

Angela Molinari

## **Che cosa fanno gli antropologi? Questioni di metodo.**

Il titolo dell'incontro di oggi richiama in modo abbastanza evidente una celebre citazione di Clifford Geertz:

Se volete capire che cosa è una scienza, non dovete considerare innanzitutto le sue teorie e le sue scoperte (e comunque non quello che dicono i suoi apologeti): dovete guardare che cosa fanno quelli che la praticano. Nell'antropologia, o per lo meno nell'antropologia sociale, coloro che la praticano fanno dell'etnografia. Ed è nel capire che cosa è l'etnografia o, più precisamente che cosa è fare etnografia, che si può cominciare ad afferrare in che cosa consista l'analisi antropologica come forma di conoscenza.

Il passaggio è contenuto in un testo del 1973, dal titolo *Verso una teoria interpretativa della cultura*, una sorta di manifesto dell'antropologia interpretativa. Da un lato viene ribadita la connessione tra scienza e metodo al cuore della visione moderna del sapere. La rivoluzione scientifica è stata principalmente una rivoluzione metodologica. Ha fondato la conoscenza sull'esperienza diretta e la verifica sperimentale, ossia su procedure standardizzate, graduali e controllate che orientano la comunità scientifica verso una conoscenza intersoggettivamente condivisa. Da un altro le affermazioni di Geertz sono a loro modo "rivoluzionarie". Sovvertono un'inveterata consuetudine disciplinare delucidata con chiarezza da Lévi-Strauss in un testo di vent'anni precedente, che assegnava alla pratica etnografica (identificata sostanzialmente con la raccolta dei "dati") un ruolo distinto e chiaramente subordinato alla riflessione teorica, condotta da etnologia e antropologia a un crescente livello di generalità (Lévi-Strauss, 1954). Geertz, all'opposto, assegna all'etnografia un ruolo prioritario. Ne valorizza la natura non strumentale o accessoria – "non si tratta di tecniche o di procedure convenute" – ma propriamente conoscitiva, o più esattamente interpretativa. L'etnografia viene definita, sulla scorta di Gilbert Ryle, come *thick description*, una descrizione, cioè, non "pura e semplice" ma "densa", latrice di conoscenza. Fare etnografia è la stessa cosa che produrre antropologia. Riprendendo un costrutto proprio dell'ermeneutica, tra le due dimensioni vi è una caratteristica "circolarità". Commentare la citazione di Geertz permette di focalizzare il tema di questo incontro. "Etnografia" è appunto ciò che gli antropologi *fanno*, il *metodo* di cui si sostanzia il loro sapere.

A onor del vero, il primo titolo che mi era stato proposto era un altro. L'abbiamo modificato perché sicuramente quello che è stato scelto è più immediato. Personalmente, però, ne ero entusiasta. Suonava: "Metodo, parola da antropologo". Lo trovavo ambizioso e anche provocatorio. Se andate sul sito del Museo a sbirciare i testi degli altri relatori, troverete concetti come "identità", "patrimonio", "dono", "minoranze", che quasi istintivamente sembrano "parole da antropologo". Ma *metodo*? Il titolo esprime una tesi forte, rivendica alla disciplina un ruolo

significativo entro il dibattito interdisciplinare sul metodo del sapere e sulla scienza in generale. E' anche provocatorio, perché l'antropologo non è certo il prototipo dello scienziato che staziona nel nostro immaginario. Svilupparlo è accettare una sfida.

Tanto per cominciare il termine stesso "etnografia" è estremamente "denso". La sua etimologia racchiude una pluralità di significati e altrettante questioni. Etnografia significa letteralmente "scrittura di un popolo" (dal greco *ethnos*, "popolo" e *graphein*, "scrivere"). A un primo livello indica la "descrizione" minuziosa e particolareggiata della vita culturale di un gruppo umano, una sorta di ritratto. Almeno a partire dall'inizio del Novecento, tuttavia, allude più esattamente al *processo* di ricerca grazie al quale la descrizione viene compiuta, il cosiddetto "lavoro di campo" (*fieldwork*). In apparenza si tratta un'attività circoscritta, che corrisponde alla durata effettiva e alla precisa localizzazione fisica e tematica dell'indagine. In realtà, implica un'attività intellettuale complessa, che inizia molto prima che il ricercatore si metta in viaggio – un lavoro di preparazione teorico-pratica di per sé "avventuroso" – e continua per un tempo indefinito anche dopo che il ricercatore è tornato dal campo. E' normalmente nel suo contesto di provenienza, infatti, che lo studioso intraprende la complessa e stratificata attività di analisi ed elaborazione dei dati raccolti con l'osservazione intensiva e le relazioni che ha saputo instaurare, al fine di produrre un documento, solitamente scritto, che rappresenta il precipitato materiale del suo lavoro e che di fatto lo qualifica come antropologo di fronte alla comunità scientifica. In tal senso l'etnografia viene a coincidere con il *resoconto* della ricerca, cioè con la monografia etnografica, un vero e proprio genere letterario che segue canoni precisi e si differenzia da altri tipi di resoconti. *Argonauti del Pacifico Occidentale* di Malinowski (1922) ne rappresenta il prototipo. Da ultimo, col termine etnografia ci si riferisce, più in generale, all'intero *corpus* degli studi prodotti su un determinato gruppo umano o area geografica dal punto di vista antropologico. Si parla perciò di etnografia beduina, etnografia balinese, etnografia trobriandese ecc. Riassumendo, la parola "etnografia" indica contemporaneamente un *processo* e un *prodotto*.

A partire da Malinowski, la sua importanza per la professionalizzazione del ricercatore è divenuta tale che, intesa soprattutto in quanto *esperienza* di ricerca, è stata paragonata a un vero e proprio rito di passaggio dal carattere iniziatico. Il parallelismo sottolinea, da un lato, la valenza metodologica della ricerca empirica come base essenziale per l'elaborazione teorica. In questo senso, Paul Rabinow riferisce come nel Dipartimento di Antropologia dell'Università di Chicago fosse in auge una distinzione tra i "veri" antropologi (quelli che avevano fatto un'esperienza di ricerca sul campo) e quelli che non lo erano, a prescindere dalle loro conoscenze antropologiche o dalla loro capacità di notare le lacune teoriche di alcuni autori classici. Agli studenti veniva detto: "Non dimenticate che quegli autori furono dei grandi ricercatori sul campo (Rabinow, 1977). Da un altro, il paragone con l'iniziazione enfatizza l'incidenza profonda, personale e idiosincratca dell'esperienza di ricerca sulla biografia del ricercatore. Volente o nolente rappresenta una cesura nel suo percorso esistenziale, dalla quale è

molto difficile che ritorni esattamente com'era prima. Forse nessun antropologo ha descritto questi aspetti con pari sensibilità di Lévi-Strauss nel passaggio che segue:

Abbandonando il suo paese, il suo focolare, per periodi prolungati; esponendosi alla fame, alla malattia, talvolta al pericolo; esponendo le sue abitudini, le sue credenze, e le sue convinzioni a una profanazione di cui si rende complice, quando assume, senza restrizioni mentali né secondi fini, le forme di vita di una società straniera, l'antropologo pratica l'osservazione integrale, quella dopo cui non esiste più nulla, se non l'assorbimento definitivo – ed è un rischio – dell'osservatore da parte dell'oggetto osservato (Lévi-Strauss, 1960).

In realtà, tutta l'enfasi accordata alla “mistica del campo” si scontra con un autentico paradosso, che è ancora Rabinow a tratteggiare in modo significativo:

Quando eravamo studenti ci veniva detto che “l'antropologia è esperienza”; che non avreste potuto essere antropologi fino a quando non foste stati in grado di fare quell'esperienza. Ma quando si torna dal campo si applica immediatamente il principio opposto: l'antropologia non è l'esperienza che vi ha iniziato, ma solo i dati oggettivi che avete riportato a casa (Rabinow, 1977).

Nella più parte delle monografie cosiddette classiche, i “dati oggettivi” riportati a casa sono presentati in maniera autoevidente, senza fare alcun riferimento alle reali condizioni che hanno permesso di produrli. Il lavoro di campo sparisce dal testo pur essendone il presupposto necessario, sottraendosi alla verifica. Il processo è occultato nel prodotto, contraddicendo il principio cardine della conoscenza scientifica. Più in generale, sulla pratica etnografica si è scritto molto poco. A parte scarse elaborazioni formali e tecniche su alcuni suoi aspetti, le pubblicazioni e gli insegnamenti accademici sui fondamenti epistemologici, metodologici ed etici dell'etnografia hanno fatto decisamente fatica a imporsi. Per lungo tempo il lavoro sul campo è stato ritenuto qualcosa che si impara semplicemente con la pratica, un'abilità che si acquisisce attraverso il tirocinio e l'immersione totale, più una matita e un quaderno di appunti. Per quasi un secolo di applicazione, il metodo è rimasto poco definito e, per molti versi, personalistico. Paradigmatico, a questo proposito, il resoconto di Evans-Pritchard nell'appendice di un'opera del 1937, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, in cui uno dei più grandi etnologi e fra i primi eredi della rivoluzione etnografica malinowskiana rivela i consigli ottenuti dai principali lavoratori sul campo suoi contemporanei prima di partire per l'Africa Centrale:

L'affascinante e intelligente antropologo austro-americano Paul Radin ha sostenuto che nessuno sa bene come procedere nel lavoro sul campo. Forse dovremmo accontentarci di questo tipo di risposta. Tuttavia, quando ero un giovane e ligio studente a Londra, prima di partire per l'Africa centrale, ho pensato di raccogliere qualche consiglio da lavoratori sul campo di grande esperienza. Innanzitutto ho chiesto

consigli a Westermarck. Tutto ciò che ottenni fu “non conversare con un informatore per più di venti minuti, perché se a quel punto se non sarai stufo tu lo sarà lui”. Un consiglio molto valido, anche se insufficiente. Ho cercato istruzioni da Haddon, uno fra gli uomini più importanti nella ricerca sul campo. Mi disse che era tutto piuttosto semplice: bisognava sempre comportarsi come un gentiluomo. Anche questo era un ottimo consiglio. Il mio insegnante, Seligman, mi suggerì di prendere dieci grammi di chinino ogni notte e di stare lontano dalle donne. Il famoso egittologo Sir Flanders Petrie mi disse solo di non preoccuparmi se bevevo acqua sporca, presto mi sarei immunizzato. Infine chiesi a Malinowski e mi sentii rispondere di non fare l’idiota.

Stando le cose in questi termini, come può l’antropologia reclamare a se stessa un ruolo di rilievo sulla questione del metodo? I suoi cultori appaiono ben lontani dal rigore procedurale non solo degli scienziati naturali, ma anche dei loro colleghi che si occupano scientificamente dell’uomo e della società. Gli storici menzionano gli archivi, i sociologi mostrano i questionari e le tecniche di campionamento, gli psicologi compilano i protocolli sperimentali. Gli antropologi, invece, per lungo tempo hanno evitato di spiegare come l’etnografia sia stata prodotta, di esibire la processualità del loro lavoro e di mostrare le tecniche di raccolta dei dati e di scrittura (Descola,1993). Questa sorta di “omertà procedurale” è stata stigmatizzata come una “congiura del silenzio” (Berreman, 1962) mistificatoria ed eticamente sospetta.

Precisamente nell’interrogare le ragioni di questa ambivalenza il contributo dell’antropologia può emergere in tutto il suo spessore. Va detto peraltro che tale apporto non è strettamente metodologico, né può essere colto restando all’interno di un discorso sul metodo. Ancora una volta sovengono le citazioni di due grandi antropologi, Levi-Strauss e Geertz che, malgrado la distanza epistemologica, possono essere accostate nel porre l’attenzione su un medesimo aspetto:

L’antropologia sociale deve il suo carattere distintivo, rispetto ad altri rami della conoscenza, all’essere probabilmente la sola a valersi della soggettività più intima come un modo di dimostrazione oggettiva (Lévi-Strauss, 1960).

C’è qualcosa di stravagante nel costruire dei testi apparentemente scientifici partendo da esperienze ampiamente biografiche (Geertz, 1988).

In entrambi i casi la specificità del metodo etnografico viene qualificata non tanto in riferimento a una tecnica o a una metodica particolare, come potrebbe essere per altre scienze umane, quanto all’intensità del coinvolgimento personale del ricercatore nel contesto della ricerca, al rapporto di intimità e risonanza che viene a crearsi, nel caso dell’antropologia, tra il piano biografico e quello conoscitivo. Per questa disciplina si può dire che il metodo coincida con il soggetto-ricercatore, poiché ciò che l’etnografo *vive* è nel contempo ciò che egli *fa* per colmare la

distanza che “istintivamente” poniamo tra il piano della massima particolarità (il vissuto biografico) e quello della generalità, oggettività e “impersonalità” che di norma ascriviamo alla scienza.

Tra i due autori esiste comunque una differenza, che emerge con chiarezza nel loro stile di scrittura. Il tono di Lévi-Strauss è affermativo, quasi perentorio. La transizione tra i due livelli, soggettivo e scientifico, è pacifica e data quasi per scontata. Non ha dubbi sul fatto che la ricerca etnografica possa assurgere a “dimostrazione oggettiva”. Geertz, al contrario, utilizza espressioni avverbiali cautelative – chi ha una certa familiarità con questo autore non esiterebbe a trovarle “ironiche”. Parla di testi “*apparentemente* scientifici” e di esperienze “*ampiamente* biografiche”. Il confine tra soggettività e scienza si fa incerto. Da un lato la sicurezza di cui la scienza solitamente si ammantava viene offuscata da un “apparentemente”. Da un altro resta chiaro che l’esperienza “ampiamente” biografica, in quanto esperienza *di ricerca*, non è né può esserlo esclusivamente.

La contraddizione tra l’esaltazione della ricerca sul campo, da un lato, e il suo occultamento nel resoconto finale, dall’altro, e così pure “l’artistica indeterminatezza” che circonda il metodo etnografico (Olivier de Sardan, 1995, p. 28) diventano comprensibili riconducendole alla genesi della concezione moderna della scienza. In particolare, al trattamento da essa riservato alla “soggettività”. Proprio nel portare alla luce questo sfondo impensato, l’antropologia offre il suo apporto alla questione del metodo, in senso epistemologico più che metodologico perché invita a focalizzare l’attenzione, al di là del modo in cui gli scienziati operano, sulle condizioni di possibilità del loro sapere.

A prescindere dalla complessità e rilevanza della proposta di Lévi-Strauss, la sua posizione riflette con cristallina trasparenza l’ideale moderno di scientificità. Storicamente la scienza nasce come scienza naturale, nell’orizzonte dei saperi empirico-razionali dell’astronomia e della fisica. Utilizza la matematizzazione e la sperimentazione come cardini di un sapere che ambisce a ottenere validità oggettiva. Tale operazione viene garantita filosoficamente dal dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa* e dalla conseguente concezione della conoscenza come rappresentazione mentale del mondo. Da un lato vi è il mondo degli oggetti “reali”, “esterni”, sottoposti alle leggi della causalità fisica. Dall’altro, ontologicamente separato da quello, si staglia il Soggetto quale polo ideale di un insieme di funzioni razionali, un io astratto e impersonale che, proprio in virtù del suo carattere trascendentale, si erige a “legislatore della natura”. Un *io penso* che non a caso fonda la propria evidenza attraverso il dubbio sul corpo. Come rileva Silvana Borutti, alla base di questa concezione del sapere vi è la “rimozione cosciente” delle radici socioculturali del pensiero, praticata come ideale metodico (Borutti, 1999). Il discorso muove dall’assunzione pregiudiziale della *neutralità* del metodo, sia rispetto all’oggetto da conoscere, il “dato”, sia riguardo a un soggetto conoscente preliminarmente desoggettivato, storicamente e biograficamente.

A partire dai suoi esordi evoluzionistici della fine dell'Ottocento, l'antropologia si rivolge allo studio delle società "primitive" allo stesso modo in cui Comte andava elaborando una "fisica" della società occidentale. Nell'orizzonte epistemologico del positivismo, in cui l'espressione "scienza naturale" è una tautologia o un pleonasma, l'ipotesi di costruire una scienza della società viene immediatamente risolta con l'estensione analogica al nuovo campo di ricerca dei metodi e degli standard già elaborati per lo studio della natura. Nello studio della realtà umana viene riprodotta la separazione fra soggetto e oggetto vigente nell'ordine dei fenomeni naturali, nonché l'autonomia del livello teorico da quello fattuale. I "fatti sociali" sono oggetti reali trovati nel mondo, accessibili all'osservazione diretta, trascrivibili nel linguaggio denotativo e referenziale della scienza. L'osservazione è un atto neutro che in nessun modo influenza il significato dell'oggetto o interferisce con le procedure di analisi teorica. La scienza è pensata come un sapere nomotetico che consegue i propri risultati mediante l'induzione comparativa generalizzatrice.

In questa cornice epistemologica, la pratica etnografica, prosaica e descrittiva, è assunta in modo irriflesso. Ha ragion d'essere solo in quanto funzionale allo sforzo teorico. La subordinazione cronologica, metodologica e teorica dell'etnografia all'antropologia è parte integrante dell'identità della disciplina: dalla separazione evoluzionistica fra *armchair anthropologists* e raccoglitori sul campo, alla distinzione malinowskiana fra raccolta dei dati ed elaborazione teorica, all'irrelevanza del caso particolare rispetto all'analisi funzionalistica della struttura.

A Clifford Geertz spetta l'indubbio merito di aver problematizzato "etnograficamente" l'esperienza etnografica, anche a partire dall'esame dell'opera di Malinowski, il promotore dell'"osservazione partecipante". La vicenda personale e professionale del prototipo del teorico-ricercatore sul campo evidenzia in tutta la sua portata la discrasia tra l'assunzione di un ideale metodico standardizzato e derivato dalle scienze naturali e la pratica della ricerca "umana". La pubblicazione postuma dei suoi diari segreti ha rivelato i retroscena di un approccio considerato esemplare. Gli sfoghi imbarazzanti, gli epiteti razzisti rivolti ai nativi, il lato "umano troppo umano" di un personaggio mitizzato in virtù del suo rigore sono sicuramente più rilevanti sul piano epistemologico che su quello etico o deontologico. Ciò che evidenziano, non è tanto la qualità morale di Malinowski, ma il fatto che "egli rese pubblica l'implausibilità del modo di lavorare degli antropologi com'è normalmente presentato" (Geertz, 1983, p. 71). Non solo, come è ovvio ritenere, Malinowski *sentiva* qualcosa nel momento stesso in cui applicava l'osservazione imparziale. Soprattutto, questo sentimento ha impedito quell'*adaequatio* all'oggetto che invece era data acriticamente per scontata.

La pratica della ricerca che emerge dai diari rende, così, manifesta la problematicità del presupposto implicito nella "decisione" metodologica all'origine del progetto della modernità. L'esperienza malinowskiana testimonia l'oscillazione fra il soggetto e l'oggetto, l'io puro e l'io empirico, la neutralità e il coinvolgimento, disattendendo nella pratica quell'intransigenza

disgiuntiva che si autoimpone come scienza. Esaminata alla luce degli stessi imperativi del positivismo, l'osservazione partecipante, che vuol essere obiettiva ma anche partecipativa, si rivela nella sostanza un mito e un paradosso fondato su un equivoco epistemologico. Il caso Malinowski mostra come l'etnografia diventi un problema epistemologico nel momento stesso in cui si afferma come metodologicamente imprescindibile. Rivela, in prima istanza, l'artificialità dell'operazione di oggettivazione del soggetto in quanto condizione di possibilità delle scienze umane. Da un lato, esso è reificato come soggetto *conosciuto*, l'individuo, la società, la cultura quali correlativi umani della natura. Dall'altro lato, viene oggettivato come soggetto *conoscente*, come io puro, astratto dall'esperienza sensibilmente intuitiva e identificato con una funzione logica. Insieme all'uomo come oggetto del sapere viene cioè fissata l'ideale neutralità del ricercatore. Le soggettività degli interlocutori sul campo, le relazioni intersoggettive fra antropologo e informatori così come le loro affinità e differenze, costitutive dell'incontro, sono annullate in quanto ostacoli alla conduzione della ricerca.

L'analisi del lavoro nelle isole Trobriand invita, in sostanza, a pensare il soggetto come un *effetto* del metodo, non come suo fondamento. In questo senso l'antropologia si colloca in una posizione privilegiata nel dialogo interdisciplinare. Recuperando le indicazioni provenienti dalla propria tradizione di ricerca, offre un contributo forte e una testimonianza diretta dell'impossibilità della riduzione del ricercatore a "puro" soggetto conoscente. Ciò che altre scienze hanno potuto dare per scontato per l'antropologia diviene problematico, a motivo del maggior grado di coinvolgimento esistenziale che essa comporta per il ricercatore.

Colta in questa luce, l'indecisione metodologica dell'antropologia appare il riflesso di una domanda sul soggetto conoscente. Quella domanda a cui la scienza psicologica, disattendendo il monito comtiano, si è affrettata a rispondere esasperando la riduzione dell'io concreto all'astrattezza del soggetto psicologico (oggi neuroscientifico) è rimasta aperta per l'antropologia. Eppure questa lacuna è tutt'altro che difettiva: la difficoltà nel codificare un metodo coincide con la capacità di decodificare la codifica, ossia di problematizzare il doppio legame tra metodo e soggettività, il presupposto "infondato" del discorso scientifico. Da questa prospettiva le difficoltà definitorie dell'etnografia, in luogo di carenze disciplinari, possono essere ritenute i segni di un'ambiguità strutturale che interpella le scienze umane nel loro complesso e l'intrinseca progettualità del discorso scientifico sull'uomo. Il silenzio dell'antropologo sulla processualità della sua ricerca chiama direttamente in causa la connessione tra metodo, episteme e realtà, impedendo che diventi un'ovvietà.

Oggi, a seguito dei grandi cambiamenti occorsi nello statuto della scienza in generale, ma anche nelle condizioni geopolitiche della pratica antropologica, la questione della *soggettività* etnografica è divenuta centrale nella disciplina, almeno per quanti si riconoscono nel progetto critico e decostruttivo del "postmoderno". L'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, basata sulla rilevanza epistemologica della scrittura e dell'antropologo come autore, ne è

un'espressione emblematica, e così pure le proposte più recenti fondate sul costrutto dell'incorporazione (*embodiment*), in cui la soggettività del ricercatore è declinata in senso pratico e corporeo (Malighetti, Molinari, 2016).

## **Bibliografia**

- BERREMAN, G.D. (1962), "Behind many masks: Ethnography and impression management in a Himalayan hill village". In *Society for Applied Anthropology*. Monograph, 4. Ithaca, New York.
- BORUTTI, S. (1999b), *Filosofia delle scienze umane*. Bruno Mondadori, Milano.
- DESCOLA, R. (1993), *Les lances du crépuscule*. Plon, Paris.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937), *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2004.
- FABIETTI, U. (1999), *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*. Laterza, Roma-Bari.
- GEERTZ, C. (1973), *Interpretazione di culture*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1987.
- GEERTZ, C. (1983), *Antropologia interpretativa*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1988.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958), *Antropologia strutturale*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 1966.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1960), "Elogio dell'antropologia". Tr. it. in *Razza e storia e altri studi di antropologia*. Einaudi, Torino 1967, pp. 47-82.
- MALIGHETTI, R., MOLINARI, A. (2016), *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*. Raffaello Cortina, Milano.
- MALINOWSKI, B. (1922), *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- MALINOWSKI, B. (1967), *Giornale di un antropologo*. Tr. it. Armando, Roma 1992.
- OLIVIER DE SARDAN, J.P. (1995), "La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia". Tr. it. in Cappelletto, F. (a cura di), *Vivere l'etnografia*. SEID, Firenze 2009, pp. 27-63.
- RABINOW, P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press, Oakland, ca.