

La storia tormentata del dato etnografico Qualche riflessione sulla sua problematicità

PIETRO SCARDUELLI*

Abstract

Una peculiarità della disciplina antropologica consiste nel fatto che i dati su cui dovrebbe basarsi, i dati etnografici, sono tutt'altro che 'dati'. Prodotto di procedure di osservazione, di analisi, interpretazioni, elaborazioni, ricostruzioni, estratto da lunghi discorsi dei nativi e sintetizzato più o meno arbitrariamente dall'antropologo, il dato spesso sconta l'opacità della propria origine. È la rappresentazione che l'osservatore elabora di un presunto oggetto (ad esempio un'istituzione o una pratica indigena) o piuttosto una rappresentazione nativa (ciò che i nativi pensano di una propria istituzione) o ancora è l'interpretazione di una rappresentazione (ciò che l'antropologo pensa che i nativi pensino di una loro istituzione)?

Il dato cambia statuto epistemologico col variare delle strategie di osservazione elaborate dall'antropologo, delle teorie utilizzate nella ricerca sul campo, dei presupposti epistemologici su cui le teorie antropologiche vengono costruite.

Parole Chiave: Metodologia; Osservazione partecipante; Dato etnografico

L'illusione scienziata

È risaputo che Malinowski viene considerato il fondatore della ricerca sul campo; tuttavia la maggior parte dei manuali di storia dell'antropologia non mette adeguatamente in luce il fatto che egli non fu affatto una figura isolata. Nei primi anni del '900 si diffuse la convinzione che solo uno studio dettagliato di singole culture condotto nel contesto di una ricerca etnografica circoscritta e intensiva avrebbe potuto fornire informazioni precise e adeguate (Urry 1984, p. 47). Furono numerosi gli antropologi che intrapresero ricerche di questo tipo: Rivers, dopo aver partecipato alla famosa spedizione organizzata da Alfred Haddon allo Stretto di Torres, nel 1898 si reca fa i Toda dell'India meridionale (1901-1902) mentre Seligman (anch'egli membro di quella spedizione) lavora fra i Vedda nel biennio 1907-1908;

* pietro.scarduelli@uniupo.it

nello stesso periodo (1906-1907) Radcliffe-Brown conduce il suo lavoro sul campo nelle isole Andamane. Negli anni immediatamente precedenti la I Guerra Mondiale le esperienze di questo tipo si moltiplicano: R. Karsten in Sud America, D. Jennes (1911), A. Hocart e J. Layard (1914) in Melanesia, Maria Czaplicka in Siberia (1914). Si può dire che un'intera generazione di studiosi sperimenta il lavoro sul campo. Lo svedese Karsten lavora fra gli Jivaros dell'Ecuador e nel Gran Chaco boliviano; la polacca Czaplicka si unisce nel maggio del '14 ad una spedizione multidisciplinare in Siberia organizzata dall'università di Oxford e dal museo di antropologia e archeologia della Pennsylvania; quando dopo pochi mesi scoppia la I Guerra Mondiale alcuni membri della spedizione rientrano in patria; lei invece decide di restare e percorre più di tremila chilometri lungo il fiume Jenisei per raccogliere informazioni sullo sciamanesimo. Ma il vero precursore della raccolta diretta dei dati sul campo è lo statunitense Frank Cushing, che *went native* fra gli Zuni dal 1879 al 1884 e che, prima di essere accettato dalla comunità che scelse di studiare, rischiò di essere ucciso dagli indigeni per il suo tentativo di acquisire le conoscenze esoteriche delle loro società religiose. Riuscì a farsi iniziare nel 1881 alla società segreta dei guerrieri (il Sacerdozio dell'Arco) e ricevette un nome zuni, Tenatsali.

Tuttavia è al solo Malinowski che si riconosce il ruolo di pioniere della moderna ricerca sul campo di lunga durata e il merito di averne fatto la principale strategia d'indagine della disciplina. Ma in che cosa consiste veramente la superiorità di Malinowski rispetto agli altri antropologi suoi contemporanei? Non è l'invenzione dell'osservazione partecipante perché - come si è detto - molti altri vi fecero ricorso negli stessi anni o addirittura prima di lui e non è neppure la produzione di testi etnografici "sulla base di una lunga permanenza sul campo durante la quale la raccolta delle informazioni viene compiuta nella lingua indigena" (Holy 1984, p. 15). Infatti anche semplici informatori e corrispondenti privi di specifiche competenze antropologiche come Spencer e Gillen (il primo era professore di biologia, il secondo era magistrato) pubblicarono opere etnografiche di indubbio interesse come *The Native Tribes of Central Australia* (1899) e *The Northern Tribes of Central Australia* (1904), utilizzate e consultate da Durkheim e Mauss, da Westermarck, Radcliffe-Brown e dallo stesso Malinowski (il cui progetto iniziale, in effetti, era stato quello di studiare le tribù australiane).

Il merito specifico di Malinowski consiste in qualcosa d'altro e precisamente nella sua capacità di utilizzare l'osservazione partecipante per produrre non semplicemente etnografia ma "specifico sapere antropologico" (ibidem). In altri termini nelle sue monografie sulle Trobriand si realizza per la prima volta la sintesi di elementi fino ad allora separati: "teoria antropologica mirante a spiegare i dati etnografici e produzione etnografica basata sull'osservazione partecipante" (Holy 1984, p. 16). Nella sua ricerca la raccolta dei dati era finalizzata non ad una semplice descrizione dei costumi lo-

cali ma alla verifica di una particolare teoria, quella funzionalista, una teoria non particolarmente raffinata ma che aveva l'indubbio merito di considerare la cultura come un complesso di elementi correlati, ognuno dei quali dotato di una specifica funzione e destinato quindi a contribuire al mantenimento della coesione e della coerenza complessiva della società. Nella prospettiva funzionalista tutte le pratiche sociali e le istituzioni sono integrate nello schema complessivo della cultura e concorrono alla riproduzione dell'equilibrio interno del sistema e al suo funzionamento. È dall'adozione di questa prospettiva che discende l'approccio olistico a cui gli antropologi sul campo, in seguito, non hanno più rinunciato.

Già Leach (allievo di Malinowski) nel 1957, nel suo contributo al famoso libro curato da Firth, *Man and Culture*, aveva sottolineato come al suo maestro dovesse essere riconosciuto il merito di aver creato la teoria del lavoro etnografico sul campo, quel campo concepito, sul modello delle scienze naturali, come un 'laboratorio' in cui raccogliere dati. La sequenza osservazione-registrazione-descrizione-analisi da cui emerge il 'dato' come 'fatto' è plasmata sui protocolli scientifici di carattere sperimentale. Il funzionalismo di Malinowski, così come lo strutturalfunzionalismo di Radcliff-Brown rispecchia infatti una concezione dell'antropologia come scienza naturale e ne identifica il fine nella individuazione di leggi generali: "se la scienza della società deve essere costruita lungo le linee delle scienze naturali, allora anche il suo oggetto deve essere concepito come dotato dello stesso status ontologico di quello delle scienze naturali e di conseguenza i suoi dati devono essere considerati simili a quelli dello scienziato. Il suo oggetto deve essere reale, fattuale e deve consistere in fenomeni empirici che esistono da qualche parte 'là fuori' nel mondo. Esso deve essere inoltre fruibile dall'antropologo sostanzialmente nello stesso modo in cui l'oggetto delle scienze naturali è fruibile dallo scienziato attraverso l'osservazione diretta" (Radcliffe-Brown 1968, p. 192).

Ci troviamo palesemente di fronte ad un progetto antropologico che si ispira ad un modello scientifico di stampo positivista e quindi già obsoleto nei primi decenni del '900 a causa delle rivoluzionarie trasformazioni della fisica (dalla meccanica quantistica di Heisenberg alla teoria della relatività di Einstein). I quadri epistemologici dell'antropologia britannica nascono quindi già datati e inevitabilmente questo limite si riverbera sulla metodologia della ricerca

Sia Malinowski che Radcliffe-Brown identificano come scopo primario della ricerca antropologica l'individuazione dei meccanismi che operano all'interno della società e che ne consentono il funzionamento; in questa prospettiva le azioni e i comportamenti degli individui diventano solo delle illustrazioni di schemi generali, dati da cui partire per elaborare leggi sociali ('leggi' simili a quelle individuate alle scienze cosiddette 'esatte'). L'antropologia, scrive Radcliffe-Brown, "non deve occuparsi del particolare ma solo del generale, degli eventi ricorrenti. Le relazioni effettive fra Tom, Dick ed

Harry o il comportamento di Jack e Jill... possono fornire gli esempi per una descrizione di carattere generale. Ma ciò di cui abbiamo bisogno per i nostri propositi scientifici è una spiegazione della forma della struttura” (1968, p. 215). La messa a punto del metodo dell’osservazione partecipante discende dalla convinzione che la procedura principale per raccogliere dati consista nell’osservazione, una convinzione che a sua volta si basa sull’assunto che l’antropologia sia una scienza naturale della società e che il suo oggetto di studio sia, come nelle scienze naturali, direttamente osservabile. L’esigenza prioritaria di osservare deriva quindi dal presupposto che i dati siano oggettivi, consistano in ‘fatti’; la partecipazione è secondaria, nel senso che è il presupposto che rende possibile l’osservazione ma viene intesa come mera ‘presenza’ sul campo e non come coinvolgimento perché questo renderebbe impossibile un’osservazione distaccata.

Dall’esigenza di oggettività analitica non discende solo il ricorso all’osservazione come strumento per raccogliere dati fattuali ma anche un’altra caratteristica della ricerca sul campo di stampo funzionalista e struttural-funzionalista e cioè la diffidenza per le informazioni raccolte attraverso gli informatori indigeni. Malinowski in proposito afferma che i nativi

non hanno conoscenza dello schema complessivo di ognuna delle loro strutture sociali. Essi conoscono le proprie motivazioni, gli scopi delle azioni individuali, le regole che le orientano ma come l’istituzione nel suo complesso prende forma è al di fuori della loro portata mentale ... L’integrazione di tutti i dettagli, l’elaborazione di una sintesi sociologica ... è compito dell’Etnografo ... Egli deve costruire l’immagine dell’istituzione come il fisico costruisce la teoria a partire dai dati sperimentali (1922, p. 83-84)

A distanza di mezzo secolo si esprime in maniera del tutto analoga Van Velsen:

le affermazioni degli informatori dovrebbero essere trattate come lo storico tratta le sue fonti: esso sono, cioè, giudizi di valore... In alte parole, queste affermazioni non dovrebbero essere usate come se fossero osservazioni oggettive e analitiche fatte da osservatori esterni. La valutazione sociologica delle azioni può essere ben diversa dalla loro valutazione sociale fornita dagli informatori locali. Dopo tutto non ci si può aspettare che informatori privi di preparazione, capi bamba o colletti bianchi londinesi, offrano all’antropologo analisi sociologiche del comportamento osservato nelle loro rispettive comunità. Se ce lo aspettassimo, presupporremmo ... che essere membro di una comunità significa comprenderla sociologicamente (Van Velsen 1967, cit. in Holy 1984, p. 25).

Ma il privilegiamento dell’osservazione diretta – osserva Holy (1984, p. 28) – implica una drastica riduzione della gamma dei dati rilevabili dall’an-

tropologo perché “nell’ambito della vita sociale esiste una sola classe di fenomeni che sono osservabili: specifiche azioni di individui”. L’esigenza di perseguire un presunto rigore scientifico imposta dall’adozione di una prospettiva positivista e il conseguente privilegiamento dell’osservazione diretta limitano quindi il campo di studio alla sfera delle interazioni sociali e inducono gli antropologi a trascurare due altri ordini di fenomeni che sono parte imprescindibile di qualsiasi universo culturale e cioè le rappresentazioni collettive e le interpretazioni native nonché le categorie cognitive su cui si basano.

Eppure, nonostante questi limiti, il metodo dell’osservazione partecipante e le teorie funzionalista e strutturalfunzionalista, elaborate negli anni Venti, rimangono il punto di riferimento per un’intera generazione di antropologi britannici e orientano le loro ricerche sul campo fino agli anni Cinquanta. Perché? Probabilmente perché queste griglie teoriche appaiono compatte, semplici, dotate di una certa eleganza concettuale nella loro semplicità. La loro compattezza deriva dal fatto che le idee relative alla natura dell’oggetto studiato (‘i dati sono fatti sociali’) risultano strettamente connesse a quelle relative allo status teorico dell’antropologia (assimilata alle scienze naturali) e a quelle relative alla metodologia applicata (la pura osservazione) (Holy 1984, p. 27). Queste caratteristiche del funzionalismo e dello strutturalfunzionalismo contribuiscono a spiegare la loro enorme influenza sull’antropologia britannica e il condizionamento esercitato per decenni sulla ricerca sul campo. Come giustamente osserva Malighetti (2016, p.121), gli antropologi anglofoni coniugarono la prospettiva teorica di Radcliffe-Brown (la elaborazione di generalizzazioni) con la pratica malinowskiana basata sulla raccolta diretta di dati dettagliati.

Il modo di intendere il dato etnografico di Malinowski e Radcliffe-Brown si impose in quanto parte integrante del paradigma che dominò l’antropologia britannica a partire dagli anni Venti. Di conseguenza le opere basate su strategie di produzione dei dati non coerenti con questo paradigma erano destinate a cadere nell’oblio. Fu il caso di John Layard, che lavorò in Melanesia nel 1914 ma che adottò un approccio ispirato alla psicoanalisi. La stessa matrice teorica è alla base dell’opera di Ruth Benedict, *Modelli di cultura*, opera destinata (invece) a diventare universalmente nota. Il destino diametralmente opposto dei due lavori dipese dal fatto che il paradigma psicoanalitico era dominante nell’antropologia americana mentre era al bando in quella britannica. Perciò il povero Layard non ricevette alcun riconoscimento e venne dimenticato mentre Ruth Benedict è diventata famosa ben oltre i suoi meriti. Un caso analogo è costituito dalla monografia di Cora du Bois, *The People of Alor* (1944), ben nota agli antropologi e basata anch’essa sulla matrice psicoanalitica tipica della Scuola di Cultura e Personalità, dominante negli Stati Uniti negli anni Trenta. Per quanto il lavoro sia ampiamente conosciuto, nessuno sa però che con lei, sul campo, nel medesimo

villaggio di Atimelang, lavorò anche l'antropologa olandese M. Nicolspeyer la cui monografia, di ispirazione strutturalfunzionalista, fornisce un quadro della stessa comunità completamente diverso da quello descritto dalla du Bois. Questo lavoro, estraneo al paradigma dominante nell'antropologia americana, è caduto nel più assoluto oblio.

Lo tsunami interpretativo

L'egemonia del paradigma funzionalista/strutturalfunzionalista e del modo di intendere i dati etnografici ad esso associato comincia a sgretolarsi solo a partire dalla fine degli anni Cinquanta, quando un graduale distacco da questo paradigma favorisce lo sviluppo di nuove prospettive. I primi passi in questa direzione vengono compiuti da Leach e Gluckman, che mettono in discussione la centralità degli aspetti istituzionali e normativi dell'organizzazione sociale e sottolineano l'importanza di analizzare anche i processi, le dinamiche, i conflitti. Negli anni Sessanta alcuni allievi di Gluckman mettono a punto un metodo d'indagine (l'analisi situazionale) che pone in primo piano lo studio dei processi e che ancora l'osservazione a situazioni specifiche a 'casi', in cui risultano fondamentali le scelte dei soggetti e i comportamenti individuali (considerati invece da Radcliffe-Brown, come si è visto, elementi secondari). Nei decenni successivi l'antropologia interpretativa di Geertz, Sperber, Holy e altri opera una rottura ancora più drastica con la prospettiva scienziata, identificando lo scopo dell'osservazione etnografica con la raccolta dei significati che gli attori sociali attribuiscono alle proprie azioni: la *voice of the native* viene messa in primo piano.

Dato lo stretto rapporto fra teoria e raccolta dei dati sul campo, questa radicale svolta teorica produsse inevitabilmente una revisione dei metodi di ricerca. Ad un primo sguardo può sembrare che "si continuasse a produrre etnografia col metodo dell'osservazione partecipante" (Holy 1984, p. 17), dato che, ad esempio, gli antropologi mantengono la scelta, come oggetto di studio, di comunità di piccole dimensioni ricorrendo all'osservazione diretta; tuttavia un esame più attento consente di rilevare significativi mutamenti metodologici in sintonia col rinnovamento degli orientamenti teorici. Infatti, poiché cambia, e in modo rilevante, la natura dei problemi a cui la ricerca sul campo cerca di rispondere, mutano anche gli aspetti della realtà osservata considerati teoricamente significativi e di conseguenza si verifica una riconfigurazione del dato. Poiché la teoria dei fatti sociali come 'cose' viene soppiantata da una teoria che invece li definisce in termini di 'costrutti', diviene impossibile ricorrere alla registrazione di fatti 'puri'. La precedente convinzione che questi 'fatti' esistano si frantuma di fronte alla nuova consapevolezza che ogni presunto fatto è in realtà il prodotto di un'interpretazione nativa su cui viene poi operata una seconda interpreta-

zione, quella dell'antropologo. Sparisce l'osservatore che registra fatti e al suo posto compare un soggetto che fa interagire le proprie categorie analitiche col 'discorso' indigeno. Di conseguenza l'assioma dell'assoluta priorità dell'osservazione nella raccolta dei dati viene lasciato cadere mentre emerge come prioritaria l'attenzione per le interpretazioni native. Ma le conseguenze della svolta sono di più vasta portata: l'abbandono del postulato della natura oggettiva della raccolta dei dati e la nuova consapevolezza che i fenomeni sociali hanno una componente soggettiva comporta anche la liquidazione di ogni progetto di antropologia 'scientifica' e l'aspirazione alla "unità metodologica delle scienze sociali con le scienze naturali" lascia il posto alla convinzione che le prime "richiedono metodi specifici di ricerca" (Holy 1984, p. 27).

Le critiche rivolte dagli antropologi interpretativi alla vecchia concezione del dato etnografico sono tutt'altro che infondate. Quali conseguenze producono il rifiuto della teoria dei fatti sociali come 'cose' e l'affermazione che i dati etnografici non hanno nulla a che vedere con i dati ottenuti attraverso l'osservazione scientifica? Come si configura la decostruzione critica del dato operata dalla Scuola interpretativa? Sperber, uno dei maggiori esponenti francesi di questa Scuola, rileva che ciò che viene presentato nelle monografie etnografiche appartenenti alla tradizione strutturalfunzionalista come un 'fatto' non può essere considerato, nelle maggior parte dei casi, un evento osservato direttamente dall'antropologo e neppure un enunciato indigeno relativo ad un evento ma piuttosto un'elaborazione dell'antropologo, frutto di operazioni non dichiarate su enunciati indigeni destinati a restare sconosciuti al lettore. L'antropologo sul campo infatti non si limita ad osservare ma ascolta anche le conversazioni e soprattutto pone domande. Anche quando è testimone diretto di un evento "è ciò che ha sentito che gli rende intelligibile quanto ha visto. Egli ripensa poi a ciò che ha sentito e visto" (Sperber 1984, p. 36) e cerca di elaborarne il significato *sulla base della griglia teorica che utilizza*.

Il lavoro dell'antropologo consiste quindi nel produrre rappresentazioni e a questo scopo egli spesso opera sintesi di lunghi discorsi o di dialoghi indigeni di modo che il suo enunciato ne è il riassunto (più o meno fedele); oppure introduce "elementi che non sono presenti nell'enunciato originale" dell'informatore e che gli aggiungono una valutazione o un giudizio (Sperber 1984, p. 30-31). Inoltre nel passaggio dall'enunciato indigeno a quello antropologico spesso si perde anche il soggetto originario e non si sa più se si trattava di un singolo individuo, di molti oppure di tutti i membri della comunità studiata (Sperber 1984, p. 28). Questi numerosi elementi di ambiguità e arbitrarietà disseminati nelle diverse fasi di elaborazione del 'dato' di partenza sottraggono non solo al lettore ma anche allo stesso antropologo che lo ha prodotto la consapevolezza dello status epistemologico dell'enunciato; non si può sapere su si tratta *a)* della rappresentazione

(elaborata dall'antropologo) di un 'oggetto' (un'istituzione, una pratica) o *b*) della parafrasi che l'antropologo fa di una rappresentazione nativa, di ciò che gli indigeni pensano di una propria istituzione o di una propria pratica o ancora *c*) di un'interpretazione di rappresentazioni indigene (ciò che l'antropologo pensa che gli indigeni pensino di una propria istituzione).

Rappresentazioni appartenenti ad ognuno di questi tre tipi (potremmo dire: di primo, secondo e terzo grado) si intrecciano e si accavallano nelle monografie etnografiche senza che, il più delle volte, sia possibile discernere le une dalle altre. Come sottolinea Sperber, il fatto che il 'dato' etnografico non abbia un carattere oggettivo perché è il prodotto di un processo di interpretazione complesso e stratificato, comporta che i tentativi di generalizzazione compiuti attraverso l'elaborazione comparativa dei dati non abbiano come esito la produzione di teorie ma diano vita a costrutti interpretativi astratti ma anche più vaghi e ambigui. Il testo antropologico, a qualunque livello di astrazione si collochi (dalla monografia descrittiva all'opera di sintesi teorica) non è quindi un testo 'scientifico' (nel senso che Radcliffe-Brown voleva dare a questa espressione) non solo perché i 'dati' esposti non sono dati bensì interpretazioni ma anche per il fatto che il loro assemblaggio è in realtà frutto di una manipolazione dell'antropologo che li sottopone a processi di "semplificazione, esclusione, selezione" (Clifford 1986, p. 10) ordinandoli in modo da ottenere un prodotto che risponda al requisito della coerenza.

Questo tipo di intervento sul materiale della scrittura presuppone una libertà che sembra rendere l'antropologo più simile al narratore che allo scienziato. D'altronde sono gli stessi antropologi interpretativi a proporre una chiave di lettura del sapere antropologico basata su una drastica dicotomia fra modello scientifico e modello letterario. Non sembra quindi del tutto infondata la tesi da loro sostenuta secondo cui il resoconto etnografico è sostanzialmente simile ad un testo letterario. Tuttavia, anche se si accetta questo punto di vista, delle differenze permangono; il testo etnografico non è infatti una scrittura libera da ogni forma di condizionamento: deve possedere caratteristiche definite da una tradizione disciplinare, specifiche strategie descrittive e modalità rappresentative che a loro volta devono garantire l'attendibilità dell'opera.

Prima che la Scuola interpretativa diffondesse il suo verbo gli antropologi sentivano da un lato l'esigenza, nella stesura dei loro resoconti, di adottare uno stile neutro ed asettico ('togliendosi' dal testo), dall'altro l'esigenza di comprovare lo svolgimento della ricerca, dimostrando di 'essere stati là' (e quindi 'rientrando' nel testo). Tuttavia nel passaggio dall'etnografia di matrice funzionalista e strutturalfunzionalista a quella interpretativa i canoni sono profondamente cambiati; certo, anche l'antropologia 'scientifica' non negava completamente la soggettività della scrittura etnografica (Clifford 1986, p. 13), esigendo però che non intaccasse l'oggettività di dati e che

l'intervento creativo dell'antropologo fosse limitato alla scelta dello stile e all'organizzazione del materiale. Invece l'antropologia interpretativa estende l'intervento creativo all'elaborazione del materiale, quindi al 'cuore' del testo etnografico.

Oltre l'antropologia interpretativa: la terza opzione

La critica della Scuola interpretativa nei confronti dell'antropologia 'scientifica' era finalizzata allo smascheramento del carattere illusorio della sua scientificità e alla liquidazione di ogni aspirazione ad un sapere oggettivo. Gli antropologi interpretativi hanno messo in luce i condizionamenti storici, culturali e ideologici della teoria strutturalfunzionalista e rivendicato, giustamente, la necessità di storicizzare e relativizzare il sapere antropologico. Tuttavia, come ha osservato Lett, si sono mostrati poco propensi ad applicare anche alla loro concezione della ricerca il medesimo atteggiamento critico e a riconoscere che anche il loro modo di produrre etnografia è determinato da un contesto storico-ideologico ed è "il prodotto di una particolare tradizione culturale" (Lett 1991, p. 315).

Gli antropologi interpretativi non hanno saputo, o non hanno voluto, operare alcuna distinzione fra metodo scientifico e ideologia scienziata, confondendo nella loro polemica il primo con la seconda. La critica dello scienziatismo si è trasformata nel rifiuto di ogni prospettiva di ricerca antropologica che si ponga l'obiettivo di elaborare delle generalizzazioni. Questa drastica condanna è la premessa su cui si basa la distinzione fra antropologia 'scientifica' e antropologia 'letteraria', una distinzione con cui gli antropologi interpretativi riproducono all'interno della disciplina la tradizionale distinzione fra scienza e arte. Ma gli antropologi interpretativi sembrano non essere consapevoli del fatto che questa dicotomia, così come altre dicotomie ad essa collegate, come razionale/irrazionale o ragione/fede, è facilmente identificabile come uno dei *topoi* sedimentati nel pensiero occidentale, una delle opposizioni binarie a cui la nostra cultura ricorre per rappresentare se stessa; in altri termini è una nozione emica, non etica, è una credenza indigena in cui gli antropologi interpretativi restano inconsapevolmente intrappolati, dimostrando scarsa capacità di distanziamento critico dalla propria cultura d'origine.

È questo, a mio avviso, un limite molto serio della Scuola interpretativa che tuttavia, sorprendentemente, non è mai stato messo in evidenza. Un altro limite non meno grave è la mancanza di un'approfondita riflessione sulla natura del 'soggetto' da cui gli antropologi interpretativi attingono i significati di cui sarebbe costituita la cultura nativa (il famoso *web of meanings*). I soggetti nativi non sono una categoria omogenea, come osserva Keesing (1987) e come si preciserà più avanti.

Esiste un'alternativa alle due strategie di raccolta dei dati fin qui prese in esame? Ovviamente esiste ma non consiste in una 'terza via' bensì in un insieme di strategie distinte, che però possono essere considerate complementari. Nella loro diversità esse condividono sostanzialmente un solo (ma fondamentale) presupposto: che il rapporto fra attori sociali e cultura non è riducibile alla dimensione cosciente e verbale ma è assai più complesso; è un rapporto polidimensionale in quanto include, oltre alle componenti coscienti della cultura, cioè le azioni consapevoli, i comportamenti, le tecniche e gli enunciati, anche il non-detto (perché è implicito, 'depositato' nelle pratiche e non verbalizzato, oppure perché è rimosso a livello psichico oppure, ancora, perché è occultato da cortine ideologiche). Si tratta di una componente rilevante della cultura, che include tutto ciò che è 'incorporato' negli attori sociali, vissuto e non enunciato, tutto ciò di cui i nativi sono inconsapevoli.

Se la prospettiva 'scientista' di Malinowski e Radcliffe-Brown ha fondamenti teorici inadeguati, quella interpretativa non è migliore: la strategia adottata da Geertz nell'osservazione nella raccolta dei dati crea tanti problemi quanti presume di risolvere. Privilegiare 'la voce del nativo' significa dimenticare che gli indigeni possono tacere, mentire (magari per omissione), dire ciò che pensano l'antropologo voglia sentirsi dire oppure semplicemente non sapere e inventare una risposta. Sul campo bisogna essere in grado di 'leggere' anche i silenzi, le omissioni, le menzogne così come gli aspetti della cultura nativa che sono semplicemente 'impliciti', 'scritti' nelle pratiche e non concettualizzati.

Vi è poi un altro aspetto della prospettiva interpretativa che suscita perplessità. La tesi secondo cui la ricerca sul campo non è riducibile alla pura osservazione di fatti ed eventi e il dato non è costituito dalla descrizione fornita dall'antropologo di un comportamento ma dal significato che l'attore sociale gli attribuisce, porta l'antropologia interpretativa ad assegnare un valore primario al modo in cui i soggetti studiati concettualizzano le proprie azioni. Ma quali soggetti? Geertz trascura un problema rilevante: il diverso accesso degli attori sociali ai significati. Come osserva Keesing (1987) non tutti i membri della società hanno lo stesso livello di conoscenza dei simboli che condividono; alcuni producono un sapere di cui altri si limitano a usufruire; alcuni possiedono, controllano e distribuiscono (in modo selettivo) le conoscenze stabilendo chi e in che misura può accedervi (1987, p. 162). Per Keesing la cultura non è, come sostiene Geertz, una rete di significati condivisi da tutti ma una struttura stratificata di cui una parte della società conosce solo gli strati esterni mentre gli strati più profondi, più nascosti, sono accessibili solo a chi detiene un potere o esercita un dominio. La linea di separazione può passare fra capi e sudditi, sacerdoti e fedeli, sciamani e gente comune, iniziati e non iniziati o anche semplicemente fra anziani e giovani, uomini e donne ma in ogni caso coincide con una differenza di

livello nella gestione e nella manipolazione dei significati.

In sostanza se la trama dei significati incorporata nel tessuto delle azioni sociali può essere assimilata, come sostiene l'antropologia interpretativa, ad un testo, allora è necessario distinguere fra chi lo ha scritto e chi a malapena è capace di leggerlo. Questa distinzione implica che ogni sistema culturale è funzionale agli interessi di chi lo controlla, ai soggetti sociali dominanti e quindi incorpora meccanismi che legittimano e riproducono i rapporti di potere. Adottando, come Keesing (ma anche Godelier e Bourdieu), una prospettiva marxista, si possono portare alla luce i meccanismi ideologici destinati a occultare e mistificare la realtà dei rapporti sociali attraverso la loro 'naturalizzazione', attraverso, cioè, la produzione di rappresentazioni che 'narrano' le diseguaglianze e le forme di dominio come parte dell'ordine cosmico. In una prospettiva di questo tipo la cultura non è riducibile ad una trama di significati espliciti, sia perché, come si è detto, è una struttura a più livelli, alcuni dei quali costituiti da significati occulti, che non sono condivisi da tutti, sia perché sono occulte le modalità del suo funzionamento. Coloro che si trovano in una posizione subordinata possono condividere solo parzialmente i significati elaborati dai soggetti dominanti e non sono in grado di comprendere lo scopo del sistema culturale che tali significati concorrono a costruire, che consiste nella legittimazione della loro subordinazione.

Se ogni sistema culturale svolge una funzione ideologica di legittimazione dell'ordine costituito, se, di conseguenza l'azione sociale è almeno in parte soggetta a condizionamenti di cui i soggetti sono inconsapevoli, limitarsi a cogliere i significati espliciti non è sufficiente e identificare le motivazioni reali dei comportamenti con questi significati è addirittura fuorviante. I significati espliciti, le motivazioni dichiarate sono solo un livello della cultura, e la loro funzione consiste nella perpetuazione del sistema sociale. Questa funzione è sconosciuta agli attori sociali; come acutamente osserva Gellner (1992, p. 56) la non-consapevolezza, l'opacità delle coscienze sono necessarie affinché siano garantiti il funzionamento e la riproduzione del sistema sociale. In sostanza il modo in cui gli attori sociali si rappresentano i loro comportamenti è una 'narrazione' (dotata di funzioni ideologiche), non una descrizione adeguata; significati e rappresentazioni non coincidono con pratiche e azioni e anzi divergono da esse.

Se si adotta questa prospettiva diventa necessario rivalutare il ruolo che, nella ricerca sul campo, ha l'osservazione; proprio grazie alla sua posizione di osservatore esterno e quindi non soggetto ai condizionamenti del sistema culturale, l'antropologo ha la possibilità di verificare quando ciò che le persone affermano di fare non corrisponde a ciò che fanno. Cogliere le discrepanze, gli scollamenti, le contraddizioni fra enunciati e pratiche sociali, fra modelli ideali e modelli operativi, apre la strada ad una comprensione del sistema culturale che l'antropologo che identifica il proprio compito esclusi-

vamente con la registrazione degli enunciati indigeni si preclude.

Questa strategia di raccolta dei dati può proficuamente avvalersi, ovviamente, della nozione marxiana di ideologia ma non solo. Molto efficace per sondare la dimensione del non-detto, non-enunciato e spesso non-pensato, cioè della parte ‘sommersa’ della cultura, è sicuramente la nozione di *embodiment*, ‘incorporazione’, che ha assunto un ruolo rilevante nel dibattito antropologico a partire dagli anni Novanta grazie ai contributi teorici di Bourdieu (1972), Fabian (1983), Csordas (1990), Bloch (1991), Strauss e Quinn (1997), Ingold (2000). I modelli teorici che si ispirano alla nozione di ‘incorporazione’, pur diversi fra loro (si pensi ad esempio alle critiche rivolte da Ingold al connessionismo di Strauss e Quinn e al modo in cui Csordas intende l’incorporazione della cultura), condividono tuttavia un punto fondamentale: il rifiuto di ridurre il rapporto dell’individuo con la cultura alle pratiche e ai comportamenti consapevoli e alle rappresentazioni mentali collettive; il rapporto con la cultura passa anche e soprattutto attraverso il corpo, consiste in processi di incorporazione inconsapevole e automatica di gesti, posture, schemi comportamentali, forme di manipolazione, abitudini, usi. La nozione-chiave usata da Bourdieu è quella di *habitus*, che designa le strutture cognitive interiorizzate, gli schemi percettivi e di azione condivisi da tutti i membri di un gruppo; in sostanza l’*habitus* è un ‘ambiente mentale’ che si iscrive nel corpo e plasma un *modus operandi* a cui i soggetti si attengono nei loro comportamenti. La conoscenza - sostiene Bourdieu - è essenzialmente pratica ed essendo l’esito di un processo ‘automatico’ non racchiude la conoscenza dei propri principi (‘dotta ignoranza’, così la definisce). In questa prospettiva, diametralmente opposta a quella dell’antropologia interpretativa, la cultura è prevalentemente implicita, irriflessa, inconsapevole di sé. Come osserva ancora Bourdieu (1977, p. 79), “le azioni del singolo individuo non sono che il prodotto di questo *modus operandi* di cui l’individuo non è il produttore e di cui non ha consapevolezza padronanza”. In altri termini gli atteggiamenti e le pratiche sono plasmati da meccanismi inconsci e non sono oggetto di coscienza riflessiva (gli individui sono solo esecutori inconsapevoli); ciò ha notevole rilevanza, sia in rapporto alla costruzione di una teoria generale del comportamento sociale sia in rapporto alla metodologia di osservazione sul campo in quanto emerge una divaricazione fra le intenzioni consapevoli dell’agente e le finalità che egli attribuisce alle proprie azioni da un lato e, dall’altro, le finalità generali, cioè la funzione, il significato, il valore delle azioni e dei comportamenti nel più vasto contesto sociale, più precisamente nel processo di riproduzione delle condizioni materiali e sociali di esistenza, di quelle che Bourdieu definisce le “strutture oggettive”.

La tesi di Bourdieu secondo cui l’*habitus* si iscrive nel corpo mette quindi in evidenza l’automatismo e l’inconsapevolezza che caratterizzano gran parte dei comportamenti. Dal fatto che una parte molto consistente dell’e-

sperienza individuale, del vissuto soggettivo si sottraggano al controllo della coscienza e si collochino a livello corporeo consegue che nella cultura sia presente una rilevante componente sommersa, implicita, non detta (e/o non pensata). Un notevole contributo allo sviluppo di questa prospettiva teorica imperniata sulla nozione di 'incorporazione' è stato fornito da Csordas (1990) che ha avuto il merito di recuperare e proporre in ambito antropologico la riflessione filosofica di Merleau-Ponty di stampo fenomenologico che rigetta il dualismo mente/corpo e privilegia invece la correlazione fra il corpo e il mondo e individua nel corpo il terreno primario dell'esperienza. Anche Ingold si è mosso in questa direzione, sostenendo che la conoscenza si genera nella pratica, attraverso l'acquisizione di capacità di percezione e azione; mediante una sintonizzazione al tempo stesso sensoriale, percettiva ed emotiva il soggetto, inteso come unità indivisibile di corpo e mente, incorpora specifici *pattern* in determinati contesti in cui interagiscono operatori esperti ed apprendisti: i primi mostrano come agire e i secondi acquisiscono capacità.

Se la nozione di incorporazione, variamente declinata, ha svolto un ruolo strategico nell'orientare la ricerca sul campo degli ultimi due decenni, deve tuttavia essere sottolineato anche il ruolo svolto da altre prospettive. Si pensi ad esempio all'influsso degli studi di Foucault sui processi di assoggettamento, anche se a mio parere la fama di questo filosofo ha portato a sopravvalutare il contributo che ha fornito all'antropologia. La storia di questa disciplina è costellata di feconde contaminazioni da altri saperi (si pensi al ruolo svolto dalla psicoanalisi nello sviluppo della Scuola di cultura e personalità o al contributo della fonologia alla elaborazione della teoria strutturalista di Lévi-Strauss). Tuttavia in certi casi la tendenza ad attingere dalla filosofia sembra dettata più da provincialismo o subalternità intellettuale che da reali esigenze teoriche. Fra i molti esempi possibili (reperibili soprattutto nell'antropologia statunitense) mi limito a citare l'utilizzazione da parte di Lattas (2000) della dicotomia heideggeriana nascondimento/disvelamento nell'analisi dei culti cargo della Melanesia.

Una menzione particolare merita la nozione di *agency* che, applicata al campo delle relazioni sociali, ha permesso di superare i limiti dell'approccio interpretativo ricollocando al centro dell'indagine antropologica il tema delle azioni, delle pratiche e dei comportamenti in tutti i loro aspetti (forme, intenzionalità/non-intenzionalità, motivazioni, fini, effetti). Ma la nozione di *agency* ha avuto anche il grande merito di aprire nuove prospettive allo studio delle componenti materiali della cultura (a lungo trascurate dagli antropologi e spesso letteralmente ignorate nelle monografie etnografiche), mettendo in luce come gli oggetti non siano mera materia inerte ma svolgano invece un ruolo attivo, siano 'agenti' in modi molteplici: possono incorporare rapporti sociali, incarnare idee e valori, influenzare le persone, plasmare la loro identità, orientare le relazioni intersoggettive. La riflessione

di Appadurai (1986) sulla vita sociale delle merci ha aperto la strada seguita negli ultimi anni da numerosi antropologi che hanno focalizzato le loro ricerche su oggetti che diventano soggetti e agiscono sugli individui (Morgan 2010, Houtman & Meyer 2012, Spirito Santo & Tassi, 2013, Fabietti 2014, Severi 2017). Ciò è reso possibile da un meccanismo proiettivo inconsapevole attraverso cui i membri di una cultura 'animano' gli oggetti, attribuendo loro intenzionalità, identità, personalità, capacità di agire e interagire con gli esseri umani: gli 'oggetti-persona' (così li definisce Severi) sono una componente importante di ogni sistema culturale, soprattutto (ma non solo) nel contesto delle pratiche religiose che si strutturano sulla base dei rapporti fra i fedeli e gli oggetti 'sacri' (dalle reliquie cristiane ai feticci *vodu*) ai quali è attribuita la capacità di benedire, perdonare, curare, dare potere, offrire speranza. Anche al di fuori dei contesti religiosi troviamo oggetti 'attivi': basti pensare agli emblemi del potere (Scarduelli 2014), ai trofei sportivi e, naturalmente, alle collane e ai braccialetti del *kula* dei trobrianesi.

Grazie a questa nuova prospettiva imperniata sulla rivalutazione del ruolo svolto dalle cose, dai manufatti, l'ambito dell'osservazione etnografica si è considerevolmente dilatato: alla componente costituita dalle azioni inconsapevoli dei soggetti umani (individuata, come si è detto, da Bourdieu, Bloch, Csordas, Strauss e Quinn) si è aggiunta (verrebbe da dire: sul versante opposto) la componente costituita dall'azione 'consapevole' svolta da oggetti inanimati.

In conclusione si può affermare che oggi come mai in precedenza gli antropologi dispongono di una straordinaria varietà di modelli teorici ed epistemologici mediante i quali approntare metodologie di raccolta dei dati che consentano di cogliere tutti gli aspetti, i livelli e le dimensioni empiriche e concettuali, pratiche e cognitive, esplicite ed implicite, coscienti e inconscie delle culture umane.

Nell'antropologia sono sempre coesistiti paradigmi diversi, paradigmi che non sempre hanno 'dialogato' fra loro e anzi spesso sono stati usati l'uno contro l'altro in una specie di 'competizione' (si pensi al tono di irrisione con cui Geertz rigetta lo strutturalismo di Lévi-Strauss). In realtà la pluralità di paradigmi è un inestimabile vantaggio perché il ricorso a diverse strategie d'indagine (anche molto diverse fra loro) è indispensabile per una disciplina che si propone l'ambizioso obiettivo di studiare realtà così complesse come le culture umane.

Bibliografia

- Appadurai, A., ed., (1986), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bloch, M., (1991), Language, Anthropology and Cognitive Science, *Man*, 26, pp. 183-198.
- Bourdieu, P., (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Suisse, Librairie Droz.
- Clifford, J., (1986), Introduction: Partial Truths, in Clifford, J., Marcus, G.E., eds., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-26.
- Csordas, T.J., (1990), Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos*, 18, pp. 5-47.
- Espirito Santo, D., Tassi, N., eds., (2013), *Making Spirits. Materiality and Transcendence in Contemporary Religion*, London, Tauris.
- Fabian, J., (1983), *Time and the Other*, New York, Columbia University Press.
- Fabietti, U., (2014), *Materia sacra*, Milano, Cortina.
- Foucault, M., (1976), *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi; ed. orig. (1975) *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., (1977), *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi.
- Gellner, E., (1992), *Causa e significato nelle scienze sociali*, Milano, Mursia; ed. orig. (1973), *Cause and Meaning in the Social Sciences*, London, Routledge & Kegan.
- Holy, L., (1984), Theory, Methodology and the Research Process, in Ellen, R.F., ed., *Ethnographic Research*, London, Academic Press, pp. 13-34.
- Houtman, D., Meyer, B., eds., (2012), *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York, Fordham University Press.
- Ingold, T., (2000), *The Perception of the Environment*, New York, Routledge.
- Keesing, R.M., (1987), Anthropology as Interpretative Quest, *Current Anthropology*, 28, 2, pp. 161-176.
- Lattas, A., (2018), Telefoni, macchine fotografiche e tecnologia nei culti cargo della Nuova Britannia Occidentale, in Ciabbarri L. (a cura di), *Cultura materiale*, Milano, Cortina, pp. 83-120; ed. orig. (2000), Telephones, cameras and technology in West New Britain cargo cults, *Oceania*, 70, pp.325-344.
- Lett, J., (1991), Interpretative Anthropology, Metaphysics and the Paranormal, *Journal of Anthropological Research*, 4, pp. 305-329.
- Malighetti, R., Molinari, A., (2016), *Il metodo e l'antropologia*, Milano, Cortina.
- Malinowski, B., (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge & Kegan.
- Morgan, D., ed., (2010), *Religion and Material Culture*, Abingdon, Routledge.

- Radcliffe-Brown, A.R., (1968), *Struttura e significato nelle società primitive*, Milano, Jaca Book; ed. orig. (1953), *Structure and Function in Primitive Societies*, London, Oxford University Press.
- Scarduelli, P., (2014), *I riti del potere*, Roma, Carocci.
- (2015), *Antropologia. Orizzonti e campi d'indagine*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Severi, C., (2017), *L'objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle*, Paris, Éditions rue d'Ulm.
- Sperber, D., (1984), *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli; ed. orig. (1982), *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- Strauss, C., Quinn, N., (1997), *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Urry, J., (1984), A History of Field Methods, in Ellen, R.F., ed., *Ethnographic Research*, London, Academic Press, pp. 35-61.
- van Velsen, J., (1967), The Extended Case Method and Situational Analysis, in Epstein, A.L., ed., *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock Publications.