

Vincenzo Matera

La scrittura etnografica

esperienza e rappresentazione nella produzione
di conoscenze antropologiche



elèuthera

© 2015 Vincenzo Matera
ed elèuthera editrice

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

INTRODUZIONE	
«Etno-grafia»	9
<i>Scrivere o vivere le culture? - Che cos'è l'antropologia postmoderna? - A favore della scrittura</i>	
CAPITOLO PRIMO	
Sul campo, oltre il campo	25
<i>Il «dove» dell'antropologia - Il lavoro antropologico è sul campo - Il principio osservativo e la partecipazione - Romanticismi e scienze naturali - Criticità della nozione di «campo»</i>	
CAPITOLO SECONDO	
La monografia etnografica	43
<i>Il sapere etnografico - Un genere narrativo emergente - La monografia di scienze naturali: un modello oggettivo - Le asserzioni etnografiche - Osservazione e descrizione - L'etnografo invisibile - Il contesto di osservazione - La generalizzazione etnografica</i>	

CAPITOLO TERZO

La critica delle credenze

73

Il linguaggio come sistema di riferimento - Il significato come uso - L'oggetto delle credenze - Le attitudini conoscitive - Rappresentare le percezioni - Rappresentare le emozioni - Rappresentare la malattia - I gemelli sono uccelli - La definizione ostensiva - Di' ciò che credi - Come fare draghi con le parole

CAPITOLO QUARTO

Teoria e pratica dell'etnografia

99

Oltre scrivere le culture - Epistemologia e pratiche dell'etnografia contemporanea - Non solo parole: esperienza e rappresentazione in etnografia - L'etnografo moderno - La dissoluzione dell'etnografo-soggetto - L'incorporazione di Naida Seremetakis - Il paradigma dell'incorporazione

CAPITOLO QUINTO

Ideologie, aspettative, negoziazioni, annotazioni

127

Note etnografiche (1) - In bus, esercizi di sopportazione dell'alterità - Chiacchiere etnografiche con Joannes, astuta guida che ha capito con chi ha a che fare - Sul campo, o dentro il saggio di Geertz? - Località - Marginalità - Unità nella diversità - Note etnografiche (2)

Bibliografia

155

Un primo ringraziamento va all'editore, in particolare Andrea Staid, che ha accettato con entusiasmo la proposta di ripubblicare un libro che arriva con questa alla sua terza nuova edizione. Un grazie speciale poi va alle colleghe ma soprattutto amiche Angela Biscaldi e Franca Tamisari che nonostante il caldo torrido di luglio hanno accettato con grande disponibilità di leggere il testo e lo hanno commentato in modo puntuale, critico e costruttivo, consentendomi di chiarire alcuni passaggi troppo enigmatici e di sciogliere certi punti eccessivamente sintetici.

«Etno-grafia»

L'espressione «scrittura etnografica», che dà il titolo a questo libro, ha un sottile risvolto metalinguistico; il termine etnografia contiene infatti un elemento semanticamente assimilabile al termine scrittura, anche se ovviamente sono diverse le connotazioni. Etimologie a parte, è indubbio che l'aspetto più propriamente relativo alla scrittura sia stato a lungo escluso dalla considerazione critica della prassi etnografica. In effetti, il lavoro dell'etnografo, secondo la visione canonica, prevede almeno tre fasi, in qualche modo distinte: il momento della raccolta (che ha portato all'elaborazione di tecniche «escussive» e metodi etnografici utili al reperimento dei dati sul campo), il momento dell'analisi (sulla base di una teoria «esplicativa» o interpretativa), il momento della scrittura. Quest'ultima, in particolare, appare problematica proprio per la sua presunta neutralità rispetto all'oggetto rappresentato, una neutralità che il più delle volte è stata data per scontata.

L'idea che la lingua sia sostanzialmente neutra rispetto a ciò che rappresenta affonda probabilmente le sue radici in una più

generale posizione teorica che considera la realtà indipendente dal linguaggio in cui è espressa; corollario di questa tesi è inoltre la distanza che per molto tempo è corsa fra antropologi e linguisti, gli uni e gli altri gelosi delle proprie competenze rigidamente «compartimentate», gli uni e gli altri convinti della possibilità di estrarre dai dati empirici, in modo «indolore», il proprio oggetto di studio, la «cultura» in un caso e il «linguaggio» nell'altro. È noto che, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, questa separazione è stata gradatamente, anche se solo in parte, superata (cfr. Duranti, 2003), si pensi alle analisi strutturaliste, all'antropologia cognitiva, all'antropologia interpretativa e all'antropologia dialogica, all'antropologia linguistica; superamento che è stato il presupposto, in generale, del ripensamento critico dei binari epistemologici sui quali è corsa la riflessione sull'uomo nel suo insieme.

In particolare, come ricorda Alessandro Duranti, le profonde revisioni critiche che hanno investito in generale l'antropologia negli anni Ottanta del Novecento, e le conseguenti spinte a cercare nuovi modi di rappresentare l'esperienza etnografica, hanno creato un contesto intellettuale favorevole all'antropologia linguistica, non solo vista la sua lunga tradizione di raccolta e analisi dei testi, inaugurata da Franz Boas, ma anche grazie all'esigenza, ormai diffusa in gran parte della comunità antropologica, di ripensare il proprio approccio ai fatti linguistici alla luce della più estesa concezione del linguaggio propria degli antropologi linguisti. Nei centri mondiali della disciplina l'antropologia linguistica ha così ottenuto un riconoscimento notevole, che dura ancora oggi. Comunque sia, il punto centrale di questo libro è che, per mutuare un'espressione di Peter Winch (1972), il lavoro di un etnografo implica una rappresentazione del mondo, cognitiva e linguistica, e questo trasporta la nostra questione alla confluenza delle relazioni fra il piano della strutturazione conoscitiva, il piano della formulazione linguistica e la realtà esterna. È sufficiente domandarsi che relazione c'è fra, per esempio, il

resoconto fatto da un etnografo attraverso la scrittura della sua osservazione di un rituale e il rituale oggetto del resoconto per rilevare una serie di problemi non riducibili a semplici fatti formali o stilistici, né si può far uso acriticamente della nozione di «corrispondenza» intendendo, come verifica di un documento, l'aderenza ai fatti documentati: i filtri concettuali e linguistici che mediano la relazione fra il rituale come fatto reale e il rituale come fatto raccontato in un libro (Geertz, 1990) rendono una tale verifica illusoria.

Le rappresentazioni etnografiche sono, quasi totalmente, ricostruzioni – *finzioni*, come è stato ampiamente riconosciuto (Clifford, Marcus, 1986) – sintetiche e analogiche; emergono da una serie di interazioni di vario tipo fra l'etnografo e i nativi di cui nulla rimane una volta trasformate in testo scritto; interazioni il cui senso è diluito nel passaggio dalla lingua nativa (ammesso che sia stata quella la lingua utilizzata e non una lingua di contatto) a una lingua occidentale, da un codice orale a un codice scritto, da una strutturazione conoscitiva a un'altra.

Che tipo di oggetto narrativo è un resoconto etnografico? Quali sono le sue caratteristiche linguistiche ed epistemologiche? Che ideologia esprime? Quale sapere trasmette? Che rapporto c'è tra il pensiero antropologico, globale, il pensiero indigeno, locale, e il modo in cui vengono costruite le rappresentazioni etnografiche, in gran parte mediante la scrittura?

Sono alcune delle questioni poste nelle pagine seguenti, questioni specifiche ma relative a una problematica molto più ampia: è ancora aperto il dibattito sulle differenze e sulle somiglianze nei modi di pensare, di agire, di concettualizzare il mondo (Geertz, 2001); quello con la razionalità del proprio agire e del proprio pensare è un confronto che ciascun popolo, ciascuna formazione sociale, ciascuno Stato e anche ciascuna nazione, per quanto il concetto sia in crisi, devono affrontare. Specie se pensiamo a quanto siano ormai frammentari ed eterogenei i panorami sociali contemporanei (Appadurai, 2001). Il che vuol dire, in termini

più ampi, che la capacità del cosiddetto «pensiero razionale» di operare in relazione a (ed entro) qualsiasi contesto, situazione, conflitto, sistema di valori deve (o dovrebbe) essere considerata problematica.

Il materiale empirico e documentario che alimenta tali dibattiti (almeno per quanto riguarda l'ambito accademico, ma sempre di più anche quello politico) è anche di tipo etnografico (cfr. Brumann, 1999; Sahlins, 1999; Eriksen, 2001; Fisher, 2007). È evidente che un'analisi delle modalità di costruzione del documento etnografico (del testo) non può non rivelarsi un contributo utile per chiarire certi aspetti di tale problematica. Spesso infatti i termini del rapporto tra il fatto, la descrizione del fatto e l'analisi (interpretativa o esplicativa che sia) del fatto appaiono alquanto oscuri.

Si tratta di una problematica multiforme, di cui nelle pagine seguenti saranno tracciate alcune linee significative.

Per esempio è problematica la tendenza dell'etnografia che è stata ed è ancora oggi una tendenza a «scrivere l'oralità» (ponendo in primo piano il paradigma visivo), nonostante sia ormai acquisito nella teoria antropologica che le modificazioni indotte in una cultura dalla scrittura sono profonde e ne investono ogni livello, in primo luogo il livello conoscitivo, mentre appare ragionevole pensare che una tendenza dell'etnografia a «oralizzare la scrittura» (ponendo in primo piano il paradigma uditivo) potrebbe consentire una più adeguata rappresentazione di processi e fenomeni culturali che sfuggono a una rigida testualizzazione, che spesso hanno una relazione ambigua con la scrittura, pur non essendo più propri, come si poteva forse affermare un tempo, di culture in prevalenza orali. Ciò che qui mi interessa sottolineare è dunque il fatto che l'aspetto grafico del lavoro di un etnografo è molto più importante di quanto non sia stato considerato ed è connesso con questioni tutt'altro che marginali.

Oltretutto, ancora oggi le criticità del testo etnografico evidenziate durante la cosiddetta svolta linguistica degli anni Ottanta

continuano a essere per lo più ritenute tutto sommato marginali e risolvibili, se proprio necessario, attraverso qualche sperimentazione testuale, perché l'etnografia è prima di tutto esperienza (cfr., per esempio, Piasere, 2003).

Personalmente ritengo che l'etnografia sia invece prima di tutto rappresentazione (Matera, 2008a, 2013a).

Scrivere o vivere le culture?

Quindi, «scrittura etnografica» è l'espressione nata intorno alla metà degli anni Ottanta del Novecento per segnalare dei problemi nel modo in cui gli antropologi usavano uno strumento comune – la scrittura – per descrivere la cultura o la società di un popolo (spesso privo di scrittura) presso il quale avevano svolto per un certo tempo un lavoro di ricerca sul campo.

Che cosa fanno infatti gli antropologi? Da un certo punto di vista, piuttosto generale, possiamo dire che gli antropologi raccontano gli altri (Matera, 1996). La scrittura è, anche per questo, parte integrante del lavoro antropologico (Kilani, 1997). Il problema di rendere pubblica la sua esperienza, trasformarla in un testo per mezzo del quale comunicare ai lettori che cos'è, come è fatta la porzione di cultura che ha appreso, è stato ed è tuttora un problema centrale per l'etnografo.

Si tratta di un tema importante, quello del valore cognitivo dell'esperienza etnografica, una questione chiave per i destini della riflessione antropologica (cfr., tra gli altri, James, Hockey, Dawson, 1997; Hastrup, 1995, 2004; Fabietti, 2000; Piasere, 2003). Sostenere che l'etnografia – e quindi l'antropologia – è prima di tutto esperienza, è una tesi legittima e condivisibile entro certi limiti. Tuttavia, come risulterà chiaro ai lettori di questo libro, è nella scrittura (o nel video, nella fotografia, nella registrazione) che l'etnografia realizza il suo compito di alimentare una riflessione e un discorso sull'uomo quanto più larghi possibile, in

cui si faccia sempre nuovo posto per la diversità (Matera, 2008a). C'è in questa affermazione il richiamo di una fondamentale lezione demartiniana, che Amalia Signorelli esprime così:

L'incontro etnografico, più che su un insieme di condizioni e comportamenti materiali, si fonda prioritariamente su una disposizione mentale. Così egli può scrivere *Il mondo magico* basandosi su una documentazione tutta indiretta, di seconda mano. [...] De Martino scopre che la ricerca antropologica si struttura innanzitutto su un binomio che è lo stesso per chi va sul terreno e per l'antropologo «da tavolino»: una ricerca si costruisce su un concreto problema storico e sul documento o i documenti che dicono qualcosa sulla sua possibile soluzione. Senza problema il documento è inerte, non dice nulla, non lo si può interrogare; ma senza il documento, il problema resta gratuito, vacuo (Signorelli, 2015, p. xxii).

In altri termini, come discuto nel primo capitolo, ciò che caratterizza la produzione di conoscenza antropologica è un modo di delineare i problemi di ricerca, non una modalità pratica (una tecnica) di ricerca.

L'etnografo che, invece, pensi che il suo compito sia di impregnarsi della cultura delle persone che studia al punto da esaurire la spinta a rappresentarla credo commetta un errore epistemologico. Non è questo che si chiede a un antropologo (come del resto a uno scrittore, oppure a un filosofo, oppure a un regista, a un pittore o a un musicista). La vita va vissuta; tutti noi viviamo e facciamo esperienza. La vita però va anche scritta o, in generale, rappresentata, se desideriamo metterla in comune con altri. Il rischio che diventi diversa da quello che è stato non è un vero rischio, il realismo etnografico è passato, e la consapevolezza del carattere di finzione dei testi etnografici – come di qualsiasi altra struttura narrativa – è ormai patrimonio comune dell'antropologia (Geertz, 1990).

Che cos'è l'antropologia postmoderna?

La condizione postmoderna è caratterizzata dall'incredulità riguardo alle «meta-narrazioni» (Lyotard, 1994). La modernità è la fase in cui i grandi racconti fondatori, i miti, crollano e si stabilisce una distinzione fra ragione e mito; per usare una fortunata espressione di Max Weber, è, quello moderno, il periodo del primo disincanto del mondo (almeno di una parte di esso). Ai miti la ragione sostituisce degli ideali universalistici e dei grandi progetti di emancipazione dell'umanità e di sviluppo (il tutto basato sulla Rivoluzione francese e sull'ideologia che da essa scaturisce che, pur essendo ancorata a realtà locali, è matrice di «proclamazioni universali», come i diritti dell'uomo) (Augé, 1997).

La condizione postmoderna, allora, come è ampiamente noto, va intesa come caratterizzata dalla perdita di credibilità di questi grandi ideali, che si rivelano a loro volta delle illusioni. Una sorta di secondo «disincanto». Il marxismo, per fare un esempio, e il crollo di molti dei regimi che a esso in un modo o nell'altro si richiamavano; i grandi progetti di rinascita del Terzo Mondo e le rivoluzioni socialiste, scomparsi nel mare delle dittature e dei conflitti che si sono succeduti in tanti paesi (Geertz, 2001); oppure i tentativi – ancora in alto mare – di raggiungere un accordo universale sui grandi valori (i diritti dell'uomo, la pena di morte, la tutela dell'ambiente, la protezione dei bambini). Inoltre, è caratteristica della condizione postmoderna una sorta di frammentazione delle esistenze, non più guidate da grandi cornici collettive di riferimento in grado di dare un senso pieno al mondo. Non esistono più realtà locali omogenee e compatte, fatte di rapporti sociali saldi e garantiti, entro le quali gli individui possano trovare con certezza un'identità e un certo grado di sicurezza (cfr. Lyotard, 1994; Augé, 1997; Bauman, 1999; Geertz, 2001).

Le culture antropologiche, ammesso che siano mai state sistemi compatti e «puri», non sono più tali, si sono dilatate, estese e

mescolate: in altri termini, non si può più parlare di una cultura locale senza avere in mente scenari molto più estesi (Hannerz, 2001). Ciò ha portato, dopo la forte crisi della rappresentazione (Fisher, Marcus, 1998), a un altrettanto forte senso di frammentazione dell'etnografia rispetto al mondo. La condizione postmoderna sembra consistere nel fatto che i grandi apparati culturali, le grandi teorie universali non appaiono più adeguate a trovare interpretazioni convincenti. L'ambizione dell'antropologia a rappresentare realtà culturali altre in modo oggettivo, già apparsa debole fin dagli anni Ottanta del Novecento, cede del tutto davanti al riconoscimento che al massimo un testo etnografico potrebbe evocarle. In primo piano e in modo esplicito si staglia l'esperienza soggettiva, unica e irripetibile, dell'antropologo insieme alla finzione narrativa che da essa emerge e che la esprime.

Da qui nasce la ricerca di nuove modalità di scrittura, in cui la personalità e le intenzioni dell'antropologo siano esplicite, e le strategie, le incertezze, i fraintendimenti, gli espedienti retorici, le ipotesi e le linee interpretative pure. Nella visione postmodernista allora l'esperienza etnografica è solo lo spunto per un'opera letteraria o per un'affermazione della propria identità di autore. L'antropologia, adottando la ragione postmoderna, si vede costretta a ridurre drasticamente le proprie ambizioni, poiché al massimo le è riconosciuta la capacità di raccogliere qualche frammento locale della polifonia mondiale.

Ciò ha provocato negli ultimi anni un certo disagio dentro la comunità disciplinare, che nasce dal riconoscimento di una difficoltà, quella di fronte alla quale si trova l'antropologia che, pur nella convinzione di essere in grado di fornire un sapere reale, empirico, non autoreferenziale, relativo alle pratiche culturali proprie della diversità, non può più non prendere atto che lo scenario mondiale in cui si trova a operare è totalmente cambiato: in dissolvenza il mosaico di culture, in primo piano il flusso culturale planetario.

Tuttavia, come io credo, nonostante tutti i suoi indiscutibili

limiti, la tradizione antropologica ha detto (perché lo ha scritto) qualcosa, molto, sugli altri – altri popoli e altre culture, altri modi di dare senso all'esistenza e di organizzare la vita sociale – e ha esercitato una pur debole ma continua azione di critica culturale (per quanto si fatichi oggi a vederne i risultati, in termini di disponibilità al confronto con gli altri, ma non oso pensare cosa sarebbe oggi la società occidentale se non ci fosse stata, se non ci fosse, l'antropologia).

Per cui, lasciando perdere l'esplosione del postmodernismo, credo che nonostante la dilatazione del suo oggetto tradizionale (delocalizzato e deterritorializzato), l'antropologia possa contribuire alla comprensione di moltissimi aspetti della società contemporanea, prima fra tutti la diffusa crisi d'identità, l'assenza di un progetto collettivo attraente da cui deriva sempre più netta la tendenza all'individualismo, l'incapacità di produrre valori di riferimento altri rispetto a quelli espressi dal mercato e dai principi neoliberalisti, per cui prevale su tutto il modello del «consumatore desiderante» (Fabietti, 2002).

Tutto ciò nella consapevolezza del fatto che l'antropologia (almeno in parte) si è gradualmente allontanata dall'ambito delle scienze naturali per accostarsi, con cautela, a quello della letteratura: l'antropologo è sempre più un autore che scrive (e contribuisce a fondare un discorso) e sempre meno un osservatore che descrive (e contribuisce a fondare una realtà) (Geertz, 1990). Il punto di riferimento essenziale della contemporaneità liquida descritta da tanti sociologi è l'individuo (Bauman, 2003; Bourdieu, 2003; precedentemente, Simmel, 1995 [1903]). La nozione di «repertorio culturale individuale» (Hannerz, 1998) occupa un posto sempre maggiore nella teoria sociale e culturale (Matera, 2006, 2013b). I legami del discorso dell'antropologia culturale con il letterario e con il filosofico divengono sempre più chiari (Crapanzano, 2007).

A favore della scrittura

Andare a vedere un film tratto da un bel romanzo carichi di aspettative, e uscire magari non scontenti ma un po' delusi, dicendo «sì, bello, ma il libro è un'altra cosa», capita molto spesso. Raramente, almeno per la mia esperienza, capita il contrario. Intanto perché un film dura poco, in due ore, in tre nella migliore delle ipotesi, mostra tutta la sua storia. Un libro invece entra nella nostra vita e ci resta a lungo. Ci sono libri che si iniziano, poi si lasciano per un po', poi si riprendono, che insomma ci accompagnano per lunghi periodi della nostra vita. Un libro lo teniamo in mano, lo portiamo con noi magari in giro per il mondo, lo teniamo di fianco a noi sul comodino, lo stropicciamo come più ci piace oppure solo perché con il tempo si spiegazza, ci scriviamo sopra annotazioni, commenti, sottolineature, lo prestiamo, lo regaliamo oppure lo riceviamo in regalo, lo teniamo in vista in biblioteca oppure sepolto dietro, in seconda fila. Ma questo è solo l'aspetto, per così dire, materiale¹. In più, c'è la lettura. Le parole lette, le rappresentazioni percorse con il pensiero, le vicende ricostruite con l'immaginazione, seguendo la trama o l'argomentazione, si imprimono e assumono la connotazione particolare che hanno i diversi periodi della nostra vita, tanto che riprendere un libro letto anni addietro significa spesso far riaffiorare alla memoria, proprio come il sapore della *madeleine*, il periodo in cui l'abbiamo letto. Le parole assumono un «sapore» particolare nella nostra mente, e leggere le parole scritte è molto diverso dall'ascoltarle. Leggere fa pensare, consente di elaborare, sospendere e poi riprendere il filo della lettura. Insomma, se ancora non fosse chiaro, sto spezzando una lancia a favore dei libri (della scrittura e della lettura).

Tra le molte posizioni emerse sull'onda degli accesi dibattiti sulla scrittura delle culture e sulla costruzione delle rappresentazioni etnografiche, c'è anche chi sostiene, per esempio, che libri e articoli non sono un mezzo adatto a rappresentare l'esperienza

etnografica in modo da assicurare fedeltà all'originale, perché un semplice assemblaggio di parole in successione lineare manca della densità tridimensionale degli eventi. Una delle ragioni della critica della scrittura sta nel fatto, per esempio, che la scrittura consente di costruire rappresentazioni culturali monosensoriali, in cui la vista è l'unica modalità percettiva sollecitata, a discapito degli altri sensi (che invece giocano un ruolo importante nella concreta dinamica culturale e sociale: si pensi al ruolo del tatto nei saluti, per esempio, una stretta di mano, un abbraccio, un bacio, un buffetto ecc.). È tutto senz'altro vero, preludio del resto di una riflessione critica sui principi epistemologici alla base della costruzione del sapere antropologico (cfr. Finnegan, 2009).

Ciò potrebbe essere preliminare a introdurre un'etnografia della lettura. Un'etnografia della lettura si configura come uno studio dell'altra metà del processo di alfabetizzazione; da un lato la scrittura, studiata a fondo da molte prospettive diverse (Goody, 1990 [1977], 1988; Ong, 1986; Olson, 1994; Finnegan, 2009), dall'altro la lettura, alla quale, invece, è stata dedicata un'attenzione molto minore (Boyarin, 1993)². Tale analisi si inserisce inoltre nella grande cornice che inquadra il tema oralità/scrittura e presenta un'affascinante complessità derivante quanto meno dalle innumerevoli diramazioni entro vari campi disciplinari che esso presenta, anche solo a un'osservazione superficiale. Il tema «lettura» offre poi una serie di agganci alla contemporaneità, se non altro come un percorso di studio che porta nel bel mezzo dei fenomeni di analfabetismo di ritorno, tra venir meno della lettura tradizionale, appunto, ed emersione di letture digitali, di letture per immagini, di dispositivi elettronici. La domanda di ricerca centrale di un'etnografia della lettura è la seguente: qual è il posto che la lettura – di per sé un processo «lento» – riesce ancora a occupare nella società contemporanea globale, fatta di reti digitali, social network, simultaneità, colpo d'occhio e tesa all'accelerazione?

La domanda relativa al significato culturale della lettura (sempre in rapporto alla sua metà, la scrittura) potrà essere affrontata

sulla base dell'approccio specifico dell'etnografia, quindi a partire da un'attenzione ai dettagli, ai micro contesti della vita quotidiana, alle pratiche sociali entro contesti ristretti e ben definiti, con ben chiara l'idea della proiezione oltre gli specifici contesti individuati in direzione di più ampi processi ideologici e culturali.

Rispetto alle questioni qui sollevate quanto appena delineato si lega al rapporto fra analisi e documento (Bianco, 1994). In alcuni ambiti della ricerca antropologica (culturale e linguistica), per esempio, l'analisi del flusso del parlato (e insieme del flusso degli atteggiamenti, degli sguardi, delle posture, dei movimenti, in una parola delle *interazioni* in tutta la loro complessità e multidimensionalità) si avvale di tecnologie (per esempio l'uso di video e fotocamere digitali) grazie alle quali diviene possibile spezzare l'unità di analisi senza limiti, al punto di consentire di individuare, come fa, per esempio, Goodwin (2003), il momento esatto in cui nel corso di una conversazione un enunciato ha cambiato significato. Per esempio perché lo sguardo del parlante si è spostato da un interlocutore a un altro: A dice a B «sai che ho smesso di fumare da una settimana» e mentre pronuncia le ultime parole il suo sguardo si sposta da B (un amico) a C (sua moglie). Il movimento dello sguardo cambia il significato delle parole, cambia il senso del messaggio, cambia l'intenzione comunicativa (per esempio da «trasmissione di un'informazione» a «richiesta di approvazione»).

Si tratta del rapporto fra metodi e tecniche di indagine e oggetti messi a fuoco: possiamo impegnarci in un continuo aggiornamento delle tecniche di documentazione e di rappresentazione in relazione a un certo tipo di fenomeni che vogliamo cogliere e rappresentare, ma possiamo anche impegnarci nella sperimentazione continua di nuove tecniche per vedere che tipo di fenomeni possono farci scoprire. Tutto ciò va di pari passo con la questione della riflessività, vale a dire del rapporto fra il ricercatore e il materiale su cui lavora: le persone che agiscono in un contesto – entro il quale il ricercatore deve in qualche modo collocarsi, con

tutte le precauzioni del caso (cfr. Fava, 2008), come ci ricorda Bourdieu (2003a [1972]) – e i documenti che il ricercatore stesso produce.

Tuttavia, la scrittura è, a mio parere, sempre centrale, nelle sue varie forme. Per esempio, un'etnografia che si proponga di interrogarsi sulle realtà sociali e culturali contemporanee non può prescindere, a mio avviso, dal considerare il lavoro di alcuni scrittori «ibridi». Come Amitav Ghosh, che ne *Il palazzo degli specchi* rappresenta gli effetti devastanti del colonialismo sulla lunga durata. Come S. V. Naipaul, che in *Una via nel mondo* mostra come le identità individuali e collettive prendano forme diverse e divergenti rispetto a modelli tradizionali investiti da processi globali. L'idea che un'unica Storia, quella occidentale, sia il criterio cui tutti gli altri devono adeguarsi, afferma Naipaul sullo sfondo della sua narrazione, è una proiezione dell'orientalismo (Said, 1991 [1978]) di base che ancora oggi – nonostante tutti gli studi culturali e le autocritiche ecc. – noi occidentali ci portiamo addosso ed esprimiamo a tutti i livelli, dalle chiacchiere da bar contro i migranti alle politiche estere contro i terroristi islamici (dei quali non capiamo mai le strategie mediatiche e politiche, ma cogliamo sempre e solo le pratiche barbariche e selvagge). Come Salman Rushdie, che in tanti suoi libri (*La terra sotto i suoi piedi*, *Patrie immaginarie*, gli stessi *Versi satanici*) mostra che nel mondo contemporaneo non esiste più un'equazione fra un posto, un popolo, una cultura, una lingua, un'identità, e narra l'idea della delocalizzazione delle culture. Questa crea flussi di significati culturali che alimentano l'immaginazione (cfr. *Shalimar il clown*). Come Ngugi wa Thiong'o, che in *Spostare il centro del mondo* esprime la necessità di smuovere i rapporti gerarchici in campo culturale, di attenuare il dominio globale dell'inglese, di far spazio alle lingue locali. Il potere di una lingua di riprodurre forme di dominio è fortissimo; in molti paesi africani non è ancora stato possibile liberarsi della lingua europea che è ancora la lingua ufficiale, dell'amministrazione e dell'i-

struzione. Tuttavia, un po' ovunque si individuano usi creativi (ibridi e creoli) e appropriazioni locali della lingua dominante, a volte vere e proprie tattiche di resistenza. Se un popolo non è padrone di tutti gli strumenti della propria sopravvivenza (politici, economici e anche culturali), ricorda Thiong'o, non sarà mai libero. Da questi contributi letterari si fa strada l'idea che non c'è un centro mondiale inamovibile, ma diversi centri e diverse periferie (Hannerz, 2001; Appadurai, 2001, 2004).

Da tutto questo l'antropologia e l'etnografia hanno da imparare. Tuttavia, se non ci fosse stata l'antropologia (e la sua scrittura, etnografica e non), forse non ci sarebbero stati Naipaul, Rushdie, Ghosh, Maalouf, e molti altri. Nonostante ciò (o forse proprio per questo) la critica del testo etnografico è (è stata) importante e legittima. Non si tratta, come sembra pensare qualcuno, di critiche stilistiche e linguistiche a scapito del povero etnografo, come se si volesse che smettesse di scrivere. Si tratta di mettere in luce, a partire dal testo, modelli conoscitivi, presupposti ideologici, cornici culturali.

In questa prospettiva, nei capitoli seguenti saranno evidenziati alcuni meccanismi di tipo linguistico e cognitivo relativi al modo in cui la trasposizione nella scrittura dell'esperienza etnografica ha prodotto degli «oggetti» testuali sospesi in una dimensione priva di spazio e di tempo, immobili, statici, essenzializzati; ha prodotto altresì delle grossolane esagerazioni delle differenze culturali, alimentando a volte il mito dell'alterità radicale (Keesing, 1994). Sono molti i motivi per cui si è a un certo punto inceppata la maniera canonica di produrre conoscenza antropologica e sono emerse, come indici di un disagio epistemologico, inadeguatezze nel modo di raccontare gli altri. Si possono comunque ricondurre a due esigenze di fondo: restaurare una contemporaneità fra antropologo e nativi, precedentemente negata da un meccanismo che attribuiva assenza di consapevolezza storica agli altri, almeno fino a quando non fosse caduto su di loro lo sguardo «storicizzante» di un occidentale, preferibilmente antropolo-

go, e restituire agli altri la parola, precedentemente tolta loro da un antropologo che pretendeva di avere il diritto di parlare al loro posto o, meglio, di scrivere per loro che di scrittura erano privi (cfr. Fabietti, Matera, 1997).

Sono stati ben studiati anche i meccanismi testuali per mezzo dei quali si può cancellare il tempo, per accentuare l'efficacia realistica del testo e la sua oggettività, e le tecniche stilistiche per mezzo delle quali persone parlanti vengono inglobate in anonime e silenziose categorie collettive nel descrivere un contesto culturale. Questo perde così il suo carattere storico e diventa un'essenza naturale. Le ricadute che ciò può avere e di fatto ha avuto sul piano delle rivendicazioni identitarie sono evidenti (cfr. Fabian, 2001; Tedlock, 2001; Clifford, 1999; Fabietti, 2000; Eriksen, 2001).

Proprio per costruire una modalità di raccontare che tenga conto dei due problemi prima ricordati è nato il dibattito sulla scrittura antropologica che ha portato a sperimentare nuove forme di testualizzazione dell'esperienza etnografica, sintetizzate con l'espressione «antropologia postmoderna» (cfr. Kilani, 1997; Fisher, Marcus, 1998; Englund, Leach, 2000).

Dei cinque capitoli che seguono, il primo presenta una riflessione critica sul concetto di campo. Probabilmente l'ossessione del campo ha sottratto attenzione agli altri aspetti del progetto antropologico, come per esempio la scrittura e la rappresentazione. I successivi due affrontano specificamente l'aspetto testuale della prassi etnografica. Il secondo capitolo indica alcuni problemi e propone qualche elemento utile per una riconsiderazione critica dei testi etnografici. Il terzo sottolinea le difficoltà implicite nel processo di trasformazione della parola parlata in parola scritta, suggerendo che l'affidabilità dei dati etnografici intesi come rappresentazioni del pensiero di un gruppo culturale non è affatto ovvia. Il tema è quello delle relazioni fra modi di produrre sapere: il loro (in quanto locali in un certo dove) e il nostro (in quanto antropologi). Se dunque il nesso epistemologico fra le af-

fermazioni scritte da un etnografo nella monografia e il pensiero degli indigeni da lui studiati dovesse rivelarsi problematico, altrettanto problematici apparirebbero i termini del dibattito sulle categorie del pensiero locale: qual è il rapporto fra la discussione su categorie come razionalità, identità, credenza, valori, nuclei concettuali di base di molti ambiti classici della teoria antropologica del Novecento, e le modalità formali e sostanziali proprie del pensiero indigeno, del pensiero tribale, in teoria oggetto presunto di tali speculazioni, ma di fatto cementificato nella scrittura etnografica? In tale ambito si colloca il quarto capitolo, dove l'analisi dei testi è inserita in una prospettiva più ampia. Nel quinto capitolo presento alcune note etnografiche prese durante alcuni brevi soggiorni di ricerca, a distanza di un certo numero di anni, a Sulawesi, in Indonesia, e a Kampala, in Uganda. Le note sono integrate con alcuni commenti che rimandano a questioni teoriche e dilatate in direzione di qualche considerazione generale sul tema della diversità culturale.

Note all'Introduzione

1. Un aspetto, quello della materialità dei libri, in parte in trasformazione per via della comparsa degli e-book e dei reader e, in generale, della scrittura elettronica.
2. Segnalo qui anche la lettura come performance, la lettura come completamento di un'opera d'arte, in quanto casi di co-produzione di significato (cfr. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, 2011 [ed. or. 1953]).