produzione mediatica di informazioni e di cultura.

## CAPITOLO QUINTO

### SEDIMENTI E LABIRINTI CULTURALI

#### 1. *Cultural Studies*

Nel 1958, in Gran Bretagna viene pubblicata un'opera che il pubblico italiano conoscerà una decina d'anni più tardi con il titolo *Cultura e società industriale* (1968). In essa, come pure nel successivo *La lunga rivoluzione* del 1961 (1979), il saggista e critico letterario Raymond Williams riflette sulle relazioni tra cultura e società partendo dal contesto storico della «lunga» rivoluzione industriale britannica. Sempre nel 1958, Richard Hoggart scrive *Proletariato e industria culturale* (1970), opera nella quale egli cerca di descrivere le connessioni tra linguaggio, credenze, valori, organizzazione familiare, rituali, interesse per gli eventi sportivi e frequentazione dei pub presso la working class britannica, analizzando poi l'esaurirsi di tale cultura in concomitanza con l'espandersi, nel Regno Unito, della cultura popolare statunitense. Sullo stesso filone di studi si inserisce *The Making of the English Working Class* (1963) di Edward P. Thompson.

È a opera di questi studiosi ed è attorno ai loro lavori scientifici che nel 1964, presso l'Università di Birmingham, prende vita il Centre for Contemporary Cultural Studies diretto inizialmente da Hoggart e poi, qualche anno dopo e per un decennio, da Stuart Hall. Gli interessi del centro spaziano dallo studio delle sottoculture (Hebdige, 1983) a quello dei media (Morley, 1986, 1992a, b), dal thatcherismo all'AIDS, dalle complesse articolazioni delle identità contemporanee al *gender* e al desiderio, temi, questi ultimi, che «irrompono» nella poetica del centro – come racconta Stuart Hall (1992) – grazie all'incontro con il Women's Studies Group alla fine degli anni Settanta.

Nello stesso periodo, e in particolare a partire dall'inizio degli anni Ottanta, i Cultural Studies si sviluppano anche negli Stati Uniti, dove numerose università inaugurano centri di ricerca su tematiche specifiche come gli studi «etnici e quelli «visuali» (Pandolfi, 1997). In alcuni casi, tali centri si collegano assai strettamente con i dipartimenti di Antropologia e con i lavori e la «poetica» di studiosi che abbiamo già incontrato, tra i quali ricordiamo Fischer, Marcus, Haraway, Clifford e Appadurai.

Per seguire da vicino gli sviluppi attuali delle ricerche dei gruppi si-

no a ora menzionati possiamo consultare, tra le altre, riviste quali *Cultural Studies*, *Screen* e *Cultural Anthropology*.

L'oggetto di indagine dei Cultural Studies è costituito dai processi culturali (mi si perdoni la tautologia) – e in particolare da quelli che interessano le culture popolari – intesi come ambiti in grado di spiegare la vita quotidiana tanto da un punto di vista teorico, quanto da un punto di vista politico. Per converso, al fine di comprendere un «testo» o una pratica culturale – il successo di un serial televisivo, ad esempio – è necessario situarlo rispetto alle contingenze storiche e al contesto sociale entro il quale esso si dà. Pratiche e «testi» culturali, in questa chiave, vengono intesi non come mero riflesso di una struttura sociale data, ma come «forze» che contribuiscono alla costruzione e al modellamento della struttura sociale all'interno della quale emergono e si esprimono. L'idea di fondo è quella secondo cui non è possibile descrivere e analizzare correttamente un segmento culturale – ad esempio una sottocultura giovanile, una soap opera, un rituale, la militanza in un partito politico, la vita di un'associazione di immigrati – se non cogliendolo nell'insieme delle sue connessioni con il resto della vita sociale.

Nelle società contemporanee capitaliste – società che, come da titoli delle opere sopra evocate, sono quelle in cui si sviluppano i Cultural Studies – individui e gruppi costruiscono visioni del mondo, pratiche e appartenenze servendosi a piene mani dei materiali concreti e simbolici forniti dall'«industria culturale», ovvero dal cinema, dalla televisione, dall'editoria, dalla moda, dalla pubblicità. L'immagine dei nostri coevi che emerge da gran parte dei lavori di coloro che afferiscono alla corrente dei Cultural Studies è quella di «consumatori di cultura popolare» aventi comunque un ruolo cognitivamente e simbolicamente attivo all'interno di questi processi: tali consumi culturali implicano, infatti, creazione e produzione di universi culturali talvolta anche antagonisti.

Definire i Cultural Studies non è cosa facile, così come, del resto, viene a più riprese affermato nella peraltro illuminante «Introduzione» all'opera collettanea omonima a essi dedicata (Grossberg et al., 1992). Siamo infatti parlando di un corpus di teorie e pratiche intellettuali assai eterogeneo, di un campo di studi la cui «etichetta», molto «alla moda» in questi anni, viene spesso evocata ma raramente esplicitata quanto ai metodi, ai luoghi, alle specificità, agli autori che la caratterizzano.

Quanto ho cercato di descrivere sinteticamente costituisce, mi pare, una sorta di minimo comun denominatore della «poetica» dei Cultural Studies la quale, a livello di oggetti e campi di ricerca, si declina ulteriormente secondo temi in parte già evocati quali l'identità di genere (*gender*) e la sessualità, la nazione e l'identità nazionale, il colonialismo e il postcolonialismo, l'etnicità, la cultura popolare e i suoi «pubblici», e ancora la scienza e le biotecnologie, le identità politiche, l'estetica, le scienze dell'educazione, le culture istituzionali, il testo e – per dirla con Foucault (1972) – «l'ordine del discorso», la storia e infine le culture della globalizzazione. Tali campi e oggetti vengono abordati da punti

di vista disciplinari diversi che attingono – ricombinandoli, decostruendoli, rielaborandoli – ai paradigmi di pensiero del marxismo (privilegiandone la versione gramsciana), della psicoanalisi, del femminismo, della critica letteraria, del poststrutturalismo e del postmodernismo.

Anche dal punto di vista metodologico, i Cultural Studies costituiscono una zona di produzione culturale eterogenea ed eclettica: non esiste, infatti, un metodo specifico che caratterizzi i Cultural Studies. Possiamo parlare, piuttosto, di una sorta di *bricolage* in cui la scelta di metodi e strumenti di indagine – ad esempio l'analisi del testo, l'analisi semiotica, l'osservazione partecipante, le interviste – viene attuata in maniera pragmatica e strategica.

A fronte della transdisciplinarietà e dell'eclettismo metodologico, troviamo comunque una comunione di intenti: gli autori che afferiscono ai Cultural Studies condividono la volontà di analizzare le pratiche culturali, le relazioni che esistono tra di esse e i rapporti che esse intrattengono con differenti forme di potere. Si tratta di comprendere, insomma, «il rapporto e il reciproco modellarsi di forme culturali e forze storico-sociali» (Grossberg et al., 1992).

L'idea di cultura cui si riferiscono i nostri autori coinvolge tanto la cultura «alta» quanto quella popolare abbracciando, in questo senso, la prospettiva squisitamente antropologica, la quale, storicamente, ha avuto il merito di allargare il concetto di cultura ben oltre i confini dei saperi delle élite (Callari Galli, 1993). I Cultural Studies contribuiscono a ribadire questo ampliamento, fondamentale per le scienze umane e sociali: cultura è allora l'orale e lo scritto, il visivo e il «cantato», il simbolico e il materiale, il «tempo sacro» del rituale e il «tempo profano» della quotidianità (Eliade, 1965), l'«alto» accademico e il «basso» popolare. Cultura sono le relazioni tra queste dimensioni. Nell'«Introduzione» a *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale* (1983), Dick Hebdige situa in tal senso il proprio lavoro sui gruppi giovanili britannici negli anni Sessanta-Settanta attraverso due citazioni tratte rispettivamente dall'opera di Williams e da quella di Thomas E. Eliot:

[Il termine 'cultura' si riferisce a un] particolare stile di vita che esprime certi valori non solo nell'arte e nell'alta cultura, ma anche nelle istituzioni e nel comportamento quotidiano. L'analisi della cultura, in base a questa definizione, consiste nella chiarificazione dei significati e dei valori implicati ed espliciti di uno stile di vita particolare [...]. [Il termine 'cultura' abbraccia] tutte le attività e gli interessi che caratterizzano un popolo. Il Derby Day, la regata di Henley, l'isola di Cowes, il 12 agosto, la finale di coppa, le corse dei cani, il biliardino, il bersaglio per le frecce, il formaggio di Wensleydale, il cavolo lesso tagliato a pezzi, le barbabietole sottaceto, le chiese gouche del XIX secolo, la musica di Elgar (p. 10).

Figli del dopoguerra europeo, i Cultural Studies si sforzano di comprendere i processi di produzione e trasmissione culturale che informa-

no le società contemporanee tendendo, a mio parere, alla creazione di una sintesi originale – costantemente alla ricerca di un equilibrio – tra una visione olistica delle società (la definizione «classica» di cultura elaborata da Edward B. Taylor nel 1871 non stonerebbe, infatti, se accostata a quelle appena riportate) e una lucida consapevolezza della necessità di nuovi strumenti e nuovi paradigmi per comprendere un mondo sempre più frammentato e interconnesso il quale, in quanto tale, sempre meno si presta a essere indagato attraverso approcci disciplinari settoriali e griglie d'analisi rigide, tipiche delle grandi teorizzazioni. Non a caso, l'attenzione degli studiosi di cui ci stiamo occupando si focalizza in particolare sui cambiamenti socioculturali emersi a partire dagli ultimi decenni del Novecento:

l'industrializzazione, [...], l'urbanizzazione, l'incremento delle comunicazioni di massa, la disgregazione di quelle che Raymond Williams ha descritto come 'comunità conoscibili', la crescente mercificazione della vita culturale, il collasso degli imperi coloniali occidentali e lo sviluppo di nuove forme di imperialismo, la creazione dell'economia globale e la disseminazione planetaria della cultura di massa, l'emergere di nuove forme di migrazione motivate da cause ideologiche o economiche, il riemergere dei nazionalismi e delle ostilità razziali e religiose (Grossberg et al., 1992).

Constatando che tali macro-situazioni si traducono e si declinano in forme diverse in differenti contesti, i nostri autori traggono l'idea del primato del contesto sui *grands récits* teorici. Postmodernisti anche sotto questo profilo, essi ravvisano nella teoria stessa un oggetto di studio, una zona da indagare e decostruire, un paradigma non neutrale le cui implicazioni sulle produzioni intellettuali, conseguenze politiche e influenze sulla vita quotidiana vanno studiate alla stessa stregua dei fenomeni appena evocati. Non solo, allora, ogni oggetto di ricerca va analizzato tenendo conto del contesto entro il quale esso si dà, ma anche i concetti su cui si intesse la trama del sapere necessitano di essere «trapiantati» sul terreno di volta in volta studiato con grande cura, attenzione e pazienza» (Hall in Grossberg et al., 1992). Mentre, ad esempio, i concetti gramsciani di articolazione, disarticolazione e riarticolazione – nozioni chiave nei Cultural Studies – risultano operativi in molti e svariati contesti sociali per descrivere le dinamiche continuamente ricombinanti tra discorsi, gruppi sociali, interessi politici e strutture di potere, la nozione di sottocultura, forgiata nello specifico contesto inglese brevemente evocato, può risultare fuorviante e arbitraria se innestata tal quale nell'interpretazione di altri contesti.

Per avere un'idea più precisa del tipo di lavori scientifici prodotti nell'ambito dei Cultural Studies, ci addenteremo ora proprio nelle pagine in cui Hebdige (1983) si sforza di «leggere» il fenomeno delle «sottoculture» giovanili – fenomeno «opaco» e apparentemente superficiale – e in particolare del *punk*, del *mod* e dei gruppi neri formati intor-

no al *reggae*. È importante dire, innanzitutto, che tale studio si innesta direttamente sulla tradizione culturale inaugurata dagli autori che ho citato all'inizio del paragrafo, tanto per quanto riguarda l'oggetto di ricerca – le sottoculture in questione coinvolgono essenzialmente i giovani della working class – quanto per gli strumenti teorici di cui Hebdige si avvale, ovvero le nozioni di «ideologia» e di «egemonia». La prima di queste nozioni – utilizzate, negli stessi anni, da numerosi antropologi italiani – è ispirata alle riletture che Stuart Hall e Louis Althusser hanno dato dell'omonimo concetto marxista: per ideologia si intende qui una rete di significati che avvolge il «normale senso comune» senza che gli attori coinvolti ne siano consapevoli. L'ideologia permea ogni zona della vita quotidiana sotto forma di immagini e concetti che «agiscono sugli uomini attraverso un processo che sfugge loro» e che tendono a essere «percepiti-accettati-subiti» da individui e collettività come *quid* «naturali», ovvero – per dirla con Callari Galli (1993) – «inevitabili» ed «eccellenti» e dunque, come tali, refrattari a correzioni e cambiamenti. A causa di queste caratteristiche, i contenuti dell'ideologia tendono a costituire una sorta di «testo nascosto» che solo in parte si manifesta attraverso gli stili, le forme e i segni che assumono, ad esempio, i tempi e gli spazi istituzionali.

La seconda nozione, quella di egemonia, è tratta dal pensiero di Antonio Gramsci e, secondo Hebdige e gli altri nostri autori, spiega i meccanismi di potere all'opera nei contesti sociali da essi studiati:

il termine [egemonia] descrive i mezzi attraverso i quali le classi dominanti conservano l'esercizio della propria autorità sulle classi subordinate non attraverso la coercizione, ma attraverso meccanismi che suscitano il consenso (Gelder, Thorton, 1997).

Tale consenso si ottiene attraverso strutture quali la famiglia, la scuola, la chiesa, i partiti nel cui quadro l'individuo impara cognitivamente e affettivamente a percepire e interpretare la realtà sociale. «La conquista e la regolamentazione del consenso» sostiene Hall «fa sì che il potere delle classi dominanti appaia sempre legittimo e naturale» (in Hebdige, 1983, p. 18). Tuttavia, dato che il potere egemonico richiede il consenso della classe dominata, esso non è dato una volta per tutte, ma deve essere continuamente conquistato, sostenuto, riprodotto. L'immagine è dunque quella di un equilibrio instabile, di un cerchio che non si chiude mai perfettamente, di una società in cui agisce non solo e meramente un Grande Fratello orwelliano che fabbrica e impone una visione del mondo e un ordine sociale, ma dove diversi attori – pur con possibilità fortemente ineguali – di volta in volta prendono la parola per manifestare il proprio antagonismo. Secondo Hebdige, le sottoculture giovanili attuano questa presa di parola in maniera indiretta, «obliqua», ovvero esprimendosi essenzialmente attraverso lo stile – «uno stile innaturale», una voce «altra» rispetto a quella dell'ideologia – che, da un lato, denota dunque

«resistenza», ma dall'altro, in ultima analisi, finisce per essere reintegrato – e dunque in un certo senso politicamente neutralizzato – trasformandosi in moda e in «merce» attraverso l'immagine che soprattutto i media ne forniscono.

Il grande merito del libro di Hebdige è quello di aver analizzato con dovizia e profondità la molteplicità e la complessità di queste voci antagoniste: in esso, infatti, egli non solo ci fornisce minuziose descrizioni dal sapore etnografico, ad esempio, dell'«universo reggae» inteso come corpus di produzioni musicali, «look», codici verbali e non verbali e luoghi topici, ma ricostruisce anche la lunga epopea del popolo giamaicano dalla schiavitù all'immigrazione, dalla cristianizzazione forzata all'appropriazione della Bibbia come messaggio di resistenza e fonte identitaria, dalle pazienti attese di integrazione degli immigrati di prima generazione alla consapevolezza della propria irreversibile marginalità e al desiderio di rivalsa dai toni etnicizzanti e settari della seconda generazione. Altro aspetto che merita attenzione è quello che riguarda i rapporti di alleanza e di reciproca ibridazione culturale – o di duro scontro «razziale» – creati di volta in volta tra punk e skinhead, tra teddy boy e rasta, tra mod e hippy. L'analisi di Hebdige prende inoltre in considerazione, così come altri studi dell'epoca sulle sottoculture giovanili (Willis, 1981), i rapporti tra le generazioni – tra i giovani aderenti alle sottoculture, per intenderci, e i loro genitori – individuando, anche in questo caso, piste ermeneutiche utili a comprendere fenomeni quali il rifiuto della continuità – che si manifesta presso i punk, ad esempio, attraverso l'uso di cognomi fittizi e per lo più «grand guignoleschi» come Rotten (marcio) o Vicious (vizioso) – come pure la ferrea volontà, presso gli skinhead, di riaffermare e tenere in vita l'agonizzante cultura working class dei propri genitori, volontà espressa attraverso abiti e «rituali» che secondo gli interessati rendevano omaggio a quella cultura e ne segnalavano l'esistenza in vita. Lo sguardo di Hebdige, infine, non si stanca mai di esplorare le condizioni economiche, politiche, demografiche, istituzionali e persino meteorologiche che accompagnano e in parte determinano il permanere o l'avvicinarsi sulla scena sociale dei gruppi da egli studiati, nonché il loro essere «letti» dai media, dalla polizia, dai giudici di volta in volta come devianti o come curiose e innocue figure del colore locale.

Da un punto di vista metodologico, Hebdige costruisce il proprio panorama sulle sottoculture attingendo a fonti quali giornali e riviste dell'epoca, *fanzines*, testi e musiche dei dischi prodotti dai diversi gruppi, interviste al punk «della strada» o rilasciate da cantanti in voga. È poi importante sottolineare che in *Sottoculture* troviamo altre due caratteristiche ricorrenti nei Cultural Studies: la prima è costituita da un tipo di lettura della società che somiglia a quella che un critico letterario contemporaneo potrebbe dare di un testo; la seconda è rappresentata da uno spiccato senso del dettaglio, del «minuscolo», da un'attenzione «da orefice» – e dunque da etnografo – nei confronti dei fatti culturali.

Vorrei ora fornire un ulteriore esempio di analisi ascrivibile alla corrente dei Cultural Studies soffermandomi su un'altra opera tra le non numerosissime tradotte in italiano. Si tratta di un saggio della studiosa americana bell hooks, il cui nome, anzi pseudonimo, scrivo in lettere minuscole per rispettare la volontà dell'autrice:

il mio vero nome è Gloria Jean Watkins. Hooks è il cognome della mia bisnonna materna. [...] al suo apice, il movimento femminista si è posto con forza la questione dell'anonimato e della necessità di rendere omaggio alle donne che ci hanno precedute. Allora eravamo in molte ad usare uno pseudonimo. Parlo dei tardi anni Sessanta e dei primi anni Settanta. [...] nel mio caso, intendevo semplicemente affermare che in me non c'era nulla di inusuale, perché alle mie spalle c'era una lunga discendenza di donne schiette e volitive di cui volevo onorare l'immagine. Il nome di mia madre è Rosa Bell Watkins. Volevo soltanto dire che provenivo da quel continuum femminile (Nadotti, bell hooks, 1998, pp. 20-21).

Bell hooks si occupa in particolare di temi connessi all'identità di genere e all'identità «razziale». La sua attenzione si focalizza sui legami che esistono tra l'una e l'altra e sui rapporti di potere storicamente determinati che li caratterizzano. In «Seduzione e tradimento: 'La moglie del soldato' incontra 'La guardia del corpo'» (1998b), essa riflette sulle rappresentazioni degli amori «interrazziali» esistenti nella cultura nord-americana attraverso l'analisi dei due film citati nel titolo del saggio. Coerentemente con quello che bell hooks non esita a definire un «tabù», il cinema hollywoodiano ha lungamente evitato di produrre copioni in cui i protagonisti formassero una cosiddetta «coppia mista». Le donne nere, in particolare, vengono cinematograficamente rappresentate secondo tre stereotipi: la «mamy/matrona» assediata che serve e accudisce eroi ed eroine; la «femme fatale» – «donna sessualmente disponibile, esplicitamente indiscriminata, incapace di fare sul serio, pronta a sedurre e tradire» (p. 144) – che induce in tentazione l'uomo bianco; la «mulatta tragica», *métisse* sessualmente desiderabile votata a un destino di infelicità. Nessuna di queste figure lascia spazio all'intessarsi di una storia d'amore che si iscriva nella durata e nella «normalità». *La guardia del corpo* (USA, 1992) – primo film prodotto a Hollywood in cui «un grande divo bianco si sceglie come amante una nera» – segnala secondo l'autrice l'intuizione, da parte dell'industria cinematografica, della possibilità di incassi prefigurata dalla «scabrosità» e dall'eccellenza dell'argomento trattato. «In questa fase culturale», chiosa la saggista, «ai bianchi e al resto di noi il mercato chiede implicitamente di abbandonare pregiudizi e xenofobia» (p. 141). Eppure, sin dall'inizio, il film che narra della storia d'amore tra una star (impersonata da Whitney Houston) e la sua guardia del corpo (Kevin Costner) «assicura al suo pubblico che, per quanto magico, sexy o eccitante possa essere, questo amore [...] non funzionerà». La trama non chiarisce i motivi della rottura che ef-

fettivamente avviene tra i due amanti, cosa che implicitamente, secondo bell hooks, induce gli spettatori a sopporla «naturalmente» connessa alla diversità «razziale». Non dissimile è la morale del secondo film analizzato, *La moglie del soldato* (GB, 1992): il film inizia mettendo in scena personaggi che risultano spiazzanti a causa del loro collocarsi al di fuori dello stereotipo – Jody, il soldato britannico nero che serve la bandiera inglese nella lotta contro un gruppo di guerriglieri dell'IRA; Dil, la sensuale e iperfemminile cantante nera ex amante di Jody la quale si rivelerà un travestito; Fergus, bianco, militante puro e duro eppure talmente ossessionato dall'immagine fotografica di Dil da darsi la pena di cercare di incontrarla; Jude, terrorista, bianca, biologicamente donna, ma gelida, machiavellica e «virago» nonostante il corpo da modella – e finisce rimettendo tutti «al proprio posto» e in particolare i due amanti, Dil e Fergus. «Nonostante i difetti», conclude bell hooks,

[questi due film] sono opere coraggiose, che dicono molto su razza e genere, differenza e identità. Purtroppo, entrambi i film risolvono la tensione della differenza, dei mutamenti di ruolo e di identità, riconfermando lo status quo. Entrambi indicano che l'alterità può essere il luogo dove i bianchi – in entrambi i casi, maschi – se la vedono con le loro identità in crisi, con il loro desiderio di trascendenza. In tal modo perpetuano l'imperialismo e il colonialismo culturale dei bianchi (p. 151).

Come avremo certamente notato, il linguaggio e i contenuti espressi dagli autori sinora citati rivelano una postura fortemente militante. Richiamandosi alla figura gramsciana dell'«intellettuale organico», infatti, essi intendono la ricerca nell'ambito delle scienze umane non soltanto come descrizione teorica delle dinamiche culturali che animano la società, ma anche come modalità di intervento. Il lavoro intellettuale, insomma, dovrebbe «spiegare», ma anche «cambiare» la società. Alla luce di questo richiamo all'impegno politico-sociale comprendiamo ancora meglio le ragioni che spingono i nostri autori a occuparsi di fenomeni, testi culturali e formazioni sociali non appena questi emergono. Un esempio eloquente del modo in cui i Cultural Studies intendono la propria azione intellettuale nella società è costituito dalle seguenti riflessioni di Hall inerenti il flagello dell'AIDS:

La questione dell'AIDS è anche un terreno di lotta e contestazione. Adesso e in futuro, le realtà delle politiche della sessualità, il desiderio, il piacere, persino chi resterà in vita e chi morirà si trovano implicati, incardinati, in una serie di metafore e rappresentazioni [...]. I Cultural Studies devono sviluppare una visione capace di articolare la natura costitutiva e politica delle rappresentazioni, la loro complessità, gli effetti del linguaggio e dei testi intesi come terreni di vita e di morte (1992, p. 7).

E a proposito di natura delle rappresentazioni e di effetti del linguaggio connessi all'AIDS vi sono, ad esempio, autori che hanno analizzato i mo-

di in cui l'ormai copiosa documentazione fotografica sulla malattia – spesso focalizzata sui corpi sofferenti di chi è colpito dal virus – «parla» diversamente a seconda dei differenti contesti in cui viene esposta. Per comprendere gli effetti sociali di volta in volta sortiti da tali immagini – spesso teoricamente finalizzate alla sensibilizzazione al problema o alla denuncia dell'oblio in cui esso periodicamente cade – dobbiamo fare i conti con elementi omofobici insiti nell'«immaginario collettivo» e, più in generale, con complesse ed eterogenee stratificazioni di significati culturali e psichici che si coagulano intorno alla percezione della malattia (Crimps in Grossberg, 1992).

Con toni ancora più radicali a favore dell'*engagement*, Stuart Hall (1992) sostiene che il lavoro intellettuale non assolve lo studioso dalla responsabilità di trasmettere il proprio sapere in particolare a coloro che non sono intellettuali di professione. A questo proposito è interessante notare che bell hooks, ad esempio, accanto all'insegnamento universitario e all'attività di saggista, tiene rubriche su giornali e riviste «dichiaratamente popolari» e prende parte a programmi televisivi: «negli Stati Uniti» essa spiega «sono in pochi a leggere, mentre al cinema ci vanno tutti e tutti guardano la televisione. È lì che bisogna raggiungere il pubblico, soprattutto i giovani, senza snobismi e senza storcere il naso» (Nadotti, bell hooks, 1998, p. 155).

Altra caratteristica, infine, che spesso accomuna agli autori afferenti ai Cultural Studies è quella di una soggettività disvelata: i lettori di *Sottoculture* sanno sin dalla quarta di copertina del libro che Hebdige è un ex mod; bell hooks richiama spesso episodi della sua biografia di donna nera proveniente da una classe sociale disagiata; Appadurai (2000) e Homi Bhabha (1997) costellano i loro saggi di annotazioni riguardanti la propria esperienza migratoria; Williams e Hoggart fanno parte della prima generazione di studenti britannici che, pur provenendo dalla working class, ebbe accesso agli studi superiori. Come abbiamo visto nella seconda parte di questo libro, la soggettività esplicitata costituisce il presupposto per la produzione di «saperi situati»: «non truccati», che ammettono la parzialità delle proprie verità e accettano quella «modestia della teoria» più volte evocata da Hall (1992).

## 2. «Bisogna scavare!»

Così recita il baloon di una vignetta studentesca affettuosamente satirica che ritrae Antonio Faeti – docente di Storia della letteratura per l'infanzia e di «Grammatica della fantasia» – badile alla mano, nell'atto di soicare il terreno metaforico dell'«immaginario collettivo». Scelgo di presentare in questa sede, seppur brevemente, questo autore poiché i suoi lavori e la sua «poetica» si collocano in zone contigue a quelle frequentate dai Cultural Studies e a quelle verso cui l'antropologia dei mondi contemporanei negli ultimi anni si sta volgendo. Penso, a questo

proposito, all'interrogarsi di Marc Augé (1998) sui rapporti che a livello planetario si stanno ridefinendo – soprattutto a causa della diffusione dei mass media e delle tecnologie elettroniche – tra sogno, mito e creazione «letteraria» del singolo, ovvero tra immaginari e memorie individuali, immaginario e memoria collettiva e fiction. Rileggo le parole di Arjun Appadurai circa il compito che «un nuovo stile etnografico» – liberatosi dalle determinazioni rigidamente localizzanti dell'«etnografia tradizionale» – dovrebbe cercare di assolvere:

cogliere l'impatto che la deterritorializzazione esercita sulle risorse immaginative delle esperienze e dei vissuti locali. [...] In che cosa consiste, oggi, la dimensione locale – intesa come vissuto ed esperienza – dal momento che ci troviamo in un mondo globalizzato e deterritorializzato? [Come studiare] il ruolo giocato dall'immaginario nella vita sociale [?] (1991, p. 197).

Penso, infine, a quanto scrive Matilde Callari Galli (1999) circa gli ambiti culturali che l'antropologia dovrebbe oggi indagare:

La complessità dei vettori economici e politici, delle costruzioni culturali, delle immaginazioni in gioco nei mondi contemporanei – e le loro tutt'altro che trascurabili componenti emotive, affettive e simboliche [...] – ci spingono a percorrere analiticamente i territori dell'arte, della letteratura, della televisione, della produzione di immaginari (p. 18).

Nella vasta opera letteraria di Faeti ci addentreremo appena, e lo faremo evocando tre saggi. Nel primo, *Guardare le figure* (1972), l'autore analizza l'opera dei «figurinai», ovvero degli illustratori che nell'epoca precedente alla «disneyizzazione» dell'immaginario infantile diedero forma visiva a luoghi ed eroi della letteratura per ragazzi (e non solo). Ci troviamo anche qui, come nel paragrafo precedente, a stretto contatto con la cultura popolare: gli illustratori in questione erano eredi, sul piano iconografico, della tradizione della *littérature de colportage*, ovvero di quei libretti, fogli, calendari, trattatelli astrologici, *feuilleton*, agiografie, brevi storie tratte dalla cronaca e fiabe commerciate a prezzi economici da venditori ambulanti che fino al dopoguerra avevano esercitato la loro professione nelle campagne e nelle città. I figurinai, inoltre, praticavano la loro arte in odore di artigiano illustrando opere che si collocavano anch'esse per lo più al di fuori della letteratura «alta» o pedagogica in senso istituzionale. Tanto i testi, quanto le immagini a cui ci riferiamo, si ispiravano, infine, in molti casi, ad altri prodotti culturali «popolari» loro contemporanei: Faeti dimostra, ad esempio, che tanto i racconti salgariani, quanto le immagini che li illustravano traevano corpo da «brandelli dell'universo esotico» presentato in riviste quali il *Giornale illustrato dei viaggi*, il cui pubblico era composto dalla «piccola borghesia e dagli strati superiori del proletariato dell'Italia umbertina» (p. 133). In esso si leggevano articoli riguardanti paesi lontani, usi e costumi dei loro abitanti, piante e ani-

mali sconosciuti al lettore italiano. Accanto a servizi assolutamente «credibili» aventi per oggetto, ad esempio, l'agricoltura, la rivista offriva – con lo stesso tono «positivista» – notizie riguardanti la protesta di certe «tribù» africane che lamentano la scarsità di carne umana («ritenuta uno dei principali e più graditi elementi di nutrizione») e descrizioni illustrate di riti funerari cinesi in cui i parenti del defunto macellano il cadavere e lo danno in pasto ai «cani sacri». L'«Oriente favoloso» narrato da Emilio Salgari e dai suoi illustratori risultava dunque tanto più gradito al suo pubblico quanto più quest'ultimo era avvezzo a simili narrazioni: i due tipi di testo, insomma, si rafforzavano a vicenda offrendo allo stesso pubblico le medesime immagini dell'alterità.

La tesi di fondo di *Guardare le figure* è quella secondo cui l'universo simbolico dei figurinai, lungi dall'essere «povero», attraverso le sue radicate ascendenze storiche legate al «mondo alla rovescia» e al «paese di Cuccagna», mettendo in scena i «corposi fantasmi di un'antipedagogia popolare, bizzarra e saturnina» (p. 10) può essere pensato come un controaltare rispetto a molte delle immagini educorrate, falsamente ottimiste e «allineate» proposte attualmente ai bambini.

Lo sforzo di Faeti, in queste e altre opere, è da un lato quello di documentare la profondità storica e la complessità dei rimandi testuali e simbolici insita in forme di espressione popolare a torto trascurate – talvolta censurate – dalla cultura «alta» quali quelle prodotte dai figurinai; e dall'altro, quello di scoprire sedimenti e percorrere labirinti culturali al fine di formulare ipotesi che spieghino la forza inculturativa esercitata dalle zone dell'immaginario analizzate, nonché la loro valenza educativa legata, ad esempio, alla messa in scena di fiabeschi lati oscuri dal sapore iniziatico e di varie figure dell'alterità insita nel «noi».

Il lavoro di Faeti, per certi aspetti, somiglia a quello di un tessitore: nel saggio dedicato alle infanzie di guerra, «Dentro il rifugio, fuori dal guscio» (1995) egli descrive la trama di un irrinunciabile romanzo per ragazzi – *La grande avventura* (Westall, 1993) – collegandola in modo prototecnico, azzardato e talvolta vertiginoso a film hollywoodiani, a classici della letteratura «alta», alla *quête* delle leggende medievali, alle sculture di Henry Moore, a problematiche squisitamente antropologiche concernenti i rapporti tra le generazioni e il ciclo della vita, alle contiguità tra Eros e Thanatos, al nazismo e al disagio adolescenziale. Anche in questo caso, il nostro autore si adopera a mettere in luce le innumerevoli zone culturali che si intrecciano in un'opera «modesta» come può essere un libro per ragazzi e ad aprire sentieri interpretativi che colleghino i testi alla società. Da pedagogista, dunque da intellettuale inevitabilmente *engagé*, Faeti si adopera affinché la meticolosa ricerca ermeneutica tra narrazioni e immagini da egli condotta si traduca in agire pedagogico:

Penso al libro di Westall [...] come a un rimedio [...] davvero efficacissimo contro certi comportamenti adolescenziali che si combinano tra loro in un intreccio indecifrabile che stupisce e che induce spesso a sospendere il giu-

dizio. Dalle lettere d'amore a un giovane che ha ucciso i genitori per poter acquistare un'automobile, ai lanci di pietre sulle autostrade, alla noia, alla droga [...], al vuoto, alla nullificazione del tempo, si può far scaturire una domanda intorno al senso del proprio esistere nel mondo (1995, p. 124).

Il nostro autore si impegna affinché la teorizzazione si traduca in pratica sociale non soltanto nell'ambito della formazione permanente di educatori e insegnanti, ma anche su un piano più direttamente politico: in occasione del dibattito europeo sul «caso Haider», ad esempio, egli dedica un numero della rubrica settimanale che cura in *La Repubblica* (5 febbraio 1999) ai romanzi per ragazzi e ai fumetti dedicati alla memoria della Shoà e agli orrori del nazismo.

Per cercare di render conto della metodologia di ricerca utilizzata da Faeti farò riferimento a *Marion a Weimar. L'immaginario nell'età del sospetto* (1996): il saggio, costruito attorno a «tredici sintomi» – il razzismo, la «voglia» di un «uomo forte» alla guida del paese, l'infanzia negata e/o iperprotetta, la sessuofobia e la nostalgia per le «case chiuse», «la mentalità mafiosa onnipotente», gli etnoregionalismi, «il culto della folla e la folla come referente sempre evocato», il fascino esercitato dal nazismo, la «malinconia dei giovani» e la loro marginalizzazione, il tradizionalismo «di comodo», il lolitismo e la pedofilia, l'interesse per i serial killer, il proliferare delle sette – delinea un parallelo, sul piano dell'immaginario, tra la società italiana (e globalizzata, infatti «tutto ciò che accade, dovunque accada, accade sempre qui», p. 396) della prima metà degli anni Novanta e la Repubblica di Weimar intesa come ambiente in cui si svilupparono le condizioni socioculturali per la presa del potere da parte di Hitler. Il terreno di ricerca esplorato dall'autore è costituito dai quotidiani (analizzati dalla prima pagina alla cronaca passando per le lettere dei lettori), da riviste femminili, da settimanali di politica e costume, dal telegiornale alle soap opera e alle trasmissioni di intrattenimento, da manifestazioni e happening popolari, dalla programmazione cinematografica, dalla letteratura popolare europea, dal fumetto porno commercializzato in edicola, dai *manga* giapponesi, dalle riviste fruite dalle sottoculture giovanili, dai periodici politicamente allineati. Questo materiale multivocale, frammentario, sfuggente e magmatico di cui la vita quotidiana è impregnata viene letto e interpretato alla luce dei classici delle scienze umane e della letteratura, della cultura popolare del passato, delle chiacchiere «registrate» sull'autobus a guisa di osservatore partecipante. L'idea di fondo, cara a tutti gli autori citati in questo e in altri capitoli di questo libro, è quella secondo cui le immagini, i testi e le «forme del discorso» che permeano la vita di ogni giorno producano implicitamente cultura. Il metodo consiste nell'avventurarsi in quello che di volta in volta l'autore definisce «sogno collettivo», «mentalità collettiva», «immaginario» cercando minuziosamente di individuare nelle pieghe della cultura popolare «sintomi» e indizi utili a interpretare la vita sociale.

Anche in Faeti ritroviamo una spiccata attenzione per il dettaglio,

uno stile di ricerca fortemente transdisciplinare, una consapevolezza tutta postmoderna della frammentarietà dei mondi contemporanei e dell'inoperatività dei *grans récits* teorici – ma al contempo la volontà di non rinunciare a visioni olistiche – e infine un intreccio mai celato tra lavoro intellettuale, soggettività e presa di posizione politica:

Da quando si sono aperte le porte dei lager, da quando abbiamo visto le ombre dei superstiti, da quando abbiamo potuto comprendere la 'banalità del male', torniamo sempre là, alle docce, alle baracche, alle camere di tortura, ai mucchi di cadaveri, di occhiali, di scarpe, di protesi, ai camini con il fumo inequivocabile, ai reticolati [...] (1996, p. 93).

*L'uovo del serpente* [di] Bergman è il simbolo weimariano per eccellenza. Nelle epoche confuse, turbate, globalmente disperate, o comunque immalinconite, tutti dovremmo prestare la massima attenzione a ogni uovo del serpente. Mai come in questi momenti bisogna saper ascoltare, saper guardare, cogliere i sintomi (*ibid.*, p. 400).

Faeti è nato nel 1939. Come molti suoi coetanei, ancora bambino, «guardando le figure» si è trovato di fronte alle foto delle colline di cadaveri rinvenuti ad Auschwitz. Allora chiese spiegazioni al padre ed ebbe come risposta un silenzio che tutta la sua opera intellettuale cerca di colmare. «Io voglio intervenire», ha sostenuto il nostro autore nel corso di una conversazione informale, «non voglio limitarmi a descrivere. Quelle che faccio scrivendo sono, come è stato osservato, «correlazioni incongrue». Rischio, azzardo, corro per non arrivare dopo il pericolo. Quella foto non la voglio più vedere. Per questo bisogna correre: bisogna fermarlo prima, quel caporaletto che farnetica di razza pura...».

Il «caporaletto», ovviamente, oggi è una metafora, così come è metaforica la Weimar che egli evoca nel suo saggio, il quale, non a caso, ha in copertina un'illustrazione tratta da *Je m'appelle Adolphe*, firmato da Pef, disegnatore e scrittore per ragazzi coetaneo di Faeti che fa dire a uno dei suoi personaggi:

Lui è morto da molto tempo [...], ma di assassini di stelle ce ne saranno sempre [...] e ovunque. Quello che dobbiamo fare è imparare a riconoscerli, con o senza baffi, e soprattutto, mi raccomando, prima che sia troppo tardi! (Pef, 1995).

### 3. Dispositivi d'indagine 3: l'analisi culturale A guisa di esempio: riflessioni su televisione e legame sociale

La televisione può essere considerata come un mezzo per rappresentare e allo stesso tempo costruire la «comunità immaginata» della nazione. Benedict Anderson, cui dobbiamo la nozione di «comunità immaginata», definisce la nazione nei termini seguenti:

una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana. È immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità. [...] In realtà è immaginata ogni comunità più grande di un villaggio primordiale dove tutti si conoscono (e forse lo è anch'esso). Le comunità debbono essere distinte non dalla loro falsità/genuinità, ma dallo stile in cui esse sono immaginate (1996, p. 25).

Quanto a questo «stile», strettamente connesso ai mezzi di comunicazione di cui ogni società dispone, l'autore ci presenta un'interessante panoramica dei modi di immaginare la comunità – e dunque di concepirla e di viverla – che hanno segnato il corso della storia umana. Tra questi, a guisa di esempi, ricordiamo le grandi culture religiose che, attraverso mezzi di comunicazione quali la lingua sacra (come il latino o l'arabo classico), le Scritture e i codici orali e visivi, creano comunità deterritorializzate, globali e universalizzanti (nel senso che prefigurano la potenziale assimilazione di qualsiasi «altro»), ma anche i regni dinastici dai confini porosi e dai lignaggi reali talmente imparentati tra loro da «scolorire impercettibilmente» l'uno nell'altro, fondati su un'autorità che si vuole divina, ma già prefiguranti la nazione in quanto coevi della diffusione – tramite la stampa – delle lingue volgari e del parallelo declino, in Europa, del latino come unica lingua insegnata e nella quale si insegna.

A partire dal XVIII secolo, infatti, in seguito alla progressiva secolarizzazione delle rappresentazioni dominanti del tempo e della società (Anderson, 1996; Landes, 1984; Le Goff, 1977), in Occidente si sviluppa una nuova figura dell'appartenenza comunitaria: nuovi mezzi tecnici di comunicazione, messi a disposizione dal «capitalismo-a-stampa», diffondono giornali e romanzi, identificati da Anderson come generi discorsivi che permettono alla comunità di immaginarsi in quanto nazione, in quanto «organismo sociologico che si muove ordinatamente in un tempo vuoto e omogeneo» (1996, p. 41; Benjamin, 1996). I libri, ormai scritti in lingue vernacolari piuttosto che in lingue colte e veicolari, costituiscono la prima merce a produzione di massa, cosa che permette «ad un numero sempre crescente di persone di pensare a sé e di porsi in relazione ad altri in modi profondamente nuovi» (Anderson, 1996, p. 51). Il quotidiano «quasi simultaneo consumo ('immaginazione') del giornale-racconto» viene descritto dall'autore come una cerimonia di massa: il giornale, «vivida raffigurazione della secolare, storicamente cadenzata, comunità immaginata», indica e al contempo produce il visibile radicamento di quest'ultima nella vita di tutti i giorni.

In questo senso, alla stessa stregua del giornale e del romanzo, la televisione generalista può essere concepita come mezzo per immaginare la comunità del «noi» nazionale (Morley, 1992b) e dunque per rappre-

sentare, produrre e perpetrare un «noi» fondato su un'appartenenza connotata anche in senso «etnico» (Smith, 1992).

Nel periodo postbellico, come abbiamo visto, a livello planetario e in particolare all'interno delle società occidentali si determinano importanti trasformazioni economiche e culturali: in questo contesto, attraverso i suoi programmi e le sue facili e sempre più diffuse modalità di accesso, la televisione inaugura la propria attività di mediazione-comunicazione tra situazioni sociali che tendono sempre più a differenziarsi offrendo ai cittadini modelli di comprensione, interpretazione e adesione alle nuove condizioni di vita che si vanno delineando (Wolton, 1990). Attraverso i notiziari, gli spettacoli d'intrattenimento, gli sceneggiati televisivi, i personaggi-icona il piccolo schermo tesse narrazioni del «noi» nazionale fornendo in questo modo punti di riferimento che consentono agli spettatori – cittadini di una nazione – di situarsi rispetto al «puzzle di una modernità che sempre più obbliga a vivere simultaneamente identità e aspirazioni contraddittorie» (Wolton, 1990, p. 125). Il ruolo di legame sociale svolto dalla televisione generalista prende corpo, dunque, proprio mentre meccanismi di frammentazione – gli esodi dalle campagne verso i centri urbani, la migrazione dal sud verso il nord che interessa alcuni paesi europei, la ripresa economica, il mutamento delle condizioni di lavoro, e in particolare di quelle delle donne, e l'aumento dei consumi (Bodei, 1998) – allentano, indeboliscono e mettono in discussione identità e relazioni «tradizionali».

Nonostante la forte presenza di programmi di produzione straniera nei palinsesti, nonostante la transnazionalizzazione accelerata dell'industria delle comunicazioni (pensiamo alle grandi *holding* mondializzate come gli «imperi» Murdoch, Berlusconi e Time-Warner) (Ang, 1992) e i nuovi mezzi tecnici quali la trasmissione via cavo, la parabola satellitare (Rouard, 1996) e i videoregistratori (Gillespie, 1995), il filtro attraverso il quale la televisione generalista propone immagini del mondo permane a tutt'oggi – con qualche periodica fluttuazione – quello di uno sguardo essenzialmente nazionale (Buonanno, 1999). Da dietro il piccolo schermo, infatti, «noi» offre una visione di sé stesso e di ciò che è altro da sé prodotta da un punto di osservazione linguisticamente e politicamente connotato come italiano; davanti al piccolo schermo, un singolo spettatore, una famiglia, un gruppo di amici accendendo la televisione si aggrega ad altri singoli, ad altre famiglie, ad altri gruppi eletivi, formando un pubblico potenzialmente immenso e anonimo che simultaneamente si trova confrontato alle medesime immagini e ai medesimi testi. Organizzando questa quotidiana «riunione invisibile» (Gheude, 1994), la televisione si configura come legame sociale, come strumento di integrazione a una comunità che in questo modo non solo guarda se stessa, ma, come ci insegnano i Cultural Studies, si forma e si trasforma.

In che modo? In base a quali meccanismi?

I processi che abbiamo brevemente delineato, se osservati con gli oc-

chi dell'etnologo, rivelano aspetti contraddittori e profonde complessità. Se, da un lato, la televisione generalista rappresenta una delle sole narrazioni nella quale la società si riflette come in uno specchio, se essa costituisce il solo spettacolo per il «grande pubblico» messo a disposizione e realmente fruito da un paese, se la televisione generalista svolge il ruolo di vestale di una certa rappresentazione della coscienza collettiva di una nazione, se essa riafferma quotidianamente i legami che uniscono i cittadini di una stessa comunità fungendo da *passer* tra differenti classi di età e condizioni sociali (Wolton, 1990, p. 139), dall'altro, le immagini del «noi» riflesse nel piccolo schermo sono il risultato al contempo sfuocato e nitidissimo, in perpetuo divenire e statico in modo talvolta disperante di molteplici fattori. La natura polisemica dell'immagine, la velocità, la frammentarietà, la commistione/confusione dei generi narrativi, il modello attualmente prevalente della televisione «a flusso» (Williams, 1981; Bruno, 1994), ci inducono a riflettere circa la natura polivalente – e tuttavia, come vedremo, sovente paradossalmente univoca – dei modelli d'identità, di relazione e di appartenenza proposti dalla televisione.

È qui necessario aprire una parentesi per precisare che cosa intendiamo per «televisione a flusso»: nel corso degli ultimi due decenni, il modello della televisione «pedagogica» che trasmette contenuti specifici, unilaterali e assai prossimi alla propaganda politica, ha progressivamente lasciato il posto a un «unico irresponsabile flusso di immagini e sensazioni» (Bruno, 1994, p. 19). È a Raymond Williams che dobbiamo l'elaborazione del concetto di «flusso» inteso «come tecnologia e come forma culturale»:

In tutti i sistemi di comunicazione prima della radiodiffusione gli elementi essenziali sono separati. Un libro o un *pamphlet* erano presi e letti come elementi particolari. Una riunione si teneva a una determinata ora ed in un certo luogo. Una commedia era messa in scena in un dato teatro ad una certa ora. [...] Nel caso della radiodiffusione [...] questi eventi, o eventi analoghi, sono accessibili stando a casa, semplicemente schiacciando un pulsante: è che il vero programma che viene offerto è una sequenza o un insieme di sequenze concorrenti [...] che sono resi disponibili in un'unica dimensione e in un unico atto (1981, pp. 138-139).

Quanto affermato sulla radiodiffusione, è applicabile, ovviamente, anche alla telediffusione, almeno fino a quando, nel corso degli anni Settanta, si produce un ulteriore cambiamento: alla struttura della programmazione, che dà forma al susseguirsi dei contenuti televisivi, si sostituisce quella del «flusso» che amalgama e combina fino a fonderli i materiali culturali teletrasmessi presentandoli attraverso una messa in onda senza intervalli e all'insegna della velocità, proponendoli come un'enorme massa eterogenea – e dai confini interni molto fluidi – costituita da immagini, idee e rappresentazioni indistinte quanto alla loro

valenza e posizione. Questa «neotelevisione» consiste in una sorta di grande racconto che «si adopera a costruire rapporti sociali» piuttosto che a propagare una certa visione delle cose:

non ci sono più 'messaggi' calibrati dall'emittente-Grande Fratello (come nel modello informazionale) ma testi (come nel modello semiotico interpretativo) che l'*audience* attivamente decodifica secondo i propri codici e sottocodici antropologico-culturali; non ci sono effetti puntuali (ad arco summo-risposta) ma effetti cumulativi a lungo termine [...] (Bruno, 1994, p. 35).

Se il modello della «neotelevisione» prevale oggi largamente su quello della televisione «a messaggio», quest'ultimo non è tuttavia completamente scomparso: a mio parere permangono infatti, all'interno del «flusso», frammenti di televisione «pedagogica» che allude, suggerisce o chiaramente propaga una educazione, una visione, un valore, una parte da assumere – quella giusta – nella contesa politica o nell'esistenza stessa. A dimostrazione dell'episodico riemergere del paradigma del «Grande Fratello» all'interno della televisione a «flusso» vorrei citare due sceneggiati televisivi andati in onda nella stessa giornata del settembre 1998: *Una donna per amico* (ore 14, RAI 1) e *Costanza* (ore 21, RAI 2). I valori e le «ricette esistenziali» implicitamente ma vigorosamente propagandati, in questo caso, riguardano l'identità di genere, la famiglia e la procreazione. Entrambe le trasmissioni, pur «narrando» un contesto sociale nel quale i rapporti tra i sessi si esplicano secondo modalità più liberali di quelle tradizionalmente postulate, pur proponendo uno sguardo indulgente sulla «confusione del vivere» che caratterizza l'esistenza dei personaggi, riaffermano il valore della maternità biologica intesa come perno centrale della società che occorre preservare a tutti i costi, quale che sia la situazione del concepimento (violenza carnale in *Una donna per amico*; primo rapporto sessuale consumato per disperazione con uno sconosciuto in *Costanza*), l'età della madre (in entrambi i casi si tratta di adolescenti), la sua condizione e, soprattutto, la sua volontà. Adozione e aborto, che costituivano le soluzioni iniziali prescelte dalle protagoniste o suggerite dai genitori delle medesime, vengono messe in discussione ed eliminate dall'intervento di donne più mature e pienamente realizzate come madri, mogli e professioniste o da interventi della «provvidenza» (la comparsa del giardiniere, ex bambino abbandonato e dato in adozione, gentile ma un po' ritardato nel telefilm di RAI 1; l'incidente in motorino che fa comprendere il valore della vita nel telefilm di RAI 2).

Tornando al problema da cui eravamo partiti (la televisione funziona davvero e soltanto come «legame sociale»?), la complessità di «forme del discorso» che si cela dietro messaggi apparentemente semplici, chiari e invitanti a una sorta di corallità «nazional-popolare» ci induce a problematizzare le tesi di Wolton: se la televisione generalista può effettivamente fungere da «collante sociale», essa tende anche a riprodurre e tal-

volta a creare ex novo rappresentazioni del «medesimo» e dell'«altro» che tendono a confermare e ad approfondire distanze, spaccature ed esclusioni sociali. Tra processi di omogeneizzazione ed emergenza di particolarismi, il

miscuglio di unità e diversità appare tanto più sconcertante in quanto viene riprodotto e moltiplicato dai media che ne sono l'espressione e allo stesso tempo uno degli agenti (Augé, 1998, p. 16).

Un esempio piuttosto eloquente di questa doppia tendenza – che talvolta si configura come tensione tra rappresentazioni dell'identità e della relazione che registrano e confermano i mutamenti sociali in corso e rappresentazioni che propongono ai telespettatori immagini e modelli identitari riaffermanti più o meno esplicitamente visioni del mondo «tradizionali» e stereotipi e pregiudizi tra i più vieti – è costituito dalla reiterata messa in onda (RAI 2, estate-autunno 1997) dei due spot che ci accingiamo a descrivere. Il primo è costituito da una «pubblicità progresso» commissionata dalla Presidenza del Consiglio dei ministri. In esso si inneggia a «una società libera e multirazziale» simboleggiata da bambini molto piccoli – e visibilmente eterogenei quanto al colore della pelle – che giocano insieme. Nello scenario, il colore dominante è il bianco. Lo spot termina con il primo piano di una bambina nera che guarda in macchina e sorride gioiosa. Il secondo spot pubblicizza una nota marca di carta igienica. In esso compare un gruppo di bambini della medesima età altrettanto numeroso ed «eterogeneo»: i piccoli sono seduti ciascuno su un «vasino» e simulano una riunione aziendale che si svolge attorno a un tavolo di un biancore abbagliante. Si parla di affari con voci artefatte e prive di accenti particolari. L'ultimo personaggio inquadrato dalla telecamera è un bambino nero che batte il pugno gridando «Gombro!» («Compro!»). È interessante notare, da un lato, la forte analogia formale esistente tra i due spot data dalla scelta dei testimonial, dalle loro attività, dal montaggio delle immagini e dalle ambientazioni immacolate, e dall'altro, la profonda divergenza dei messaggi da essi veicolati e dei significati attribuibili ai simboli utilizzati: nel primo spot il bianco sta per «innocenza», nel secondo richiama più prosaicamente il colore del prodotto pubblicizzato; nello spot ministeriale si ricorre ad attori bambini per evocare l'idea di una convivenza possibile, spontanea, «naturale» nonché l'immagine di una futura società italiana cosmopolita, mentre nel secondo i piccoli servono a sdrammatizzare gli aspetti imbarazzanti legati al prodotto reclamizzato; nella «pubblicità progresso», infine, la scena si conclude con il primo piano di un «altro» serenamente integrato al «noi», mentre nel secondo spot il bambino nero si ricollega ai tanti personaggi neri «addomesticati», sottoposti e un po' comici che popolano il nostro immaginario (dalla Mamy di *Via col vento* a «Bingo Bongo che sta bene solo al Congo», dallo Zio Tom ai testimonial dei panettoni al cioccolato, dal piccolo servitore nero del

Santa Claus olandese al «vù cumprà» reificato in quanto tale dai media). In uno stesso contenitore troviamo, dunque, messaggi contrastanti, veicolati talvolta addirittura attraverso immagini simili che tuttavia denotano cose completamente diverse.

Alla luce del quadro che ho cercato di delineare, nel presente paragrafo intendo analizzare alcune immagini del medesimo e dell'«altro» e alcuni frammenti di «narrazione della nazione» (Bhabha, 1997) proposti dalla televisione italiana con particolare ma non esclusivo riferimento agli spettatori bambini nel periodo luglio 1997-marzo 1999. Tra le trasmissioni citate, i lettori troveranno programmi che non sono esplicitamente rivolti a un pubblico infantile. I dati di cui dispongo rivelano che le fasce orarie maggiormente «frequentate» dai bambini coincidono solo in parte con quelle in cui vanno in onda programmi per essi espressamente concepiti. Le percentuali di ascolto più forti si attestano, infatti, nei seguenti momenti della giornata: dalle 16 alle 18, dalle 18 alle 20 e dalle 20 in poi (Di Nicola, 1989), mentre i programmi per bambini si concentrano essenzialmente nella prima mattinata e nella fascia oraria 16-18.

Abbiamo detto che la televisione generalista svolge il ruolo di vestale di una certa rappresentazione della coscienza collettiva di un paese (Wolton, 1990). Di questa rappresentazione fanno parte alcune esplicite autodefinizioni del «noi» nazionale: «I giovani italiani sono mammoni, disoccupati e single per necessità». Si dedicano numerosi al volontariato, ma sono i «meno» laureati d'Europa. «In compenso sono creativi» (TG2 Sera, 29 novembre 1997). «Milioni d'italiani non amano la matematica, la geometria, amano l'improvvisazione», afferma un noto scrittore commentando una corsa automobilistica (TG2 Sera, 26 ottobre 1997). Lo stesso Presidente della Repubblica, nel messaggio alla nazione del Capodanno del 1998, ricorda agli spettatori che «gli italiani danno il meglio nell'impossibile». Nel momento dedicato alla cucina nel corso della trasmissione *Solletico* (RAI 1, 9 luglio 1997) si prepara il *gaspacho*. Dopo aver abbozzato qualche frase in uno spagnolo volutamente approssimativo, l'animatore ci informa che *gaspacho* e *paella* sono cibi spagnoli che «noi possiamo interpretare alla maniera nostra, come al solito con un po' di originalità». Secondo la pubblicità di una nota marca di spumante, poi, «gli italiani non sono secondi a nessuno», stando alle immagini, almeno nel campo della seduzione (RAI, novembre 1997). L'Italia è la patria di «bellezze cresciute a spaghetti», che non sanno spiegare, tanto è «naturale», il segreto della loro intramontabile bellezza. A domanda esplicita, Sofia Loren risponde: «Che ne sacchio!» (TG2 Sera, 1 novembre 1997).

Ancora il TG2 Sera (2 ottobre 1997) informa gli spettatori dell'istituzione dell'ennesimo «gratta e vinci»: questa volta abbinato alla festa della mamma «e non alla festa del papà, il papà non conta niente». Un noto neuropsichiatra infantile, chiamato a commentare notizie di cronaca riguardanti episodi di abusi sessuali sui minori, per scongiurare questi

pericoli suggerisce ai genitori la formula «amore, esempio, ascolto» e aggiunge: «I genitori amano tutti i figli d'Italia. È un popolo dove i genitori amano i figli. Forse in tutto il mondo, ma specificatamente in Italia è palese» (TG2 Sera, novembre 1997). Ancora nel TG2 Sera del 29 novembre 1997, subito dopo il servizio sui giovani italiani «mammoni, ma creativi», scorrono le immagini del matrimonio Pivetti-Brambilla: l'attenzione è tutta concentrata sulle consuocere. In sovraimpressione leggiamo: «emozioni di mamma». La moglie del *Primo cittadino* (RAI 2, 17 settembre 1997) ogni domenica sera parte per Roma, dove lavora. Un'amica le chiede: «È proprio necessario che tu lavori?». «Anche tu lavori, no?» «Sì», risponde l'amica, «ma io sono sola». Più tardi la moglie confessa le proprie ansie al marito: «Non mi sento né una buona moglie, né una buona madre», ma egli bonariamente la rincuora: «Io ti ammiro perché tieni al tuo lavoro malgrado tutto». Intanto le donne dell'isola continuano a sostenere che si tratti di una «famiglia strana»: «La moglie deve fare la moglie!». E una di loro: «Ma ora tutto è cambiato!».

Sul piano dei messaggi impliciti troviamo poi mamme di bambini rapiti e di presunti rapitori (TG2 Sera, 27 ottobre 1997) che lanciano appelli; madri/mogli castratrici di padri inetti e uniche dispensatrici dei cibi giusti negli spot; mamme sciupate e in vestaglia che si affannano a cucinare la pasta fuori orario per figli quarantenni che la ordinano quasi fossero al ristorante (*Un prete tra noi*, RAI 2, 29 novembre 1997). I figli d'Italia rimangono dunque «mammoni» anche una volta cresciuti: nella pubblicità di un'elegante utilitaria, il protagonista si interroga circa le cose che contano nella vita. «Le donne», dice tra sé, mentre le immagini lo ritraggono intento in un valzer assieme a un'attempata signora che lo guarda piena di amore. La scena si svolge tra sedie impagliate e tovaglie a quadretti in un'aia addobbata a festa. Tutto fa pensare che la donna sia sua madre (Canale 5, 14 giugno 1997). Nello spot di una compagnia che produce cellulari, un bel giovane bruno in costume da bagno si allontana da una spiaggia mediterranea – seguito dagli sguardi adoranti e un po' delusi delle sue coetanee – per raggiungere un'affascinante signora di mezza età. I due partono su un'auto sportiva chiacchierando animatamente e lanciandosi sguardi languidi e pieni d'intesa. Scopriremo che la bella signora, l'unica donna cui il giovane dedichi delle attenzioni, altri non è che sua madre (RAI 1, estate 1997).

I modelli di identità e relazione messi in scena negli spot pubblicitari ricoprono un interesse particolare nello studio degli «effetti sociali» prodotti dalla televisione: alcune ricerche (Kapferer, 1985; Sultan, Sartre, 1988) dimostrano infatti che gli spettatori bambini, in particolare,

molto più sensibili ai messaggi sull'ordine familiare e sessuale che a quelli concernenti il prodotto reclamizzato. Di una pubblicità di pannolini, un bambino ricorda le immagini di cura materna (la madre che si preoccupa del benessere del bambino) e non quelle concernenti le qualità del prodot-

to presentato. Le immagini pubblicitarie costituiscono uno strumento di socializzazione degli archetipi legati ai ruoli di genere (Pasquier, 1995, p. 13).

Se le immagini dei rapporti madre-figlio che risultano prevalenti nella televisione italiana tendono complessivamente a essere coerenti con le autodefinizioni televisive concernenti il «mammismo» italiano – caratteristica attorno alla quale sono state imbastite teorie del tipo «morale e carattere nazionale» (Gambino, 1998) –, è importante ricordare la recente apparizione, in ambito pubblicitario, di immagini veicolanti modelli differenti: nello spot di una nota marca di prodotti per la prima infanzia vediamo (finalmente) un padre che si occupa della cura di un bebè mentre la madre lavora al computer.

Altro item culturale massivamente presente nella televisione italiana è costituito dalle canzoni: tralasciando i numerosi programmi a esse espressamente dedicati, si canta nei giochi a premi che su molte reti coprono la fascia oraria 18-20, si canta nelle trasmissioni sulla diaspora italiana (*Italiani nel mondo*, Canale 5; *Carramba che sorpresa*, RAI 1) e in quelle di intrattenimento trasmesse in prima serata (*Va ora in onda*, RAI 1; *Beato tra le donne*, Canale 5). Cantano i concorrenti, mentre i presentatori avvicinano informalmente il microfono alle loro bocche; canta il giovane e piacente animatore bruno aggirandosi per lo studio seguito da uno stuolo di signore e signorine del pubblico (canta *Mamma* di Beniamino Gigli suscitando sorrisi e occhi lucidi nella sua «corte» e qualche brivido – devo ammetterlo – nella spettatrice avvertita che guarda la trasmissione con gli occhi dell'etnologa); cantano le coriste dell'orchestra per lanciare un nuovo gioco o per accompagnare, con un testo e un'emozione di cui tutti gli spettatori hanno esperienza, le battute e le interazioni che si producono nel corso del programma. In questi contesti, la musica sembra fungere da collante identitario nazionale. Implicitamente si afferma in questo modo un «noi» le cui vite sono accomunate e scandite da quei brani, la conoscenza dei quali viene testata e «fatta ripassare» a concorrenti e spettatori attraverso giochi basati sull'associazione motivo-titolo-autore o sulla ricostruzione della sequenza del testo. Il denaro, importante coprotagonista di questi *show*, si vince nella misura in cui si conoscono le canzoni italiane. L'ascolto di questi programmi sembra assicurare la trasmissione di un repertorio musicale nazionale che copre gli ultimi trenta-cinquant'anni e che si arricchisce di nuovi elementi a ogni stagione.

È interessante notare come questi meccanismi si riproducano, su una scala temporale più schiacciata sul presente e più globalizzata, anche nelle trasmissioni espressamente dedicate all'infanzia: i giovanissimi concorrenti di *Disney Club* (RAI 1, sabato, ore 15.30) si cimentano in una prova che consiste nel riconoscere tre brani musicali che vengono mandati in onda contemporaneamente. Chi sa farlo – ovvero chi segue da vicino le ultime novità delle *hit-parade* nazionali e internazionali – ottiene punteggio. Più i ragazzini aderiscono alla cultura *pop* del loro tempo,

più sono premiati. Ciò vale, seppur in modo meno sistematico, anche per la trasmissione *Solletico* (RAI 1, ore 15.45): nella puntata dell'8 gennaio 1999 il presentatore chiede a un piccolo concorrente che telefona da casa quale sia la scheda telefonica più preziosa della sua collezione, dando così per scontato che il bambino collezioni schede telefoniche. Quanto alla concorrente seguente, gli spettatori vengono informati del fatto visibilmente entusiasmante – almeno stando agli occhi spalancati e sorridenti dell'animatrice – che «Francesca ogni pomeriggio si chiude in camera e balla le Spice Girls». Se a questi elementi aggiungiamo l'utilizzo «rituale» di espressioni quali «sei un mito» (formula resa celebre da una canzone italiana di qualche anno fa), le lezioni televisive di danza *hip-hop*, i costumi di scena giovanilistico-edulcorati, otteniamo l'immagine di una televisione per bambini che spinge gli spettatori ad aderire a modelli identitari tendenzialmente univoci, preconfezionati e mutuati dalle mode: l'identità collettiva proposta ai bambini che seguono queste trasmissioni è fatta di musica commerciale e abiti impersonali, di Disney e di McDonald's (i cui spot punteggiano l'andamento del programma), di collezioni di carte telefoniche e di nozioni «in pillole», di stucchevole amore per gli animali e stupefacente omogeneità «etnica» del «noi» rappresentato.

Tra gli elementi che costituiscono la narrazione della comunità immaginata nazionale, vi sono poi gli oggetti e gli scenari che descrivono la quotidianità del «noi» (Anderson, 1996). È interessante notare come, accanto ad ambientazioni decisamente credibili nella loro attualità e «italianità» – le cucine da Mercatone o di design, le villette anni Novanta dei «nostri» *hinterland*, gli zainetti di plastica colorata degli scolari, gli onnipresenti «telefonini», le camerette dei ragazzi con i poster dei loro beniamini di oggi –, compaiano, sullo stesso piano discorsivo, elementi più datati e semi-scomparsi dalla vita quotidiana: fiaschi di vino con la base di paglia troneggiano sulle tavole delle cucine (*Un medico in famiglia*, RAI 1, 28 marzo 1999) e dei salotti, mentre trecce d'aglio penzolano dalle porte (*Va ora in onda*, RAI 1, 19 giugno 1997); valige di cartone presato compaiono negli sketch (*Parodia Nazionale*, Canale 5, 31 maggio 1997) o contengono doni da recapitare a parenti emigrati in America cinquant'anni prima (*Italiani nel mondo*, Canale 5, 14 giugno 1997); veli da messa e scialli neri sono indossati da donne che escono dalle chiese (*Un prete tra noi*, 27 novembre 1997), dai vip ripresi dalla troupe del telegiornale ai funerali, dalle ragazze al capezzale dei morti (*Disokkupati*, RAI 2, novembre 1997), nelle processioni di paese reinventate dai pubblicitari. Lo stesso scarto temporale caratterizza le rappresentazioni campagna/città: nonni in camicia a quadri che si aggirano indaffarati tra balle di fieno e carri dalle ruote di legno, aie pullulanti di animali, case da museo della civiltà contadina disseminate di rigogliose ceste di frutta e verdura, lenzuoli, tovaglie e ancora camicie a quadri stesi su fili retti da bastoni di legno con l'estremità a forcilla: nessun oggetto di plastica compare nelle campagne contemporanee descritte in questo spot che

reclamizza candeggina. Nella partita di calcio tra gli olivi che costituisce lo scenario di uno spot che pubblicizza olio, i personaggi indossano improbabili abiti che stanno tra l'inizio del Novecento e l'immediato dopoguerra pur giocando con un pallone ipertecnologico. Nella processione sopra citata, messa in scena per reclamizzare attualissime scarpe da tennis, i personaggi richiamano tanto quelli di una novella verghiana, quanto i protagonisti del cinema neorealista.

È interessante notare come la diade campagna/città si confonda con quella passato/presente: l'Italia metropolitana dei telegiornali e dell'attualità sembra cercare un nostalgico ristoro in un «altrove» spazio-temporale costituito da un'improbabile Italia paesana, campagnola e indifferente al mutamento presentata dalla pubblicità e da alcuni sceneggiati televisivi. Il tema del paese avito emerge, ad esempio, nei trailer di *Amarcord* (Italia, 1974) (RAI 2, 2 luglio 1997): su immagini tratte dal film, una voce fuori campo recita: «Lontano, ma misteriosamente vicino, da qualche parte in una regione della memoria, per tutti noi c'è un piccolo paese dove vivono per sempre e per sempre possiamo ritrovare le cose importanti».

Tra gli sceneggiati ascrivibili a questo filone ricordiamo *La voce del cuore* (Canale 5, 15 giugno 1997), in cui il cinquantenne protagonista abbandona vita cittadina e successi professionali per tornare al paese nativo. Gli amici di un tempo, tutti in camicia a quadri, festeggiano l'evento al bar. Egli ritrova la casa avita, non più abitata, ma intatta: mobili di legno, caminetto, pentole di rame, centrini e tende di pizzo, sedie impagliate e vecchie foto, tra le quali quella che ritrae la fidanzata di allora con le trecce e il fazzoletto legato dietro la nuca. La di lei figlia, adolescente nel presente narrativo, veste allo stesso modo. Il contrasto tra l'*entourage* cittadino e quello del paese è fortissimo: ricchezza e status symbol contro vita semplice e piacere delle piccole cose; una moglie dai capelli biondo-tinti, di nero vestita, con occhiali scuri e cellulare alla mano contro una ex fidanzata «acqua e sapone» che indossa abiti a piccoli fiori; una figlia morta in un notturno incidente stradale contro una figlia che corre nei prati e cuoce il pane nel forno a legna.

Come si può notare, assistiamo a una sorta di predatazione dell'altrove presentato: gli oggetti, l'abbigliamento dei personaggi, il loro piccolo mondo «incontaminato» non trovano riscontro nella realtà temporale nella quale sono immersi i protagonisti. Ulteriore e ultimo esempio di simili rappresentazioni televisive è costituito da uno spot che reclamizza cellulari. La scena si apre nel presente: il trentenne protagonista (nome ed età compaiono in sovraimpressione) beve un caffè al bancone di un bar. Flashback sulla sua infanzia. Le immagini sono ora in bianco e nero. Il protagonista bambino, in calzoncini corti, camicia e gilet di lana, è solo in casa. Panoramica sulle stanze arredate con mobili di legno e centrini e tende di pizzo. Suona il telefono, un vecchio telefono nero di bachelite. Il bambino risponde, poi si affaccia alla finestra per chiamare il padre che si trova nel *dehors* del bar sotto casa. Il

genitore, in coppola, giacca sulle spalle e camicia a quadri – elemento, quest'ultimo, che evidentemente, secondo pubblicitari e sceneggiatori, caratterizza passati e campagne nostrane – risponde all'appello. Ciò che colpisce in questo spot è la scelta di rappresentare un'infanzia anni Settanta attraverso immagini che richiamano piuttosto gli anni Quaranta-Cinquanta. Perché caratterizzare l'infanzia di un trentenne di oggi con elementi che fanno piuttosto riferimento a quella della generazione precedente?

Le immagini e le narrazioni della nazione di cui abbiamo cercato di rendere conto ci inducono a ipotizzare che la televisione generalista contribuisca alla *longue durée* di segmenti culturali e icone identitarie sempre più evanescenti e caduchi sul piano delle creazioni culturali che prendono vita al di fuori del «virtuale». Le autodefinizioni televisive che propongono un'Italia delle mamme e delle canzoni – un'Italia paesana e neorealista di belle donne e seduttori, peraltro stranamente coincidente con alcune stereotipiche esodefinizioni del «noi» (Fabietti, 1998) prodotte principalmente dagli «altri» europei – esistono oramai più dentro allo schermo che non davanti a esso. È come se personaggi e modelli che progressivamente scompaiono dalla «vita vera» ricomparissero – riprendessero virtualmente corpo – nell'universo dell'immagine televisiva (Augé, 1998), come se esistesse una circolazione da presepe barocco tra il mondo «al di qua» e il mondo «al di là» del video: curiosando tra i banconi degli artigiani di San Gregorio Armeno a Napoli, la commistione delle statuette dei santi, dei morti e dei personaggi politici maggiormente mediatizzati non può non colpire.

Su un piano più prettamente sociologico, a questo proposito è stata avanzata l'ipotesi secondo cui la televisione generalista tenderebbe a farsi carico della trasmissione culturale di norme, valori e stili nella misura in cui le istituzioni sociali a essa preposte tendono ad abdicare da tale ruolo (Mehl, 1996).

Se mamme, canzoni e «gente di una volta» segnano con la loro massiva presenza immagini e testi televisivi, se norme, valori e relazioni «tradizionali» riemergono in modo più o meno esplicito tra le pieghe di un'apparentemente accettata moderna «confusione del vivere» aspirando al ruolo di modelli nei quali la nazione possa riconoscersi all'unisono, è interessante notare come questa «certa rappresentazione della coscienza collettiva del paese» sia, da un lato, fortemente orientata verso un «centro», e dall'altro – così come accade per ogni «narrazione della nazione» (Bhabha, 1997) – essa sia segnata da elementi di ambivalenza che mettono implicitamente in discussione l'unitarietà del «noi» cosa-sola che la nazione storicamente si vorrebbe.

«Far l'amore da Trieste in giù» – come recita una vecchia canzone di Raffaella Carrà – è senz'altro auspicato; tuttavia la televisione generalista italiana sembra non perdere occasione per ricordare agli spettatori la pertinenza delle appartenenze «di campanile». Gli animatori dei giochi a premi per grandi e per piccoli chiedono «ritualmente» a ogni con-

corrente telefonico o realmente partecipante alla trasmissione di specificare la propria provenienza comunale o regionale: «Bruno, da dove chiami?»; «Sonia, da dove chiami?». Nel corso dei programmi di intrattenimento, i dati raccolti in proposito vengono talvolta ossessivamente ripetuti fino a sostituire il nome del concorrente: «il nostro boxeur napoletano»; «il prestante salernitano di vent'otto anni»; «lo stile vicentino del nostro concorrente»; «è il momento di Napoli! (*Beato tra le donne*, Canale 5, ottobre 1997). Il «campanile» diviene spesso oggetto di battute e pretesto per «ripassare», insieme agli spettatori, specificità, inflessioni linguistiche e stereotipi locali: «Da dove vieni?». «Da Rimini». «Ah, mangiate la piadina!» «Io veramente no». «L'unico riminese che non mangia la piadina!» (*In bocca al lupo*, RAI 1, gennaio 1999); «Da dove chiami?». «Da Bari». «Eh, Beri», ripete il presentatore alzando la voce e ammiccando verso il piccolo concorrente di Manfredonia presente in studio; «Vi pare che uno di Manfredonia disegna le castagne?!» (*Disney Club*, RAI 1, 9 gennaio 1999). Anche del caso delle trasmissioni sull'Italia diasporica si tende a insistere sulle appartenenze locali: «Arturo sente la mancanza del suo Friuli e lo ama»; «Non mi dire che ti sei dimenticato Napoli! [...] Se i tuoi figli parlassero napoletano, al telefono ci capiremmo!» (*Italiani nel mondo*, Canale 5, 14 giugno 1997). Le appartenenze regionali costituiscono una fonte inesauribile di stereotipica comicità: il vigile urbano zelante è bolognese, lo sboccato istruttore di *fitness* è toscano, lo scippatore e il manovale pigro sono meridionali (*Va ora in onda*, RAI 1, 19 giugno 97); l'esploratore «da operetta» rustico e impacciato è sardo (*Game Boat*, 9 luglio 1997); il teschio virtuale volante che anima la trasmissione *Solletico* cambia poi accento – e di conseguenza personaggio – a ogni puntata. Come ultimo ed estremo esempio di tale tendenza «regionalista» da riportare in questa sede citiamo alcuni brani di un servizio del TG2 Sera (novembre 1997) avente per oggetto un ballo delle debuttanti svoltosi a Genova: «[...] sono proprio loro il futuro della Liguria, anzi l'ultima spiaggia. Di Liguri non ne nascono quasi più. Il loro indice di fecondità è dello 0,9, e a 0,8 c'è l'estinzione della razza. Che i Liguri facciano tutto con parsimonia, anche la procreazione, è battuta banale [...]. Nel 2030 si troverà facilmente parcheggio, ma i quindici scolari dell'unica classe rimasta chiederebbero alla maestra: «Ma chi erano i Liguri?». Dal TG2 apprendiamo, dunque, che gli abitanti di questa regione costituirebbero addirittura una «razza» a sé stante.

L'ambivalenza della narrazione televisiva della nazione trova, a nostro parere, una propria apoteosi nelle immagini relative al nord e al sud del paese: se il primo risulta quasi «irrappresentabile» se non attraverso le istanze e le «imprese» dei movimenti leghisti, il secondo viene, da un lato, presentato come *dark side* caratterizzato da malavita, inefficienza, ignoranza e sottosviluppo, e dall'altro considerato come irrinunciabile «serbatoio» dell'identità nazionale cui attingere immagini pubblicitarie, riferimenti culturali e canzoni – seppur spesso sottotitolate se cantate in napoletano – in grado di riempire il contenitore del «noi» che più si av-

vicina all'Europa e più sembra temere di scoprirsi svuotato (Rossi, 1999a).

Le rappresentazioni del «noi» cosa-sola non costituiscono, dunque, un insieme coerente e omogeneo, e le immagini del «medesimo» e dell'altro non vanno sempre nella stessa direzione.

Il 'luogo' della cultura nazionale non è unitario e coeso e non può essere semplicemente considerato come 'altro' rispetto a ciò che esiste al di là o al di fuori di se stesso: la frontiera è bifronte ed il problema interno/esterno si trasforma in processo di ibridazione che incorpora nuova gente (Bhabha, 1997, p. 38).

Oppure etnicizza ed esotizza quella «vecchia». Il centro del «noi» nazionale proposto dalla televisione generalista permane tendenzialmente quello di un'Italia «bianca» proiettata verso l'Europa. I margini – che si contrappongono al centro come figure dell'«altro» da sé – vengono identificati, da un lato, nel sud arretrato, e tuttavia sorgente d'identità, e dall'altro negli immigrati, «altri» per eccellenza e tuttavia simbolo dell'ascesa economica di un paese che da terra di emigrazione si è trasformato in pochi decenni in terra di immigrazione.

Il trattamento mediatico riservato ai cittadini stranieri provenienti «dai sud» del mondo ben si presta a illustrare l'idea proposta da Bhabha circa una frontiera discorsiva fluttuante che di volta in volta include ed esclude dal cuore della nazione determinati settori della popolazione: se nei telegiornali gli immigrati sono rappresentati per lo più come vittime conniventi dei conterranei «scafisti», come clandestini o genericamente malviventi – e comunque irrimediabilmente «altri» – nella versione televisiva della manifestazione antisecessionista del settembre 1997 alcuni di essi sono accolti a pieno titolo nel «noi»: «Vi presento i Fratelli Senegalesi: l'Italia cresce unita!», dichiara la presentatrice. Se aspiriamo a diventare «una società libera e multirazziale» come da spot ministeriale sopracitato, nella fiction ci adoperiamo alacremente per rimpatriare ragazzini orfani giunti sulle coste italiane su una zattera (i piccoli, del resto, si rivelano ben presto inclini a delinquere e nonostante ciò la municipalità dell'isola, nel suo buon cuore, accende per loro un programma di adozione, rigorosamente a distanza) (*Primo cittadino*, RAI 2, 17 settembre 1997). Se includiamo gli «altri» nella narrazione della nazione in qualità di presentatori e personaggi comici, non mancheremo di canzonarne l'italiano imperfetto (*Solletico*, 4 gennaio 1999) né di sottolinearne l'inintelligibile e barbara lingua madre (*Va ora in onda*, RAI 1, 19 giugno 1997). A questo proposito, va comunque ricordata una delle poche eccezioni costituita dalla trasmissione *Quelli che il calcio...* (RAI 3, domenica pomeriggio) nelle passate edizioni condotte da Fabio Fazio: essa sembrava accettare la sfida di narrare, in tutta la sua polivalenza, una nazione di fatto sempre più eterogenea e cosmopolita avvalendosi di collaboratori autoctoni e stranieri, giova-

ni e anziani, professionisti del mezzo e neofiti. L'immagine del «noi» che ne risultava, credibile e rasserenante, costituiva a mio parere una delle rare isole televisive accoglienti e dialogiche nell'oceano delle immagini che cercano e propongono quasi aggressivamente un «noi» omogeneo, patinato e passatista anche attraverso rappresentazioni di un «loro» a tutt'oggi ancorate a banchine etnocentriche.

Per costruire e rappresentare l'identità del «noi» è infatti sempre necessario definire e illustrare l'alterità del «loro». Nessuna simbolizzazione e istituzione del «medesimo» è realizzabile senza una simmetrica e opposta operazione cognitiva ed emozionale compiuta sull'«altro» (Barth, 1994; Poutignat, Streiff-Fenart, 1995). Ogni identità, per darsi come tale, necessita, seppur *en creux*, di un'alterità (Remotti, 1996; Fabietti, 1998; Augé, 1995). E a colpire l'attenzione dello spettatore che cerca di analizzare le immagini dell'identità e della differenza veicolate dalla televisione generalista italiana è proprio la tendenziale sotto-rappresentazione dell'«altro». Tale orientamento si configura globalmente come assenza dell'«altro» in senso quantitativo: il carattere cosmopolita e *métis* della società in cui viviamo risulta ben più evidente nelle strade di piccoli e grandi centri urbani che non in quelle virtuali percorse quotidianamente dai telespettatori. È da rilevare, poi, un'assenza di tipo qualitativo: le immagini televisive dell'«altro» denotano a tutt'oggi una sua locazione marginale rispetto al «centro» della società narrata e una posizione subalterna rispetto a quella occupata dai «noi-bianco».

Esempi eloquenti di questa seconda figura dell'assenza sono rintracciabili nel pomeriggio televisivo del 9 luglio 1997: ne analizzeremo brevemente alcuni frammenti che rivelano come l'«irresponsabile flusso di immagini e sensazioni» (Bruno, 1994, p. 19) costituito dai testi televisivi contemporanei trasformi i singoli programmi in una forma discorsiva unitaria dando luogo a una sorta di potenziale «effetto cumulativo» dei contenuti veicolati generante significati inattesi.

Immaginiamo dunque un giovanissimo telespettatore che «navighi» nel piccolo schermo munito di telecomando: nel primo pomeriggio, il programma-contenitore *Solletico* (RAI 1) propone una puntata di *Boy meets world*, commedia statunitense ambientata principalmente a scuola. In classe sono presenti alcuni alunni neri, ma nessuno di essi rientra nel novero dei compagni con cui il protagonista interagisce. Nel corso del telefilm, nessuno di essi pronuncia una battuta: la loro è una presenza costante, ma silenziosa, quasi uno sfondo visivo alle vicende dei vivaci e loquaci ragazzini bianchi.

Poco dopo il telefilm, va in onda il trailer di *Piccole Meraviglie*, documentario riguardante una sperimentazione educativa nordamericana finalizzata a «trasformare l'odio delle strade in amore per la musica, amore per gli altri»: nelle immagini, un gruppo di bambini, questa volta in netta prevalenza «colored», si cimenta in prove d'orchestra.

Premendo i tasti del telecomando incappiamo nel *serial* di produzione statunitense *Hai paura del buio?* (Italia 1). La puntata di oggi, *Storia*

dei vicini notturni, ha come protagonisti la preadolescente Emma e suo fratello minore. Dalla finestra della villetta situata nel quartiere residenziale in cui vivono, essi assistono all'arrivo dei nuovi vicini: madre, padre e figlio bruni, vestiti di nero, gentili in modo formale e di poche parole. «Saranno artisti o diplomatici stranieri? Forse sono in lutto! [...] Non saranno spie del KGB che non sanno che l'URSS si è spaccata o zingari in cerca di una nuova patria?», si chiedono i protagonisti per poi concludere che, in ogni caso, non si tratta di «gente normale». Più tardi, i nuovi arrivati si recano a far visita al vicinato: nonostante provengano dall'Ucraina («uno di quei paesi con le leggende e i castelli, come la Romania, la Bulgaria e la Transilvania», spiega la ragazzina al fratello), il loro modo di parlare è curiosamente assai simile a un eloquio da «bovero negro». Emma intuisce che i vicini sono vampiri. Armata della strumentazione necessaria (aglio, croci e paletti di frassino), essa si introduce nella loro abitazione allo scopo di eliminarli: «Se non li ammazziamo prima noi, loro ci ammazzeranno!». Alle porte di un mondo stanziale e *wasp* (nell'oscurità della cantina dei vicini, Emma si spaventa alla vista della statua di un capo indiano), nomadi, individui simbolicamente neri, spie del nemico, gente «non normale», migranti da paesi ricchi di tradizioni premono per entrare.

Pubblicità. Tra telefoni cellulari, deodoranti e succhi di frutta compare uno spot che reclamizza vernice. Un angelo immacolato dipinge di bianco un muro nero commentando: «È una pittura così buona che copre tutte le magagne».

Lo zapping conduce infine a un cartone animato di Topo Gigio (*Game Boat*, Italia 1): nel cortile della scuola, una bambina arrivata da poco resta in disparte mentre i compagni giocano tra loro. Il topino la esorta a unirsi agli altri, ma la fanciulla declina l'invito: «Sono figlia di un girovago...», confessa imbarazzata. «Oh!», geme Topo Gigio abbassando lo sguardo come chi si rende conto di aver posto una domanda inopportuna.

Le immagini dell'alterità offerte ai piccoli telespettatori nel corso di questo pomeriggio televisivo possono essere così riassunte: gli «altri» non hanno la parola; gli «altri» costituiscono i margini «a rischio» della società; gli «altri» sono vampiri che intendono nutrirsi di «noi»; l'alterità è difetto: ciò che è nero va «imbiancato»; l'«altro» risulta imbarazzante anche se «visto da sé».

Tali rappresentazioni costituiscono purtroppo un esempio significativo della «riduzione» dell'«altro» spesso operata dalla televisione generalista: tranne rare eccezioni, infatti, anche nelle fasce orarie televisive espressamente dedicate all'infanzia gli «altri» risultano a tutt'oggi costretti nei paradigmi di un immaginario che sembra non riuscire ad affrancarsi da visioni evolucioniste e coloniali che descrivono il mondo in termini di centro e margini. I neri, ad esempio, continuano a essere «narrati» essenzialmente sulla base di vetusti stereotipi: essi compaiono come corpi atletici o come silenti e pittoresche figurine che aggiungo-

no colore ai paesaggi esotici negli spot, come musicisti, cantanti e virtuosi della danza che non celano la propria «naturale» sensualità (bell hooks, 1998a) nei video-clip, come sottoposti e come figure di sfondo prive di parola nella fiction.

Nell'universo simbolico del piccolo schermo, neri e altri «altri» rarisimamente rivestono ruoli attivi e propositivi in grado di suscitare nei giovani telespettatori processi di identificazione empatica. Tale orientamento è confermato dal fatto che, persino le narrazioni incentrate sull'alterità del protagonista, nella loro attuale versione televisiva perdono questa caratteristica: nel cartone animato *Sandokan* (RAI 1, ore 7.30), l'eroe salgariano e il suo mondo – concepiti sul piano letterario all'insegna di uno «straniamento» certo esotista (Faeti, 1972, p. 131), ma efficace quanto all'evocazione di un «altrove» in cui non solo gli occidentali parlano e agiscono – risultano infatti «imbiancati». La Tigre della Malesia viene rappresentata come un giovanotto imberbe dalla pelle chiarissima e dai lineamenti del tutto simili a quelli dell'europea Marianna. Il linguaggio utilizzato, le descrizioni dell'abbigliamento dei personaggi e degli spazi in cui essi si muovono – studiati e curati da Salgari per suscitare «quel senso di attesa, quel desiderio di saperne di più» (Faeti, 1972, p. 134) – nel cartone animato risultano «addomesticati» in una narrazione che siamo tentati di definire insipida sul piano dell'immaginario e insidiosamente etnocentrica su quello dell'analisi culturale: nemmeno attraverso Sandokan il piccolo schermo riesce infatti a riunire le caratteristiche di «eroe» e di «altro» in una sola individualità.

Infine, se l'autore de *Le tigri di Mompracem* a modo suo si dedicava alacramente alla ricerca di un linguaggio adatto a rendere conto dell'alterità, la televisione generalista ci appare a questo proposito molto distratta: termini che le scienze biologiche e sociali hanno dimostrato obsoleti e fortemente connotati in senso politico quali «razza» e i suoi aggettivi derivati continuano, infatti, a essere utilizzati o sottintesi nell'universo del piccolo schermo. Alla società «multirazziale» e alla «razza ligure» sopracitate possiamo aggiungere, a guisa di ulteriori e purtroppo non esaustivi esempi, altri due frammenti televisivi: Topo Gigio si nasconde nella cartella della sua padroncina svelando la propria presenza durante una lezione. La bambina lo ammonisce: «Ti avevo detto che non dovevi venire a scuola!». La bestiola risponde: «Questa è discriminazione razziale bella e buona! Anche io ho diritto allo studio» (*Game Boat*, 9 luglio 1997). In occasione dell'appuntamento settimanale dedicato agli animali domestici, due ospiti adulti della trasmissione *Solletico* (4 gennaio 1999) presentano ai giovani spettatori un cane in cerca di padrone: «Betty è un meticcio tipo pastore». L'analogia implicita e discorsiva tra animali e «altri» umani che in questo modo si produce rischia di sommersi alle figure dell'assenza che abbiamo sinora cercato di descrivere contribuendo potenzialmente alla creazione e alla riproduzione di un immaginario etnocentrico e razzista.

Il «noi» televisivo permane dunque nel complesso legato all'imma-

gine obsoleta – eppure tragicamente attuale – di un mondo diviso tra centro civile e periferie da «addomesticare» (Chambers, 1996), tra «noi» e «loro», tra occidente leader e bianco e resto del pianeta gregario e policromo. Simili rappresentazioni – unite ad altre che tendono a veicolare soltanto gli aspetti superficiali e banalmente omologanti della globalizzazione trascurandone i lati universalizzanti, ovvero la crescente consapevolezza che il «noi», per un futuro che non condanni le giovani generazioni alla violenza, è chiamato ad assumere dimensioni planetarie (Callari Galli, 1996) – ci appaiono inoperative e anzi pericolose proprio nella misura in cui esse sono rivolte a una *audience* di giovanissimi individui che vivono la propria infanzia e che vivranno come adulti in contesti sociali che si annunciano sempre più interconnessi, cosmopoliti e *métis*.

La comunità che noi adulti potremmo aiutare le nuove generazioni a immaginare (Anderson, 1996) attraverso il mezzo televisivo dovrebbe, a mio parere, proporre narrazioni maggiormente dialogiche adoperandosi per dare la parola a tutti, problematizzando – invece che trasmettere – stereotipi e pregiudizi, fornendo modelli di identificazione molteplici e decentrati rispetto alla norma dell'eroe, del protagonista, del narratore occidentale e bianco (Rossi, 2003).

## CAPITOLO SESTO

### RITORNO SUL CAMPO

#### 1. Studi culturali ed etnografia

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, vorrei soffermarmi ancora un momento sui rapporti esistenti tra l'approccio teorico-metodologico proprio dell'antropologia culturale e gli stili di ricerca presentati nel capitolo precedente. Si tratta, come abbiamo visto, di rapporti che possono essere anche molto stretti: numerosi studiosi, infatti, oggi privilegiano una prospettiva di ricerca interdisciplinare. Storicamente, inoltre, molteplici sono le «ibridazioni» avvenute tra le scienze umane tanto sul piano della «poetica», quanto su quello più strettamente metodologico. Vi sono autori, infine, che sarebbe assai difficile, oltre che pretestuoso, collocare rigidamente nella «dimensione Cultural Studies» piuttosto che in quella dell'antropologia. Tentiamo, tuttavia, di porci due domande: che cos'hanno in comune gli studi culturali e l'antropologia? Possono i primi arricchire metodologicamente la seconda?

Abbiamo visto, innanzitutto, che il modo di intendere la nozione di cultura abbracciato dai Cultural Studies è assai prossimo agli assunti base che animano le discipline antropologiche. Da ciò discendono altri tre elementi di vicinanza o chiara sovrapposizione: l'anelito a un approccio olistico ai fenomeni, l'importanza accordata alla dimensione dell'implicito a causa della forza inculturativa insita in essa (Callari Galli, 1993) e la grande attenzione sviluppata nei confronti dei dettagli, delle micro-manifestazioni della cultura, degli oggetti e dei segni ordinari. L'antropologia contemporanea, inoltre, si orienta sempre più verso un atteggiamento scientifico che mette in primo piano il contesto rispetto alle grandi teorizzazioni, il «campo» rispetto ai rigidi e talvolta «aerei» panorami concettuali disegnati dalla teoria: in questo senso, a me piace pensare al mestiere dell'antropologo come a quello di «un umile traduttore» (Callari Galli, 1993), di un artigiano che impara facendo (oltre che, ovviamente, leggendo il più possibile) e costruisce, così, la propria conoscenza dell'umano attraverso un percorso che va dal particolare al generale e non viceversa.

Molto interessante per il lavoro dell'antropologo appare inoltre il modo in cui gli autori che afferiscono alla corrente dei Cultural Studies accettano la «sfida della complessità» (Bocchi, Ceruti, 1985) che i mon-

di contemporanei lanciano alle scienze sociali. Studiare i fenomeni rispettandone la complessità significa oggi, per gli etnologi, superare una volta per tutte alcune impasse dell'antropologia tradizionale (o forse, più precisamente, connesse al modo in cui essa ci è stata insegnata). Mi riferisco, in particolare, all'idea di campo che abbiamo cercato di problematizzare nella prima parte del libro e alla necessità – più impellente che mai nell'era della globalizzazione – di allargare questa idea ai «mondi intorno». L'allargamento a cui penso va essenzialmente in due direzioni: la prima riguarda le fonti del sapere degli antropologi. Dovremmo, in questo senso, avventurarci oltre l'ortodossia dell'orale e del «visivo» (quello che gli interlocutori dicono e quello che vediamo sul campo in senso stretto) per esplorare anche i territori dei documenti scritti, delle testimonianze indirette. Tale pratica di ricerca, caldeggiata da Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) e da sempre presente nella storia della disciplina (Callari Galli, 1999), veniva attuata «sottobanco» persino da quei «padri fondatori» che descrivevano il campo come unica fonte pertinente dei saperi antropologici (Stocking, 1992). Una simile apertura dovrebbe abbracciare anche i mezzi comunicativi attraverso i quali oggi avviene buona parte della trasmissione culturale e «immaginativa» quali la stampa, la televisione, il cinema, le reti informatiche con l'obiettivo minimo di cogliere l'*air du temps*, ovvero la trama culturale ampia entro cui si iscrivono i singoli fenomeni che di volta in volta studiamo. La seconda direzione di ampliamento della nozione di campo alla quale alludo riguarda le relazioni intrattenute dal gruppo studiato con le altre comunità con cui fisicamente o virtualmente esso ha a che fare. Nella prima parte del libro abbiamo visto quanto può risultare proficuo, se non addirittura metodologicamente irrinunciabile, analizzare i rapporti culturali che il «noi» oggetto di ricerca intesse con il «loro».

La specificità che caratterizza le discipline antropologiche rispetto all'universo dei Cultural Studies risiede, a me pare, nell'accento che le prime pongono sulla voce degli «altri» (degli interlocutori in senso etnografico), ovvero sulla necessità di un rapporto con quegli «indigeni» attraverso i cui occhi gli antropologi desiderano imparare a vedere il mondo. Tale rapporto può essere più o meno diretto anche a seconda delle caratteristiche dell'oggetto di ricerca e delle possibilità metodologiche che esso ci offre: l'indagine si basa allora essenzialmente su dati raccolti tramite osservazione partecipante e conversazioni, come nel caso di molte delle ricerche cui abbiamo fatto riferimento nella prima e nella seconda parte del libro; si fonda, invece, ad esempio, sui diari personali tenuti da individui malati di cancro in una ricerca svolta nell'ambito dell'antropologia medica (Soldati, 1993); scommette poi sul «dialogo» tra testimonianze scritte lasciate dai missionari e lavoro di campo la ricerca dell'antropologa che studia le norme consuetudinarie che regolano le pratiche di adozione presso gli Haya della Tanzania (Mattalucci, 1998).

In quest'ottica, i metodi dell'analisi culturale presentati nel precedente capitolo si rivelano strumenti utili al lavoro degli antropologi, i quali possono arricchire le loro etnografie – possono affinare la loro comprensione delle «voci del campo» – analizzando «le voci intorno», ovvero i testi culturali circolanti nei contesti di osservazione e in particolare le relazioni che si producono tra tali testi e tali contesti (Grandi, 1992).

## 2. Per un'etnografia dei media

Riprendiamo, a guisa di studio di caso, il nostro discorso sull'universo dei testi televisivi, ma invece di chiederci, come abbiamo fatto sopra, «quali contenuti trasmettono?», domandiamoci «come reagiscono gli spettatori a essi confrontati?». In che modo immagini e testi televisivi si innestano sulle immagini e sui testi che costituiscono saperi, credenze e visioni del mondo degli spettatori? Proveremo, in questo paragrafo, a rovesciare i termini del problema del rapporto tra la cultura popolare e i suoi fruitori: in luogo di domandarci «cosa fanno i media alle persone?», ci chiederemo «cosa fanno le persone con i media?» (Katz et al., 1974).

Un ulteriore rilevante fattore di complessità di cui tener conto nell'analisi dei materiali culturali veicolati dalla televisione e degli «effetti sociali» sortiti dai medesimi (Wolf, 1992) è costituito, infatti, dalla ricezione, ovvero dai modi in cui gli spettatori assimilano, comprendono, elaborano e interpretano le narrazioni offerte dal piccolo schermo.

Numerosi studi teorici, in un'ottica «apocalittica» (Eco, 1964), da anni sostengono che l'avvento delle tecnologie comunicative elettroniche comporta (o rischia di comportare), in particolare nelle giovani generazioni, mutazioni cognitive che nel loro complesso indurrebbero alla passività. Essi paventano, ad esempio, il prodursi di un «deficit simbolico» che bloccherebbe le capacità di mediazione diretta proprie a ogni società (Augé, 1998), il declino del mezzo alfabetico (De Kerckhove, 1995), la fine della democrazia (Stiegler, 1993) e un'inquietante incapacità d'immaginare un futuro che abbia una qualità diversa dal presente (Berardi, 1997).

I fattori di un approccio etnografico ai media problematizzano queste posizioni sostenendo, sulla base dei risultati delle loro ricerche, che individui e gruppi, nel ruolo di telespettatori, permangono soggetti attivi, in grado, cioè, di attribuire autonomamente significati ai testi e alle immagini cui sono confrontati. Pur muovendo da una prospettiva teorica che affonda le proprie radici nella diade cultura egemonica/cultura popolare, questi autori cercano di superare paralizzanti dicotomie quali medium manipolatore/medium liberatore (Ang, 1992), testo/lettore (Dayan, 1992), cultura globale/cultura locale focalizzando l'attenzione proprio sulle relazioni complesse che collegano – piuttosto che separare nettamente – gli elementi costitutivi di queste polarità. Spesso afferenti – come si intuisce da queste premesse – alla corrente dei Cultural

Studies, essi considerano i media come «luoghi di processi culturali» (Pandolfi, 1997), come zone simboliche alle quali gli individui attingono – rimodellandoli – elementi da integrare alla propria esperienza. Gli studi sulla recezione dei media audiovisivi dimostrano infatti che gli spettatori – che non possiamo dunque considerare a priori meri e passivi «riceventi» – rielaborano i contenuti proposti da piccoli e grandi schermi reinterpretandoli alla luce della propria «conoscenza locale» e dei propri *enjeux* identitari.

Sintetizzando, possiamo dire che due in particolare sono gli aspetti caratterizzanti la «poetica» degli studi sulla recezione: il primo riguarda l'idea per la quale non esiste un pubblico televisivo omogeneo, ma esistono tanti «pubblici» differenziati. Il secondo concerne l'accento posto sulle possibilità e sulle capacità di individui e gruppi che formano tali «pubblici» di «leggere» i testi televisivi in modi che sono diversi tra loro e che sono difformi da quelli auspicati dai produttori dei medesimi. Variabili quali il sesso, l'età, il ceto sociale, il livello di scolarizzazione e le culture di appartenenza incidono sensibilmente sulle interpretazioni elaborate degli spettatori e sugli usi sociali e culturali che essi fanno dei materiali culturali teletrasmessi.

Secondo la celebre teorizzazione di Stuart Hall (1980), di fronte ai contenuti ideologici veicolati dai testi televisivi, gli spettatori possono assumere tre diverse posizioni: la prima consiste nell'aderire pienamente alla visione del mondo proposta. Tra le letture possibili, gli spettatori opereranno, in questo caso, per quella che Hall definisce la lettura «preferita». La seconda posizione descritta da Hall è quella della negoziazione: gli spettatori aderiscono a determinati aspetti della narrazione proposta rifiutandone tuttavia altri. La terza posizione che gli spettatori possono assumere è quella oppositiva, ovvero di netta contrapposizione rispetto all'ideologia veicolata da un determinato programma. Il saggio di Hall cui facciamo riferimento, pur ampiamente criticato in quanto troppo schematico o troppo legato a una visione del mondo marxista, ha costituito un passaggio chiave per molti degli autori che si sono occupati di Audience Studies. Ciò che ha fatto scuola, in particolare, è l'accento posto da Hall sul terzo tipo di posizione assunta dagli spettatori, ovvero sulle letture oppostive che essi possono dare del testo televisivo. John Fiske (1987) ad esempio, molto radicale in questa stessa direzione, sostiene che la fruizione televisiva può rivelarsi come pratica culturale di «resistenza»: gli spettatori, consapevoli di essere dominati, ovvero di essere costretti al ruolo di «riceventi» senza alcuna possibilità di prendere la parola, tenderebbero a interpretare i materiali culturali teletrasmessi in modo fortemente antagonista. Svolgendo una ricerca sulla fruizione di un quiz televisivo che ha anche avuto una sua versione italiana in *Oh, il prezzo è giusto*, Fiske (1990) ravvisa tale postura «resistente» nell'atteggiamento di alcune spettatrici che apprezzano il programma poiché esso valorizza l'attività del fare la spesa, competenza obbligatoria per molte donne, ma negata come tale dalla cultura patriarcale. Saveria Capecchi, autrice di una

preziosa ricerca sulla fruizione delle soap opera in Italia (2000), sintetizza le critiche che sono state mosse alla «teoria della resistenza» di Fiske richiamando la necessità di distinguere analiticamente le interpretazioni dei testi televisivi elaborate dai singoli in modo funzionale al proprio vissuto quotidiano e le implicazioni politiche a esse attribuibili.

L'idea di un'audience attiva è stata dimostrata in altre ricerche che mettono in evidenza in modo più raffinato e forse più vicino a quanto effettivamente raccolto sul campo la ricchezza, la creatività e la complessità insite nelle letture che spesso i «pubblici» danno delle trasmissioni televisive. Ien Ang, ad esempio, ha condotto la sua celebre ricerca sulla fruizione di *Dallas* ponendosi principalmente l'obiettivo di comprendere in cosa consistesse il piacere provato nel seguire la soap (1985). Come in molte ricerche sulla recezione televisiva, anche in questa troviamo la messa in atto di dispositivi d'indagine aventi una matrice tipicamente etnografica, ma rielaborati in modi decisamente originali e a mio parere molto adatti allo studio delle società contemporanee: nel caso specifico, la ricercatrice è entrata in contatto con le proprie «informatrici» pubblicando, su una rivista femminile, un'inserzione con cui invitava le lettrici a esprimersi sul motivo del loro gradimento di *Dallas*. Ang ha poi analizzato una quarantina delle lettere ottenute come risposta. Innanzitutto, è interessante notare che numerose delle autrici di queste lettere parlano di *Dallas* con toni critici e ironici che rivelano la loro consapevolezza del fatto che la soap veicola un'immagine oppressiva e stereotipata del femminile e dei rapporti tra i sessi. Nonostante questa consapevolezza e nonostante una «presentazione di sé» in quanto persona «di sinistra» o «femminista», esse dichiarano di amare *Dallas* in particolare per i meccanismi di identificazione che scatena in loro: la soap costituisce, in questo senso, una zona simbolica dove «sperimentare» virtualmente – e dunque senza rischi – sentimenti di dipendenza e atteggiamenti autodistruttivi (incarnati in particolare nel personaggio di Sue Ellen) che nella vita reale ci si vieta di esperire. Le spettatrici vivono dunque una sorta di paradosso che Ang definisce «realismo emozionale»: esse considerano non realistiche e politicamente nefaste le situazioni presentate nella soap, ma percepiscono come realistici e universali i sentimenti che a queste situazioni sottendono.

Esistono poi numerosi studi sulla recezione televisiva aventi per oggetto fasce di audience composte da bambini e adolescenti: con buona pace di psicologi e insegnanti «apocalittici», anche tali «pubblici» si rivelano attivi, ovvero portati a interpretare i materiali culturali teletrasmessi rielaborandoli in modo non per forza consono a quello dell'eventuale «lettura preferita». Già negli anni Trenta, alcune ricerche svolte negli Stati Uniti da autori afferenti alla corrente sociologica dell'interazionismo simbolico mettevano in luce come il cinema – che in quell'epoca suscitava sospetti e inquietudini assai simili a quelli che oggi molti scienziati sociali, insegnanti, educatori e genitori nutrono nei confronti della televisione – costituisse in particolare per gli spettatori bambini

e adolescenti un'esperienza cognitiva, emotiva e persino fisica focalizzata essenzialmente attorno alla questione dell'identità di genere (Blumer, 1933; Macioui, 1998). In questo senso, i film visti al cinema costituiscono una fonte di apprendimenti riguardanti

gesti e comportamenti [...], ovvero maniere di manifestare l'emozione amorosa e di esternare il desiderio di seduzione. È al cinema che si può imparare se si devono o meno chiudere gli occhi quando ci si bacia, in che modo un uomo deve cingere con il braccio le spalle di una donna, il modo in cui una donna può rendersi desiderabile (Pasquier, 1995, p. 12).

L'idea centrale che anima le ricerche citate è quella secondo cui i modelli assimilati al cinema venivano poi «sperimentati» nella vita reale, rielaborati e integrati al proprio vissuto.

Per quanto riguarda la ricerca sugli spettatori bambini, vale la pena ricordare i lavori svolti in ambito pedagogico, nel nostro paese, da Piero Bertolini, il quale, a partire dagli anni Settanta, ha indagato la fruizione televisiva infantile dedicando un'opera anche all'«esperienza televisiva» di un pubblico non facile da sondare quale quello costituito dai bambini in età prescolare (Bertolini, Massa, 1976; Bertolini, Manini, 1988; Bertolini, 2002).

Esistono poi studi etnografici recenti che mettono in luce il ruolo svolto dalle narrazioni televisive nei processi di formazione, trasformazione e negoziazione individuale e collettiva delle identità «etiche» e continuano a indagare la questione delle identità di genere presso gruppi di bambini e adolescenti. A proposito di queste due tematiche, vorrei soffermarmi in particolare su due ricerche svolte rispettivamente in ambito britannico e francese. I risultati della prima di queste ricerche sono contenuti in *Television, Ethnicity and Cultural Change* (Gillespie, 1995): la problematica centrale affrontata nel testo è quella del ruolo svolto dalla televisione nella formazione e trasformazione dell'identità «etnica» presso un gruppo di adolescenti londinesi di origine punjabi. Il quadro di riferimento teorico utilizzato e la metodologia di ricerca prescelta sono ancora una volta di tipo etnografico, ovvero si prefiggono di vedere il mondo e i messaggi mediatici attraverso lo sguardo dei telespettatori. L'autrice ritiene che la classe di età in oggetto sia in questo senso interessante poiché particolarmente sensibile all'impatto della pubblicità, delle soap opera e dei telegiornali; l'adolescenza, inoltre, rappresenta una fase esistenziale di intensa negoziazione identitaria nel corso della quale, in contesti cosmopoliti come quello londinese, possono emergere fenomeni di *new ethnicities*. Le dinamiche del «campione» di popolazione prescelto riflettono, in sintesi, più vasti meccanismi di cambiamento culturale che coinvolgono l'intera società nella quale il gruppo è inserito. Di tali meccanismi riguardano i «mondi intorno» al gruppo studiato, Gillespie ci fornisce un quadro di grande interesse metodologico: essa svolge il suo lavoro sul campo tra il 1988 e il 1991, anni nei quali la caduta del Muro di Berlino, la liberazio-

ne di Nelson Mandela, la *fatwa* contro Salman Rushdie, la Guerra del Golfo e la risonanza mediatica di questi stessi fatti enfatizzano in molti cittadini il senso di interconnessione mondializzata e la coscienza delle differenze culturali. Nella descrizione del quadro sociale che fa da sfondo al proprio campo, l'autrice rende anche conto della crisi economica dell'Inghilterra post-thatcheriana e del dibattito «postcoloniale» sul multiculturalismo e sulle appartenenze nazionali, dibattito che non è privo di una sua versione mediale. È in questi stessi anni, poi, che la cultura dei giovani di origine indiana assume in Inghilterra una certa visibilità grazie a scrittori di successo quali lo stesso Salman Rushdie e Hanif Kureishi.

L'autrice giustifica il proprio interesse specifico per i media evocando il fatto che le interazioni e le relazioni sociali non dipendono unicamente dalle dinamiche comunicative legate alla dimensione locale, ma si forgiavano all'interno di un contesto globalizzato che trasforma le categorie spazio-temporali influenzando così i processi culturali, sociali ed economici. Nel suo studio sui giovani telespettatori della comunità punjabi, l'autrice si avvale della nozione di diaspora (Gilroy, 1993), intesa come concetto intermedio tra locale e globale che permette di trascendere la spesso limitante prospettiva nazionale ed etnica e di concentrare l'attenzione sulla dinamicità e sulla transnazionalità degli itinerari della trasmissione culturale (Grillo, 2000; Riccio, 1999). Attraverso il concetto di diaspora e la prospettiva del transnazionalismo, l'immagine della comunità immigrata si vincola dallo schema duale «terra d'origine/terra di accoglienza» allargandosi a spazi e tempi di creazione culturale più vasti e complessi.

La ricerca di Gillespie verte dunque sui micro-processi di reinvenzione dell'identità etnica visti nella loro articolazione con la ricezione televisiva, per comprendere gli effetti della quale è necessario analizzare non soltanto la natura delle immagini e delle «narrazioni» proposte, ma anche l'interpretazione e l'utilizzo simbolico che ne fa l'utenza a livello individuale e collettivo. A questo scopo l'autrice utilizza il dispositivo d'indagine del «TV talk», che consiste nell'analisi delle conversazioni che hanno per oggetto le trasmissioni televisive. L'autrice definisce il «TV talk» come modalità di autonarrazione, come risorsa collettiva che contribuisce alla costruzione e negoziazione della propria identità culturale ed etnica e come fonte di dati sulle modalità di appropriazione locale dei prodotti mediatici nazionali e internazionali. Le conversazioni sulla televisione producono significati e costituiscono un mezzo di socializzazione e condivisione di risorse culturali. Esse rivelano le preoccupazioni e i temi centrali delle individualità coinvolte e del gruppo. Nel caso specifico, ad esempio, le «chiacchiere» sulla televisione rispecchiano la problematica del diventare adulti, dell'acquisire un certo status e determinate competenze, del situarsi in quanto giovane donna o giovane uomo rispetto al loro contesto sociale e familiare. La metodologia di ricerca messa a punto dall'autrice attorno al «forum di sperimentazione identitaria» costituito dal «TV talk» permette una conoscen-

za empiricamente fondata sulla recezione dei media in un contesto dato, sulle modalità attraverso le quali l'universo televisivo viene assimilato in quello dei rapporti sociali e sul modo in cui un gruppo «legge» collettivamente la televisione.

La seconda ricerca sui giovani «pubblici» che evocheremo è quella che Dominique Pasquier ha condotto sulla recezione del serial *Hélène et les garçons* (1995, 1999). Trasmesso in Italia da Mediaset con il titolo *Hélène e i suoi amici*, nella prima metà degli anni Novanta ha riscosso, in Francia, un successo strepitoso in particolare presso bambini e preadolescenti. Parallelamente, esso ha suscitato forti critiche da parte del mondo adulto: come riporta Pasquier nell'«Introduzione» al suo libro (1999), *Hélène et les garçons* viene accusato di mettere in scena un mondo troppo rosa, senza conflitti e senza problemi, un mondo, insomma, di illusioni. *Hélène et les garçons* viene definito sulle pagine di *Le Monde Diplomatique* come uno «strumento di gigantesca regressione culturale»: l'ideologia da esso veicolata è chiara e univoca: conformista, «americaneggiante» e riproduttrice di stereotipi; ancora, *Hélène et les garçons* «fa credere a chi va male a scuola che frequentare l'università significhi incontrare ragazze (o ragazzi) e chiacchierare alla caffetteria»; *Hélène et les garçons* è, infine, eccessivamente casto.

Secondo Pasquier, il problema di molti degli studi e delle teorizzazioni aventi per oggetto il rapporto tra i giovani e la televisione risiede proprio nel fatto che le categorie di analisi e interpretazione utilizzate sono irrimediabilmente «altre» rispetto a quelle dei giovani stessi. A illustrare questa idea – applicata però al problema della violenza in TV – Pasquier evoca le ricerche di David Buckingham (1993, 1996), il quale mette in luce, ad esempio, il fatto che i contenuti televisivi che fanno paura ai bambini spesso non coincidono con quelli che gli adulti sarebbero portati a ritenere inquietanti per il pubblico infantile. I bambini temono le immagini dell'attualità (e soprattutto quelle merenti la cronaca che riguarda il «locale») e i programmi che mescolano elementi di fiction a scene reali, mentre la tanto vituperata violenza dei cartoni animati solitamente non genera in loro turbamento poiché i bambini riconoscono questo genere narrativo come non realistico. La ricerca di Pasquier consiste, dunque, nel tentativo di vedere *Hélène et les garçons* attraverso gli occhi dei suoi giovanissimi e giovani telespettatori.

I principali dispositivi d'indagine utilizzati sono tre. Il primo è costituito dall'analisi della posta inviata dai fan agli attori del serial. «Queste lettere», scrive Pasquier,

costituiscono un materiale di estremo interesse per quanto riguarda la ricezione: esso infatti non è stato prodotto in risposta ad un dispositivo di ricerca, ma è stato elaborato spontaneamente (1999, p. 9).

Lo stile delle missive in questione è generalmente molto personalizzato. In numerosi casi la scrivente (si tratta soprattutto di ragazze dagli 8 ai

13 anni) dichiara che la redazione della lettera ha costituito un momento di grande emozione. Le autrici delle lettere vivono nella stragrande maggioranza dei casi in contesti rurali e semi-rurali. Il motivo dichiarato che le spinge a scrivere è per lo più la richiesta di foto con dedica, anche se vi sono missive in cui vengono formulate domande circa quanto accadrà nei futuri episodi della serie e richieste atte a verificare se le informazioni veicolate dalla stampa sulla vita privata degli attori del serial sono attendibili. Le lettere appaiono comunque essenzialmente come un'occasione per scrivere di sé.

Le loro autrici sembrano accettare che la relazione interpersonale da esse «lanciata» attraverso la scrittura sarà di tipo unilaterale: esse sono in altre parole consapevoli che molto probabilmente non vi sarà risposta alle loro missive, che i loro inviti a feste e pranzi domenicali non saranno accolti e, in molti casi, persino che gli attori non leggeranno mai le loro lettere. Le fan sanno che le persone a cui scrivono sono attori che impersonano un ruolo e che quanto di loro vedono sul piccolo schermo ha a che fare con questa attività professionale e non corrisponde a un'individualità reale. Esse sanno che le vicende che seguono con passione alla televisione costituiscono opere di fiction prodotte su scala industriale. Nonostante questo elevato grado di consapevolezza, nella vita quotidiana delle ragazzine in questione *Hélène et les garçons* occupa uno spazio emotivo enorme, come dimostrano le camerette tappezzate di poster, foto e articoli di giornale, le negoziazioni estenuanti con i genitori mirate all'acquisto di gadget o alla partecipazione ai concerti di Hélène Rollés, le relazioni con il gruppo dei pari spesso nutrite del comune amore per il serial.

Per cercare di interpretare questa ambivalenza, Pasquier ricorre all'idea secondo la quale la comprensione di un testo dipende dalle forme attraverso le quali esso raggiunge il «lettore» (Chartier, 1993, 1996, 1998; Eco, 1964). La televisione intesa come struttura narrativa particolare – con le sue convenzioni di fabbricazione e diffusione dei prodotti e le sue tecniche espressive – prefigura quadri interpretativi assai rigidi (più rigidi di quelli connessi al mezzo alfabetico, poiché la televisione funziona per immagini) «e tuttavia», scrive Pasquier,

i telespettatori recuperano sulla scena sociale buona parte dell'autonomia che il momento della fruizione non concede loro (1999, p. 15).

È sulla scena sociale che i materiali culturali veicolati dalla televisione si trasformano in esperienza collettiva, in supporto per la costruzione del sé e per le interazioni. Le narrazioni televisive si inseriscono nel tessuto sociale per contribuire alla definizione delle identità in gioco tanto nella dimensione dei rapporti diretti con amici, fratelli e genitori, quanto in quella dei rapporti indiretti costituita dalla «comunità immaginata» dei fan e dei telespettatori.

Il secondo dispositivo d'indagine utilizzato è costituito dalla sommi-

nistrazione di un questionario a studenti delle scuole medie e superiori. I questionari sono stati proposti a 700 ragazzi (a Parigi e in comuni limitrofi) allo scopo di analizzare le variabili legate all'età, al sesso e al ceto sociale di appartenenza, nonché la presentazione di sé come spettatore nel senso goffmaniano del termine. Pasquier sostiene che l'interpretazione dei dati ottenuti deve tener conto del fatto che il questionario è stato somministrato tramite le insegnanti nel contesto scolastico, cosa che può aver indotto i ragazzi a esprimersi in modo compiacente rispetto al discorso tenuto dagli adulti sul serial. Il contesto scolastico, inteso questa volta come spazio del gruppo dei pari, potrebbe inoltre aver influito sulle risposte al questionario fornite da ragazzi e ragazze esasperando il divario tra fruizione maschile e femminile. Su quest'ultimo punto, infatti, i dati raccolti tramite il questionario e quelli ottenuti mediante l'Auditel risultano discordanti: i ragazzi guardano *Hélène et les garçons* quasi quanto le ragazze, ma la costruzione dell'identità maschile e in particolare l'accesso al gruppo dei pari sembra prefigurare dichiarazioni che vanno nella direzione opposta.

Il terzo dispositivo d'indagine, su cui ci soffermeremo brevemente, è rappresentato dall'osservazione partecipante in ambito familiare, dove la ricercatrice ha condiviso l'ascolto del serial con una dozzina di ragazzini appartenenti a nuclei familiari diversi. L'osservazione dei comportamenti verbali e non verbali nel momento della messa in onda si è accompagnata a conversazioni svoltesi alla fine di ogni puntata. In accordo con Daniel Dayan (1992), Pasquier mette in evidenza i limiti di questo metodo d'indagine – peraltro utilizzato in molte ricerche sulla ricezione (Morley, 1986; Casetti, 1995; Mancini, 1991) – costituiti dal fatto che la presenza del ricercatore in un contesto intimo come quello rappresentato dalla fruizione televisiva in ambito casalingo modifica radicalmente l'atteggiamento degli interlocutori di fronte al programma. Pasquier segnala comunque il piacere provato dai suoi giovanissimi interlocutori nel parlare con lei di quanto avevano visto alla televisione: in questa situazione, essi sembravano gratificati dall'attribuzione di competenze prefigurata dalle domande e dall'interesse dimostrato dal ricercatore circa il loro discorso sulla trasmissione.

Uno degli aspetti più interessanti della ricerca di Pasquier – che peraltro ritroviamo in numerosi studi sui pubblici televisivi – risiede nella multivocalità della metodologia utilizzata, ovvero nella varietà dei dispositivi d'indagine messi in opera e nella molteplicità dei terreni esplorati. Tra questi ultimi ricordiamo le riviste e le trasmissioni radiofoniche per adolescenti dalle quali le fan attingono informazioni sulla vita privata degli attori del serial, i concerti di *Hélène Rollés*, le osservazioni svolte sul set di *Hélène et les garçons* e i colloqui avuti nelle pause con i giovani attori, l'analisi di temi svolti in alcune classi di scuola elementare sul serial, l'attenzione rivolta alle lettere provenienti da spettatori di altri paesi.

In conclusione, la ricerca dimostra che *Hélène et les garçons* costituisce

per i giovani spettatori una sorta di educazione sentimentale apprezzata poiché i modelli di identità maschile e femminile e di relazione tra i sessi proposti risultano semplici e rassicuranti rispetto alla «confusione del vivere» del mondo reale. Il serial costituisce poi una narrazione che presenta la vita di coppia e la prospettiva della creazione di una famiglia come valori centrali e irrinunciabili nella vita dei protagonisti: non a caso, i personaggi che non aderiscono a tali valori (ad esempio, chi tradisce il partner) risulteranno votati all'infelicità e alla solitudine. La fruizione del serial – e in particolare la tematizzazione che ciascuno dei giovanissimi fan fa di essa – contribuisce alla costruzione della propria identità in termini di appartenenza di genere e relativamente alla classe di età: mentre le ragazzine affermano di adorare *Hélène et les garçons* e i suoi personaggi, i ragazzini dichiarano di detestarlo a causa della mancanza di azione e della presenza di scene d'amore che dicono di trovare «disgustose» (p. 187). Mentre le bambine della scuola elementare affermano senza remore di amare il serial e condividono questa passione all'interno del gruppo dei pari, nel passaggio alle medie e alle superiori simili posizioni vengono abbandonate (o nascoste) poiché nella società dei pari esse denotano che si è ancora piccoli, che si è infantili.

Concludendo il paragrafo vorrei tornare per un momento a ragionare sul rapporto tra la cultura popolare televisiva e i suoi fruitori: sono dunque i media che determinano il nostro modo di essere nel mondo o siamo noi che ci serviamo «liberamente» dei media come materiali simbolici utili a costruire identità e relazioni? Siamo dunque attivi o passivi di fronte a essi? È il testo televisivo che determina univocamente la «lettura» che i telespettatori daranno di esso o sono questi ultimi che in piena autonomia sceglieranno se e in che misura aderire alla visione del mondo proposta? Se i teorici della «mutazione antropologica in corso» attribuiscono troppo potere ai media e alla loro forza inculturativa che strutturalmente condurrebbe individui e società a svariate forme di passività, gli Audience Studies, inversamente, peccano forse di eccesso di fiducia accordata indiscriminatamente a tutti i «pubblici» che essi tendono a pensare e rappresentare come «resistenti». Ponendosi questo stesso problema nell'ambito specifico delle fruitrici di soap opera, Saveria Capecci lucidamente afferma:

Se da un lato è un pregiudizio 'apocalittico' pensare che tutte le donne che guardano le soap assorbono il contenuto ideologico in esse veicolato, dall'altro non è però realistico ipotizzare che tutte le donne possiedano lo stesso livello di consapevolezza che le induce ad opporsi e a 'resistere' (2000, p. 41).

Più in generale,

Un campo 'dimostra' che il pubblico televisivo è poco informato, indifferente, apatico, alienato e vulnerabile, mentre un altro 'dimostra' che lo spett-

tatore è attento, informato, inserito in una comunità d'interpretazione, capace di relazionarsi criticamente ai media (Katz in Dayan, 1992).

A queste domande, insomma, non può essere data una risposta definitiva e univoca. L'ottica antropologica che abbiamo finora adottato ci spinge, ancora una volta, a cercare di dirimere tali problematiche studiando sul campo, caso per caso, dando la priorità al particolare e cercando con umiltà e pazienza di costruire ipotesi generali che tuttavia non riducano arbitrariamente la complessità. Nel caso del problema specifico, come accennavamo all'inizio del paragrafo e come le ricerche descritte almeno in parte dimostrano, appare metodologicamente proficuo cercare risposte analizzando in particolare le relazioni che si creano tra «culture egemoniche» e «culture popolari», tra programmi e «pubblici», tra globale e locale. In altre parole, è nella zona interstiziale che sta tra testo e contesto che di volta in volta vengono prodotti i significati culturali che cerchiamo di conoscere e analizzare. A questo proposito, Ien Ang (1992) sottolinea efficacemente l'importanza di impostare l'analisi dei rapporti tra televisione e fruitori in modo tale da incorporare in essa una nozione di contesto che contenga a pieno titolo i «mondi intorno».

Un approccio alla ricezione che si voglia culturale non deve restare prigioniero di quel momento pseudo-intimo costituito dall'incontro tra media e pubblico. Esso dovrebbe infatti tener conto delle differenze tra i diversi modelli di ricezione e dovrebbe trovare il modo di mettere in relazione questi ultimi con le relazioni sociali di potere. [...] È importante cercare di non ridurre la ricezione ad un processo culturale essenzialmente psicologico, considerandola piuttosto come un processo culturale profondamente intriso di significati politici. [...] È necessario, insomma, risituare l'etnografia dei diversi 'pubblici' in un quadro teorico più largo [...]. L'etnografia deve infatti fare appello ad un tipo di comprensione più vasta – strutturale e storica al contempo – della condizione culturale contemporanea. [...] È dunque necessario considerare la ricezione come parte integrante delle praeche culturali popolari mettendo in relazione i processi 'soggettivi' e quelli oggettivi, il 'micro' e il 'macro', dal momento che essa fa parte del complesso, contraddittorio, multidimensionale ambito della vita quotidiana.

### 3. I bambini, la scuola, la TV: una ricerca-azione

Come abbiamo visto, la televisione costituisce un mezzo di trasmissione culturale pregnante e pervasivo che da più di mezzo secolo, in Occidente, contribuisce alla costruzione di immaginari e visioni del mondo. In quest'ottica, la fruizione televisiva assume un interesse particolare non solo per gli scienziati umani, ma anche per molti professionisti «di campo» dell'educazione. Tra i principali compiti della scuola – istituzione preposta, nella nostra società, alla trasmissione intenzionale della cultura – vi è infatti quello di fornire alle nuove generazioni chiavi di

lettura per comprendere il mondo in cui vivono e vivranno una volta adulte. Da diversi anni ormai i programmi scolastici prevedono attività di conoscenza e decodifica dell'universo dei media. Nella pratica, tuttavia, in molti contesti scolastici l'argomento-televisione non trova spazio didattico e anzi costituisce, per gli insegnanti, una sorta di implicito antagonista dei saperi scolastici.

A partire dal 1999, in qualità di membro dell'équipe afferente alla cattedra di Antropologia culturale del dipartimento di Scienze dell'educazione dell'Università di Bologna, ho partecipato a una ricerca sulla ricezione televisiva presso gli alunni di alcune scuole elementari (Callari Galli, Harrison, 1999; Callari Galli et al., 2003). Da un punto di vista etnografico, l'obiettivo della ricerca è stato quello di studiare comparativamente la ricezione infantile dei programmi proposti dalle reti generaliste nazionali e quella delle trasmissioni che il canale tematico RAI SAT Ragazzi mandava in onda in via sperimentale. In un'ottica di ricerca-azione e di stretta collaborazione con le insegnanti delle classi coinvolte, la rosa delle nostre finalità si è tuttavia ampliata: ci siamo proposte, in sostanza, di sensibilizzare le insegnanti alla ricchezza degli spunti didattici insita nell'approccio etnografico alla ricezione televisiva e di trasformare l'immagine corrente della televisione – demone e concorrente della cultura scolastica – in una visione della medesima come «fetta di mondo» da conoscere, analizzare, decodificare, farsi pedagogicamente alleata.

Abbiamo dunque condiviso con le insegnanti alcune delle conoscenze attinte dagli Audience Studies in termini di teoria e di metodo, mentre esse hanno fatto per noi da guide nell'universo scolastico, rendendoci partecipi delle sue regole non scritte e dei suoi codici. Quanto allo svolgimento della ricerca, in questa sede vorrei soffermarmi essenzialmente sulla fase che abbiamo definito «pilota», ovvero sui dati raccolti ed elaborati sul terreno costituito da una quarta elementare avendo come scopo principale quello di testare e affinare i dispositivi d'indagine prescelti.

Antropologhe e insegnanti hanno predisposto insieme un protocollo di ricerca-azione che prevede le seguenti tappe:

- 1) somministrazione di un questionario finalizzato a una prima raccolta di dati riguardanti le modalità di fruizione televisiva di ogni singolo alunno, e in particolare i gusti televisivi del medesimo in termini di trasmissioni e personaggi amati o detestati;
- 2) conversazioni a due (bambino e ricercatore) finalizzate all'approfondimento dei dati emersi dal questionario;
- 3) visione collettiva e discussione di alcune delle trasmissioni televisive emerse attraverso i questionari e le conversazioni come significative per i nostri interlocutori bambini;
- 4) ideazione e svolgimento di percorsi didattici aventi come punto di partenza alcuni testi televisivi segnalati dai bambini nelle fasi pre-

cedenti e come punto di arrivo «un sapere scolastico». È stato ad esempio proposto dall'insegnante Romana Veronesi – responsabile dei laboratori di arte contemporanea promossi dalla scuola in cui abbiamo operato – un percorso che da un certo spot pubblicitario arriva all'opera di Picasso passando attraverso il concetto di citazione.

La ricerca-azione, e in particolare la quarta fase appena descritta, è da vedersi in stretto collegamento con una più vasta ricerca promossa dal sopracitato dipartimento di Scienze dell'educazione e avente per oggetto il fenomeno dello svantaggio scolastico. Nel loro lavoro comune, insegnanti e antropologhe si sono infatti interrogate anche in questo senso, cercando, in particolare, di verificare le seguenti ipotesi: è possibile utilizzare la fruizione del mezzo televisivo come pista educativa e didattica per lottare contro lo svantaggio? È possibile accendere interesse e motivazione all'apprendimento della cultura «alta» passando attraverso l'accattivante «basso» culturale televisivo? In che modo si possono trasformare immagini, narrazioni, frammenti, linguaggi televisivi cari ai bambini in elementi atti a creare e valorizzare «ponti» che colleghino l'esperienza della fruizione televisiva con la cultura scolastica?

Sorvolando sui dati di ordine quantitativo inerenti l'elevato numero di apparecchi televisivi presenti nelle abitazioni e i molti momenti della giornata trascorsi davanti al teleschermo – dati non generalizzabili, vista l'esiguità del campione (diciotto bambini) – dai questionari è emersa con forza un'inattesa e condivisa passione per i giochi a premi televisivi trasmessi al di fuori delle fasce orarie in cui vanno in onda programmi espressamente dedicati all'infanzia. I quiz televisivi piacciono essenzialmente «perché si vincono i milioni». Sono considerati «emozionanti» e «divertenti». Vengono riconosciuti simili a certi esercizi che si fanno a scuola – «dove devi mettere la vocale o la consonante» – ma sono ritenuti «più belli».

Nel corso dei colloqui individuali, il tema dei giochi a premi passa in secondo piano, mentre emerge il gusto per narrazioni più classicamente intese quali quelle veicolate da film, cartoni animati e trasmissioni per ragazzi, le cui trame e personaggi divengono canovacci per giochi di *mimicry* (Cailliois, 1981) collettivi.

R: tu parli mai con le tue amiche delle cose che vedi alla televisione?

Elisa: sì.

R: di che trasmissioni parlate?

Elisa: più che di trasmissioni parliamo di film, per esempio: in questi ultimi tempi è uscito *Titanic*, no? Noi ci giochiamo, capito? Parliamo di questo film...

R: come?

Elisa: ad esempio, beh, c'è lei che va nella scialuppa, poi la scialuppa va giù... noi però lo facciamo un po' comico: lei va subito da lui perché non può stare senza di lui... Ogni martedì andiamo nel campo da calcio qui dietro: i ma-

schì giocano a calcio e noi andiamo nel parco pubblico dove c'è lo scivolo e il dondolo. La Silvia va giù dallo scivolo e facciamo che la scialuppa va giù rapidamente. Ci divertiamo.

R: vi dividete le parti?

Elisa: sì, io faccio Di Caprio

R: quindi parlate più dei film che non dei quiz

Elisa: noi sì, ma Giovanni [e i suoi amici], per esempio, parlano di *Sarabanda*.

Elena: una volta abbiamo visto l'*Albero Azzurro*: c'era Dodò con i suoi amici e c'erano gli indiani... allora ho preso il mio vestito da carnevale [costume da indiana] e me lo sono messo, poi ho preso il telo e ho fatto un vestito a mia sorella e anche alla più piccola e poi avevo anche messo una fascia a mia sorella perché lei era il capo indiano e io mi ero chiamata con il nome indiano che mi ero data a scuola, la Sara era Toro Seduto e la piccola ci copiava e si chiamava Penna Bianca.

Come già evidenziato (Pasquier, 1999; Gillespie, 1995), i gusti e «disgusti» in materia di trasmissioni funzionano sul piano relazionale come indici identitari in rapporto alla classe di età e al genere maschile o femminile: prendere posizione su un dato programma significa situare la propria appartenenza al gruppo dei bambini o degli adolescenti, a quello delle femmine o a quello dei maschi. Nel frammento di colloquio che segue, il parere espresso su *Sailor Moon* funge da «passaporto» per far parte a pieno titolo del «gruppo dei maschi». È interessante notare come Enrico, pur accettando questa «regola», si dimostri consapevole e critico nei confronti della medesima.

Enrico: Da piccolo mi piaceva anche *Sailor Moon*, anche se era per bambine.

R: Come si capisce se una trasmissione è per bambine o per bambini?

Enrico: per me ognuno guarda quello che gli pare, ma il capo, Matteo, dice che [*Sailor Moon*] fa schifo, che è per bambine. Gli altri della banda in segreto la pensano come me e non pensano neanche che Matteo sia il capo, ma da piccoli era così e abbiamo deciso di lasciarli credere che è ancora così.

In seno alla famiglia, non di rado si fruisce collettivamente – o per gruppi di genere o di età – della televisione, attività che spesso comporta commenti, scambi di vedute e anche discorsi di carattere pedagogico, tenuti dagli adulti, aventi come spunto gli accadimenti rappresentati sul piccolo schermo. Simili situazioni e conversazioni contribuiscono alla produzione della memoria e della cultura familiare (Proulx, La Berge, 1995). I giudizi espressi su personaggi e trasmissioni televisive costituiscono dunque materiale di costruzione e manifestazione della propria identità anche rispetto alla famiglia: parlare di programmi televisivi spesso significa comunicare qualcosa su di sé che va ben oltre l'ambito della narrazione televisiva in quanto tale (Liebes, 1994), sul proprio ambiente domestico, su una sfera intima essenziale nella vita quotidiana e nei processi di formazione della personalità cui spesso gli insegnanti fa-

ticano ad avvicinarsi. Nell'esempio che segue, parlando di *Un medico in famiglia*, Serena racconta qualcosa di sé e del suo papà:

R: io ho perso le ultime puntate. Lui è sempre fidanzato con quella ragazza?  
Serena: Irene, sì! Ma ieri sera è successo che lei è tornata a Roma, da Bologna... solo che si è portata con sé a cena dei colleghi di lavoro. Il medico, invece, voleva stare da solo con lei, naturalmente... perché non si vedevano da tanto, però lei ha fatto così. Mio padre dice che devono rompere. Mio padre vuole che Lele, il medico, si fidanzi con Alice, sua cognata, perché all'inizio erano fidanzati, poi si sono lasciati perché Lele ha incontrato Irene e mio padre dice che alla fine per forza Alice e Lele devono rifidanzarsi.

R: già, perché la storia tra loro è sempre rimasta in sospeso. E tua madre che ne dice?

Serena: la mamma non... non è interessata come noi: certe volte lo guarda, certe volte preferisce andare a letto a leggere.

R: a tuo papà invece piace...

Serena: sì, ha cominciato a guardarlo quando aveva il gesso alla gamba e non poteva uscire alla sera... l'ha incominciato a vedere e gli scocciava non seguire come andava a finire. Di solito, la domenica sera andava al bar, però adesso che c'è *Un medico in famiglia* resta a casa.

La sensazione di «vivere» ciò che si vede alla televisione viene spesso evocata dai nostri giovanissimi interlocutori, che da questo punto di vista ricordano quelli di Blumer (1933) e di Pasquier (1999), i quali parlano rispettivamente della fruizione cinematografica e televisiva infantile come di un'esperienza connessa alla fisicità. In questo senso, mi sembra interessante ricordare anche il lavoro di alcuni studiosi che tematizzano il rapporto tra esperienza vissuta e fruizione televisiva definendo quest'ultima in termini di esperienza parziale (e non di non-esperienza) e sottolineano il carattere di costruzione simbolica – di rappresentazione – insito in ogni realtà esperienziale per quanto «reale» essa possa apparirci (Peters, Rothenbuhler, 1994).

R: ti piacciono i cartoni animati?

Emy: sì.

R: qual è il tuo preferito?

Emy: *Tom e Gerry*: a me piacciono molto le cose piccole, come vedere il topolino che vede la sua casa, quindi essere, sentirsi piccoli in quel momento, è bello secondo me.

R: sì, deve essere una bella sensazione...

Emy: quando vedo il gatto che spia il topolino... è troppo bello perché mi sento il topo che vede, capito? Mi piacciono queste cose, come le case delle bambole.

R: nel questionario hai scritto che il tuo personaggio preferito è Robin Williams: 'ha gli occhi azzurri come l'acqua, è simpatico e interpreta molto bene'.

Sara: secondo me è bravo. Non mi piace per la bellezza, ma per come recita:

sembra proprio che lui ha vissuto questa esperienza, sembri tu quel personaggio, ti senti lui, riesce a farti capire che tu sei lui, quindi a me piace.

R: nel questionario dicevi che ci sono momenti in cui guardi la TV da sola...

Silvia: sì.

R: la guardi in sala?

Silvia: no, soprattutto in camera dei miei genitori, alla sera, ma adesso ho smesso perché quando c'erano dei film di paura mi impressionavo. Quando guardo i film di paura voglio qualcuno vicino, perché... mi sento più sicura, perché quando guardo la televisione mi sembra un po' di vivere le cose che io guardo e allora, sapendo che c'è qualcuno più grande di me che tra virgolette mi può proteggere, sono più tranquilla.

Le descrizioni e i giudizi che riguardano ciò che in televisione non piace sono stati espressi dai bambini in termini altrettanto dettagliati e precisi. Parlando di trasmissioni «pallose», «ripettive» e «banali» e di personaggi «antipatici» e «sciocchi», essi hanno dimostrato di esercitare sulle immagini teletrasmesse una notevole capacità di critica, talvolta feroce (come nei disegni – richiesti nel questionario – che ritraggono i personaggi detestati) o, più spesso, semplicemente disincantata.

R: tra le trasmissioni che non ti piacciono, nel questionario hai messo anche *Buona Domenica* 'perché dicono e parlano sempre delle stesse cose'.

Giovanni: è vero, perfino la macchina della verità c'è sempre.

R: ah sì? e a chi la applicano?

Giovanni: a dei personaggi famosi per fargli dire la verità, e se dicono una bugia appare una fascia rossa, se è verità verde, se è tra le due, giallo.

R: te ci credi?

G: ma va là! Per me è un'invenzione così... per riempire il tempo, che non è per niente realistica. Insomma, io non ci credo!

L'esperienza di ricerca che abbiamo cercato sinteticamente di descrivere, soffermandoci, in particolare, su quanto è emerso dalle conversazioni a due tra bambini e ricercatore, conferma a nostro parere l'idea secondo cui i telespettatori, anche se bambini, lungi dall'essere meri recettori passivi rielaborano e reinterpretano i materiali culturali teletrasmessi mettendo in gioco la loro soggettività in termini di competenze relazionali e di bisogni identitari. L'etnografia della ricezione televisiva si conferma un valido strumento metodologico che può rivelarsi utile, per gli antropologi, alla conoscenza degli interlocutori e del loro mondo, e, per gli insegnanti, per disporre di una visione più intima e ravvicinata tanto delle individualità che costituiscono il gruppo classe, quanto delle culture che lo attraversano. I momenti di visione collettiva dei programmi e di discussione convalidano l'idea secondo cui, nei suoi usi sociali, l'universo televisivo ha il carattere del «collante» interpersonale e della «terra di tutti»: la stragrande maggioranza dei bambini lo frequenta assiduamente e, similmente agli adulti, ne fa volentieri oggetto di conversazione e scambio quotidiano (Lazarsfeld, 1940; Mandelsohn,

1965; Boullier, 1987; Gillespie, 1995). Riconoscere e analizzare la spendibilità in termini relazionali e identitari delle ore passate davanti al teleschermo può aiutare noi adulti a decentrare lo sguardo fino a vedere i bambini che si rapportano con difficoltà alla cultura scolastica non sempre e solo come alunni pericolosamente «vuoti» e carenti, ma come soggetti che attivamente costruiscono un loro senso del mondo (Bertolini, 1999) attingendo, come tutti, a codici e modelli veicolati dalla famiglia, dalla televisione, dal gruppo dei pari senza tuttavia riuscire a conciliare questi elementi con quelli che la scuola si adopera a far loro assimilare. Nei bambini in situazione di disagio scolastico che abbiamo incontrato, abbiamo riscontrato – oltre alle difficoltà di espressione scritta e orale segnalateci dalle insegnanti – il desiderio e la capacità di comunicare efficacemente su ciò che piace e non piace in televisione e sulle ragioni delle proprie propensioni. Célestin Freinet (1969) sosteneva che, per imparare a scrivere, è necessario sentire di avere qualcosa da dire e qualcuno a cui dirlo. I programmi televisivi costituiscono un argomento di conversazione «facile», sul quale nessuno sviluppa attese particolari, un argomento del quale tutti sono titolati a parlare: se non riesco a esprimermi sui saperi scolastici, se non ho niente di originale da raccontare su quello che ho fatto nel week-end, forse ho qualcosa da dire su quello che ho visto in televisione e sull'idea che me ne sono fatto. Molto probabilmente i compagni conoscono le stesse trasmissioni e mi ascolteranno con interesse. Se in questo modo faccio esperienza del fatto di riuscire a parlare e di essere ascoltato, forse acquisterò la sicurezza necessaria per esprimermi e interessarmi anche ad altro...

Se la scuola lavora per l'eguaglianza delle opportunità, a maggior ragione essa deve impegnarsi a offrire – soprattutto a chi ha meno stimoli, minore motivazione all'apprendimento e scarsi strumenti rispetto ad altri – spazi e occasioni per prendere la parola con successo, ulteriori e nuove chiavi di interpretazione e decodifica dei materiali culturali trasmessi e «ponti» per collegare tra loro cultura popolare, saperi scolastici e altri aspetti dell'esperienza del mondo. Come abbiamo cercato di dimostrare, i bambini operano spontaneamente collegamenti tra «vita vera» e televisione:

R – mi sembra che il Titanic sia affondato nel 1912...

Greta – sì, era il giorno dell'inaugurazione. Eh, senti, questo lo voglio aggiungere io, perché non è nel film: la madre di mia nonna, che adesso è morta, quando è partito il Titanic aveva 11 anni.

Incoraggiamoli, allora, rafforziamo questa competenza, lavoriamo su quest'abilità per renderla applicabile ad altri contesti esperienziali quali lo studio e, in generale, l'accesso alla «cultura alta».

## BIBLIOGRAFIA

- Agier M. (a cura di) (1997), *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Jean Michel Place, Parigi.
- Agier M. (2001), «De nouvelles villes: les camps de réfugiés», *Les Annales de la recherche urbaine*, n. 91.
- Aime M. (1999), «Identità etniche o politiche?», presentazione a Amselle J.-L., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Albert B. (1997), «Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien», in Agier M. (a cura di), *Anthropologues en danger*, Jean Michel Place, Parigi.
- Althabe G. (1990), «Ethnologie du contemporain et enquête de terrain», *Terrain*, n. 14; ora anche in Althabe G., Selim M., *Démarches ethnologiques du présent*, L'Harmattan, Parigi 1998.
- Althabe G., Selim M. (1992), «Les banlieues de l'ethnologie?», *Journal des anthropologues* «Au delà des périphériques», n. 49.
- Althabe G., Selim M. (1998), *Démarches ethnologiques du présent*, L'Harmattan, Parigi.
- Amselle J.-L. (1994), «Quelques réflexions sur la question des identités collectives en France aujourd'hui», in Fourier M., Vermes G. (a cura di), *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes, et culturalismes*, vol. 3, L'Harmattan, Parigi.
- Amselle J.-L. (1996), *Vers un multiculturalisme français*, Aubier, Parigi.
- Amselle J.-L. (1999), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Amselle J.-L. (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Parigi.
- Anderson N. (1993), *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, Nathan, Parigi (ed. or. 1923).
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate*, Il Manifestolibri, Roma.
- Ang I. (1985), *Watching Dallas: Soap opera and the Melodramatic imagination*, Methuen, Londra.
- Ang I. (1992), «Culture et communication. Pour une critique ethnographique de la consommation des médias dans le système médiatique transnational», *Hermès*, nn. 11-12.
- Appadurai A. (1991), «Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology», in Fox R.G., *Recapturing Anthropology. Working at the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico; tr. it. in Appadurai A., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.
- Appadurai A. (1996), «Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale», in Featherstone M. (a cura di), *Cultura globale*, SEAM, Milano; ora anche in Appadurai (2001).
- Appadurai A. (2000), «Savoir, circulation et biographie collective», *L'Homme*, n. 156.

- Assayag J. (1998), «La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité», *L'Homme*, n. 148.
- Assayag J. (1999), «La «globalisation» du beau. Miss Monde en Inde, 1996», *Terrain*, n. 32.
- Augé M. (1993), *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano.
- Augé M. (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Parigi; tr. it. *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, il Saggiatore, Milano 1997.
- Augé M. (1995), *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Anabasi, Milano.
- Augé M. (1997), «Prefazione» a Agier M. (a cura di), *Anthropologues en danger*, Jean Michel Place, Parigi.
- Augé M. (1998), *La guerra dei sogni*, Elèuthera, Milano.
- Augé M. (2000), *Fictions fin de siècle. Que se passe-t-il?*, Fayard, Parigi.
- Badie B. (1996), *La fine dei territori*, Asterios, Trieste.
- Baillette F. (2000), «Figures du corps, ethnocide et génocide au Rwanda», *Quasimodo. Fiction de l'étranger*, n. 6.
- Balandier G. (1953), «Messianismes et nationalismes en Afrique Noire», *Cahier internationaux de sociologie*, n. 14.
- Balandier G. (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Parigi.
- Balibar E., Wallerstein I. (1988), *Race, Classe, Nation. Les identités ambiguës*, La Découverte, Parigi.
- Barabas A.M. (1977), «Mesianismo Chinanteco. Una respuesta politico-religiosa ante la crisi», *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 23 (88).
- Barber B. (1995), *Djihad versus McWorld*, Desclée de Brouwer.
- Barber B. (1998), «Cultura Mc World contro democrazia», *Le Monde Diplomatique*, settembre.
- Barley N. (1992), *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot.
- Barth F. (1969), «I gruppi etnici e i loro confini», tr. it. in Maher V. (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellicr, Torino 1994.
- Bartolomé M., Barabas A. (1990), *La presa Cerro de Oro y El Ingeniero El Gran Dios*, Tomi I e II, Instituto Nacional Indigenista, Città del Messico.
- Bastide R. (1956), «La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique», *Cahier internationaux de sociologie*, XXI.
- Bastide R. (1998), *Anthropologie appliquée*, Stock, Parigi (ed. or. 1971).
- Baudot F. (1999), «Maroc: les traditions se perdent», *Elle Décoration*, n. 88, giugno.
- Bazin J. (1999), «A chacun son Bambara», in Amselle J.-L., M'Bokolo E. (a cura di), *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte, Parigi (ed. or. 1985).
- bell hooks (1998a), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano.
- bell hooks (1998b), «Seduzione e tradimento: 'La moglie del soldato' incontra 'La guardia del corpo'», in *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano.
- Benjamin W. (1996), *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.
- Bensa A. (1995), «De la relation ethnographique. A la recherche de la juste distance», *Enquête*, n. 1.
- Berardi F. (1997), «Tempo storico e mutazione cognitiva», in Baiesi N., Guerra E. (a cura di), *Interpreti del loro tempo*, CLUEB, Bologna.
- Bertolini P. (1999), «Pedagogia fenomenologica: perché e come», *Pluriverso*, anno IV, n. 1.
- Bertolini P. (a cura di) (2002), *I bambini giudici della tv*, Guerini e Associati, Milano.
- Bertolini P., Massa R. (a cura di) (1976), *I bambini e la tv: la prima ricerca sull'esperienza televisiva dai 3 ai 6 anni*, Feltrinelli, Milano.
- Bertolini P., Callari Galli M. (a cura di) (1980), *Come comunicano i bambini*, il Mulino, Bologna.

- Bertolini P., Manini M. (a cura di) (1988), *I figli della tv: una ricerca su bambini e televisione*, La Nuova Italia, Firenze.
- Bhabha H.K. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londra.
- Bhabha H.K. (a cura di) (1997), *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma.
- Bidou P. (1986), «Le mythe: une machine à traiter l'histoire. Un exemple amazorien», *L'Homme*, n. 100, xxvi (4).
- Biorcio R. (1997), *La Padama promessa*, il Saggiatore, Milano.
- Blumer H. (1933), *Movies and Conduct*, Payne Found Studies, New York.
- Boas F. (1940), «The Methods of Ethnology», in *Race, Language and Culture*, McMillan, New York (ed. or. 1920).
- Boas F. (1970), «I limiti del metodo comparativo in antropologia», in Bonin L., Marazzi A. (a cura di), *Antropologia culturale*, Hoepli, Milano (ed. or. 1896).
- Bocchi G., Ceruti M. (a cura di) (1985), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano.
- Bodei R. (1998), *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia Repubblicana*, Einaudi, Torino.
- Bonin L., Marazzi A. (a cura di) (1970), *Antropologia culturale*, Hoepli, Milano.
- Bonte P., Izard M. (a cura di) (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Parigi.
- Borofsky R. (2000), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Boullier D. (1987), *La conversation «télé»*, LARES, Université de Rennes 2, Rennes.
- Bourdieu P. (a cura di) (1996), *La misère du monde*, Seuil, Parigi.
- Bové J., Dufour F. (2000), *Il mondo non è in vendita. Agricoltori contro la globalizzazione alimentare*, Feltrinelli, Milano.
- Bromberger C. (1992), «Pour une ethnologie du spectacle sportif: les matchs de football à Marseille, Turin et Naples», in Althabe G., Fabre D., Lenclud G. (sous la dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Parigi.
- Bruno M.W. (1994), *Neotelevisione*, Soveria Mannelli, Rubbettino (città?).
- Buckingham D. (1993), *Children Talking Television. The Making of Television literacy*, Falmer Press, Londra.
- Buckingham D. (1996), *Moving Images. Understanding Children's Emotional Responses to Television*, Manchester University Press, Manchester.
- Buonanno M. (1999), *Indigeni si diventa. Locale e globale nella serialità televisiva*, Sansoni, Milano.
- Cailliois R. (1981), *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano.
- Callari Galli M. (1966), *Le storie di vita nelle analisi culturali di Oscar Lewis, Robert Redfield e Cora Dubois*, Edizioni Ricerche, Roma.
- Callari Galli M. (1979a), *Il tempo delle donne*, Cappelli, Bologna.
- Callari Galli M. (1979b), «La reinvenzione dell'antropologia», in Hymes D. (a cura di), *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano.
- Callari Galli M. (a cura di) (1982), *Voglia di giocare. Una ricerca a più voci sul gioco in alcune istituzioni pre-scolastiche*, Franco Angeli, Milano.
- Callari Galli M. (1993), *Antropologia culturale e processi educativi*, La Nuova Italia, Firenze.
- Callari Galli M. (1996), *Lo spazio dell'incontro*, Meltemi, Roma.
- Callari Galli M. (1997), «Il contributo delle discipline antropologiche nella cooperazione universitaria allo sviluppo», 28 ottobre, Bologna (dattiloscritto).
- Callari Galli M. (1998), «I percorsi della complessità umana», in Callari Galli M., Ceruti M., Pievani T., *Pensare la diversità*, Meltemi, Roma.
- Callari Galli M. (1999), «Il nostro presente: schermi televisivi e contemporaneità», in Callari Galli M., Harrison G. (a cura di), *Se i bambini stanno a guardare*, CLUEB, Bologna.

- Callari Galli M. (2000), *Antropologia per insegnare*, Bruno Mondadori, Milano.
- Callari Galli M. (2002), «The nomadisms of the Contemporaneity», CECOB Special Convention «Nationalities, Identities and Regional Cooperation: Compatibilities and Incompatibilities», 4-9 giugno, Forlì.
- Callari Galli M., Harrison G. (a cura di) (1999), *Se i bambini stanno a guardare*, CLUEB, Bologna.
- Callari Galli M., Gianotti A.M., Guerzoni G., Rossi C. (2003), *La tv dei bambini. I bambini della tv. Etnografia dell'esperienza televisiva infantile*, Bononia University Press, Bologna.
- Camaiti Hostert A. (1996), *Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze*, Castelvecchi, Roma.
- Capecchi S. (2000), *Ridendo e sognando (con le soap). Il pubblico di Un posto al sole e di Beautiful*, RAI-ERI, Roma.
- Casagrande J. B. (a cura di) (1966), *Venti studi sulle società primitive*, Einaudi, Torino.
- Casetti F. (1995), *L'ospite fisso. Televisione e mass media nelle famiglie italiane*, San Paolo, Milano.
- Caussat P., Adamski D., Crepon M. (sous la dir.) (1996), *La langue, source de la nation. Messianismes séculaires en Europe centrale et orientale de XVIII au XX siècle*, Mardaga, Sprimont.
- Chambers I. (1996), *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca post-coloniale*, Costa & Nolan, Genova.
- Chartier R. (1993), *Pratiques de la lecture*, Payot, Parigi.
- Chartier R. (1996), *Culture écrite et société*, Michel Albin, Parigi.
- Chartier R. (1998), *Au boud de la falaise, l'histoire entre certitudes et inquiétude*, Michel Albin, Parigi.
- Charuty G. (1992), «Anthropologie et psychanalyse. Le dialogue inachevé», in Althabe G., Fabre D., Lenclud G. (a cura di), *Vers une ethnologie du présent*, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, Parigi.
- Chatwin B. (1990), *Che ci faccio qui?*, Adelphi, Milano.
- Chrétien J.-P. (1995), *Rwanda: les médias du génocide*, Editions Karthala, Parigi.
- Clastres P. (1980), *Cronache di una tribù*, Feltrinelli, Milano.
- Clifford J. (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford J. (1997a), «Introduzione: verità parziali», in Clifford J., Marcus G.E. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma (ed. or. 1986).
- Clifford J. (1997b), «Sull'allegoria etnografica», in Clifford J., Marcus G.E. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma (ed. or. 1986).
- Clifford J. (1999), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford J., Marcus G. (a cura di) (1997), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.
- Cohen A. (1994), «La lezione dell'etnicità», in Maher V. (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Copans J. (1998), *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Parigi.
- Copans J., Jamun J. (a cura di) (1994), *Aux origines de l'anthropologie française*, Jean Michel Place, Parigi.
- Crapanzano V. (1995), *Tuhani. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma (ed. or. 1980).
- Crapanzano V. (1997), «Il dilemma di Ermete: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica», in Clifford J., Marcus G. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma; vedi anche Anabasi, Milano 1995.
- Danforth L.M., Tsiaras A. (1982), *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).
- Darnell R. (1991), voce «Postmodernisme» in Bonte P., Izard M. (a cura di), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Parigi.
- Darnell R. (1995), «Deux ou trois choses que je sais du postmodernisme. Le «moment expérimental» dans l'anthropologie nord-américaine» *Gradhiva*, n. 17.
- Darnell R. (1999), «Benjamin Lee Whorf et les fondements boasiens de l'ethnolinguistique contemporaine», *Anthropologie et société*, vol. 23, n. 3.
- Dayan D. (1992), «Les mystères de la réception», *Le débat*, 71.
- Dayan D. (1997), «Médias et diaspora», *Les Cahiers de médiologie*, n. 3: «Anciennes nations, Nouveaux réseaux».
- Dayan D., Katz E. (1993), *Le grandi cerimonie dei media*, Baskerville, Bologna.
- De Benoist A., Champetier C. (1999), «La Nuova Destra del 2000», *Diorama Letterario*, nn. 229-230.
- de Biase A. (2001), «Architectural fiction: in Search of an Identity», *Phurmondi*, n. 5.
- de Biase A. (2003), «Gauchos vinti: antropologie d'une double identité au Rio Grande do Sul (Brésil)», tesi di Dottorato in Antropologia sociale ed etnologia, EHESS, Parigi.
- de Gérard J.-M. (1994), «Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages» (ed. or. 1799), in Copans J., Jamun J. (a cura di), *Aux origines de l'anthropologie française*, Jean Michel Place, Parigi.
- De Kerckhove D. (1995), *La civiltà video-cristiana*, Feltrinelli, Milano.
- de La Pradelle M. (1996), *Les vendredis de Carpentras: fair son marché en Provence et ailleurs*, Fayard, Parigi.
- Devereux G. (1975), *Saggi di etnopsicanalisi complementarista*, Bompiani, Milano.
- Devereux G. (1984), *Dall'angoscia al metodo*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma.
- Devereux G. (1998), *Psicoterapia d'un Indiano delle pianure*, Fayard, Parigi.
- Diamanti I. (1993), *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un soggetto politico*, Donzelli, Roma.
- Diamanti I. (1996), *Il male del Nord*, Donzelli, Roma.
- Dick Ph. K. (1986), *Cacciatore di androidi*, Editrice Nord, Milano.
- Dick Zatta J. (1996), «Tradizione orale e contesto sociale: i romà sloveni e la televisione», in Piasere L. (a cura di), *Italia romani*, vol. 1, Cisu, Roma.
- Di Cristofaro Longo G., Mariotti L. (a cura di) (1998), *Modelli culturali e differenza di genere*, Armando, Roma.
- Di Nicola P. (1989), *Il dovere, il piacere e tutto il resto. Gli indicatori della qualità della vita infantile*, La Nuova Italia, Firenze.
- Dozon J.-P. (1997), «L'anthropologie à l'épreuve de l'implication e de la réflexion éthique», in Agier M. (a cura di), *Anthropologues en danger*, Jean Michel Place, Parigi.
- Duerr H.P. (1993), *Tempo di sogno*, Guerini e Associati, Milano.
- Durán de Huerta M. (a cura di) (1995), *Io, Marcos. Il nuovo zapatista racconta*, Feltrinelli, Milano.
- Echard N., Quiminal C., Selim M. (1991), «L'incidence du sexe dans la pratique anthropologique», in *Journal des anthropologues*, n. 45.
- Eco U. (1993), *Apocalittica e integrati*, Bompiani, Milano (ed. or. 1964).
- Edwards D.B. (1994), «Afghanistan, Ethnography and the New World Order», in *Cultural Anthropology*, vol. 9, n. 3.
- Edwards D.B. (1996), *Heroes of the Age: Moral Fault Lines on the Afghan Frontier*, University of California Press.

- Edwards D.B. (2002), *Before Taliban. Genealogies of the Afghan Jihad*, University of California Press.
- Eliade M. (1965), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Parigi.
- Epstein A.L. (1978), *L'identità etnica*, tr. it. Loescher, Torino 1983.
- Evans-Pritchard E. (1940), *I Nuer: un'anarchia ordinata*, tr. it. Franco Angeli, Milano 1989.
- Fabian J. (2000), *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, L'Ankora, Napoli.
- Fabiotti U. (1997), *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*, Meltemi, Roma.
- Fabiotti U. (1998), *L'identità etnica*, Carocci, Roma.
- Fabiotti U. (1999), *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Fabiotti U., Malighetti R., Matera V. (2000), *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano.
- Fabiotti U., Remotti F. (1997), *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Faeti A. (1972), *Guardare le figure. Gli illustratori italiani dei libri per l'infanzia*, Einaudi, Torino.
- Faeti A. (1995), «Dentro il rifugio, fuori dal guscio», in *I diamanti in cantina. Come leggere la letteratura per ragazzi*, Bompiani, Milano.
- Faeti A. (1996), *Marion a Weimar. L'immaginario nell'età del sospetto*, Bompiani, Milano.
- Faeti A. (2000), «Se quel viso vi incanta, attenzione al serpente», *La Repubblica*, 5 febbraio.
- Fauvelle F.-X. (1998), «L'afrocentrisme entre révision de l'histoire et quête d'identité», in *Les temps modernes*, n. 600.
- Fauvelle F.-X., Chrétien J.-P., C.-H Perrot (a cura di) (2000), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amerique*, Karthala, Parigi.
- Favret-Saada J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Parigi.
- Favret-Saada J., Contreras J. (1981), *Corps pour corps*, Gallimard, Parigi.
- Fetterman D. (2001), *Ethnography. Step by Step*, Thousand Oaks, Londra-New Delhi.
- Fischer M. (1997), «Etnicità e arti postmoderne della memoria», in Clifford J., Marcus G. (a cura di), *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma.
- Fiske J. (1987), *Television Culture*, Methuen, Londra.
- Fiske J. (1990), «Women and Quiz Shows: Consumerism, Patriarchy and Resisting Pleasures», in Brown M.E. (a cura di), *Television and Women's Culture. The Politics of the Popular*, Sage, Londra.
- Foucault M. (1972), *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino.
- Franceschi Z.A. (2001-2002), «Le storie di vita nelle discipline etno-antropologiche. Percorsi metodologici per una ricerca di campo», tesi di Dottorato in Antropologia della contemporaneità, xv ciclo, Università di Milano-Bicocca.
- Freinet C. (1969), *Le mie tecniche*, La Nuova Italia, Firenze.
- Friedman J. (2000), «Des racines et (dé)routes: tropes pour trekkers», *L'Homme*, 156.
- Fusaschi M. (2000), *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Gallini C. (1981), *Intervista a Mana*, Scellerio, Palermo.
- Gambino A. (1998), *Inventario italiano. Costumi e mentalità di un paese materno*, Einaudi, Torino.
- Geertz C. (1988), *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.
- Geertz C. (1990), *Opere e vite*, il Mulino, Bologna.
- Geertz C. (1998), «Gioco profondo: note sul combattimento dei galli a Bali», in *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1973).

- Geertz C. (1999), *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna.
- Geertz C. (2000), «Gli usi della diversità», in Borofsky R., *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Gelder K., Thornton S. (a cura di) (1997), *The Subcultures Reader*, Routledge, Londra-New York.
- Gellner E. (1985), *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Gheude M. (1994), «La réunion invisible», *Hermès*, nn. 13-14.
- Giacalone F., Paoletti I., Perfetti R., Zuccherini R. (1994), *L'identità sospesa*, Arnaud, Firenze.
- Gianotti A.M. (1999), «Libri e tv: nuove letture e vecchi nemici», in Callari Galli M., Harrison G. (a cura di), *Se i bambini stanno a guardare*, CLUEB, Bologna.
- Gianotti A.M. (2002), «Solo quando leggo. Una ricerca sui libri e sugli immaginari narrativi percepiti, scambiati e condivisi dalle nuove generazioni: l'esperienza in tre scuole di Roma», tesi di Dottorato in Antropologia culturale delle società complesse, xiv ciclo, Università di Catania.
- Gibbal J.-M. (1982), *Tambours d'eau. Journal et enquête sur un culte de possession au Mali occidental*, Le Sycomore, Parigi.
- Gibson W. (1986), *Neuromante*, Editrice Nord, Milano.
- Gibson W. (1992), *Gli in cibernazio*, Mondadori, Milano.
- Gillespie M. (1995), *Television, Ethnicity and Cultural Change*, Routledge, Londra.
- Gilroy P. (1993), *The Black Atlantic*, Verso, Londra.
- Ginzburg C. (1989), *Storia notturna*, Einaudi, Torino.
- Glissant E. (1997a), *Le discours antillais*, Gallimard, Parigi.
- Glissant E. (1997b), *Traité du tout-monde*, Gallimard, Parigi.
- Glissant E. (1999), *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma.
- Gluckman M. (a cura di) (1964), *Closed Systems and Open Minds*, Aldine Publishing Company, Edinburgo-Londra.
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1959).
- Goody J. (1987), *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano.
- Gough K. (1968), «New Proposals for Anthropologists», *Current Anthropology*, n. 9.
- Grandi R. (1992), *I media tra testo e contesto*, Lupetti e co., Milano.
- Grasseni C. (2000), «Le pratiche della località», *Pluriverso*, n. 3.
- Griaule M. (1952), «L'enquête orale en ethnologie», *Revue Philosophique*, ott-dic.
- Griaule M. (1968), *Dio d'acqua*, Bompiani, Milano.
- Grillo R. (2000), «Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni», *Afriche e Orienti*, 3/4.
- Grossberg L., Nelson C., Treichler P. (a cura di) (1992), *Cultural Studies*, Routledge, New York-Londra.
- Gruénais M.-E. (1944), «Qui informer? Médecins, familles, tradipraticiens et religieux au Congo», *Psychopathologie africaine*, xxvi, 2.
- Gruénais M.-E. (1995), «Dire ou ne pas dire. Enjeux de l'annonce de la séropositivité au Congo», in Dozon J.-P., Vidal L. (a cura di), *Les sciences sociales face au sida en Afrique: cas africains autour de l'exemple ivoirien*, Editions de l'ORSTOM, Parigi.
- Gruénais M.-E. (1997), «Incertitudes ethnographiques. A propos d'une recherche sur le sida», in Agier M. (a cura di), *Anthropologues en danger*, Jean Michel Place, Parigi.
- Guerzoni G. (1999), «Immagini scarnificate. Le «metamorfosi» della violenza nei mass media», in Callari Galli M., Harrison G. (a cura di), *Se i bambini stanno a guardare*, CLUEB, Bologna.

- Guerzoni G. (2001), «The Ethereal Space: Female Routes between New Nomedism and Sedentariness. Anthropology of Cyberspace», *Plurimondi*, n. 5.
- Guchaoua A. (1999), «Burundi, Ruanda: etnie inventate?», in Cordellier S., Poisson E. (a cura di), *Nazioni e nazionalismi*, Asterios Editore, Trieste.
- Gupta A., Ferguson J. (a cura di) (1997), *Culture, Power, Place*, Duke University Press, Durham-Londra.
- Hall S. (1980), «Encoding/Decoding in television discourse», in Hall S. et al., *Culture, Media, Language*, Hutchinson, Londra; tr. it. Marinelli A., Fatelli G., *Tele-Visioni. L'audience come volontà e come rappresentazione*, Meltemi, Roma 2000.
- Hall S. (1992), «Cultural Studies and its Theoretical Legacies», in Grossberg L., Nelson C., Treichler P. (a cura di), *Cultural Studies*, Routledge, New York-Londra.
- Hannerz U. (1998), *La complessità culturale*, il Mulino, Bologna.
- Haraway D. (1995), «Saperi situati», in *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano.
- Harrison G. (1994), «I nuovi confini degli etnicismi», in Colajanni A., Di Cristofaro Longo G., Lombardi Satriani L.M. (a cura di), *Gli argonauti. L'antropologia e la società italiana*, Armando Editore, Roma.
- Harrison G. (1998), «Analfabetismo e alfabetizzazione», in Morgagni E. (a cura di) *Adolescenti e dispersione scolastica*, Carocci, Roma.
- Harrison G., Callari Galli M. (1997), *Né leggere né scrivere*, Meltemi, Roma (ed. or. 1971).
- Hebdige D. (1983), *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale*, Costa & Nolan, Genova.
- Héritier F. (1993), *AIDS, una sfida antropologica*, Ei Editori, Roma.
- Héritier F. (1999), *De la violence II*, Odile Jacob, Parigi.
- Hobsbawm E.J., Ranger T. (1987), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
- Hoggart R. (1970), *Proletariato e industria culturale. Aspetti della vita operaia e inglese con particolare riferimento al mondo della stampa e dello spettacolo*, Officina Edizioni, Roma (ed. or. 1958).
- Horowitz L. (a cura di) (1967), *The Rise and Fall of Camelot Project*, M.I.T. Press, Cambridge (MA).
- Hughes R. (1994), *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, Adelphi, Milano.
- Huyseune M. (2000), «Masculinity and secessionism in Italy: an assessment», *Nations and Nationalism*, n. 6 (4).
- Huyseune M. (2002), «Imagined Geographies: Political and Scientific Discourses on Italy's North and South Divide», in Coppieters B., Huyseune M. (a cura di), *Secession, History and the Social Sciences*, Bruxelles, Brussels University Press.
- Huntington S. (1996), *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*, Simon e Schuster, New York.
- Jamin J. (1980), «Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie», *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 68.
- Kapferer J.N. (1985), *L'enfant et la publicité*, Dunod, Parigi.
- Katz E., Blumler J., Gurevitch M. (1974), «Uses of mass communication by the individual», in Blumier J., Katz E. (a cura di), *Uses of mass communication. Current perspectives on gratification research*, Sage Publications, Beverly Hills.
- Kepel G. (1996), *Ad ovest di Allah*, Sellerio, Palermo.
- Kepel G. (2001), *Jihad. Ascesa e declino: storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma.
- Kilani M. (1989), *Introduction à l'anthropologie*, Editions d'en bas, Losanna; tr. it. *Antropologia. Un'introduzione*, Dedalo, Bari 1994.

- King R., Wood N. (a cura di) (2001), *Media and Migration. Constructions of mobility and difference*, Routledge, Londra.
- Kristeva J. (1988), *Etranger à nous même*, Fayard, Parigi.
- Kroeber T. (1961), *Ishi: un uomo tra due mondi*, tr. it. Jaca Book, Milano 1985.
- Kuklick H. (1997), «After Ishmael: The Fieldwork Tradition and Its Future», in Gupta A., Ferguson J. (a cura di), *Anthropological Locations. Boundaries and Ground of a Field Science*, University of California Press.
- Kureishi H. (1996), *Love in a Blue Time*, Bompiani, Milano.
- Landes D. (1984), *Storia del tempo. L'orologio e la nascita del mondo moderno*, Mondadori, Milano.
- Larsen N. (1995), *Passing*, Sellerio, Palermo.
- Lazarsfeld P. (1940), *Radio and the Printed Page*, Duell, Sloane and Pearce, New York.
- Leiris M. (1981), *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Parigi (ed. or. 1934).
- Leiris M. (1998), *Carabattole*, Einaudi, Torino.
- Le Goff J. (1977), *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino.
- Lejeune Ph. (1996), *Le pacte autobiographique*, Seuil, Parigi.
- Leroi-Gourhan A. (1997), *Il gesto e la parola*, vol. II, Einaudi, Torino.
- Le Roy Ladurie E. (1977), *Storia di un paese: Montailou. Un villaggio Occitano durante l'Inquisizione (1294-1324)*, Rizzoli, Milano.
- Lévi-Strauss C. (1948), «Compte rendu sur Sun Chief, the autobiographie of a hopi indian, par L. Simmons», *Année sociologique*, Troisième série, 1.
- Lévi-Strauss C. (1960), *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1955).
- Lévi-Strauss C. (1965), *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1950).
- Lévi-Strauss C. (1967), *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino.
- Lévi-Strauss C. (a cura di) (1980), *L'identità*, Sellerio, Palermo.
- Lévi-Strauss C. (1991), «Franz Boas», voce del *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Parigi.
- Lévi-Strauss C. (1994), *Saudades do Brasil*, Plon, Parigi.
- Lewis O. (1951), *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, University of Illinois Press, Urbana.
- Lewis O. (1966), *I figli di Sanchez*, Mondadori, Milano.
- Lewis O. (1972), *La vita*, Mondadori, Milano.
- Liebes T. (1994), «A propos de la participation du téléspectateur», *Réseaux*, n. 64.
- Liebes T., Katz E. (1992), «Six interprétations de la série «Dallas», *Hermès*, nn. 11-12.
- Löfgren O. (1989), «The nationalization of culture», *National Culture as Process*, riedizione di *Etnologica Europea*, XIX, 1.
- Lombardi Satriani L. M., Boggio M., Mele F. (1997), *Il volto dell'altro. AIDS e immaginario*, Meltemi, Roma.
- Luverà B. (2000), *Il dottor H. Haider e la nuova destra europea*, Einaudi, Torino.
- Maciotti M.I. (a cura di) (1995), *Biografia, storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali*, Liguori, Napoli.
- Maciotti M.I. (1998), *Sociologia generale. I processi sociali nelle società industriali avanzate*, Guerini e Associati, Milano.
- Maffesoli M. (1986), *La conoscenza ordinaria*, Cappelli, Bologna.
- Maffi I. (1998), «I giochi della scrittura con lo spazio e con il tempo. Due esempi etnografici», in Fabietti U. (a cura di), *Etnografie e culture. Antropologia, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma.
- Maher V. (a cura di) (1985), *The Anthropology of Breastfeeding*, Berg, Oxford.
- Malighetti R. (1994), «Comunicazione e cultura: un approccio interpretativo all'analisi organizzativa», *La ricerca folklorica*, n. 29.

- Malinowski B. (1929), «Practical Anthropology», *Africa*, n. 1-2.
- Malinowski B. (1938), «Scientific Basis for Applied Anthropology». *Atti del Convegno Reale Accademia d'Italia*, Roma.
- Malinowski B. (1968), *Vita sessuale dei selvaggi della Melanesia occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- Malinowski B. (1969), *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Boringhieri, Torino.
- Malinowski B. (1985), *Journal d'ethnographie*, Seuil, Parigi (ed. or. 1967); tr. it. *Giornale di un antropologo*, Armando, Roma 1992.
- Malinowski B. (1989), *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Parigi (ed. or. 1922); tr. it. *Gli Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1973.
- Malouf D. (1992), *Ritorno a Babilonia*, Anabasi, Milano.
- Mancini P. (1991), «Guardando il telegiornale. Per un'etnografia del consumo televisivo», *RAI-ERI*, n. 108.
- Mandelsohn H. (1965), «Listening to the Radio», in Dexter L.A., Manning White D. (a cura di), *People, Society and Mass Communication*, Free Press, New York.
- Maquet J. (1964), «Objectivity in Anthropology», *Current Anthropology*, n. 5.
- Marcus G.E. (1995), «Ethnography in/of the world system: the Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, n. 24.
- Marcus G.E., Fischer M. (1998), *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma.
- Martelli F. (1996), *La guerra in Bosnia. Violenza dei miti*, il Mulino, Bologna.
- Matera V. (1998), «Conoscere senza riconoscersi. Identità e intenzionalità nel confronto etnografico», in Fabietti U. (a cura di), *Etnografie e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma.
- Matera V. (2000), «Nota alla sesta parte», in Borofsky R., *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Mattalucci C. (1998), «Rappresentazioni indigene e rappresentazioni occidentali. A proposito di una forma di manipolazione della discendenza tra gli Haya della Tanzania», in Fabietti U. (a cura di), *Etnografie e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma.
- Mc Luhan M. (1967), *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano.
- Mc Luhan M., Powers B.R. (1986), *Il villaggio globale, XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, SugarCo, Milano.
- Mead M. (1959), *L'adolescenza in una società primitiva*, Universitaria, Firenze (ed. or. 1928).
- Mehl D. (1996), *La televisione de l'intimité*, Seuil, Parigi.
- Melville H. (1851), *Moby Dick o la Balena*, tr. it. Adelphi, Milano 1987.
- Mension-Rigau E. (1993), «Impressions et reflexions sur une enquête de terrain dans l'aristocratie et dans la grande bourgeoisie», *Journal des anthropologues*, nn. 53-54-55.
- Mezzini M., Rossi C. (1997), *Gli specchi rubati*, Meltemi, Roma.
- Mezzini M., Testigrosso T., Zanini A. (a cura di) (1995), *La fabbrica del pregiudizio*, ECP, Firenze.
- Mintz S.W. (1985), *Storia dello zucchero*, tr. it. Einaudi, Torino 1990.
- Mintz S.W. (1998), «The Localization of Anthropological Practice. From area studies to transnationalism», *Critique of Anthropology*, vol. 18 (2).
- Mitchell J.C. (1956), «La danza della Kalela. Aspetti dei rapporti sociali fra gli africani di una comunità urbana della Rhodesia del Nord», tr. it. in Maher V., *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994.
- Moizo B. (1997), «L'anthropologie aboriginaliste: de l'application à la fiction», in Agier M. (a cura di), *Anthropologues en danger*, Jean Michel Place, Parigi.
- Morgan L.H. (1851), *League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, Sage, Rochester (N.Y.).
- Morin E. (1997), *I fratricidi. Jugoslavia-Bosnia, 1991-1995*, Meltemi, Roma.

- Morley D. (1986), *Family Television: Cultural power and Domestic Leisure*, Routledge, Londra.
- Morley D. (1992a), *Television, Audiences and Cultural Studies*, Routledge, Londra.
- Morley D. (1992b), «Note dal salotto. Quando il locale incontra il globale davanti alla tv», *Problemi dell'informazione*, giugno.
- Nadel S. (1971), *Byzance noire, le royaume des Nupe du Nigeria*, Maspero, Parigi (ed. or. 1942).
- Nadottu M., bell hooks (1998), *Scrivere al buio*, la Tartaruga Edizioni, Milano.
- Naipaul S.V. (2002), *La metà di una vita*, Adelphi, Milano.
- Neveu C. (1993), *Communauté, nationalité et citoyenneté. De l'autre côté du miroir: les Bangladeshis de Londres*, Karthala, Parigi.
- Ohnuki-Tierney E. (1997), «Mc Donald's in Japan: Changing Manners and Etiquette», in Watson J.L. (a cura di), *Golden Arches East*, Stanford University Press, Stanford.
- Okely J. (1995), «Donne zingare. Modelli di conflitto», in Piasere L. (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Liguori, Napoli.
- Olivier de Sardan J.-P. (1995), «La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie», *Enquête*, n. 1.
- Orobitg Canal G. (1998), *Les Punè et leurs rêves*, Editions des Archives Contemporaines, Parigi.
- Palmeri P. (1990), *Ritorno al villaggio*, CLEUP, Padova.
- Palumbo B. (2001), «Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, «pensiero meridiano e «identità meridionale», *La ricerca folklorica*, n. 43.
- Pandolfi M. (1997), «L'altro sguardo e il paradosso antropologico», in Bhabha H.K. (a cura di), *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma.
- Pandolfi M. (2000), «Translocalità e diaspora: riflessioni su un'antropologia 'on move'», in Simeoni E. (a cura di), *Migrazioni e dinamiche dei contatti interculturali*, Argo, Lecce.
- Pandolfi M. (2002), «Moral Entrepreneurs» Souverainetés mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans les balkans postcommunistes», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n. 1.
- Pandolfi M., Abélès M. (2002), «Politiques jeux d'espace», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n. 1.
- Panh R. (2001), «La parole filmée. Pour vaincre la terreur», *Communications*, n. 71.
- Pasquier D. (1995), «Chère Hélène. Les usages sociaux des séries collège», *Réseaux*, n. 70.
- Pasquier D. (1999), *La culture des sentiments. L'expérience télévisuelle des adolescents*, Editions de la maisons des sciences de l'homme, Parigi.
- Pazzagli I. (1988), «Lavoro sociale e cambiamento organizzativo», *Animazione sociale*, 3.
- Pef (1995), *Je m'appelle Adolphe*, Editions La Nacelle, Genève.
- Peretz H. (1998), *Les méthodes de la sociologie: l'observation*, La Découverte, Parigi.
- Perrin M. (1998), «Du mythe au quotidien, penser la nouveauté», *L'Homme*, nn. 106-107, xxviii, (2-3).
- Peters J.D., Rothenbuhler E.W. (1994), «Au-delà de la peur des images. La réalité de la construction», *Hermès*, nn. 13-14.
- Peters J.D. (1997), «Seeing Bifocally: Media Place Culture», in Gupta A., Ferguson J. (a cura di), *Culture Power Place*, Duke University Press, Durham-Londra.
- Pétonnet C. (1982a), *Espaces habités. Ethnologie des banlieues*, Galilée, Parigi.
- Pétonnet C. (1982b), «L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien», *L'Homme*, xxii (4).

- Piasere L. (1999), *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture non*, L'Ancora, Napoli.
- Pignato C. (a cura di) (1987), *Pensare altrimenti. Esperienza del mondo e antropologia della conoscenza*, Laterza, Bari.
- Pougnat P., Streiff-Fenart J. (1995), *Théories de l'ethnicité*, PUF, Parigi.
- Pratt L.M. (1997), «Ricerca sul campo in luoghi familiari», in Clifford J., Marcus G. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.
- Price S. (1992), *I primitivi traditi. L'arte dei «selvaggi» e la presunzione occidentale*, Einaudi, Torino.
- Proulx S., La Berge M.-F. (1999), «Vie quotidienne, culture télévisuelle et construction de l'identité familiale», *Réseaux*, n. 70.
- Quiminal C. (1991), *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations somnke et transformations villageoises*, Christian Bourgois, Parigi.
- Rabinow P. (1977), *Reflection on Fieldwork in Morocco*, University of California Press.
- Radcliffe-Brown A.R. (1922), *The Andaman Islanders*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Raulin A. (2001), *Anthropologie urbaine*, Armand Colin, Parigi.
- Remotti F. (1996), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- La Repubblica (2000), «Le lettere oscillano, è trauma da emigrati», 11 settembre.
- Riccio B. (1999), «Pregi e limiti dell'approccio transnazionale al fenomeno migratorio», *Etnoantropologia*, nn. 8/9.
- Riccio B. (2001a), «Delocalizzazioni temperate. Migrazioni transnazionali, flussi mediatici globali e la persistente rilevanza del contesto locale», *Parole Chiave*, n. 25.
- Riccio B. (2001b), «Migranti senegalesi e operatori sociali nella riviera romagnola. Un'etnografia multi-vocale del fenomeno migratorio», *La ricerca folklorica*, n. 44.
- Riccio B. (2001c), «Following the senegalese migratory path through media representation», in King R., Wood N. (a cura di), *Media and Migration. Constructions of Mobility and Difference*, Routledge, Londra.
- Riccio B. (2002), «Etnografia dei migranti transnazionali: l'esperienza senegalese tra inclusione ed esclusione», in Colombo A., Scioruno G. (a cura di), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Istituto Cattaneo, il Mulino, Bologna.
- Rinaldi V. (1996), *Il linguaggio etnico*, L'Harmattan Italia, Torino.
- Rivers W.H.R. (1906), *The Todas*, McMillan, Londra.
- Rivers W.H.R. (1910), «The Genealogical Method of Anthropological Enquiry», *Sociological Review*, n. 3.
- Rodriguez R. (1996), «Portrait de Rafael Guillén, alias le sous-commandant Marcos», *Esprit*, n. 222.
- Rosaldo R. (1997), «Guardando fuori dalla tenda. L'etnografo e l'inquisitore», in Clifford J., Marcus G. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.
- Rossi C. (1999a), «Comunità immaginate tra Nord e Sud. Leghismo, televisione e narrazione della nazione», *Archivio Antropologico Mediterraneo*, n. 1-2.
- Rossi C. (1999b), «Mamme, campanili e vampiri. Immagini del «medesimo» e dell'«altro» nella televisione che i bambini guardano», in Callari Galli M., Harrison M. (a cura di), *Se i bambini stanno a guardare*, CLUEB, Bologna.
- Rossi C. (2000), «'Veneto is beautiful', o del diritto ad essere se stessi. 'Razzismo' e 'anti-razzismo' presso gli indipendentisti veneti», *Afriche e Orenti*, nn. 3/4.
- Rossi C. (2001), «Graticolati and the belfry of San Marco. The countryside and the town, local and global as perceived by the members of the movement for the independence of Veneto», *Plurimondi*, n. 5.

- Rossi C. (2003), «Ahmed, traduci! Identità e appartenenze multiple tra testi televisivi e contesti locali», in Callari Galli M., Gianotti A.M., Guerzoni G., *La TV dei bambini. I bambini della tv. Etnografia dell'esperienza televisiva infantile*, Bononia University Press, Bologna.
- Rouard D. (1996), «Les paraboles de l'exil», *Le Monde*, 30 dicembre.
- Rouse R. (1991), «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism», *Diaspora*, n. 1.
- Sahlins M. (1993), «Goodbye to Tristes Tropes. Ethnography in the Context of Modern World History», *Journal of Modern History*, n. 65.
- Said E. (1991), *Orientalismo* Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1979).
- Schnitzler A. (1977), *Doppio sogno*, Adelphi, Milano.
- Semprini A. (1997), *Le Multiculturalisme*, PUF, Parigi (Que sais-je? n. 3236).
- Seppilli T. (1983), «La medicina popolare in Italia: avvio ad una nuova fase della ricerca e del dibattito», in Seppilli T. (a cura di), *La medicina popolare in Italia. La ricerca folklorica*, n. 8.
- Shostak M. (2002), *Nisa. La vita e le parole di una donna !Kung*, Meltemi, Roma.
- Singer M. (1990), «The Application of Theory in Medical Anthropology: an Introduction», *Medical Anthropology*, n. 14.
- Siran J.-L. (1994), «Les énoncés ne sont pas des choses, mais des événements», *Journal des anthropologues*, nn. 57-58.
- Smith A. (1992), *L'origine etnica delle nazioni*, il Mulino, Bologna.
- Smith R. (1990), «Hearing Voices, Joining the Chorus: Appropriating Someone Else's Fieldnotes», in Sanjek R. (a cura di), *Fieldnotes. The Making of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca-Londra.
- Sobrero A.M. (1992), *Antropologia della città*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze.
- Soldati A. (1993), «Les représentations et les émotions de la maladie. Préalables à une analyse de quelques journaux intimes et Mémoires des Archives de Pieve di Santo Stefano», tesi di DEA, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Parigi.
- Spencer B., Gillen F.J. (1899), *The Natives Tribes of Central Australia*, McMillan, Londra.
- Staden H. (1979), *Nus, féroces et anthropophages*, Métailié, Parigi.
- Stein E. (1992), *L'empatia*, Franco Angeli, Milano.
- Stiegler B. (1993), «La démocratie excédée ou la fin de l'opinion», in *Medias et démocratie*, Fondation L'Arche de la Fraternité, Parigi.
- Stocking G.W. Jr. (1992), *The ethnographer's Magic and Others Essays in the History of Anthropology*, University of Wisconsin Press.
- Sultan J., Sartre J.P. (1988), *Les enfants et la publicité télévisée*, INRP/Denval.
- Taguieff P.A. (1994), *Sur la Nouvelle Droite*, Descartes, Parigi.
- Talaysva Don C. (1941), *Capo Sole. Sun Chief. Autobiografia di un indiano hopi*, tr. it. Bompiani, Milano 1969.
- Tax S. (1952), «Action Anthropology», *America Indigena*, n. 12.
- Taylor A.C. (1991), «Evolutionnisme», voce del *Dictionnaire de l'ethnologie e de l'anthropologie*, PUF, Parigi.
- Taylor A.C. (1994), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Parigi.
- Taylor E.B. (1985-1988), *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma (ed. or. 1871).
- Thesse A.-M. (1999), *La création des identités nationales. Europe XVIII-XX siècle*, Seuil, Parigi.
- Thomas W., Znaniecki F. (1927), *Il contadino polacco*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1968.
- Thompson E.P. (1968), *The Making of the English Working Class*, Penguin, Harmondsworth (ed. or. 1963).

- Tullio-Altan C. (1999), *Gli italiani in Europa*, il Mulino, Bologna.
- Van Maanen J. (1988), *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago-Londra.
- Verdon M. (1991), *Contre la culture*, Éditions des archives contemporaines, Parigi.
- Vidal D. (1997), «Recherche de terrain et contexte événementiel», in Agier M. (a cura di), *Anthropologues en danger*, Jean Michel Place, Parigi.
- Vidal L. (1997), «Méthode et éthique: l'anthropologie et la recherche confrontées au sida», in Agier M. (a cura di), *Anthropologues en danger*, Jean Michel Place, Parigi.
- Wagner R. (1992), *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano.
- Watzlawick P. et al. (1971), *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma.
- Watzlawick P. et al. (1974), *Change*, Astrolabio, Roma.
- Westall R. (1993), *La grande avventura*, Mondadori, Milano.
- Whorf B.L. (1970), *Linguaggio, pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino.
- Wieviorka M. (a cura di) (1997), *Une société fragmentée?*, La Découverte, Parigi.
- Williams R. (1958), *Cultura e società industriale*, tr. it. Einaudi, Torino 1968.
- Williams R. (1979), *La lunga rivoluzione*, Officina Edizioni, Roma (ed. or. 1961).
- Williams R. (1981), *Televisione. Tecnologia e forma culturale*, De Donato, Bari.
- Willis P. (1981), *Learning to Labour. How working Class Kids Get Working Class Jobs*, Columbia University Press, New York.
- Wirth L. (1928), *Il Ghetto*, tr. it. Comunità, Milano 1966.
- Wolf M. (1992), *Gli effetti sociali dei media*, Bompiani, Milano.
- Wolton D. (1990), *Eloge du grand public*, Flammarion, Parigi.
- Worsley P. (1977), *La tromba suonerà. I culti millenaristi in Melanesia*, Einaudi, Torino.

#### FICTION CINEMATOGRAFICHE E FILM/DOCUMENTARI

- Amarcord*, Italia 1974.
- Augè M., Barreto D., Colleyn J.-P. et de Cippel C., *La nuit des indiens punis*, Francia 1993.
- Banchetto di nozze*, USA 1993.
- Blade Runner*, USA 1982.
- East is east*, GB 1999.
- Fai la cosa giusta*, USA 1989.
- La moglie del soldato*, GB 1992.
- La guardia del corpo*, USA 1992.
- My Beautiful Laundrette*, GB 1985.
- Panh R., «La terre des amés errantes», Francia-Cambogia 1999.
- Prima della pioggia*, Macedonia e GB 1994.
- Sammy e Rosie vanno a letto*, GB 1987.
- Strange Days*, USA 1996.
- Underground*, CEE 1995.
- Via col vento*, USA 1939.

#### Serie «Monografie»

1. Roberto Farnè (a cura di), *Le case dei giochi*
2. Carmine Lazzarini (a cura di), *Dare nomi alle nuvole*
3. Ettore Gelpi, *Educazione degli adulti*
4. Marco Dallari, *I saperi e l'identità*
5. Bianca Maria Varisco, *Metodi e pratiche della valutazione*
6. Giuditta Alessandrini, *Formazione e organizzazione nella scuola dell'autonomia*
7. Eraldo Cristiano Cassani, Andrea Fontana, *L'autobiografia in azienda*
8. Merete Amann Gainotti, *Diventare uomo, diventare donna*
9. Loretta Fabbri, Bruno Rossi (a cura di), *La formazione del Sé professionale*
10. Maurizio Disoteo, *Antropologia della musica per educatori*
11. Aureliana Alberici (a cura di), *La parola al soggetto*
12. Luigia Sommo, Giovanna Campani (a cura di), *L'euro*
13. Andrea Fontana (a cura di), *Lavorare con la conoscenza*
14. Duccio Demetrio, Mariangela Giusti, Vanna Iori, Barbara Mapelli, Anna Maria Piussi, Simonetta Ulivieri, *Con voce diversa*
15. Piero Bertolini (a cura di), *I bambini giudici della tv*
16. Letizia Caroma, *La socializzazione ai media*
17. Paolo Ferri, *Teoria e tecniche dei nuovi media*
18. Gabriella Falicichio, *Dinamiche multiculturali*
19. Agnese Infantino, *Progettazione pedagogica e organizzazione del servizio*
20. Ettore Gelpi, *Lavoro futuro*