



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia  
applicata**

**Corso di laurea  
SCIENZE SOCIOLOGICHE**

**Il Tropo autoritario, meccanismi di legittimazione in  
etnografia.**

Relatore: Dany Carnassale

A.A. 2021/2022

Laureando: Daniel Pisano

Matricola: 1223464

# Indice

<i>Introduzione, motivi e linee di percorso</i>	4
Capitolo Primo	
<b>Etnografia, un metodo peculiare</b>	9
1.1. Etnografia, mutamenti di paradigma	9
1.2. Scrittura e Coordinate del ‘discorso’ etnologico	12
1.2.1. Scrittura etnografica, due istanze inconcilianti	14
1.3. Testualizzazioni etnografiche: dinamiche interne alle possibilità di discorso	16
1.3.1. (Note di campo)	17
1.3.2. (Monografia)	18
1.3.3. (Corpus etnografico e Atemporalità)	21
1.3.4. (La Circolarità della scrittura etnografica)	23
1.4. Autorità Etnografica, una presenza ineludibile?	24
1.4.1. Pretese implicite, Conseguenze della prassi e la “questione aperta”	26
1.4.2. Autorità etnografica: esigenze di sviluppo	30
1.4.3. La svolta interpretativa e la “nuova” autorità	35
1.4.4. Un dialogo controllato	40
1.4.5. Polifonia, un’autorità a più voci ?	41
Capitolo Secondo	
<b>Tra Narrazioni e Retoriche, finzioni e topoi nell’etnografia</b>	44
2.1. La svolta ‘retorica’ e l’apporto di Writing Culture	44
2.1.1. Istanze consapevoli	49
2.1.2. Verso un’etnografia multi-situata	51
2.1.3. Retorica come base critica	53

2.2. Tropi e Topoi in Etnografia, un compendio	58
2.2.1. Il Presente Etnografico	60
2.2.2. Il Realismo Etnografico	61
2.2.3. Formule Simpatetiche	63
2.2.4. Motivi Allegorici	66
Capitolo Terzo	
<b>Etnografie in Esame</b>	<b>70</b>
3.1. Margaret Mead, Cultura e Temperamento sessuale	71
3.2. Marcel Griaule e il vecchio cacciatore	78
3.3. Kevin Dwyer, in dialogo con Faqir	86
3.4. Victor Turner e la simbologia Ndembu	94
3.5. Testi in comparazione	103
Capitolo Quarto	
<b>Criticità e Sperimentazione, le altre vie della rappresentazione</b>	<b>105</b>
4.1. Il Testualismo etnografico e il problema del ‘realismo’	105
4.1.1. Scritture di sperimentazione	109
4.1.2. Debolezze e limiti contingenti	110
4.2. Teoria e pratica, tra sperimentazioni e rappresentazioni alternative	112
4.2.1. Un tentativo per un’etnografia postmoderna	115
4.2.2. L’etnodrammaturgia, funzione cubica di rappresentazioni	119
4.2.3. Rappresentazioni posizionate, un’etnografia militante	122
<i>Conclusioni filo pratiche</i>	127
Bibliografia Generale	133

## Introduzione, motivi e linee di percorso

*“Il modo in cui la retorica classica ha trattato l’atto linguistico del narrare, inteso essenzialmente come esposizione dei fatti, è rimasto alla base delle comuni idee sull’argomento, si tratti di svolgimenti di temi scolastici, di monografie scientifiche, di racconti di avvenimenti, qualunque sia lo scopo e la destinazione. Le indicazioni [...] conservano una validità che le moderne riformulazioni sembrano confermare, fatte le debite, ma non sostanziali, differenze”<sup>1</sup>*

L’antropologia culturale, fin dai suoi albori, ha centralizzato i temi del simbolo e del linguaggio come interessi portanti del suo operare, il riconoscimento del loro ruolo deriva in buona parte dal carattere di determinazione e dipendenza delle pratiche linguistico-comunicative nei confronti del processo costruttivo e trasformativo delle culture, da un lato, e della loro funzionalità posizionale nei processi di conferimento e suddivisione sociale del potere, dall’altro lato. La discussione relativa al linguaggio e al potere, nonché al rapporto con la scrittura, tuttavia è stata lungamente sommersa forse proprio in virtù di un canonico approccio oggettivista che, nella sua consuetudine, affrontava tali temi come “oggetti di campo”. La stessa “etnografia” è finita con l’assumere in questa relazione, e nei suoi connotati storici ed etimologici, la figura simulacrale di “ricerca sul campo”, un suo sinonimo, un protocollo metodologico qualitativo estraibile e utilizzabile anche in altri ambiti disciplinari, in forza di un’idea di linearità e cumulabilità del sapere tendente alla sintesi nomotetica. Su queste basi, il sapere antropologico trova storicamente parte della sua collocazione, la scrittura era convenzionalmente un mezzo della comunicazione anche in virtù di esigue dotazioni tecnologiche, il cui accrescimento e sviluppo ha tuttavia solo in parte detronizzato il canone della scrittura etnografica. Che gli antropologi scrivano è stato preso seriamente in considerazione solo molti anni dopo l’affermazione pubblica e accademica della disciplina, la scrittura sarà anche mezzo di memoria e conoscenza, un modo per uscire attraverso la sua comunicabilità dal solipsismo della propria esperienza, ma i suoi limiti sono stati esaminati solo a partire dagli anni Settanta attraverso un dibattito capace di rompere la secolare fiducia consentita al testo,

---

<sup>1</sup> Mortara Garavelli, B. (1988, pp. 73): “Manuale di retorica”. Bompiani. Milano

giudicato come semplice luogo di ordinamento di fonti e dati, e alla vicaria autorità scientifico-disciplinare di cui si adombrava. Un movimento direzionato alla non-naturalità della pratica etnografica, anti ipostatizzante, capace insomma di “rileggere” l’etnografia come “fatto “non-ovvio”, ma al contrario come altamente problematico e complesso”<sup>2</sup>, un movimento attraverso cui la scrittura etnografica sarà soggetta a revisione critica, con il fine di svelare connotati letterari e politici come: strategie di esclusione, modalità di rappresentazione, retorica, persuasività, autorità ed effetti impliciti. In questa prima pagina, il resoconto storico e disciplinare fornito appare troppo generalizzante, anche autori “classici” dell’antropologia hanno riflettuto sul ruolo agito dalla scrittura e dall’autorevolezza del testo, senza però riuscire a spingere la propria riflessione nella direzione di un superamento delle canoniche forme di rappresentazione, ad ogni modo si avrà in seguito la possibilità di approfondire questi punti, l’intenzione qui è solo quella di delineare un mutamento fonte d’ispirazione per questa tesi.

Il seguente elaborato, per l’appunto, parte dalla constatazione, dalla presa di coscienza, di questo implicito assunto retorico della produzione etnografica. In linea con quanto espresso da Mortara Garavelli nella citazione iniziale, le mie preoccupazioni e i miei dubbi vengono a sostanziarsi in questa relazione, ossia quella della produzione testuale e della rappresentazione scritturale, nei suoi effetti e riflessi nei confronti del lavoro sul campo. La mia domanda di partenza, la direzione del mio lavoro, trova il suo fondamento in una questione etica e logica che abbraccia tuttora il dibattito contemporaneo. La riflessione sul linguaggio, in particolare il suo uso e sfruttamento, mi ha spinto ad iniziare questo lavoro, a capire in sostanza se e come sia possibile trovare o rintracciare una modalità soddisfacente per rappresentare l’altro, per parlare in suo nome, per raccogliere, conservare ed infine scrivere a proposito di un’esistenza umana. Rappresentazioni che producono ipostatizzazioni, consolidando la visione delle culture in gabbie di senso, un problema implementato anche da una sorta di paradosso disciplinare come ricorda Crapanzano che, osservando la presenza di una discrepanza insita al processo di produzione etnografica, vede come l’etnografo sia tendenzialmente propenso al raggiungimento di “un’interpretazione finale, una lettura

---

<sup>2</sup> Fabietti, U., & Matera, V. (1997, pp. 15): “Etnografia: Scritture e rappresentazioni dell’antropologia”. Carocci.

definitiva”<sup>3</sup> non riconoscendo tuttavia “la natura provvisoria delle sue presentazioni”<sup>4</sup>. Immersa in queste dinamiche, la realizzazione testuale ed etnografica trova il suo compimento per il tramite della sua plausibilità, del convincimento del suo messaggio attraverso la messa in atto di stratagemmi retorici per convincere i lettori delle proprie verità, stratagemmi che rimangono nascosti agli occhi, stratagemmi che adombrano il testo di una veste autonoma e legittima in virtù di convenzioni epistemologiche forse troppo strette, stratagemmi che infine implicano forme di autorità funzionali alla rappresentazione, specchio di reali e storici rapporti di potere tra società analizzanti e società analizzate. Il consolidamento dell’ autorità etnografica trova la sua collocazione in questi campi posizionali, un’ autorità che stabilisce canoni valutativi e stilistici, un’ autorità “virtualmente indistinguibile da talune nozioni, della cui verità si fa garante, e da tradizioni, percezioni e giudizi che plasma, trasmette e riproduce”<sup>5</sup>. Un problema ancora odierno, in quanto incorpora le difficoltà relative alla comunicazione etnografica, alla legittimità di una tale operazione, un dubbio inquieto ed inquietante in quanto viene a mancarci “una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze”<sup>6</sup>. Un dubbio inquieto anche per lo stesso Clifford che, in tale circostanza, si chiede se sia possibile o meno “contrastare i sistemi d’immagini prodotte culturalmente quali quelle dell’ orientalismo con rappresentazioni più “autentiche” o più “umane” ”<sup>7</sup> o se invece sia necessario “combattere le procedure stesse della rappresentazione”<sup>8</sup> in un’ottica di liberazione dai vincoli e canoni dell’ autorità etnografica e del protocollo linguistico. Un problema questo non totalmente nuovo ma ben presente anche ad antropologi del passato come detto in precedenza. Lo stesso Leiris era colto da una simile preoccupazione, nel momento in cui esacerbava, giungendo quasi al parossismo, contraddizioni e antinomie inerenti alla scelta di quale luogo adottare tra le innumerevoli “posizioni enunciative”<sup>9</sup> della scrittura, per poi giungere alla scelta, complicata e poco serena, dell’ “indissimulato

<sup>3</sup> Crapanzano, V. (1997, pp.81): “Il dilemma di Ermes: l’ occultamento della sovversione nella descrizione etnografica”. Clifford J., Marcus G. (a cura di), in “Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia”, Meltemi, Roma

<sup>4</sup> ibid.

<sup>5</sup> Said, E. (1999, pp. 28): “Orientalismo. L’ immagine europea dell’ Oriente”. Feltrinelli, Milano

<sup>6</sup> Benjamin, W. (1995, pp. 247): “Il narratore. Considerazione sull’ opera di Nicola Leskov”, pp. 247-274, in “Angelus Novus, Saggi e frammenti”, Einaudi, Torino. (ed. orig. 1955, “Schriften”, Suhrkamp, Frankfurt am Main)

<sup>7</sup> James, C. (1993, pp. 297): “Su Orientalism”, pp. 293-316, in “I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX.”, Bollati Boringhieri, Torino. (ed. or. 1988): “The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art”, The President and Fellows of Harvard College.

<sup>8</sup> ibid.

<sup>9</sup> Clifford, J. (1993, pp. 201): “Racconta il tuo viaggio: Michel Leiris”, pp. 196-205 in Clifford, J. (1993) op. cit.

uso della retorica”<sup>10</sup>. Mostrando con ciò una prerogativa che diverrà, con il futuro, sempre più centrale, ossia l'impossibilità di potersi adeguare da un lato ad una norma di sincerità che segua “la nozione romantica di confessione (un discorso di verità privo di mediazione)”<sup>11</sup> e, dall'altro, perseguire l'oggettività che ha a che fare “con il distacco scientifico”<sup>12</sup>, attraverso un rifiuto quasi viscerale nei confronti di un accumulo di oggetti come “fossero artefatti in attesa di essere sistemati nelle vetrine di un museo”<sup>13</sup>.

Questi sono gli elementi con cui il sapere antropologico lavora e con cui continua a lavorare, e come tali sono parte dell'oggetto di questa tesi che cerca di evidenziare ed analizzare gli effetti da ciò derivanti, di analizzare la loro concreta operatività nella produzione testuale ed infine tendere verso alternative possibili. L'elaborato qui proposto, infatti, propone uno studio generale degli effetti relativi alle modalità di legittimazione presenti in etnografia, per mezzo di un'analisi che metta in evidenza i fattori legati alla loro genesi e consolidamento. Il primo capitolo concentrerà la sua attenzione sulle esigenze che hanno comportato una polarizzazione del linguaggio etnografico verso un fronte maggiormente descrittivo, utile ad una più elevata intelligibilità e comunicabilità interna alla stessa comunità scientifica, si osserveranno i fattori di questo mutamento e come ciò abbia comportato di riflesso uno svantaggio epistemico dato il rapporto di convalidazione dell'autorità etnografica. Verranno prese in esame, innanzitutto, le forme più “basilari” di testualizzazione, ossia quelle relative agli effetti della trascrizione e traslitterazione etnografica (note di campo, monografia autoriale e *corpus* etnografico), attraverso le quali potranno poi essere analizzati alcuni dei presupposti fondativi del genere etnografico, nonché vantaggi e problematicità da questi derivanti. Il sostegno fornito da un consolidato *corpus* etnografico evidenzierà, infatti, nella seconda parte del primo capitolo, il ruolo giocato da forme veicolate e tacite di validazione autoriale, a tratti implicite e spesso presenti nella rappresentazione etnografica, per poi mostrare come esse abbiano trovato collocazione nella storia disciplinare antropologica. Nel secondo capitolo, invece, verrà affrontato il ruolo occupato dalla “svolta politico-retorica” inerente alla critica avanzata dal

---

<sup>10</sup> *ivi*, pp.203, questa frase è stata coniata dallo stesso Leiris nella prefazione a “Contes et propos” del 1981, atta a descrivere le sue stesse “costruzioni narrative dell'io e attorno all'io”.

<sup>11</sup> *ibid.*

<sup>12</sup> *ibid.*

<sup>13</sup> *ivi*, pp. 197

seminario di Santa Fe<sup>14</sup>, in cui verranno esposte le linee direttive e sottostanti al percorso di “*Writing Culture*”, le sue istanze, i suoi propositi e le sue linee di azione. Il fulcro della seconda parte di questo capitolo si sposterà, infine, verso l'elaborazione di un compendio delle figure retoriche e dei motivi topici della scrittura etnografica, al fine di evidenziare alcune costanti relative al canone etnografico, utili all'analisi testuale successiva. Il terzo capitolo, intimamente legato al secondo, procederà nella direzione di un'analisi testuale nei confronti di quattro autori. Per mezzo di un'analisi critica e tropologica, verrà indagato il ruolo giocato dai vari elementi osservati in precedenza, in virtù della loro funzionalità testuale nelle varie sezioni prese in esame. Il quarto capitolo, infine, prenderà in esame i punti di forza e di debolezza relativi al modello testuale attraverso una critica dei suoi assunti e risultati, in un'ottica costruttiva si proverà ad evidenziare i limiti rilevanti e soggiacenti alla rappresentazione. Nella seconda parte del capitolo, infatti, verrà osservato l'apporto potenziale di nuove ed alternative forme rappresentazionali, quali: l'etnografia post-moderna, l'etnodrammaturgia turneriana e le etnografie militanti. La parte conclusiva elaborerà, infine, una sintesi delle difficoltà e problematicità del rapporto tra *fieldwork* e scrittura, scaturite dall'itinerario fin qui svolto, l'obiettivo manifesto di questa sezione procederà verso lo sviluppo di ipotesi interpretative e possibili linee percorribili in futuro.

---

<sup>14</sup> Il seminario di Santa Fe (New Mexico) anche conosciuto con il titolo “The Making of Ethnographic Text”, ebbe luogo durante l'aprile del 1984 presso la School of American Research. Obiettivo proclamato fu, da un lato, quello di discutere modalità e pratiche di costruzione testuale relative ad etnografie del passato ed osservare, dall'altro lato, possibilità sperimentali dirette verso nuove modalità di rappresentazione etnografica. Il resoconto del seminario e dei risultati prodotti sono oggetto di “*Writing Culture*” curato da Clifford. e Marcus.

# 1. Etnografia, un metodo peculiare

## 1.1. Etnografia, mutamenti di paradigma

Etnografia, metodo prototipico e fenomeno interdisciplinare, trova oramai collocazione in diversi ambiti del sapere, ambiti in cui la ‘cultura’ è “problematicamente oggetto di descrizione e critica”<sup>15</sup>, il suo carattere di tecnica basilare alla stessa antropologia ha accompagnato a lungo la sua formalizzazione, rimanendo tuttora presente nei suoi riflessi etimologici. Il suffisso -grafia (da *graphein* “scrivere”), infatti, esorta all’uso contestualizzato di “una tecnologia della comunicazione scritta”<sup>16</sup>. Tale componente limitativa ha assunto rilievo solo successivamente. La concretezza e l’istanziamento ispirate dalla parola scritta bastavano da sole ad abbattere ogni dubbio, eludendo ulteriori questioni in virtù della propria plausibilità, il cui stato evidenziale non necessitava di ulteriore prova. Il suo adeguarsi alla canonicità del rigore scientifico, per mezzo del realismo descrittivo, era di per sé stesso sufficiente a sostenere l’impalcatura della sua giustificazione, protetto dalla “certezza che il discorso fondante dell’osservatore sia una forma oggettivata adeguata alla descrizione degli atti”<sup>17</sup>. Una pratica procedurale, lineare e cumulativa, che vedeva nel “dato” raccolto sul campo la sua unità minima, il cui continuo raffinamento sarebbe infine risultato abile alla formulazione di “leggi” del comportamento sociale e culturale.

Una strada così predisposta, tuttavia, conserva una certa contraddizione in termini tra oggetto ed orientamento, una propensione atta a mettere in risalto date uniformità in favore di altre, in virtù dell’eloquenza del dato stesso, un lasciar “parlare i fatti” da parte dell’etnografo che presentando i dati predispone già parte della propria autorevolezza. Come Fabietti e Matera evidenziano un resoconto etnografico non è mera enumerazione di esperienze, esso è piuttosto un’articolata elaborazione di rappresentazioni particolari atte a produrre un tacito effetto

---

<sup>15</sup> Clifford, J. (1997, pp. 25): “Introduzione: verità parziali.”, pp. 23-52, (a cura di) Clifford J., Marcus, G. E. in “Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia” Meltemi, Roma.

<sup>16</sup> Tyler, S. A. (1997, pp. 163): “L’etnografia post-moderna: dal documento dell’occulto al documento occulto”. pp. 163-182. (a cura di) Clifford J., Marcus GE in “Scrivere le culture”. op. cit.

<sup>17</sup> *ivi*, pp.172

persuasivo nel lettore<sup>18</sup>, occultando di fatto una costruzione in contrapposizione alle proprie promesse-premesse. Non a caso Spindler osserva come la tendenza dell'etnografo ad un orientamento comparativo d'ispirazione nomotetica può distorcere lo stesso carattere idiografico dell'etnografia.<sup>19</sup> Orientamento che non è necessariamente figlio del singolo ma potenzialmente corroborato da un periodo della stessa etnografia e dalle culture nelle quali gli etnologi agivano. Tuttavia, sebbene potesse risultare poco plausibile un'accettazione tanto consensuale nei confronti di una legittimazione posta sull'eloquenza del dato, non è altrettanto vero che una presentazione del materiale, proposta magistralmente, non abbia integrato fattori utili ad alimentare l'autorevolezza del proprio lavoro, ossia una forma di realismo poco consapevole delle convenzioni rappresentative implicate. Risulta con una certa evidenza che, molti antropologi 'classici', sebbene si siano posti il problema del modo in cui presentare il loro operato e degli impliciti vantaggi di autorevolezza che una data presentazione consentiva, non si dilungarono in un proposito riflessivo e critico delle modalità di presentazione e rappresentazione, se non in modo collaterale attraverso diari personali<sup>20</sup>, forse anche a causa di una dimensione altamente socializzata (e pertanto tralasciata ed inosservata) inscritta nel comportamento dell'etnografo che accettava in parte acriticamente la tradizione positivista-pragmatista, quella "retorica dello sguardo" che, secondo Fabian, è "metafora privilegiata di un'antropologia scientifica"<sup>21</sup> e che privilegiando "la vista sulla parola e sull'udito si colloca alla radice dell'affezione allocronica"<sup>22</sup>.

La non neutralità della rappresentazione etnografica è divenuta, nel tempo, un'istanza di sempre maggior rilievo nella riformulazione teorico-epistemologica dell'antropologia, in quanto divenne evidente che "non è poi così ovvio prendere la parola per conto degli altri, soprattutto se questi altri sono "lontani da noi" "<sup>23</sup>.

La spinta ad una più approfondita analisi situazionale e la conseguente focalizzazione sul contesto di manifestazione di pratiche ha comportato una presa di coscienza da parte dell'etnografia, la rilevanza di fattori contingenti solo

---

<sup>18</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit.

<sup>19</sup> Spindler, G. (1978): "The making of psychological anthropology". Berkeley. University of California Press.

<sup>20</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit.

<sup>21</sup> Fabian, J. (2000, pp. 14): "Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia". Ancora del Mediterraneo.

<sup>22</sup> ibid.

<sup>23</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 15

apparentemente irrelati ha condotto ad uno studio attento sulle funzioni sintattiche e pragmatiche di segni e simboli, o, nella terminologia turneriana, sul ‘significato posizionale’ e ‘operazionale’. La ricerca etnografica andò affermandosi “non solo come raccolta di dati, ma anche nella sua dimensione più ampia di esperienza di vita e di ricostruzione di un contesto”<sup>24</sup>. Il mutamento di prospettiva, infatti, ha aperto le porte ad un’ulteriore variazione concettuale legata alla dimensione della ‘descrizione’. La problematizzazione del simbolo, infatti, e la sua relativa segmentazione in porzioni governabili al fine di rintracciare ‘unità d’analisi’ coerenti e riproducibili ha esposto il ruolo agito dall’etnografo ad uno scrutinio più critico. Il compito dell’etnografo nelle sue operazioni di trascrizione, traduzione ed infine trasposizione testuale divenne manifesto ed oggetto d’osservazione, in special modo nelle “connessioni tracciate fra dimensione localizzata, proprio del terreno di ricerca, e considerazioni di più ampia portata, anche per il rischio di tacitamento della situazione di riferimento e dell’omissione del proprio ruolo nell’interazione”<sup>25</sup>. Si potrebbe dire che il cambio di prospettiva è sintetizzabile nel passaggio da un’ottica referenziale, dove la conoscenza è saturata in quanto equivalente all’osservazione, ad un’ottica costruttivista il cui fulcro d’attenzione è incentrato sulle pratiche sociali, mezzi attraverso cui osservare le altrui dimensioni sociali del reale. Il contesto interpretativo, inoltre, è in parte sua risultante dal processo di retroazione mutuato dallo stesso cambiamento di prospettiva, si può infatti notare un’ulteriore slittamento concettuale, relativo alla nozione di ‘cultura’, finora assunto come una formalizzazione reificata, qualcosa di ereditabile e sempre trasmissibile, ad un’accezione che evidenzia la sua componente di costruzione ed implementa il ruolo attivo degli attori non più agenti passivi.

---

<sup>24</sup> Bartoli, V. C. (2009, pp. 39): “Antropologia e linguistica”. Carocci ed. Roma.

<sup>25</sup> *ivi*, pp.40-41

## 1.2. Scrittura e Coordinate del ‘discorso’ etnologico<sup>26</sup>

La nozione di "quadrilatero etnologico" istanzia i confini di azione entro i quali l'antropologia assume e delimita il suo universo di dominio. La legittimità del suo agire si predispone in funzione di quattro componenti che hanno lungamente caratterizzato il complesso di fenomeni oggetto dell'etnoantropologo. De Certeau<sup>27</sup>, padre della succitata nozione, ne mostra i lineamenti (oralità, atemporalità, alterità e dimensione inconscia):

- ❖ l'oralità dell'Altro esterna la non comunicabilità scritta di cui si è, per tramite di presenza, vicario "affidabile" del sapere trasmesso, quale che sia la sua natura particolare, ed il cui aspetto manifesto è solo inscritto in forma orale;
- ❖ l'atemporalità è una componente della rappresentazione dell'etnologo, il quale trasla il discorso, effettuato su una data cultura o società, in una dimensione a-storica o per scelta arbitraria o perché ininfluente ai fini di una ricerca il cui oggetto è irrelato alla storia;
- ❖ l'alterità è assumibile come distacco culturale e non che si innesta tra l'etnologo e il suo oggetto, mutuato nelle sue varie classificazioni temporali (mostruosità, barbaro, primitivo, selvaggio, etc.), lo sconcerto generato dall'incontro con la diversità viene poi ricondotto a differenza;
- ❖ la dimensione inconscia è la componente celata e tacita del fenomeno culturale indagato, il cui disvelamento è risultato essere istanza peculiare, un *leitmotiv* per l'etnoantropologo che: dagli evoluzionisti (Tylor e Frazer), passando per il 'prelogismo' di Lévy-Bruhl e per i processi costitutivi della percezione osservati da Rivers, stimolò anche un tentativo di formulazione teorica da parte di Freud<sup>28</sup>.

I punti sopra esposti non avrebbero, tuttavia, modo di organizzare il 'discorso' dell'etnologia se non per il tramite performativo della scrittura, il mezzo tecnico

---

<sup>26</sup> Il seguente paragrafo e l'1.3 presentano in parte un ampliamento ed in parte una rilettura sintetizzata dell'introduzione presentata da Matera e Fabietti, si veda Fabietti e Matera (1997), op. cit.

<sup>27</sup> Certeau, M. De (1977, pp. 219): "La scrittura della storia", Il Pensiero Scientifico Editore, Roma (ed. or. 1975).

<sup>28</sup> Il testo in questione è "Totem e tabù" del 1913, in cui Freud tenta di rispondere a due domande topiche dell'antropologia: cosa sia il totemismo e quale relazione sussisterebbe tra questi e l'esogamia.

posseduto dall'antropologo, tramite il quale "l'orale è riferito e tradotto, l'atemporale inserito in una storia, l'alterità trasformata in differenza e la dimensione inconscia ricondotta a un senso"<sup>29</sup>. La scrittura nella sua funzione etnologica lascia pertanto emergere una decisa potenzialità, a volte mascherata o mitigata (come nel celare l' "io narrante") ed altre invece esacerbata (come di fatto avviene nell'antropologia critica). Diviene garante della parola dell'Altro incorporando le dovute conseguenze di una tale presa di posizione, lo stesso de Certeau, non a caso, critica tale slittamento che nella sua decontestualizzazione produce una relativa designificazione, minando quindi alle componenti sintattiche e pragmatiche del fenomeno analizzato o, ancor peggio, dei singoli simboli presi in considerazione. Ad esempio, prendendo in considerazione la terminologia austiniana, la forza illocutoria potenziale delle trascrizioni sviluppate è necessariamente più ampia di quanto si assume nel prendere la parola come solo mero mezzo funzionale. Austin stesso scrive che "è intrinseco alla natura di qualunque procedura che i limiti della sua applicabilità, e con ciò, naturalmente, la definizione precisa della procedura, rimangano vaghi"<sup>30</sup>. Egli mostra, infatti, come la valenza d'azione sia insita in ogni atto linguistico e, pertanto, prefigurare la scrittura etnografica nella sua sola componente locutoria, ossia attinente all'aspetto verbale espressivo della locuzione, celerebbe i suoi fattori performativi, nella fattispecie i fattori illocutori e perlocutori, "ciò che si fa nel dire qualcosa"<sup>31</sup> e le conseguenze dell'espressione pronunciata, "ciò che si fa col dire qualcosa"<sup>32</sup>. Questo "prendere la parola", quindi, e fare di essa qualcosa che risulta "ascoltata altrimenti da come essa parli"<sup>33</sup> disvela, in parte, l'ambiguità insita nel mezzo della scrittura. La quale, presupponendo il regime della comunicazione a quello della descrizione, consente certamente all'esperienza etnografica la possibilità di circolare e di essere esemplificata in un testo-mezzo, possibile oggetto di riflessione, ma non riesce ad eludere la sua non neutralità. Questa ambiguità della 'scrittura etnografica', tra limiti e possibilità, è riassumibile nel *dictum* geertziano dell' "essere là" e dell' "essere qui", esemplificato nel seguente passaggio di 'Opere e Vite':

---

<sup>29</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 18-19

<sup>30</sup> Austin, J. L. (1987, pp. 28): "Come fare cose con le parole", Marietti, Torino (ed. or. 1962)

<sup>31</sup> Bartoli, V. C. (2009), op. cit. pp. 53

<sup>32</sup> ibid.

<sup>33</sup> Certeau, M. De (1977), op. cit. pp. 220

*“Scrivendo di etnografie si fanno per ciò stesso racconti, si creano per ciò stesso delle immagini, si confezionano dei simbolismi e si dispiegano dei tropi. Il che a sua volta proviene dalla confusione, endemica in Occidente almeno a partire da Platone, fra immaginato e immaginario, finzione e falso, l’interpretare le cose e il truccarle. Questa strana idea che la realtà abbia un suo idioma, che preferisca essere descritta in questo idioma, e che la sua natura stessa esiga dai nostri discorsi la più ordinata chiarezza, anche a rischio d’errori e banalità o d’autosuggestioni fuorvianti, pur di dire pane al pane e vino al vino, finisce per condurre ad un’altra idea, ancora più strana, per cui, se si perde l’aderenza teatrale alla lettera del fatto, il fatto stesso va perduto. Il che, evidentemente, non è sostenibile, a meno di credere che tutti, o quasi, gli scritti di cui si è discusso [...] siano privi di qualunque riferimento a qualcosa di reale.”<sup>34</sup>.*

Geertz esplicita, sinteticamente, il rapporto ambiguo di dipendenza sussistente tra due istanze interne alla scrittura, rappresentazione e comunicazione, tra la natura mediata di una che assolve a perno di significazione tramite un percorso narrativo formalizzato e la coerenza visuale di una configurazione referenziale dell’altra, capace di far prevalere il tassonomico comunicativo come base di “verità”. E, tuttavia, “senza scrittura etnografica non vi è sapere antropologico”<sup>35</sup>. La necessità di dar conto delle ambiguità, inerenti al mezzo-strumento, è implicita alle possibilità del mezzo stesso, per il tramite del quale tale sapere può generarsi e circolare.

### **1.2.1 Scrittura etnografica, due istanze inconcilianti**

Queste due istanze, come visto, sono immerse nel ‘discorso etnografico’ e relazionate al regime di validità della loro costituzione storico-teorica, in senso foucaultiano, che trovava, nell’ottemperanza metodologica e standardizzata della retorica scientifica, la canonizzazione dei suoi limiti e l’impresa del suo operare, dove la “trasparenza” della parola comportava, implicitamente e celatamente, un

---

<sup>34</sup> Geertz, C. (1990, pp. 149-150): “Opere e vite”, il Mulino. Bologna (ed. orig. 1988).

<sup>35</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 20

assunto pre-rappresentativo e pre-interpretativo. L'abilità descrittiva del linguaggio, infatti, permetteva di fatto una rappresentazione del 'reale' ma l'occorrenza di un consenso, collettivamente convergente ed armonizzato, nella stessa comunità scientifica ha comportato una canonicità ed irrigidimento data la componente tassonomica del linguaggio che tendeva ad una convergenza univoca tra 'oggetto' e 'percezione collettivamente concordata'. Le due istanze contrapposte di 'rappresentazione' e 'comunicazione' presentavano una certa inconciliabilità. Le parole di Tyler sono esplicative al riguardo:

*“Ogni tentativo di migliorare la rappresentazione minacciava la comunicazione ed ogni accordo sulla comunicazione era un nuovo fallimento della rappresentazione. Il modello di linguaggio adottato dalla scienza era una comunicazione chiusa: alla fine, il linguaggio stesso fu oggetto di descrizione. Ma avvenne a discapito dell'adeguatezza descrittiva. Più la lingua si trasformò nel suo oggetto, meno ebbe da dire sul resto. Così il linguaggio della scienza divenne oggetto scientifico, e ciò che all'inizio era una percezione non mediata da concetti, divenne concezione non mediata dalla percezione.”*<sup>36</sup>

L'occorrenza consensuale interna alla comunità risultò di maggior valenza rispetto alla natura, e la comunicazione prevalse sulla rappresentazione, seppure Habermas e Lyotard osservavano come le cose sarebbero potute essere differenti se l'aspirazione del linguaggio non fosse stata una tendenza all'autoperfezionamento. Tyler discute approfonditamente su tale controversia, osservando come la scienza in una certa pretesa, direi anche a tratti apodittica, tentava di rendere autonomamente giustificazione da sé del proprio discorso in una misura fondazionalista *in incipit*, seppur con un apporto storico-ideologico, e coerentista *in fieri*, assoggettando di fatto il proprio discorso all'onere della prova. Ma il punto che Tyler in 'l'etnografia post-moderna' mostra, vividamente, è che la configurazione del discorso scientifico tende all'autoperfezionamento attraverso una riflessione attenta delle sue regole, dove l'uso ispira la formalizzazione di regole e le regole circoscrivono l'estensione dell'uso, in una circolarità virtuosa che con le dovute correzioni possa alla fine condurre al successo e grazie alla quale il processo argomentativo risulta corretto,

---

<sup>36</sup> Tyler, S. A. (1997), op. cit. pp.165

in virtù del suo formalismo, indipendentemente dal valore di verità della sua conclusione. L'etnografia, invece, risulta in ciò incapace, il suo è un discorso "sovraordinato verso cui tutti gli altri discorsi sono relativizzati e nel quale trovano significato e giustificazione"<sup>37</sup>, l'etnografia si manifesta più come una condizione di possibilità del darsi di altri discorsi e pertanto questi sono da essa relativizzati, fornisce insomma una significazione contestualizzata, un vantaggio comunicativo che tuttavia impedisce di concepire il suo discorso come auto-perfezionante. Tyler conclude osservando come esso non sia:

*"definito né dalla forma, né dalla relazione con un oggetto esterno. Non produce idealizzazioni di forma e rappresentazione, né romanzi realistici, né realtà romanzate. La sua trascendenza non è quella di un meta-linguaggio (un linguaggio superiore per la sua maggiore perfezione formale)"<sup>38</sup>.*

### **1.3. Testualizzazioni etnografiche: dinamiche interne alle possibilità di discorso**

Formalmente, l'etnografia produce tre livelli di testualizzazione, il cosiddetto 'triangolo etnografico', ossia: note di campo, monografia autoriale presentata al pubblico e *corpus* etnografico inerente ad una data 'cultura' o 'società'. Differentemente dalle coordinate etnologiche, presentate in precedenza, le quali circoscrivono l'universo di 'discorso', tali dimensioni di scrittura formalizzano un 'prodotto testuale', trasponendo la parola dell'Altro in una modalità concordata di presentazione e ricezione. Sebbene la parola dell'Altro subisca una trasformazione e una veicolazione (non sempre legittima) in virtù di una sua trasposizione mediata, questo avviene, tuttavia, in una modalità differente rispetto alle "rappresentazioni etnografiche". Matera e Fabietti osservano infatti come le stesse forme testuali, per

---

<sup>37</sup> Tyler, S. A. (1997), op. cit. pp.163

<sup>38</sup> *ivi*, pp.163-164

mezzo delle quali la scrittura predispone l'altrui parola, sono fondative "di una rappresentazione specifica"<sup>39</sup>.

### 1.3.1 (Note di campo)

L'iniziale incontro alimenta una serie di suggestioni ed impressioni da parte dell'antropologo, il quale svolge una prima trascrizione della propria esperienza attraverso le 'note di campo' al fine di produrre materiale etnografico utile ad una rappresentazione coerente. Le 'note di campo', come Bruner ricorda, sono alimentate da "libertà espressiva", non sono dipendenti logicamente tra loro, possono essere una congerie di nomi, proposizioni interrotte, ipotesi e pseudo-modelli, in cui si possono esprimere passioni, sentimenti e paure "senza preoccuparci delle convenzioni performative della disciplina"<sup>40</sup>. Qualcosa di ben più della "pura cerebralizzazione" secondo Judith Okely, è qualcosa che attraversa tutti i sensi in quanto le note "possono essere niente di più che un congegno che fa scattare memorie incorporate e quindi inconscie"<sup>41</sup>. Uno strumento che, secondo Piasere, è più utile al ricordo che all'elaborazione di conoscenze definitive, e come tale pare convergere con le considerazioni di Goffman, il suo monito infatti appare a tal proposito calzante:

*"scrivete [le vostre note di campo] il più fiorite possibile, il più liberamente possibile [...]. E per quanto libera sia questa prosa fiorita e piena di avverbi, è comunque una matrice più ricca da cui partire di quella roba che si riduce in poche parole composte da "frasi ragionevoli" "*<sup>42</sup>.

Le note risultano strumenti utili, riescono a dar conto anche di elementi considerati inizialmente contingenti, la loro non consequenzialità evita, infatti, un previo ordinamento ed una precoce organizzazione del materiale etnografico; di fatto quest'ultimo si nobilita nel corso della ricerca, attraverso il mutamento prospettico di cui l'antropologo è "vittima". Risulta pertanto difficile dar conto a-prioristicamente

---

<sup>39</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 20

<sup>40</sup> Bruner, E. M. (1986, pp. 10): "Experience and Its Expressions" in V. W. Turner, E. M. Bruner (eds.): "The Anthropology of Experience", University of Illinois Press, Urbana, Chicago.

<sup>41</sup> Okely, J. (1992, pp. 16): "Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge". pp. 13-40. (a cura di) Okely, J., & Callaway, H in "Anthropology and autobiography". Routledge.

<sup>42</sup> Goffman, E. (1989, pp. 113): "On fieldwork", Journal of Contemporary Ethnography, vol.18, 2.

di ciò che tornerà poi utile nella fase di elaborazione monografica. Cardano esprime eloquentemente, attraverso la tesi di Patton, tale vantaggio metodico: “un singolo evento, una piccola cosa su cui si decida di appuntare l’attenzione, può rivelarsi particolarmente eloquente nel dare conto di aspetti culturali e sociali di vasta portata”.<sup>43</sup> I vantaggi empirici e pragmatici risultano evidenti, scrivere consente di superare il solipsismo rendendo l’esperienza ‘pubblica’ ma ciò non consente alle ‘note di campo’ di presentarsi ugualmente come una prima esplicitazione formale dell’alterità, in quanto esse forniscono un tentativo, seppure non sempre diretto, di ricondurre ad una prospettiva di senso quanto si presenta all’esperienza dell’etnografo.

### **1.3.2. (Monografia)**

L’elaborazione conseguente del materiale etnografico, per il tramite della scrittura, viene architettonicamente sviluppato in un testo definito e compatto, il quale consente di eludere sia la componente orale che quella inconscia del fenomeno studiato. Il processo che culmina nel prodotto monografico<sup>44</sup>, il quale già etimologicamente richiama un qualcosa di specifico (*mònos-graphein*), appare come un processo di ordine lineare che emerge da un marasma indeterministico fatto di dialoghi e oralità, segreti e strutture implicite, norme e stratificazioni simboliche, in cui l’antropologo giostrando tra le sue capacità porta a galla le fondamenta dell’ordine collettivo, decodifica l’ignoto e de-familiarizza il già noto, esplicitando propriamente quanto vi è di celato e non detto, ossia la componente inconscia, e quanto viene appunto detto, la dimensione orale. Il passaggio da qualcosa di ‘indeterminato’ a qualcosa di ‘determinato’ promuove un mutamento collaterale, l’alterità diviene differenza, il punto ultimo e risultante che sfocia dal testo monografico è quello di un’analisi di una “data” società o cultura, in cui vengono descritti processi di strutturazione eludendo quanto si sia parte di tali processi.

---

<sup>43</sup> Cardano, M.(2011, pp. 49): “La ricerca qualitativa”, Bologna, il Mulino

<sup>44</sup> La formalizzazione della monografia etnografica, vista come presentazione finale ed autorevole dei risultati ottenuti, un prodotto culminante l’esperienza etnografica, prende piede e consenso durante gli anni venti. Funzionale ad una rappresentazione sincronica e sintetica, in quanto legittimata da un’epistemologia oggettivista, caratterizzata da una propensione e rilievo nei confronti del potere dell’osservazione. La cultura era, in questa fase, elaborata in un’ottica sineddochica, un insieme di parti registrabili e catalogabili in un assetto processuale e cumulativo. La monografia, in tale relazione, si coniugava come forma più adatta in quanto convergente verso un’epistemologia positivista, allora egemone.

Due punti di estremo interesse vengono valorizzati da Fabietti e Matera a tal proposito: il primo è che la dimensione performativa della scrittura, il suo movimento, “si organizza secondo strategie retoriche specifiche (realismo, assertività, modellizzazione)”<sup>45</sup> utile a presentare “le note di campo in una monografia, un testo etnografico “compiuto” nel quale la parola dell'Altro è davvero (e definitivamente) “altrimenti ascoltata” ”<sup>46</sup>; il secondo punto invece enfatizza sull’intenzionalità dello stesso antropologo, i processi che consentono di “superare” oralità e componente inconscia dei fenomeni socio-culturali esaminati, sono processi circoscritti al dominio del ricercatore e come tali:

*“portano entrambi con sé, inevitabilmente, il riflesso di ciò che può essere definito una forma di “precomprensione”. Quest’ultima è costituita dalle categorie epistemologico-interpretative mediante cui l’etnoantropologo (non importa che se ne renda conto o meno) “filtra” la sua esperienza di campo, ovvero si avvicina al proprio oggetto e se ne ridistacca attraverso il movimento della scrittura.”<sup>47</sup>.*

L’antropologo si ritrova così immerso in due dinamiche, da un lato la costrizione della forma nel presentare e rappresentare e, dall’altro, la volontà di entrare nelle profondità del fenomeno; il tramite del suo operare, l’interpretare e lo scrivere, due universi relati nella propria professione, si influenzano vicendevolmente, un mezzo che “filtra” il suo contenuto plasmandolo implicitamente ed un contenuto che può porsi come sapere antropologico solo nella sua consensuale formulazione comunicativa. L’esposizione ad un pubblico dell’oggetto di studio è necessitata dall’esigenza di rendere intelligibile e comprensibile un’esperienza etnografica, la quale altrimenti risulterebbe una mera “esperienza da cartolina”<sup>48</sup>. Ma la riproposizione al pubblico è quella di una riformulata “presentazione” dell’antropologo stesso, della sua rappresentazione attraverso un linguaggio (e più spesso in forma scritta), rappresentazione “determinata dal quadro epistemologico, normativo, stilistico e accademico che consente di riconoscere come “valido” il

---

<sup>45</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 22

<sup>46</sup> ibid.

<sup>47</sup> ibid.

<sup>48</sup> Geertz, C. (1990), op. cit. pp. 139

risultato della loro ricerca”<sup>49</sup> e d'altronde risulta difficile il contrario, come ci ricorda Geertz : “è “l'essere qui”, uno studioso in mezzo ad altri studiosi, a far sì che la tua antropologia sia letta, pubblicata, recensita, insegnata”<sup>50</sup>. Attraverso le parole di Geertz si può notare, da un lato, la pervasività del ‘regime’ contestuale in cui l'antropologia viene elaborata e prodotta, la necessità di fare dell'etnografia una condizione oggettiva di riflessione fondativa per un discorso più ampio, per l'appunto quello antropologico, e di istituire un linguaggio come *praxis*. Dall'altro lato, invece, si può notare i limiti del mezzo, l'ineludibilità della rappresentazione<sup>51</sup>, della sua mediazione nell'incontro con l'Altro, del fatto che la rappresentazione non può non generarsi. Qualsiasi processo di descrizione infatti, come osserva Hamon<sup>52</sup> anche nel senso etimologico di *de-scribere* (“scrivere estraendo (da un modello)”), ha come oggetto di descrizione non tanto quanto di esistente ci si presenta, ossia una possibile “realtà”, ma quanto invece ci appare all'esperienza, quanto si presenta ovvero come già incasellato in rappresentazioni. Ed è in quest'ottica che Matera e Fabietti considerano le ‘rappresentazioni etnografiche’, come dei “modi di presentare delle realtà che sono in qualche maniera “pre-comprese” ”<sup>53</sup>. In sintesi la monografia è situata nel mezzo di queste due dimensioni, le quali si co-implicano, la rappresentazione viene già predisposta ed alimentata, in quanto l'etnografo è più propenso al ri-conoscere che al presentare, una pre-comprensione implementata da un *milieu* normativo, accademico ed epistemologico, il quale è tuttavia bloccato da una certa coercizione della forma, sviluppata in funzione della possibilità di rendere il discorso etnografico oggetto di riflessione e promuovere un sapere antropologico, non a caso Tyler vede la rappresentazione come la detenzione di “un potere magico sulle apparenze, in grado di rendere presente ciò che assente”<sup>54</sup>, una modalità per esercitare potere di reificazione sulle persone, in quanto “l'ideologia della significazione rappresentazionale è un'ideologia di potenza”<sup>55</sup>.

---

<sup>49</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 121

<sup>50</sup> Geertz, C. (1990), op. cit. pp. 139

<sup>51</sup> Crapanzano, V. (1995): “Tuhami. Un uomo del Marocco”, Meltemi, Roma (ed. or. 1980).

<sup>52</sup> Hamon, P. (1981): “Introduction à l'analyse du descriptif”, Hachette, Paris.

<sup>53</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 23

<sup>54</sup> Tyler, S. A. (1997), op. cit. pp.173

<sup>55</sup> *ibid.*

### 1.3.3. (*Corpus* etnografico e Atemporalità)

L'accrescimento complessivo di studi relativi ad una specifica cultura, la processuale massificazione di monografie, si sostanzia in un *corpus* costituito dal lavoro cumulativo di etnoantropologi, una letteratura teoretica ed etnografica in cui l'antropologo muove i suoi passi, sia come riferimento a cui tornare che come base inerziale da cui partire, in quanto essa può essere assunta ad indice e misura di validazione. La monografia nella sua messa in forma fornisce, come visto, un discorso determinato ed organizzato, in funzione del quale l'alterità si predispose come differenza, l'oralità si trasla in scritto, la componente inconscia giunge da un non-senso ad un significato definito, e in ultimo la temporalità che viene proposta invece in un quadro sintetico e "sincronico di un sistema senza storia"<sup>56</sup>. Tuttavia diversamente dagli altri lati del 'quadrilatero etnologico', i fattori di un tale allontanamento nel tempo sono "tutti situati nella pratica etnografica e non semplicemente nel "passaggio" dall'orale allo scritto, dal dialogo al testo"<sup>57</sup>, quindi non in una traslazione testuale ma bensì in dinamiche più ampie che rendono conto sia degli effetti di pre-comprensione inficiati dai paradigmi "classici" dell'antropologia<sup>58</sup>, sia del progetto egemonico occidentale<sup>59</sup> in senso lato nei suoi apparati epistemologici e filosofici ed infine sia nella frattura esperienziale del "qui" e "là" dell'antropologo, del suo essere da una parte etnografo sul campo e dall'altra teorico nell'accademia. Uno stato a-temporale risulta efficiente nel limitare un tempo caratterizzato da un flusso di contingenze, di cui è difficile definire le relazioni necessarie senza dar conto di quei fattori, soventemente esclusi come secondari e considerati epifenomeni. Lévi-Strauss rende conto infatti della difficoltà di incanalare la storia degli Altri in una "direzione"<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Certeau, M. De (1977), op. cit. pp. 219

<sup>57</sup> Fabietti, U. nella presentazione del testo di Fabian, J. (2000), op.cit. pp. 8

<sup>58</sup> I paradigmi verso cui Fabian si scaglia sono: evolucionismo, diffusionismo, configurazionismo, funzionalismo, relativismo culturale, strutturalismo ed antropologia simbolica.

<sup>59</sup> E' necessario qui sottolineare un fattore rilevante a tal proposito, un fattore già rivendicato da Leiris ed inerente ad uno scarto, ad uno squilibrio fondamentale nella possibilità del discorso e dei suoi mezzi di esclusione. Perché se l'Occidente ha potuto studiare e parlare per il resto del mondo, il contrario non è ugualmente valido. Gli stessi "oggetti" dell'osservazione etnografica hanno volto il loro sguardo indietro solo a partire dalla seconda metà del secolo scorso. "A partire dal 1950 asiatici, africani, arabi orientali, isolani del Pacifico e indigeni americani hanno rivendicato in molti modi la loro indipendenza dall'egemonia politica e culturale dell'Occidente e hanno dato vita a un originale e polifonico campo di discorso interculturale" (Clifford, J. (1993) op. cit. pp. 294)

<sup>60</sup> Lévi-Strauss, C.(1967): "Razza e storia", in Id., "Razza e storia e altri studi di antropologia", Einaudi, Torino (ed. or. 1952).

A tal proposito, Fabian individua nella componente ‘allocronica’ il fattore fondativo dell’aspirazione antropologica, dei suoi intenti nomotetici e tassonomici, osservando la sua genesi nell’evoluzionismo anglo-americano, seppur tuttavia le sue radici si spingano ben oltre, e notando come un tale allontanamento si sia consolidato nella prassi. Egli attacca i diversi paradigmi caratterizzanti la storia dell’antropologia esplicitando come questi abbiano comunemente sortito un medesimo effetto “politico”, dato dalla ‘negazione della coevità’ e dalla traslazione dell’Altro in un tempo differente da quello dell’antropologo. Tale effetto ha consentito lo sviluppo di un piano che si potrebbe dire per certi versi trascendente all’interno del quale la produzione di classificazioni tassonomiche e modellizzazioni di società e culture risultava agevole perché svincolata dalla storia, modellizzazioni comparative inoltre funzionali al progetto di assoggettamento egemonico occidentale. Le modalità di de-temporalizzazione, spesso attuate, discendono secondo Fabian<sup>61</sup> da 3 aspetti:

- ❖ Da una componente etnocentrica insita al processo osservativo che pone, gerarchicamente, la “retorica dello sguardo” come il miglior mezzo etnografico.
- ❖ Da una retorica distanziante dell’etnografia che nega la coevità, condizione di possibilità dell’etnografia stessa, rimuovendola successivamente dal testo.
- ❖ Da uno stile narrativo e performativo che tende a sopprimere gli elementi dialogici dell’incontro, per mezzo di artifici retorici, con il fine di elaborare un prodotto omogeneo.

Negazione della coevità e dell’intersoggettività etnografica, implementate da modalità retoriche, quali il “presente etnografico” e l’esclusione dell’io narrante-autobiografico, sono le forme esplicite della distanziamento temporale caratterizzanti la produzione di un testo in cui la massa di informazioni raccolte sono veicolate in una rappresentazione culturale, fissa e invariabile, che ignora la contemporaneità dell’incontro presentando, a dire di Fabietti, una specie di

---

<sup>61</sup> Fabian, J. (2000), op.cit.

“metonimia culturale”, un simulacro della cultura altrui bloccato nel tempo, in questo modo “alla contemporaneità subentra infatti così l’allacronismo, dove gli “Altri” sono “in un altro tempo””<sup>62</sup>. A tal proposito si discuterà più approfonditamente in seguito, tuttavia quanto detto risulta utile per comprendere il movimento circolare insito al rapporto sussistente tra rappresentazione e forme di testualizzazione.

#### **1.3.4. (La Circolarità della scrittura etnografica)**

In relazione ai punti precedenti, si può notare come la scrittura nella sua “messa in forma”, nel suo potere definitorio, risulti agile nel passare da dimensioni indefinite (alterità, oralità, spazio inconscio e temporalità) in dimensioni determinate e controllabili (differenza, scrittura, senso e atemporalità). Il passaggio si sostanzia, come visto, in diverse monografie le quali configurandosi in un *corpus* etnografico, ridiscendono a loro volta sull’operato dell’etnografo, agendo indirettamente in quanto substrato pre-comprensivo e influenzando pertanto l’atteggiamento del ricercatore nei confronti del suo oggetto. Per tale ragione, nella scrittura etnografica, si può scorgere una processualità circolare, il problema tuttavia rimane quello di comprendere se tale circolarità risulti chiusa e viziosa oppure aperta e virtuosa.

L’atemporalità aggregandosi al *corpus* etnografico, per il tramite della monografia, incrementa le possibilità di oggettivazione di una cultura data, consentendo la possibilità di un discorso di ordine comparativo tra culture la cui osservazione è maturata in tempi differenti, in quanto presentate come contemporanee, tale carattere consente infatti un effetto reificante di vasta portata in virtù del suo implicito operare, risultando efficace nel proporre gli oggetti “culturali” come fenomeni oggettivi e in ultima misura significativi.

La testualizzazione etnografica, nelle sue componenti, promuove già nella sua prima formalizzazione uno specifico rapporto con il suo oggetto d’indagine. L’impersonalità e la reificazione insite nella parola scritta consentono la pretesa di una conoscenza oggettivante, fornendo una distorsione di prospettiva e cristallizzando il sapere su una cultura come irrelata dal tempo. Ad ogni modo, tutto questo risulterebbe impossibile senza l’autorevolezza veicolata dalla figura

---

<sup>62</sup> Fabietti, U. nella presentazione del testo di Fabian, J. (2000), op.cit. pp. 7

dell'antropologo, studioso tra accademici, presente nella situazione in quanto etnografo, dal "tuo" poter assistere perché "lui" era lì, effetti questi risultanti non solo dalla retorica e dalle strategie di autorità ma anche dal processo di professionalizzazione che ha accompagnato l'antropologia nel corso della sua storia.

#### **1.4. Autorità Etnografica, una presenza ineludibile?**

*"E' più che mai cruciale per i diversi popoli elaborare immagini concrete complesse gli uni degli altri nonché dei rapporti di potere e di sapere che le connettono; ma non c'è né metodo scientifico né posizione etica in grado di garantire la verità di tali immagini"*<sup>63</sup>.

Le parole di Clifford emergono come perentorie, la potente istanza di validazione inerente all'etnografia rimane, tutt'oggi, ancora rilevante e tema preponderante. L'etnografia come semplice disposizione di eventi e fatti in categorie familiari è oramai un'idea superata, in forza di un lungo processo di maturazione e revisione critica, essa permane ancora però in un suo aspetto fondativo, legata com'è in un'immanente dialettica con l'antropologia, essenziale all'elaborazione del suo contesto di discorso. Ma come può tale attività stimolare la convinzione del lettore, in che misura l'etnografia non emerge come un mero gioco linguistico, un suggestivo mondo di parole. Per Geertz, una tale considerazione è espressione irragionevole in quanto svincolata dalla presenza dei rischi dell'esperienza. Ciò nonostante egli stesso continua osservando che, ad una lettura più attenta e critica, esiste un celato timore nei meandri dell'antropologia. Se la componente letteraria della scrittura antropologica fosse analizzata in modo giudizioso e compresa approfonditamente, diversi "miti dominanti nella professione circa il modo in cui essa riesce a persuadere non potrebbero sopravvivere"<sup>64</sup> ed in particolare risulterebbe davvero ostico poter difendere la legittimità del resoconto etnografico, della sua capacità di

---

<sup>63</sup> James, C. (1993), op. cit. pp.37

<sup>64</sup> Geertz, C. (1990), op. cit. pp. 11

convincimento, in virtù della “semplice forza della loro concretezza fattuale”<sup>65</sup>. Una vasta orbita della massificazione dei dati etnografici elaborati, la cui attenzione e fulcro non risultassero sempre focalizzati ad uno specifico dettaglio culturale, è stata a lungo il contraltare della verosimiglianza e a volte “verità” di alcuni particolari, in quanto anche i fenomeni apparentemente contingenti venivano assunti come possibilmente rilevanti, una qualche stravaganza o ambiguità che alimentasse un possibile dubbio di validazione veniva soppiantata da una cospicua mole di materiale e fu così che l’idea di una descrizione ‘densa’ e accurata come simulacro di attendibilità prese piede e consenso. La presupposizione dominante che determinate figure ed immagini potessero convincere, in grazia della loro plausibilità, eludeva ogni altra questione poiché funzionali in base a ciò che lasciavano facilmente intuire, anche in virtù del loro potenziale euristico.

“Forse gli etnografi dovrebbero essere creduti per l’ampiezza delle loro descrizioni, ma non sembra questo il modo in cui vanno le cose. E’ perfino difficile spiegare perché persista la convinzione che così in effetti vadano le cose.”<sup>66</sup>. In che modo allora gli etnografi riescono a persuadere, a farci prendere per veritiero quanto affermano? Nonostante ciò sia slegato dall’aspetto fattuale, le asserzioni da loro emesse risultano spesso di difficile falsificabilità, non si può rivivere la stessa esperienza e tantomeno leggerla attraverso la stessa sensibilità. “La natura estremamente localizzata della descrizione etnografica”<sup>67</sup> non lo consente e la congerie di asserzioni, presenti nella scrittura etnografica, risultano spesso protette dall’unicità della situazione che le rende non suscettibili di correzione. Quanto si presenta al lettore appare quindi più come una “scelta: prendere o lasciare”<sup>68</sup>, ma una tale scelta risulterebbe arbitraria se non stimolata. Gli etnografi pertanto nel loro agire ci persuadono attraverso l’efficienza evocativa delle immagini proposte, perché alcuni meglio di altri sono stati capaci di presentarci le loro impressioni in modo limpido e comprensibile, perché gli etnografi non soltanto ci convincono, ma hanno anche bisogno di convincerci e fanno ciò non solo per mezzo del loro essere presenti, del loro essere “stati là” nell’esperienza, testimoni di società o comportamenti, ma

---

<sup>65</sup> ibid.

<sup>66</sup> ibid.

<sup>67</sup> *ivi*, pp.12

<sup>68</sup> *ivi*, pp.13

anche grazie al fatto che “se a nostra volta noi fossimo stati là avremmo visto ciò che essi videro, sentito ciò che essi sentirono, concluso ciò che essi conclusero”<sup>69</sup>, sul fatto che il loro scrivere è basato su rapporti intensivi che non lasciano niente al caso.

Eppure qui la pretesa oggettivante di quell’io testimone è presente al massimo grado, così tanto da celare il soggettivismo delle asserzioni etnografiche, così tanto da celare la sua relatività perché permeato dalla logica comune capace non soltanto di sostenerlo nel suo sviluppo ma di legittimarlo a priori, così tanto da apparire come qualcosa che è assolutamente lecito fare. Malinowski, ad esempio, fu pienamente consapevole di un tale problema retorico, del rapporto implicito che si instaurava con il lettore, osservando nell’introduzione di *Argonauts* quanto:

*“la distanza tra il materiale grezzo dell’informazione (come si presenta allo studioso nelle sue osservazioni, nelle affermazioni degli indigeni, nel caleidoscopio della vita tribale) e l’autorevole presentazione finale dei risultati [sia] spesso enorme.”*<sup>70</sup>

Nonostante ciò gli espedienti narrativi e letterari presenti nel suo testo rimangono esemplari (costruzione diegetica del processo di ricerca, uso della seconda persona singolare, drammatizzazione degli eventi intersoggettivi delle scene di vita quotidiana trobriandese, “presente etnografico”, problematizzazione dei rapporti con gli informatori, la pazienza dell’antropologo e la resistenza del campo, l’occultamento dell’autore nell’esposizione dell’altrui punto di vista), tecniche funzionali affinché “la sua personale esperienza dell’esperienza dei nativi [possa] diventare anche esperienza del lettore”<sup>71</sup>.

#### **1.4.1. Pretese implicite, Conseguenze della prassi e la “questione aperta”**

Il nucleo della testimonianza si oggettivizza in maniera così palese proprio perché immerso nella prassi della scrittura e sostenuto dall’impalcatura della logica comune che ha prediletto il visuale a perno conoscitivo. Il soggettivismo si maschera e il

---

<sup>69</sup> *ivi*, pp.23

<sup>70</sup> Malinowski, B. (1922, pp.3): “Argonauts of the western Pacific”, Routledge, London.

<sup>71</sup> Stocking, G. W. J. (1983, pp.106): “The ethnographer’s magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski”, pp. 70-119. in “History of Anthropology, vol.1 Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork”, University of Wisconsin Press, Madison.

soggetto narrante e osservante si taglia fuori, una prammatica narratologica che centralizza la figura del singolo come autore diviene simbolo di neutralità. Si adotta in tal maniera un approccio semiotico alla cultura, dove la cultura è una rappresentazione del mondo, la realtà assume un senso nelle istanziazioni oggettivanti di storie, descrizioni, miti, proverbi e teorie. La lingua – e nella fattispecie la scrittura, intesa non solo come sistema classificatorio ma anche come pratica – è uno strumento che, come ricorda Duranti, ci è “dato con un punto di vista sul reale e molte scelte classificatorie già formulati”<sup>72</sup>. In tale ottica, la pervasività della scrittura, della sua ‘messa in forma’ e delle sue premesse implicite divengono evidenti, e le pratiche linguistiche emergono come “importanti strumenti mediante i quali è possibile perpetuare una visione omogenea della cultura, poiché le lingue forniscono categorie pronte per l’uso e generalizzazioni accettate come dati di fatto”<sup>73</sup>. Pertanto, tenendo conto delle osservazioni di Duranti, si può allora comprendere facilmente anche il punto di vista esposto da James Clifford, quando nota come la traduzione esperienziale di campo in un *corpus* testuale abbia notevoli conseguenze sulla componente dell’autorevolezza etnografica. Le condizioni di possibilità relative al costituirsi del dato (dialogo, interazione e contesto) sono espunte dal prodotto finale, il contesto si assume in quanto secondario ed escludibile e “l’esperienza diventa narrazione, evento significativo o esempio”<sup>74</sup>. In tal modo un fenomeno, un “rituale o un evento testualizzati non sono più strettamente connessi al loro prodursi ad opera di specifici attori. Questi testi divengono, invece, testimonianze di un contesto inglobante”<sup>75</sup>. Il punto che sia Clifford che Sperber mettono in risalto è che sebbene l’utilizzo dello stile indiretto, uno stile che implementa l’elaborazione di un discorso di controllo e dominio, sia in certi casi inevitabile, esso è nella pratica etnografica utilizzato sapientemente e su più livelli di astrazione non sempre consoni. Un ritorno del perenne e irrisolto *leitmotif* della metodologia etnografica, costante della ricerca quale esso è, ossia l’assunzione del punto di vista altrui, risulta sempre in dubbio anche se solamente relazionato alla sua componente narrativa-testuale. Per tale ragione la posizione soggettivista è stata a lungo e ampiamente ostracizzata, ma se è vero che gli etnografi si sono astenuti

---

<sup>72</sup> Duranti, A. (2000, pp. 40): “Antropologia del linguaggio”. Meltemi Editore srl, Roma. ed. or. (1997): “Linguistic Anthropology”, Cambridge University Press.

<sup>73</sup> *ivi*, pp.39

<sup>74</sup> James, C. (1993) op. cit. pp. 56

<sup>75</sup> *ibid.*

“dall’ascrivere credenze, sentimenti e pensieri ai singoli individui. Non hanno esitato ad ascrivere stati soggettivi alle culture”<sup>76</sup>. Questo il caso di frasi del tipo: “il sacro per i trobriandesi”, “i dogon fanno”, “il senso del tempo nuer”. Affermazioni così formulate non più inserite nel loro contesto di produzione (pronunciata da un certo parlante, in una data situazione, in relazione ad alcune esigenze e possibili benefici di entrambi, su incitamento di alcune domande più che di altre) sono “prive di enunciatori specifici”<sup>77</sup> e risultano pertanto ambigue in quanto mescolano attestazioni dell’etnografo “altro” con quelle degli informatori autoctoni. Emerge nel testo una rappresentazione compatta, pulita e a tratti onnisciente del sapere intorno ad una cultura, un prodotto del “potere monologico” ma in profondità, sotto alla superficie, “i loro testi non risultano poi tanto disciplinati e armonici”<sup>78</sup>. L’effetto risultante di una prassi così definita è lo sviluppo di una prammatica che, consolidandosi nel tempo, figura l’autore come detentore di verità, mentre la conoscenza attorno a una data cultura o popolazione si esprime ed istituzionalizza in una forma impersonale e pertanto oggettivante. Sembra quasi che l’esperienza etnografica non necessita più di essere contestualizzata e di essere presentata come tale, e così “la spiegazione o la descrizione che un certo informatore ci fornisce del costume non deve più essere immessa in una forma che includa il messaggio: “Ce l’ha riferita il tal dei tali” ”<sup>79</sup>.

In conclusione, una complessa esperienza culturale (in cui sono presenti diverse soggettività, implicite esigenze personali, condizionamenti della situazione che i soggetti in gioco subiscono, dinamiche fuori dal controllo dell’antropologo) viene elaborata e proposta da un singolo autore tramite una peculiare strategia di autorità, ancora sintetizzabile nel “tu sei lì perché io ero lì”. Tuttavia una tale strategia ha solidificato una forma in cui l’etnografia permane in quanto aggrovigliata in modo immanente nella scrittura, una trasformazione che ha accompagnato parte della stessa storia dell’antropologia e di cui si osserverà lo sviluppo in seguito. Il costrutto di autorità etnografica è centrale, ma il modo utilizzato per fondare una tale autorità e in secondo misura la credibilità dell’etnografo è particolare. Come mostrano Fabietti e Matera:

---

<sup>76</sup> *ivi*, pp.65

<sup>77</sup> Sperber, D. (1981, pp.78): “L’interprétation en anthropologie” in “L’Homme”, XXI, n. 1, pp.69-92

<sup>78</sup> James, C. (1993) *op. cit.* pp. 65

<sup>79</sup> *ivi*, pp. 56

*“l’esperienza etnografica è “unica” per definizione poiché essa comporta un dialogo, quello dell’antropologo coi suoi interlocutori, si intreccia, ovviamente e sempre, con le modalità di costruzione della rappresentazione etnografica (che immagine voglio o posso dare del mio oggetto?) e quindi, necessariamente, con l’immagine stessa che l’etnografo ha del sapere antropologico”<sup>80</sup>.*

Pertanto se la prospettiva dell’antropologo è innestata su un ideale “scientifico”, le sue direttive di conoscenza o meglio di costruzione della conoscenza saranno modulate sui criteri di “oggettività” e “neutralità”, contrariamente al caso in cui egli percepirà come centrale la componente situazionale dell’incontro e del dialogo, in tal caso il *focus* sarà centralizzato sull’interazione con l’altro e con la co-costruzione del dato etnografico. E’ evidente che nelle due configurazioni qui proposte *ad exemplum* la legittimazione dell’autorità perseguirà strade differenti, valorizzando alcuni fattori ad esclusione di altri<sup>81</sup>. Ad ogni modo, la questione di Clifford resta centrale, un monito che necessita di non essere dimenticato e soprattutto non dato per scontato:

*“In che modo, più precisamente, un incontro tra culture, sovradeterminato e verboso, intessuto di rapporti di potere e immerso in un groviglio di scopi personali, si circonda come una versione adeguata, composta da un singolo autore, di un più o meno separato “altro mondo” ?”<sup>82</sup>.*

Nel prossimo paragrafo, si osserveranno gli sviluppi storici che hanno condotto ad un adattamento di tale portata da parte della prosa etnografica, tuttavia, la domanda di Clifford resta ancora aperta e difficile da soddisfare nonostante la maggior rilevanza assunta dalla critica antropologica.

---

<sup>80</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 243

<sup>81</sup> A tal proposito risulta d’interesse una riflessione di Leonardo Piasere che, discutendo a proposito della sua esperienza di campo, evidenzia come i suoi approcci furono condizionati da ideologie antropologiche di partenza. Nel seguire l’approccio oggettivista, Piasere tagliò fuori persino sé stesso, “eliminando” la sua “tenda” dalle raffigurazioni di campo e di come le roulotte si articolavano nell’accampamento. La prospettiva oggettivista, infatti, prevede la scomparsa dell’osservatore, in quanto tende verso una conoscenza scientifica di tipo oggettivo, ossia una conoscenza attuabile a prescindere dalla presenza e bravura dell’osservatore. in Piasere, L. (2009): “L’etnografia come esperienza”. (a cura di) Cappelletto, F. in “Vivere l’etnografia”. SEID Editori, Firenze., pp. 65-95.

<sup>82</sup> James, C. (1993) op. cit. pp. 39

### 1.4.2. Autorità etnografica: esigenze di sviluppo

Lo sviluppo dell'autorità etnografica trova la sua collocazione storica nella parallela istituzionalizzazione e divulgazione della ricerca intensiva sul campo, il consenso accademico intorno all'idea che le "astrazioni antropologiche dovevano basarsi, ogniqualvolta fosse possibile, su descrizioni culturali intensive, opera di studiosi qualificati"<sup>83</sup> divenne un formalismo della disciplina a partire dagli anni 30'.

L'osservazione partecipante, i cui gradi di coinvolgimento possono essere variabili da una passività orientata ad un'analisi oggettiva fino ad un'assunzione emica del punto di vista "nativo", promuove un certo condizionamento nel ricercatore (fisico, ambientale, intellettuale) e richiede nel frattempo un apprendimento della lingua e un'interazione anche forzata in virtù dell'ideale conoscitivo, questo spesso ha anche condotto ad una "crisi" dei propri paradigmi culturali. Questa ricerca intensiva di specialisti accademici divenne col tempo "fonte privilegiata e consacrata di dati sui popoli esotici"<sup>84</sup> sviluppando in parallelo una certa mitizzazione della ricerca di campo, la quale seppur possedendo uno *status* di prassi difficilmente raggiungeva lo stato ideale agognato.

Lo *status* dell'etnografo necessitava di una legittimazione di qualifica, in quanto sul finire del XVIII° secolo nulla stabiliva il suo predominio d'interpretazione nei confronti di altre figure che avevano vissuto e "dominato" il campo in egual misura di tempo. L'immagine rappresentata dall'etnografo/antropologo seguì un'evoluzione attraverso l'azione di personaggi esemplari, in concomitanza la particolare strategia d'autorità fondata sul consensualismo scientifico e l'unicità dell'esperienza prese piede. Gli anni 20' del Novecento furono indispensabili per una siffatta trasformazione e il ruolo giocato da Malinowski nell'incentivare la professionalizzazione dell'antropologo fu essenziale, non solo nel ritagliare uno spazio di discorsività scientifica ma anche per svilire le competenze concorrenti. I concetti di licenza e mandato, utilizzati da Hughes nello studio delle professioni potrebbero tornare utili. Si cercò per l'appunto in quegli anni di valorizzare le proprie enunciazioni in forza delle proprie competenze (licenza) e quindi legittimare come

---

<sup>83</sup> ibid.

<sup>84</sup> ibid.

onorevole un mestiere agli occhi del proprio gruppo sociale, trasformandolo appunto in professione. La licenza è propriamente l'esclusività di poter attuare da parte di chi la possiede un determinato compito o azione, in virtù di ciò si sviluppa il concetto di mandato, ossia il controllo del proprio operare, in questo caso accademico, sulle modalità da seguire e attuare per ottenere la licenza e la possibilità di reclamarla come autorevole quando necessario. Il dilettantismo concorrente fu attaccato con ancor più ferocia da parte di Radcliffe-Brown che, come mostra Langham<sup>85</sup>, promosse una forte immagine di scienza positivista ottemperata sulla comparazione al fine di scoprire leggi nomotetiche. Frutto di quegli anni fu una congerie di teoria generale e approvazione empirica, così il "ricercatore sul campo-teorico soppiantò una più antica partizione tra "l'uomo sul posto" e il sociologo o l'antropologo nella metropoli. Tale divisione del lavoro variò secondo le diverse tradizioni nazionali"<sup>86</sup>. Le istanze promosse negli Stati Uniti da parte di Morgan e Boas, a proposito di una conoscenza diretta e non mediata accompagnata da relazioni intensive, furono indubbiamente importanti alla validazione della *conditio sine qua non* per "un discorso antropologico serio"<sup>87</sup>, ma il paradigma dell'antropologo di formazione che comprova da sé, sul campo, la teoria si impose solo successivamente tramite le figure di Malinowski, Radcliffe-Brown e Mead. Il tipico timore dell'incompletezza del sapere su una cultura dominò a lungo l'operato degli antropologi del XX° secolo, come testimoniano le analisi su Codrington e Cushing proposte da Clifford. L'etnografia professionale si proclamò come una chiara alternativa rispetto all'approccio missionario o dilettantistico, trovando la sua *raison d'être* nella congiunzione tra spazio empirico e produzione teorica postulata da Tylor. Per sopperire agli ancora irrisolti problemi di verifica e attendibilità fu necessario lo sviluppo di un discorso consensualista improntato al modello di scienza, in cui fosse possibile discutere su un linguaggio comune e sull'accordo di una giudicabilità dell'esperienza fondata su criteri "validi". La comprensione personale – anche se intuitiva e profonda – non poteva convalidare agli occhi della società l'autorità del ricercatore. Etnografia ed antropologia erano allora universi separati, dove la prima si identificava come metodo impersonale ed oggettivo di trasposizione e la seconda come luogo produttivo di teorie sull'umanità.

---

<sup>85</sup> Langham, I. (1981): "The Building of British Social Anthropology". Dover, New York.

<sup>86</sup> James, C. (1993) op. cit. pp. 41

<sup>87</sup> ibid.

Fu in un siffatto contesto che Malinowski promosse una convergenza di questi due mondi fondando la nuova figura dell'antropologo, un attore sul e nel campo, il quale registra ed interpreta l'universo trobriandese “per afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della sua visione del mondo”<sup>88</sup> senza tuttavia divenire parte integrante di quell'universo simbolico. Geertz osserva come Malinowski riesca a cogliere il nocciolo del problema, la dialettica di confronto impostata dall'autore polacco tra i concetti “vicini all'esperienza” particolare dell' “indigeno” e quelli “lontani” sfruttati dall'antropologo nella comunicazione pubblica appaiono a suo dire:

*“come le operazioni necessarie per tentare una comprensione “dal punto di vista dei nativi”. Poter cogliere i concetti “vicini” all'esperienza ha difatti un vantaggio, in quanto le idee che essi racchiudono e le realtà che essi vogliono significare sono legate le une alle altre in maniera indissolubile”<sup>89</sup>.*

Geertz infatti evidenzia, citando Malinowski, la necessità di utilizzare entrambi per:

*“ottenere un'interpretazione di come vive una popolazione che non sia né imprigionata nei suoi orizzonti mentali, un etno-grafia della stregoneria scritta da una strega, né sistematicamente sorda alle tonalità peculiari della sua vita, un etnografia della stregoneria scritta da un geometra”<sup>90</sup>.*

Il concetto di contesto di situazione, coniato da Malinowski, fa emergere pienamente le istanze dell'antropologo, istanze in sintonia con le esigenze di attendibilità che avevano relegato la disciplina, l'interpretazione necessitava di essere situata nel quadro particolare della cultura indagata e la situazione non poteva essere trascurata altrimenti. Un riflesso di siffatte istanze fu l'incredibile mole di dati e fatti raccolti nella sua più celebre monografia, delle tavole fotografiche ivi presenti, del suo costante alternarsi tra descrizioni comportamentali degli eventi *kula* di stampo impersonale e delle attestazioni in cui si dichiarava testimone diretto di avvenimenti

---

<sup>88</sup> Malinowski, B. (1922) op. cit., tuttavia qui il riferimento è alla traduzione italiana del 1978, pp.49

<sup>89</sup> Fabietti, U. (2020, pp.211): “Storia dell'antropologia”, 4°ed. Zanichelli Editore, Bologna.

<sup>90</sup> Geertz, C. (1988, pp.73): “Antropologia interpretativa”, Il Mulino, Bologna.

particolari. Il lavoro di Malinowski divenne presto un archetipo del genere etnografico contribuendo a sancire la legittimità scientifica dell'osservazione partecipante, i seguenti lavori non furono più obbligati a fornire previ resoconti altamente analitici, ma creduti in base ad asserzioni che affermavano come un lavoro simile fosse frutto di anni passati presso quella popolazione. L'etnografia si istituzionalizzò in quanto nuovo genere scientifico e letterario, un resoconto sintetico culturale fondato sull'osservazione partecipante<sup>91</sup>. Clifford, a tal proposito, mette in risalto alcuni punti evidenziando la loro efficacia nell'autorizzare l'etnografia come metodo privilegiato e imparziale:

- la convalida professionale per mezzo di figure prototipiche come la Mead o lo stesso Malinowski, riconoscibili anche da parte di “profani”, il ricercatore si differenziava “per un atteggiamento codificato di relativismo culturale”<sup>92</sup> rispetto alla concorrenza, inoltre l'imposizione di un *iter* normativo della ricerca (apprendimento della lingua, tempo passato a stretto contatto e specificità del tema d'indagine, circoscrizione del contesto territoriale di ricerca al fine di una comprensione olistica) era riprova della non arbitrarietà del lavoro etnografico.
  
- la gerarchia del visuale come modalità favorita dell'osservazione, la cultura era formalizzata come un insieme reificato di parti analizzabili singolarmente (strutture sociali, genealogie, riti, etc..) da parte di un osservatore di professione, l'interpretazione era maggiormente obbligata alla descrizione e il visuale possedeva un primato sulle altre componenti dell'interazione, pertanto l'osservazione partecipante si impose a norma di ricerca. “Dopo Malinowski questa preferenza sistematica per le (metodiche) osservazioni dell'etnografo rispetto alle (interessate) interpretazioni delle autorità indigene si tradusse in un diffuso sospetto nei confronti degli “informatori privilegiati””<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Thornton, R. (1983): “Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology”. pp. 502-520. in “Man”, 18.

<sup>92</sup> James, C. (1993) op. cit. pp. 45

<sup>93</sup> *ivi*, pp. 46

- Lo sviluppo teorico si insinuò come contraltare di validazione della ricerca, una cumulazione sequenziale e lineare di teorie era garanzia di un'analisi più accurata, la promessa implicita era quella di poter entrare direttamente nel cuore del problema una volta che la teoria si fosse sviluppata a sufficienza, senza dover passare per un compendio totale dei costumi di una data cultura. “Il ricercatore poteva così andare alla ricerca di dati selezionati che avrebbero costituito una impalcatura o struttura centrale della totalità culturale, senza spendere anni per riuscire a conoscere, nei più riposti dettagli, i nativi e le loro lingue e usanze complesse”<sup>94</sup>. Un'esemplificazione a tal proposito è rappresentata dal metodo “genealogico” di Rivers.
  
- La totalità della cultura, in quanto troppo vasta, non risultava indagabile completamente, pertanto si improntò un'analisi specializzata per parti, in ottemperanza alla prevalente figura retorica della nuova etnografia, ossia la sineddoche. Lo scopo dell'etnografia quindi non fu più indirizzato ad una completa ed esauriente descrizione dei costumi ma piuttosto all'analisi delle parti concepite come “microcosmo o come cifra analogica del tutto”<sup>95</sup>.
  
- Infine le rappresentazioni proposte tendevano alla sincronia anche in forza della processuale diminuzione del tempo di ricerca, “*The Nuer*” di Evans-Pritchard fu il frutto, ad esempio, di soli undici mesi di lavoro sul campo. Si sviluppò in germe un primo utilizzo del ‘presente etnografico’, in quanto analisi diacroniche e di lungo periodo avrebbero inficiato la specificità professionale dell'antropologo, capace in poco tempo di giungere al cuore del problema. Una tale esclusione condusse a non pochi problemi come visto nel precedente paragrafo.

Sommariamente, è stato possibile osservare le esigenze di percorso che hanno condotto allo sviluppo dell'autorità etnografica. Da un lato, figlia delle istanze insite al processo di professionalizzazione disciplinare e, dall'altro, effetto delle convenzioni di prassi che si sono generate in virtù della legittimazione del metodo

---

<sup>94</sup> ibid.

<sup>95</sup> *ivi*, pp. 47

etnografico agli occhi del pubblico. Tra il 1920 e il 1950, la legittimazione dell'autorità etnografica da parte del ricercatore teorico di formazione fu compiuta, ma i succitati fattori utili ad una tale consacrazione non furono tuttavia privi di critiche e col tempo infatti emersero come elementi funzionali alla congiunzione soggettiva di esperienza fattuale-personale e teoria astratta. Tale connubio assunse “la veste di un metodo: l'osservazione partecipante”<sup>96</sup>, capace di adombrare la superficie manifesta della ricerca di un velo oggettivo. Tale metodo permane ancora oggi come tratto peculiare dell'antropologia professionale, ma se assunto in maniera letterale risulta “una formula paradossale e ingannevole”<sup>97</sup> in virtù della valorizzazione, potenzialmente arbitraria, di eventi particolari a scapito di altri. “*The Nuer*” è esemplificativo di un tale proposito, uno studio assunto come “dimostrazione dell'efficacia della teoria”<sup>98</sup>, dove gli avvenimenti sono esternalizzati in quanto esemplificazioni teoriche, in un gioco retoricamente funzionale di rievocazione e comprovazione. I lettori finiscono con l'essere immersi, a tal punto, nella complessa soggettività dell'osservazione partecipante da divenire essi stessi i nativi attraverso una simpatetica partecipazione testuale, gli stessi concetti “vicini” e “lontani” all'esperienza nativa sono utilizzati abilmente da Evans-Pritchard al fine di riprodurre un resoconto nel quale potersi rispecchiare, un resoconto etnografico partecipativo ed evocativo che conserva ancora oggi la sua energia persuasiva. L'intricata soggettività, insita nel metodo dell'osservazione partecipante, si riproduce “regolarmente nella scrittura e nell'interpretazione dei testi etnografici”<sup>99</sup>, legittimando in tal modo una gran mole di lavori non sempre eticamente imparziali.

### **1.4.3. La svolta interpretativa e la “nuova” autorità**

Sul finire degli anni 60' ed in virtù della dirompente migrazione delle idee decostruzioniste provenienti dalla *French Theory*, si sviluppò una maggiore e più elevata consapevolezza in seno alla stessa antropologia. L'accresciuta sensibilità relativa alla dimensione della riflessività promosse, infatti, una rinnovata azione critica sulle dominanti categorie epistemologiche e l'antropologia divenne più attenta

---

<sup>96</sup> *ivi*, pp. 49

<sup>97</sup> *ivi*, pp. 50

<sup>98</sup> *ivi*, pp. 48

<sup>99</sup> *ivi*, pp. 49

al ruolo attivo giocato nella costruzione dell'oggetto di ricerca. Emerse negli anni seguenti un nuovo "sperimentalismo etnografico", il cui obiettivo fu sintetizzabile nel "coinvolgimento di coloro che erano oggetto della ricerca nella produzione di testi costruiti in maniera tale che dalla scrittura emergesse la dimensione del dialogo tra ricercatore e "nativo"<sup>100</sup>. Così, anche attraverso una rilettura ermeneutica, all'osservazione partecipante subentrò l'osservazione della partecipazione<sup>101</sup> ed il problema non risultò più essere l'assunzione del punto di vista altrui, un assunto questo oramai sempre più debole in quanto sostenuto da una premessa costruita su una argomentazione analogica tra esperienza dell'antropologo e quella del nativo. La credenza in un'idealistica e processuale raffinatura del metodo, la quale alla fine avrebbe ottenuto il successo sperato, non fu più in grado di sostenere un'impalcatura plausibile di legittimazione. Il problema infatti emergente dal vecchio paradigma era proprio quello di un'incontrollabilità delle conclusioni interpretative che aspiravano al generale, una pretesa non più giustificabile dalla tendenza nomotetica del discorso scientifico, una veste di scienza naturale ormai troppo stretta da indossare. Il problema quindi mutò e con esso le istanze dei ricercatori, la forma "dialogica" del resoconto etnografico alimentò una innovativa presa di posizione, i fenomeni analizzati persero il loro connotato di "ri-scrittura oggettiva" della parola altrui<sup>102</sup> emergendo, invece, in quanto negoziazione, compromesso, accordo e finzione co-costruita nell'interazione etnografica<sup>103</sup>. Il nuovo intento, in ottemperanza all'ottica dialogica-polifonica, fu quello di esplicitare i significati situazionali prodotti da interagenti partecipanti all'interazione e l'oggetto antropologico perse la sua vestigia di fenomeno occulto che doveva essere riesumato o recuperato attraverso un processo di osservazione-induzione-deduzione. Un tale agire, se non finemente giustificato, divenne di fatto inapplicabile a-prioristicamente in quanto "dipendente da una scelta teorica tutt'altro che innocente: l'eliminazione dell'altro in quanto produttore consapevole di significati"<sup>104</sup>. Le parole di Schneider riescono a sintetizzare abilmente il nuovo oggetto di una rinnovata teoria della cultura, ossia "contribuire a una comprensione dell'azione sociale, dal momento che la cultura, che

---

<sup>100</sup> Fabietti, U. (2020), op.cit. pp. 204

<sup>101</sup> Tedlock, B. (1991): "From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography." pp. 69-94. in *Journal of anthropological research*, 47(1).

<sup>102</sup> Fabietti, U. (2020), op.cit. pp. 204

<sup>103</sup> In riferimento a Wagner, R. (1992): "L'invenzione della cultura". Mursia.

<sup>104</sup> Fabietti, U. (2020), op.cit. pp. 205

io definisco come un sistema di simboli e significati, ha un ruolo nel determinare tale azione”<sup>105</sup>. Di conseguenza, l’approccio interpretativo rifiutò una trattazione tipologica dei fenomeni culturali finalizzata alla produzione di attestazioni generali e decontestualizzate, proprio in forza della relazione di mutua interdipendenza che è condizione di possibilità dell’incontro etnografico. Tale contestoificante divenne elemento assolutamente imprescindibile e l’attenzione della ricerca si incentrò sulle “variabilità concrete dei significati culturali nella loro complessità contestuale”<sup>106</sup>.

Nella lettura proposta da Geertz, in “Interpretazione di Culture”, la cultura assume le sembianze di un testo. Il raggiungimento del “mondo concettuale” avviene per il tramite di una de-stratificazione processuale dei significati, la cui orditura (*texture*) definisce il testo (*text*) della cultura. Il significato, nella concezione semiotica di Geertz, non è un prodotto dell’individuo, ma figlio dell’intersoggettività e la cultura diviene oggetto pubblico in quanto “non esiste nella testa di qualcuno”<sup>107</sup>. Nell’ottica geertziana, infatti, “l’uomo è un animale impigliato nelle reti di significati che egli stesso ha tessuto, credo che la cultura consista in queste reti”<sup>108</sup>. Pertanto l’indagine dell’antropologo è immersa nel “testo”, il luogo dove risiede:

*“L’oggetto dell’etnografia: una gerarchia stratificata di strutture significative nei cui termini sono prodotti, percepiti e interpretati tic, ammiccamenti, falsi ammiccamenti, parodie senza di cui [i significati gerarchicamente stratificati] di fatto non esisterebbero”*<sup>109</sup>.

Per lo studioso americano, etnografia ed antropologia sono la medesima cosa. Il momento etnografico, in Geertz, è “già un momento teorico-interpretativo nel quale risiede gran parte della portata esplicativa dell’antropologia”<sup>110</sup> ed è per tale motivo che, in “Opere e Vite”, egli rintraccia la critica dell’agire etnografico nell’agire stesso. I criteri attraverso cui poter giudicare sono simili a quelli usati dalla critica letteraria, in quanto essi si sviluppano da “un autentico coinvolgimento

---

<sup>105</sup> Schneider, D. (1976, pp.197): “Notes toward a theory of culture”. (a cura di) K. Basso, H. Selby in “Meaning anthropology”. University of New Mexico Press, Albuquerque.

<sup>106</sup> Fabietti, U. (2020), op.cit. pp. 207

<sup>107</sup> Geertz, C. (1987, pp. 41): “Interpretazione di culture”. Il Mulino, Bologna.

<sup>108</sup> ibidem

<sup>109</sup> ibi, pp. 43

<sup>110</sup> Fabietti, U. (2020), op.cit. pp. 209

immaginario”<sup>111</sup>, e non dall’utilizzo di “nozioni acquisite su ciò che prosa e poesia dovrebbero essere”<sup>112</sup>. In ugual misura, secondo Geertz, la critica antropologica dovrebbe svincolarsi da una pre-concezione di quanto idealisticamente si qualifica come scienza.

La scrittura, a sua volta, viene a modificarsi in corrispondenza del nuovo assetto ontologico, identificandosi come agire interno al contesto discorsivo di produzione. Essa diviene “iscrizione dell’azione” poiché funzionale alla riproduzione della parola nel suo uso deittico ed indessicale, in quanto risulta come “enunciazione del significato dell’avvenimento-discorso”<sup>113</sup>. Questa linea esposta da Geertz riprende le enunciazioni di Ricoeur. Il processo di oggettivazione (a cui il significato si presta) è visto come “l’equivalente della fissazione di un discorso nella scrittura”<sup>114</sup> e può rendere, pertanto, oggetto scientifico un evento potenzialmente significativo. Quanto scritto si configura quindi secondo Geertz come il noema delle parole (concetto, pensiero, profondità). In una siffatta configurazione si costruisce un diverso livello di legittimazione e l’antropologia interpretativa divenne la valida alternativa all’esperienza, abile nel demistificare “parecchio di quanto in precedenza era passato senza problemi nella costruzione etnografica di narrazioni, tipi, osservazioni e descrizioni”<sup>115</sup>. Pietro Clemente riesce a cogliere il punto di tale svolta evidenziando come la discorsività, in funzione dell’avvenuta reinterpretazione della scrittura, venne a intendersi come:

*“Noema storico epocale, ovvero il paradigma, sullo sfondo del quale la scrittura antropologica (come pratica dello “here” specialistico, occidentale e universitario) assume possibilità comunicativa e senso, mentre l’autorialità è la modalità della scrittura interpretativa, sempre riconducibile ad un discorso fondativo e a un autore che lo fonda e sviluppa”<sup>116</sup>.*

---

<sup>111</sup> Geertz, C. (1990), op. cit. pp. 14

<sup>112</sup> ibidem

<sup>113</sup> Clemente, P. (2012, pp. 311): “L’autore moltiplicato. Testi biografici e antropologia interpretativa”. in *Antropologia*, (14).

<sup>114</sup> Ricoeur, P. (1981, pp. 203): “Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation”. Cambridge University Press.

<sup>115</sup> James, C. (1993) op. cit. pp. 54

<sup>116</sup> Clemente, P. (2012) op. cit. pp. 311

Clifford, tuttavia, osserva la permanenza di un problema di fondo: l'antropologo continua ad agire (anche se con rinnovata consapevolezza) in una cultura specialistica, la sua scrittura rimane immersa in una discorsività e l'antropologo finisce per identificarsi "culturalmente per lo 'here', e non per il 'there'"<sup>117</sup>. L'autorialità si conserva dietro una linea teorica, in apparenza più democratica, mentre gli aspetti situazionali e dialogici rimangono elementi subordinati ed esclusi, elementi che vengono poi filtrati "dal testo rappresentativo finale"<sup>118</sup>. La dimensione dialogica viene così soppressa e, tuttavia, usata come base per costruire la propria autorità, il tutto sottostante al gioco di controllo del testo. Citando il testo di Geertz come esempio paradigmatico, Clifford osserva come una parte importante della costruzione del combattimento dei galli sia effetto di un dialogo celato, la sua presenza autoriale fortemente presente all'inizio, la sua "non persona" finisce per eclissarsi superata l'avventurosa esperienza con la polizia, un *topos* questo non prettamente letterario-retorico ma narrativo che consente di introdurre la funzione di riconoscimento e redenzione, una specie di ricompensa che inaugura una linea di fiducia con la controparte osservata in grazia della "prova superata". L'effetto è la sua identificazione in 'persona', in tal maniera Geertz introduce sottilmente la sua autorità destreggiandosi nelle analisi successive come "un onnipresente, ben informato esegeta e portavoce"<sup>119</sup>, il quale tuttavia "parla faccia a faccia con un singolo balinese piuttosto che leggere la cultura "sopra le loro spalle" "<sup>120</sup>.

Clifford riconosce, in parte, i vantaggi epistemici dell'antropologia interpretativa ma il suo giudizio rimane, tuttavia, decisamente negativo: la forma interpretativa come quella esperienziale è manifestazione del potere monologico dell'autore e forse, in una certa misura, anche più pericolosa. In virtù del suo apparato teorico, ossia la cultura vista come testo e la centralità della poiesi intersoggettiva atta alla costruzione di rappresentazioni collettive, l'antropologia interpretativa ha contribuito in maniera notevole allo "straniamento dell'autorità etnografica" e pertanto alla sua consequenziale alienazione dal testo, rendendola di fatto meno visibile. La conclusione di Clifford risulta non a caso piuttosto critica ed esplicita:

---

<sup>117</sup> *ibid.*

<sup>118</sup> James, C. (1993) *op. cit.* pp. 57

<sup>119</sup> *ibid.*

<sup>120</sup> *ibid.*

*“L’antropologia interpretativa (...) nelle sue preminenti linee realiste non sfugge, tuttavia, alla censura di ordine generale di quei critici della rappresentazione “coloniale” i quali, sin dal 1950, hanno respinto qualsivoglia discorso ritragga la realtà culturale di altri popoli senza mettere in gioco la propria”.*<sup>121</sup>

#### **1.4.4 Un dialogo controllato**

Esaurita la trattazione delle prime due forme di autorità etnografica (esperienziale ed interpretativa) in termini prevalentemente negativi, Clifford verte la sua attenzione alla coppia successiva (dialogica ed eteroglossa-polifonica) in maniera decisamente più entusiasta. Il “fallimento” dell’esperienza e dell’interpretazione ha circoscritto il loro ruolo a fattori non neutrali, i quali non possono essere considerati, ulteriormente, come agenti innocenti. Rabinow, infatti, ci mostra come Clifford promuova uno schema interpretativo il cui fulcro d’attenzione è legato alla soppressione del dialogico, in tal maniera risulta difficile “non leggere la storia della scrittura antropologica come una indistinta progressione in direzione di una testualità dialogica e polifonica”<sup>122</sup>.

Per Clifford il modello discorsivo-dialogico possiede uno spiccato carattere di manifestazione delle parti in gioco, pur non denotando una specifica definizione di esso in quanto osservato. Egli vede nel paradigma discorsivo del dialogo un modo per portare alla luce l’intersoggettività della parola ed insieme il carattere performativo della sua enunciazione, una via forse per eludere il giogo monologico dell’autore in quanto “i paradigmi dialogici costruttivisti tendono a disperdere o a condividere l’autorità etnografica”<sup>123</sup>. Un’attestazione questa, tuttavia, empiricamente dubbia secondo Rosaldo e Rabinow, difatti lo stesso Clifford osserva delle potenzialità nel modello, ma che tuttavia risultano incapaci nell’opporsi alla testualizzazione, per Clifford una realtà apparentemente ineludibile. Il continuo discorsivo a cui la testualizzazione mira sopprime di fatto il dialogico finendo per mostrare quest’ultimo attraverso una lettura dominante, una specifica rappresentazione semantica del

---

<sup>121</sup> *ivi*, pp. 58

<sup>122</sup> Rabinow, P. (1997, pp. 307): “Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia”. pp. 293-326. (a cura di) Clifford, J., Marcus, G. E. in “Scrivere le culture”. op. cit.

<sup>123</sup> James, C. (1993) op. cit. pp. 59

discorso, in quanto anch'essi (testi dialogici) soggiacciono all'attività totalizzante della composizione etnografica e dell'aggiustamento del testo. Egli dice:

*“Se i testi etnografici costruiti come incontri tra due individui possono, con successo, drammatizzare il dare e avere intersoggettivo della ricerca sul campo e introdurre un contrappunto di voci di autori, esse restano rappresentazioni del dialogo. (...). Lo spostamento dell'autorità monologica, ma non la sua eliminazione, è caratteristico di ogni approccio che, nella letteratura frutto di ricerca sul campo, disegni l'etnografo come un personaggio a sé. Per giunta, nelle narrazioni dialogiche si è spesso inclini a far apparire la controparte dell'etnografo come rappresentativa della sua cultura”<sup>124</sup>.*

L'antropologo, in tal maniera, ricompone la propria autorità di soggetto rappresentativo di una cultura dominante, una riesumata autorità della sineddoche traslata e di minore intensità ma che tuttavia non scompare del tutto. Una tale autorità, seppur in controtendenza con la rappresentazione unilaterale dell'altro, non riesce a sfuggire a procedure tipizzanti che intercorrono nel testo e che investono i soggetti dialoganti. In un fine probatorio, Clifford osserva il ruolo degli informatori privilegiati di cui “Dieu d'eau” di Griaule risulta essere un esempio paradigmatico, osservando come “la finzione dialogica è, in realtà, una condensazione, una rappresentazione semplificata di complessi processi a più voci”<sup>125</sup>. I testi dialogici, pertanto, finiscono con l'essere prodotti e dominati potenzialmente anche nelle varianti esperienziale ed interpretativa, è per tale motivo che la specifica forma del dialogo non consente garanzie testuali.

#### **1.4.5 Polifonia, un'autorità a più voci?**

Il passaggio alla polifonia, per Clifford, adombra inizialmente una maggiore sicurezza, egli si chiede: essa è capace o meno di sfuggire al destino di un aggiustamento etnografico di tipo totalizzante? Sulle prime egli vede un vantaggio di non poco conto, un appiglio che regge all'urto: attraverso una concessione dello

---

<sup>124</sup> ivi, pp. 60-61

<sup>125</sup> ivi, pp. 61

spazio testuale si palesa la collaborazione con gli informatori, tali individui agiscono nel testo permeandolo delle loro intenzioni e posizionamenti. Se lo spazio in questione risulta sufficientemente autonomo e le attestazioni trascritte in maniera esaustiva, le linee di lettura vengono a modificarsi, linee determinanti del significato declinate e disposte dall'antropologo in un modo non sempre consapevole. Le affermazioni dei nativi finiscono, quindi, con l'assumere un senso differente da quello predisposto dall'aggiustamento dell'etnografo, annunciando così la possibilità di "una strategia testuale alternativa, un'utopia di autorità plurale che conferisca ai collaboratori non il semplice status di enunciatori indipendenti, bensì quello di scrittori"<sup>126</sup>. Tuttavia è un'utopia che rimane tale, almeno in parte, in quanto una siffatta strategia scalfisce solo la superficie di un'autorità monofonica, le citazioni "sono sempre allestite da chi cita e tendono a servire"<sup>127</sup> e una polifonia più intransigente non farebbe altro che "spostare l'autorità etnografica, ribadendo ancora una volta l'inappellabile orchestrazione da virtuoso, da parte di un singolo autore, della totalità dei discorsi del testo"<sup>128</sup>. Il punto è che una qualsivoglia proposizione del testo in un formato coerente presuppone modalità di controllo, una forma questa d'autorità difficilmente contrastabile. Il rapporto tra autorialità e discorsività si presenta qui come ineludibile e l'imposizione di una coerenza sinottica del testo diviene scelta strategica, in quanto è nell'universo della discorsività (un *hic* specialistico-accademico) che il "senso antropologico" si manifesta. Il riconoscere pertanto "nuove" autorialità, anche di testi non scritti dall'antropologo, diviene soltanto un modo differente di essere autore e quindi non una sua alternativa. L'autore, in sostanza, rimane principio di legittimazione del testo ed il "potere discorsivo" viene conservato poiché "mascherato dall'eteroglossia che si propone invece di negarlo"<sup>129</sup>.

Seguendo questa linea, si possono trarre due conseguenze a proposito delle attestazioni trascritte anche se in apparenza contrastanti. La prima è che esse non riducono sensibilmente il ruolo di mediatore e controllo agito dall'etnografo, credere il contrario di ciò sarebbe rimettere in gioco una mera riproduzione letterale, una

---

<sup>126</sup> *ivi*, pp. 68

<sup>127</sup> *ibid.*

<sup>128</sup> *ibid.*

<sup>129</sup> Clemente, P. (2012) *op. cit.* pp. 318

specie di “positivismo del testo”<sup>130</sup>. La seconda, che deriva da Clifford, vede come i lavori polifonici siano “particolarmente aperti a letture non specificatamente mirate”<sup>131</sup>, letture negoziate da parte del lettore non obbligatoriamente soggette alla voce prevalente e dominante del testo, letture possibili anche di carattere oppositivo. In sintesi, si può dire che se il controllo testuale permane anche in forma totalizzante, quello sui significati risulta in parte un controllo aperto.

---

<sup>130</sup> *ivi*, pp. 314

<sup>131</sup> James, C. (1993) *op. cit.* pp. 70

## 2. Tra Narrazioni e Retoriche, finzioni e topoi nell'etnografia

### 2.1. La svolta 'retorica' e l'apporto di Writing Culture

Si potrebbe predisporre l'inizio di tale capitolo attraverso le riflessioni poste da Clifford e Marcus in riferimento a quello che potrebbe identificarsi come il proposito dello storico lavoro prodotto durante il seminario ("The Making of Ethnographic Text") di Santa Fe. Il diversificato gruppo che a tale etichetta può essere sussunto, fu differenziato non solo per la provenienza dei suoi autori ma anche dalla notevole eterogeneità di interessi e spazi disciplinari in loro presenti, seppur eterogeneo per formazione, l'obiettivo comune fu quello di un impegno collettivo mirato all'analisi delle pratiche di costruzione testuale presenti in etnografia, a comprendere ossia le modalità di mutamento implicite al passaggio che dal *fieldwork* va alla scrittura etnografica. Il programma di questi 'lettori di etnografie', specie quelle classiche, non fu quello di porre le basi per un'antropologia applicata, bensì sviluppare una critica all'idea stessa di 'scienza sociale', nonché abbattere le narrazioni relative alle sue metodologie. "Writing Culture" trae, infatti, il suo avvio dal "collasso teorico e politico della nozione olistica di "cultura" e invita a ripensare la varietà dei dispositivi spaziali e dei regimi di storicità che l'impresa antropologica si trova ad affrontare"<sup>132</sup>. Fu così che l'etnografia, seppur persistente nel suo riflesso di pratica storicamente contingente dato il suo fondamento emico-idiografico di produzione, venne invasa da una più elevata attenzione critica posta da una delle principali prospettive indagate dal programma, ossia la riflessività che centralizzava per l'appunto l'importanza della restituzione delle esperienze legate all'io etnografico, a come queste venivano edificate nel testo e presentate dalla scrittura. I dibattiti, ivi presenti, si giostrarono sugli aspetti retorici e narrativi presenti nelle descrizioni culturali, mettendo in luce non pochi problemi (autorità, intreccio dei campi del potere e della conoscenza occidentale, vincoli autoimposti alla disciplina e possibilità di travisamento

---

<sup>132</sup> Simonicca, A. (2020, pp.288): " La linea weberiana dell'antropologia. George Marcus da Writing Culture al Design". pp.287- 306. (a cura di) Matera, V. (2020) in "Storia dell'etnografia: autori, teorie, pratiche". Carocci, Roma.

disciplinare dati i confini mobili del genere etnografico potenzialmente relato al genere letterario).

La centralità agita dal ‘potere della rappresentazione’, già annunciata dallo stesso titolo, sviluppa consapevolmente l’interesse per l’ausilio strategico di modalità narrative nella costruzione culturale, o meglio nell’invenzione stessa della cultura. Forme narrative storiche, inesauribili e sempre rinnovabili, anche nelle riproposizioni contemporanee, abili nello strutturare per mezzo dello stile storiografico, nel quale ci si ritrova a scrivere, una prefigurazione dei dati etnografici attraverso il favoritismo di date forme diegetiche d’intreccio, capaci di incasellare il pensiero in direttive memetiche del significato, dominanti e privilegiate, una vera e propria azione letteraria e retorica, molto visibile nell’applicazione meta-testuale operata da Geertz, sulla scia di White, in “Opere e Vite”. La crisi della rappresentazione etnografica si sviluppa proprio a partire da questa presa di coscienza, “nel carattere letterario di ogni etnografia, compresa la cosiddetta rappresentazione realistica dell’oggetto, che altro non è se non l’effetto di una specifica pratica stilistica”<sup>133</sup>. Il progetto seguito da “Writing Culture” è riconducibile alla caratterizzazione di un vero e proprio manifesto<sup>134</sup>: è in esso infatti presente un posizionamento in prospettiva diacronica di tale “corrente” in un più ampio spazio disciplinare, anche in relazione al fatto che la contestazione è assunta in rapporto al sistema letterario vigente e ai suoi rapporti impliciti, al legame vigente tra poetica e visione del mondo, il mutamento in esso si sviluppa a partire dalla constatazione dell’impossibilità di costruire un nuovo sistema, ma di agire in esso attraverso processi di de-costruzione e rielaborazione critica, le poetiche perdono infatti il loro carattere di normatività e il loro aspetto reificato in favore di formule esortative ed evocative. Marcus e Fischer colgono tale aspetto, ribadendo più volte la portata di un tale accorgimento, poiché “insistere nel porre un paradigma contro l’altro significa non cogliere la caratteristica di questa fase: l’esaurimento di una concezione paradigmatica”<sup>135</sup>. L’operato di “Writing Culture” si promuove pertanto attraverso azioni di tipo dislocativo, attraverso una sorta di de-territorializzazione deleuziana, in quanto il suo agire è posto all’interno degli stessi

---

<sup>133</sup> Simonicca, A. (2020), op. cit. pp. 290

<sup>134</sup> La caratterizzazione qui proposta inerisce alla formulazione proposta da Cesare Segre in “Avviamento all’analisi del testo letterario”, Einaudi, Torino 1999, pp. 280-306

<sup>135</sup> Marcus, G.E & Fischer, M.J. (1998, pp. 34): “Antropologia come critica culturale”. Meltemi, Roma.

codici comunicativi e narratologici che sono il suo oggetto d'analisi, la sua è certamente identificabile come “rivoluzione” disciplinare, ma una rivoluzione di carattere settoriale. L'autore, infatti, è ancora immerso nella sua lingua, nella lingua del suo “*here*” specialistico e della sua società, pensa e comprende nei suoi codici, la sua è un'etnografia ancora avviluppata nella scrittura, e tuttavia non sfugge al principio di legittimazione dell'autore. Le poetiche, seppur innovative, non riescono a prescindere dai generi dai quali discendono, dalle forme vigenti e dominanti, esse agiscono come visto in rapporto a due dimensioni immanenti, da un lato veicolano la struttura formale, sia quella sintattica che logica, e dall'altro veicolano un significato dato il rapporto tra poetica e visione della realtà, ossia una dimensione politica. L'innovazione di “Writing Culture”, la sua costruzione consapevole del sapere antropologico, è proprio qui: nel riconoscimento delle stratificate dimensioni politiche soggiacenti alla poetica etnografica, alla loro attenzione e ricerca, all'impegno continuo relativo “all'attualizzazione del sistema linguistico in funzione di un determinato progetto del e nel mondo”<sup>136</sup>. Un'antropologia, quindi, capace di ridefinire la sua identità disciplinare e il suo oggetto, capace di problematizzare e decostruire, in quanto è solo attraverso la costante problematizzazione che l'azione critica è incorporata ed integrata nella testualizzazione, il fine è quello di un'antropologia come critica culturale e prassi della scrittura etnografica. Marcus stesso ci fornisce, infatti, delle regole regolative (non norme in senso stretto), al fine di delineare “un “meta-metodo” capace di emendare l'intelletto dagli “*idola*” dell'etnografia classica. Le regole sono proposizioni funzionali al processo formativo e insieme azioni di ricerca.”<sup>137</sup>. I punti enucleati da Marcus possono essere così espressi<sup>138</sup>:

- I risultati della ricerca non provengono da attribuzioni di verità, queste risultano in sé parziali come messo in luce dal saggio introduttivo di Clifford. Al più, i risultati sono il frutto di una “cultura professionale”, e le “verità” ivi presenti si assestano come finzioni dell'etnografo, ossia nella loro connotazione di oggetto costruito, inventato, modellato. Le opere etnografiche sono pertanto delle “vere finzioni” in un'accezione che supera la prospettiva

---

<sup>136</sup> Panza, V. (2008, pp. 60): “Crisi e critica dell'antropologia: epistemologia, etica e scrittura”. (Vol. 34). Istituto italiano per gli studi filosofici.

<sup>137</sup> Simonicca, A. (2020), op. cit. pp. 295

<sup>138</sup> La presentazione seguente è integrata dalle riflessioni di Clifford contenute nel capitolo introduttivo di Writing Culture” e dalle riflessioni di Geertz presenti in “Generi Confusi”.

interpretativa, in quanto sostenute non solo dall'apparato retorico capace di rafforzare e sovvertire il messaggio, ma anche coadiuvate da "sistematiche e discutibili esclusioni"<sup>139</sup>. Pertanto l'etnografo è sia in grado di soffocare narrazioni contrastanti attraverso l'esclusione che veicolare senso attraverso la strumentalizzazione delle citazioni. Inoltre per il tramite del linguaggio figurativo allegorico può imporre significati. In un'ottica nietzschiana, le verità così composte divengono possibili in virtù della "potente bugia" dell'esclusione e della retorica. I testi etnografici, immersi in tali dinamiche, si configurano quindi come "sistemi o economie di verità. Il potere e la storia lavorano per loro tramite e in forme che i loro autori non possono pienamente controllare"<sup>140</sup>.

- La costante problematizzazione risulta abile nella de-essenzializzazione del *fieldwork*, in quanto dinamica oppositiva alla reificazione. La problematizzazione spinge infatti alla ricerca di nuove connessioni poiché scardina il processo del pensiero in relazione a due momenti "dapprima l'incertezza per la perdita di familiarità di un dominio di azione; poi, la presa in cura riflessiva della situazione"<sup>141</sup>, l'obiettivo risulta essere quindi la composizione di un'etnografia multi-situata che renda aperto il processo sul campo. Marcus applica la nozione weberiana di ideal-tipo<sup>142</sup> all'etnografia nella sua accezione di misurazione qualitativa, le connessioni che si manifestano nell'ottica procedurale della composizione del *fieldwork* favoriscono l'aumento degli agenti del sapere e delle interconnessioni potenziali, la demistificazione della reificazione è infatti operata attraverso una moltiplicazione degli "esperti del dominio attuale delle cose (...), oggettivando l'idealtipo e il suo possibile gioco di spazio potenziale, entro uno spazio epistemico di *fieldwork-ethnographic-theory*, ove la costruzione del *field* corre parallela alle relazioni fra gli attori sul terreno e alla trasformazione dei

---

<sup>139</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 29

<sup>140</sup> ibid.

<sup>141</sup> Simonicca, A. (2020), op. cit. pp. 298

<sup>142</sup> "Un idealtipo è ottenuto mediante l'accentuazione unilaterale di uno o di alcuni punti di vista, (...), in un quadro concettuale in sé unitario (...) a cui la realtà deve essere misurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico". La citazione è presente a pagina 112 della traduzione italiana in Weber, M. (1904): "Die" Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis". Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 19(1), 22-87.

concetti in immagini di mondi possibili”<sup>143</sup>. La teoria, quindi, è sostituita in favore del più appropriato lavoro teorico, in ottemperanza alla connotazione di pratica umana della teoria, la modalità per attuare un tale progetto consiste nel “dare una forma alla figura, ripetendo per scale diverse tale operazione, sino a raggiungere, in maniera frattale, l’omotetia dei singoli oggetti e rendere il *fieldwork* eterno e infinito”<sup>144</sup>.

- Il fine dell’antropologia si configura come la continua sperimentazione di strategie alternative e condivise, la sperimentazione e la possibile confusione dei generi risultano efficaci vettori di scardinamento disciplinare in quanto fattori elusivi dei vincoli formali e rappresentativi. La confusione dei generi nelle scienze umane è, a detta di Geertz, un simbolo di mutamento delle modalità con cui tali scienze si autorappresentano e di come rappresentano le loro stesse tecniche di rappresentazione. Lo stesso Geertz infatti evidenzia la manifestazione di un fenomeno di «rirappresentazione del pensiero sociale»<sup>145</sup> e l’emergente risvolto epistemologico risulta essere una conseguenza di non poco conto. La confusione dei generi, infatti, riduce la possibilità di incasellamento operata dal lettore, il testo perde così in parte la sua identità formale ed i fattori di demarcazione divengono porosi e indistinti, consentendo con ciò una più libera andatura del pensiero. Il mutamento non si ripercuote unicamente sugli elementi propri della scrittura ma coinvolge uno spazio più ampio che abbraccia più dimensioni (concettuale, retorica, linguistica e letteraria), fattori questi mediante cui il pensiero viene “lavorato”. L’effetto positivo è quello di un’azione critica che si muove parallelamente alla scrittura poiché “non sono soltanto le idee in quanto tali sono sottoposte a un attacco, ma anche lo stile paradigmatico con cui sono state espresse.”<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Simonicca, A. (2020), op. cit. pp. 300

<sup>144</sup> ibid.

<sup>145</sup> Geertz, C. (1988, pp. 25): “Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale”. pp. 25-46. in “Antropologia interpretativa”. op. cit.

<sup>146</sup> Marcus, G.E & Fischer, M.J. (1998) op. cit. pp. 47

### 2.1.1. Istanze consapevoli

I tratti qui delineati contribuiscono a mettere in luce il *milieu* epistemologico entro il quale “Writing Culture” trova il suo fondamento. Nella svolta letteraria e retorica questi processi di mutamento, specie quello relativo alla “cultura delle discipline” evidenziato da Geertz, assumono una nuova valenza, uno spostamento espresso nei termini di una ‘crisi della rappresentazione’ come si evince dalle prime battute del testo. I “testualisti”, anche se tale etichetta può risultare vaga, sviluppano un’analisi più approfondita relativa al campo antropologico, osservando il locale della costruzione etnografica con una relazione di sfondo, sia la scrittura che la lettura etnografica devono sempre misurarsi con le contingenze implicite (potere, poetica, storia e lingua) della loro produzione, circolazione e fruizione, in quanto esse sono “sovradeterminate da forze esterne al controllo sia dell’autore sia di una comunità interpretativa”<sup>147</sup>. L’etnografia si mostra pertanto come costantemente avviluppata in queste tensioni continue di: teoria e pratica, poetica e politica, scienza ed etica. Lo stesso ruolo dell’autore e dell’autorità etnografica vengono messi in dubbio, come visto nel capitolo precedente, e la loro tematizzazione parte proprio da questi presupposti. Il diritto dell’etnografia di stabilire differenze viene quindi minato nelle sue fondamenta. Si potrebbe dire che tale svolta è di portata heideggeriana, la consapevolezza del *da-sein* etnografico si sviluppa non solo sul fronte teorico ma anche su quello pratico in una dimensione di *continuum* tra le due parti. E’ lo stesso Clifford a tratteggiare, nel capitolo introduttivo, i lineamenti di una tale rivalutazione: la scrittura “ridotta a metodo”, un mero protocollo, è stata lungamente relegata in posizione subalterna a causa della persistenza di un’ideologia oramai decaduta nella sua inconsistenza teorica, illegittima per applicazione, ossia quella dell’immediatezza dell’esperienza e della rappresentazione, una costruzione ideale non più accettata dai saggi di cui egli si fa coordinatore e portavoce. Nelle sue parole:

*“La cultura è qui un conflittuale insieme di codici contestati e di rappresentazioni; si sostiene che poetica e politica sono inseparabili, che la scienza è dentro, non fuori, i processi storici e linguistici. In questi saggi viene sostenuta l’interpenetrazione dei generi letterario e scientifico e la scrittura di descrizioni culturali viene considerata, essenzialmente, un’attività sperimentale altamente etica. L’attenzione*

---

<sup>147</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 49

*all'organizzazione del testo e all'aspetto retorico sottolinea il carattere costruito e artificiale delle analisi culturali. E' una critica della trasparenza dell'autorità e afferma la storicità dell'etnografia: il suo coinvolgimento nell'invenzione di culture, non nella loro rappresentazione*<sup>148</sup>

I saggi ivi presenti si sviluppano in tale direzione, rigettando le posizioni epistemologiche che hanno sostenuto lo sviluppo del pensiero egemonico occidentale e delle forme consolidate di rappresentazione della realtà. In quanto tali partecipano alla “disintegrazione dell'Uomo-*telos* di un'intera disciplina”<sup>149</sup> abbracciando uno sviluppo interdisciplinare (critica testuale, semiotica, filosofia ermeneutica), uno sviluppo che, a detta di alcuni, avrebbe condotto al suicidio della disciplina, ma che si rivela invece come traiettoria post-antropologica. Clifford esplicita lo sviluppo di un tale processo attraverso le analisi condotte da De Certeau, osservando come la scienza abbia processualmente condannato e subordinato il linguaggio letterario in virtù della sua non univocità rappresentazionale: elementi quali la retorica, la narrativa e la soggettività furono circoscritti alla categoria “letteratura” in favore di un'ideologica trasparenza rappresentativa e di significazione, la fattualità e l'oggettività divennero elementi sovradeterminati, elementi verso cui sussumere l'intero processo di ricerca ed il discorso della letteratura assunse un carattere decisamente fragile per poter ricoprire un ruolo di fondamentale importanza. In una siffatta configurazione il discorso della letteratura gioca “sulla stratificazione del significato; narra una cosa per poterne dire un'altra; delinea se stesso in un linguaggio da cui costantemente trae significati che non possono essere circoscritti e controllati”<sup>150</sup>. Un discorso così formulato, affidato alla contingenza del significato, fu emendato dal discorso scienziato e tuttavia come Genette ci ricorda anche lo stile “semplice” della scienza rimase immerso nella retorica, esso è “semplicemente uno stile meno elaborato, o meglio uno stile elaborato in maniera più semplice, e al pari della lirica e dell'epica ha le sue specifiche figure. Uno stile nel quale la figura sia totalmente assente non esiste”<sup>151</sup>. Il punto che con forza emerse dal dibattito fu quello della scomparsa – o, meglio, dell'impossibilità - di una prospettiva privilegiata, nessun luogo da cui “avere una visione totale dei modi di

---

<sup>148</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 24

<sup>149</sup> ivi, pp. 27

<sup>150</sup> De Certeau, M. (1983, pp.128): “ History: Ethics, Science, and Fiction”. pp. 125-152. In “Social science as moral inquiry”. Columbia University Press. New York.

<sup>151</sup> Genette, G. (1969, pp.33): “Rhétorique et enseignement. Figure”. pp. 23-42.

vita umani; non vi è alcun punto di Archimede su cui far leva per rappresentare il mondo”<sup>152</sup>. Ciò condusse, da un lato, ad un riposizionamento dell’antropologia in rapporto al suo oggetto e alle istanze intrinseche di retorica e potere, e dall’altro, alla consapevolezza dell’impossibilità di poter scrivere di altri come oggetti irrelati. I procedimenti letterari non potevano essere più negati, elementi come: la sineddoche, la metafora, il linguaggio allegorico divennero elementi da tenere costantemente in considerazione poiché capaci di influenzare le modalità in cui i “fenomeni culturali vengono registrati, dai primi appunti delle “osservazioni”, alla pubblicazione della monografia, ai modi in cui queste configurazioni acquisiscono un significato attraverso determinate scelte di lettura”<sup>153</sup>. A tal proposito risulta concorde la proposta di Crapanzano, anche in relazione alla nozione di ‘traduzione culturale’ di Asad, ossia quella di considerare l’etnografia come una forma di traduzione, “un modo provvisorio per entrare in relazione con l’estraneità delle lingue, delle culture e delle società”<sup>154</sup>.

### **2.1.2. Verso un’etnografia multi-situata**

James Clifford fu il principale fautore di questo progetto meta-antropologico, un “etnografo di etnografi” nella valutazione che ne diede Rabinow. L’antropologo americano, sulla scia nietzscheana del carattere parziale delle verità, riuscì a problematizzare il rapporto inerente tra linguaggio e realtà, definendo le verità etnografiche attraverso la nozione di ‘finzioni vere’, tale formulazione contribuisce a rendere labili i confini tra i “fatti” della conoscenza antropologica e le configurazioni letterarie al punto tale da eliminarli. Nella sua accezione di poiesi inventiva, l’etnografia si manifesta pertanto come un’ “arte” creativa di fatti culturali e la sua produzione “ha un carattere artigianale”<sup>155</sup> in quanto “legata al mondano operare della scrittura”<sup>156</sup>. Da un certo punto di vista, l’intervento di Clifford potrebbe apparire in sé poco innovativo, già Geertz aveva constatato l’ineluttabilità della finzione etnografica senza tuttavia mai spingersi oltre. La metafora testuale da lui proposta non intaccava infatti il ruolo del soggetto interpretante in quanto spostava l’attenzione sulla stratificazione della rappresentazione e delle sue decodifiche interpretative. Un passo

---

<sup>152</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 46

<sup>153</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 26

<sup>154</sup> Crapanzano, V. (1997), op. cit. pp.81

<sup>155</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 28

<sup>156</sup> ibid.

invece operato da Clifford, in quanto la circoscrizione linguistica e dimensionale dell'etnografia da lui operata fu capace di portare fino alle estreme conseguenze il processo trasformativo dato dalla nozione di cultura come testo, qualcosa di più somigliante ad un discorso inscritto.

La scrittura etnografica, infatti, è riconosciuta come pratica agita in un contesto sociale che contribuisce a generare (esternalizzando i suoi confini) e dal quale è a sua volta condizionata nelle formalizzazioni di genere, essa “attinge da, e crea, significativi ambiti sociali”<sup>157</sup>. In seconda battuta, si ha la prospettiva organica del testo attraverso cui i processi di selezione, esclusione ed orientamento del significato prendono forma. I *topoi* narrativi e i *tropi* di cui il testo si compone confluiscono nella dimensione retorica della scrittura etnografica, definendo il testo come “sistemi di verità”. In terzo luogo, il posizionamento intra e inter-strutturale, si scrive internamente o contro tradizioni e discipline, oltre che per un pubblico specifico, ciò definisce la dimensione istituzionale capace di accogliere o negare lo specifico discorso etnografico proposto. La quarta dimensione è la demarcazione del genere, la quale consente di differenziare la scrittura etnografica rispetto ad altre forme. Le descrizioni culturali che vengono generate tuttavia dipendono da una legittimata “autorità di rappresentare realtà culturali”<sup>158</sup>, la quale tuttavia, inegualmente distribuita, è dipendente da rapporti di dominio e potere definiti nell’ambito di più ampi processi storici e limiti istituzionali, ciò costituisce la dimensione politica della scrittura. L’ultima dimensione è, infine, quella della storia capace di determinare le convenzioni dominanti nelle quali le altre dimensioni si sostanziano.

Le dimensioni proposte da Clifford divengono funzionali alla lettura etnografica da un lato, e regolative della produzione testuale, dall’altro, poiché “determinazioni che governano coerenti finzioni etnografiche”<sup>159</sup>. Tali dimensioni producono nuove connessioni potenziali, consentendo l’analisi di una o più dimensioni da parte dei saggi presenti in “Writing Culture” e promuovendo così la possibilità di agire liberamente in ognuna delle categorie proposte, ormai emendate da contenuti normativi già stabiliti. La formalizzazione proposta da Clifford funge, infatti, da

---

<sup>157</sup> ibid.

<sup>158</sup> ibid.

<sup>159</sup> *ivi*, pp. 29

modello non prescrittivo ed apre ad una “sperimentazione continua attraverso la ricerca di una forma che continuamente rimetta in discussione il sistema strutturale a sei dimensioni, senza mai poterlo trascendere”<sup>160</sup>. La consapevolezza delle dimensioni contestuali che circoscrivono la scrittura, inoltre, porta con sé il carattere intrinsecamente relativo delle verità proposte, mettendo definitivamente in discussione le modalità tradizionali di rappresentazione e degli egemoni presupposti epistemologici nonché dei rapporti di legittimazione sottostanti l’autorità etnografica. L’effetto risultante è quello di un profondo mutamento in seno alla stessa antropologia.

### **2.1.3. Retorica come base critica<sup>161</sup>**

*“This turn toward rhetoric has intensified critical attention to the language and logic of the human sciences. For example, there have been attempts at “decentering” and “defamiliarizing” scholarly texts and a greater practice of what Ricoeur called the “hermeneutics of suspicion.” Structuralists and formalists have called attention to the tropological character of language, and to the influence of discursive and even prediscursive linguistic forms on both thought and expression. Following Foucault, other scholars have sought to reveal institutionally imposed constraints on rhetorical choices, constraints that are themselves made up of discursive practices”<sup>162</sup>*

Risulta di notevole importanza ripercorrere, almeno a grandi linee, alcuni apporti interdisciplinari che hanno condotto ad una reintegrazione della retorica nella critica letteraria. Uno dei lavori che maggiormente ha contribuito al recupero della retorica, quale unità di analisi degli effetti persuasivi nelle scienze umane, fu condotto dal canadese Northrop Frye; la sua influenza fu di notevole impatto sull’antropologia testualista e il suo lavoro volto a determinare costanti strutturali di carattere mitico nell’evoluzione letteraria fu accolto pienamente da Marcus, specie in relazione a due questioni fondamentali. La prima, inerente ad una prospettiva contestuale, osserva l’analisi del testo in relazione al rapporto che si sostanzia tra l’autore e il suo pubblico, la presentazione diviene principio fondamentale dei diversi generi, come egli stesso

---

<sup>160</sup> Panza, V. (2008), op. cit. pp. 63

<sup>161</sup> La trattazione del seguente sottoparagrafo riprende le considerazioni proposte da Panza nell’opera sopracitata.

<sup>162</sup> Brown, R.H (1992, pp. 9): “Writing the Social Text. Poetics and Politics in Social Science Discourse”, Aldine de Gruyter, New York. Il volume raccoglie le relazioni presentate al simposio su “Writing the Social Text” svoltosi nel 1990 all’università del Maryland.

tende a sottolineare: “possiamo dire che la base di una teoria critica dei generi è retorica, nel senso che il genere è determinato dal tipo di rapporto stabilito tra il poeta e il suo pubblico”<sup>163</sup>. La seconda, di fondamentale importanza, risulta essere la riflessione relativa al gioco funzionale della retorica, lo studioso canadese infatti rielabora “la distinzione tra l’uso del linguaggio al servizio della descrizione accurata della realtà (“esposizione” scientifica) e l’uso autoreferenziale rivolto alla forma e all’esperienza stesse del linguaggio (letteratura)”<sup>164</sup>. La retorica sfuma i confini dei due domini fino a farli sparire, in quanto parte integrante di entrambe le dimensioni, da un lato viene ricondotta alla letteratura e alla contemplazione estetica in quanto “studio dell’arte dell’ornamento”, mentre dall’altro ha risvolti persuasori relativi all’azione in quanto arte persuasoria della “manipolazione dell’emozione”. La riflessione proposta segue le seguenti coordinate, anzitutto l’analisi tradizionale pone in relazione i tre studi della parola (grammatica, retorica e logica), dove grammatica e logica si sono definite in quanto scienze specifiche rispettivamente in relazione all’aspetto narrativo delle strutture verbali e a quello significante di quest’ultime. La grammatica vista in quanto “l’arte di mettere in ordine le parole” è un omomorfismo della narrativa e le due possono identificarsi in quanto conservano le stesse caratteristiche strutturali seppur in dimensioni semantiche differenti. La logica, invece, espressa in termini di creazione del significato, opera in relazioni formali e posizionali ed agisce sul simbolo nella sua accezione pragmatica, il significato è così veicolato nelle sue componenti direzionali, le quali conservano il contesto semantico. Frye stesso evidenzia che la “grammatica è l’aspetto linguistico di una struttura verbale; la logica è il “senso” cioè quel fattore che resta invariato anche in una traduzione”<sup>165</sup>. Il punto chiave è dato dall’osservazione di una compresenza in entrambe le dimensioni, molte delle caratteristiche formali inerenti alla letteratura possono essere rintracciate anche nell’esposizione scientifica, fatto questo che porterebbe a deterioramento la distinzione dei due ambiti. Gli schemi retorici prettamente formali quali allitterazioni, metro ed *exempla* divengono oggetti peculiari anche dei “discorsi di verità e conoscenza” in quanto elementi volti alla persuasione dell’intelletto. E’ per tale ragione che nell’unione di grammatica e logica, caratteristica delle “strutture verbali al di fuori del

---

<sup>163</sup> Frye, N.(1969, pp. 328): “Anatomia della critica”. Einaudi, Torino

<sup>164</sup> Panza, V. (2008), op. cit. pp. 86

<sup>165</sup> Frye, N.(1969) op. cit. pp.328

campo letterario”<sup>166</sup> come per l’appunto le scienze umane, la retorica non può essere espunta in quanto le proprietà connotative delle parole non saranno mai emendate in maniera completa da associazioni secondarie. Non a caso Frye continua osservando che: “nulla di ciò che consta di parole [può] trascendere la natura e i limiti delle parole, e che la natura e le condizioni della *ratio*, se la *ratio* è verbale, debbano essere contenute nell’*oratio*”<sup>167</sup>, per poi concludere dicendo che: “Qualsiasi uso funzionale delle parole sarà sempre coinvolto in tutti i problemi tecnici delle parole, problemi retorici compresi”<sup>168</sup>.

Su una simile linea discorsiva, si può annoverare anche il contributo di Kenneth Burke<sup>169</sup>, più volte citato e ringraziato sia da Geertz che da Marcus, il suo lavoro sull’azione figurale del linguaggio nella composizione del reale pone le basi per un “metalinguaggio critico” in relazione all’utilizzo di “motivi” isolabili della narrazione testuale. Tali ‘motivi’ risultano vettori direzionali del significato in quanto svolgono delle “azioni simboliche”, una specie di funzione agita dall’autore attraverso la creazione di un appetito, poi soddisfatto, verso il proprio pubblico, come potrebbe essere la composizione parte-tutto attraverso la quale le componenti apparentemente superflue assumono senso, una sorta di ‘pistola di Cechov’. Burke fu in grado di ampliare il suo modello (“teoria della forma”) verso una più vasta critica delle forme discorsive, in modo da integrare alle strutture verbali del linguaggio anche le strutture di potere, ciò contribuì a “spostare l’obiettivo dell’analisi letteraria dalla coerenza interna del testo verso i contesti sociali, storici, culturali e ideologici, e verso le molteplici risposte dei lettori”<sup>170</sup>. Un aspetto questo che si riverbererà notevolmente nei propositi di chi prese parte a “Writing Culture”.

Altro contributo di peso deriva dall’operato di Terry Eagleton<sup>171</sup>, egli vede nella nuova retorica una composizione differente rispetto i propositi tradizionali, non più considerabile né nel suo solo rapporto formale inerente alle funzioni delle disposizioni linguistiche, né come forma di “umanesimo” osservante dell’esperienza linguistica. La

---

<sup>166</sup> *ivi*, pp. 326

<sup>167</sup> *ivi*, pp. 445

<sup>168</sup> *ivi*, pp. 447-448

<sup>169</sup> Burke, K. (1965): “A Rhetoric of Motives”. Prentice-Hall, New York.

<sup>170</sup> Panza, V. (2008), *op. cit.* pp. 88

<sup>171</sup> Eagleton, T. (1998): “Introduzione alla teoria letteraria” (a cura di) Francesco Dragosei, Editori Riuniti, Roma.

nuova retorica è piuttosto un'analisi condotta su un piano trascendente e meta-linguistico, in quanto considera i dispositivi linguistici in termini di performance ed analizza le sue componenti come forme d'azione, ciò permette di assoggettare qualsivoglia tipo di discorso all'analisi retorica, compreso quello scientifico. Con ciò si vuole intendere che anche la pratica scientifica è assoggettata da intenzioni ed influenze e proprio come l'oratoria è opera della poiesi inventiva. Il contributo di Eagleton è quello di aver attentato alla "sacralità" dell'autorità scientifica, in quanto viene attaccata la differenza tra "fatti" e "finzioni" in virtù del carattere linguistico, storicamente contingente, delle pretese scientifiche.

Ultimo contributo di massiccia rilevanza è quello di Hayden White<sup>172</sup>, lo storico e filosofo statunitense propose in *Retorica e Storia* un approccio formalista volto all'individuazione di quelle strutture verbali-narrative funzionali al pensiero storico, in quanto formule strutturate in relazione ad una modellazione precritica data dall'immaginazione storica, una sorta di linea trasversale presente nella storiografia capace di agire sui modelli rappresentativi dei "fatti storici". La sua ricerca è indirizzata al rilevamento di quei fattori metastorici operanti nel momento teoretico, ossia dei contenuti strutturali riconducibili a quell'azione dello storico che White definisce come "atto essenzialmente poetico, in cui prefigura il campo storico e lo stabilisce come settore su cui far pesare le determinate teorie che userà per spiegare "che cosa effettivamente accadde" in esso"<sup>173</sup>. La prospettiva indicata dall'autore tende, in sostanza, alla sovversione del rapporto operativo tra momento teorico ed empirico, la dimensione esplicativa e concettuale si assesta come livello superficiale, una manifestazione della struttura poetico-retorica sottostante la quale dà corpo alla narrazione/argomentazione/ideologia. Internamente a tale struttura lo scrittore promuove e giostra la sua azione di prefigurazione del campo storiografico in una maniera strategica, tuttavia non è detto che la sua azione risulti pienamente consapevole in quanto può identificarsi anche per l'appunto come un agire di tipo precritico. Le parole di White risultano forse maggiormente esplicative:

---

<sup>172</sup> White, H. (1978): "Retorica e storia" 2 vol., Guida, Napoli.

<sup>173</sup> *ivi*, pp. 6

*“Le teorie (e anche le filosofie della storia) combinano un certo numero di “dati”, di concetti teoretici per “spiegare” questi dati, e una struttura narrativa per presentarli come un’icona di insiemi di eventi che si presume siano accaduti in tempi passati. In più, affermo, esse hanno un contenuto strutturale profondo che è generalmente poetico, e specificamente linguistico nella sua natura e che serve come paradigma, precriticamente accettato, di ciò che dovrebbe essere una spiegazione caratteristicamente “storica””<sup>174</sup>*

Di essenziale importanza, nell’applicazione operata da Marcus e Cushman, diviene proprio la nozione di “prefigurazione poetica del campo”, nonostante il modello tropologico-formale di White trovi la sua attuazione nella scrittura di tipo storico, molti dei suoi presupposti argomentativi possono, infatti, essere rintracciati anche nella scrittura etnografica, poiché anche quest’ultima tipologia presenta una siffatta configurazione operativa di: teoria, dati probativi e struttura narrativa atta alla presentazione. Marcus, sulla scia di White, trova un modello per un approccio “narrativo” all’etnografia, vedendo come quest’ultima possa identificarsi nella definizione proposta da White, ossia quella di una “struttura verbale in forma di discorso in prosa narrativa”<sup>175</sup>. E’ tuttavia necessario esplicitare alcuni dei passaggi che intercorrono nell’adozione del modello withiano: anzitutto la ‘prefigurazione poetica’ risulta una configurazione prescrittiva utile nella destrutturazione del funzionamento del linguaggio nella precomprensione e precodifica del proprio oggetto di analisi. Le modalità argomentative agenti nella dimensione concettuale-esplicativa trovano in una tale precodifica il loro dominio d’esistenza in quanto la combinazione delle modalità esplicative viene attuata “entro il contesto di una visione coerente o di un’immagine di primo piano della forma dell’intero campo storico”<sup>176</sup>. Attraverso un primo livello di concettualizzazione, potenzialmente anche quello egemonico, lo storico stabilisce un “protocollo linguistico riconducibile all’elemento tropologico dominante in base al quale il campo stesso è stato prefigurato”<sup>177</sup>, stabilito poi un registro diegetico e verbale lo scrittore-storico potrà integrare le strategie interpretative e conseguire effetti esplicativi. Le formulazioni stilistiche di un testo storico pertanto

---

<sup>174</sup> *ivi*, pp. 5

<sup>175</sup> *ibid.*

<sup>176</sup> *ivi*, pp. 44

<sup>177</sup> Panza, V. (2008), *op. cit.* pp. 98

perdono la loro connotazione di elementi secondari di abbellimento ed ornamento, per divenire fattori portanti della composizione del campo storico. La teoria dei tropi, secondo White, definisce infatti:

*“una via per caratterizzare i modi dominanti del pensiero storico che si formarono in Europa nel XIX sec. e, come base di una teoria generale del linguaggio poetico, mi consente di caratterizzare la struttura profonda dell’immaginazione storica di quel periodo considerato come uno sviluppo a ciclo-chiuso.”*<sup>178</sup>

In sostanza, la struttura metastorica trasversale alla narrazione testuale diviene una specie di scatola chiusa linguistica capace di accerchiare il pensiero mentre il linguaggio figurale svolge la funzione di garante delle asserzioni composte in relazione alla descrizione fenomenica. La congiunzione relativa all’antropologia è rintracciabile e visibile in questo punto, dato che l’analisi tropologica inerente al funzionalismo linguistico nell’organico narrativo di un testo, anche se di tipo storico, è una modalità spaventosamente somigliante a quella della descrizione antropologica come nel caso del realismo etnografico presentato da Marcus e Cushman. L’analisi retorica risulta, quindi, essere un funzionale apporto metodologico, in grado di fornire una “prospettiva critica per riflettere sui processi di testualizzazione delle identità e delle relazioni sociali, gettando inoltre nuova luce sui contesti storici, sociali e politici di produzione, diffusione e riproduzione dei discorsi e dei testi”<sup>179</sup>.

## **2.2. Tropi e Topoi in Etnografia, un compendio**

Come osservato in precedenza, l’antropologo nel suo ruolo di scrittore non riproduce un’immagine prettamente identica del suo oggetto, una copia di una realtà oggettiva, ma bensì una realtà oggettivata, una finzione frutto della poiesi inventiva e disciplinare che comporta una ricostruzione di quella “realtà” come risultante dall’incontro di vari elementi: il contesto di storia e potere nel quale si agisce, il *milieu* epistemologico di

---

<sup>178</sup> White, H. (1978) op. cit. pp.52

<sup>179</sup> Panza, V. (2008), op. cit. pp. 90

appartenenza, i fini pratici inerenti alle interazioni interindividuali, la relazione con il pubblico e il rapporto retorico dei significati. I vari fattori di cui si compone il testo come ad esempio le figure allegoriche, retoriche e metonimiche, divengono di vitale importanza nell'economia del testo, in quanto funzionali all'azione di "messa in forma" della rappresentazione etnografica. Tali finzioni svolgono un notevole contributo nel configurare tre operazioni di fondamentale importanza: "la costruzione dell'oggetto etnografico; la rappresentazione evocativa dell'Altro; l'elaborazione della credibilità scientifica e dell'autorità dello stesso antropologo-autore"<sup>180</sup>. Quanto va evidenziato è che spesso tali finzioni hanno la pretesa di autoconvalidarsi, mostrandosi per ciò che non sono, ossia invenzioni, evocando cioè legittimazione in nome della loro plausibilità poiché presumibilmente vicine al punto di vista nativo, ed in virtù della loro autoreferenzialità di ordine letterario, in quanto il loro utilizzo trova massiccia applicazione nella storia disciplinare. Fabietti e Matera evidenziano come la retorica della scrittura e l'uso delle finzioni sembrano assumere "una connotazione quasi metodologica, divenendo una modalità privilegiata dell'operazione di mediazione fra i nativi da un lato e i lettori occidentali (e la comunità antropologica in particolare) dall'altro"<sup>181</sup>. Da tale prospettiva, la valenza di un testo etnografico può dipendere in misura non marginale dalle modalità di scrittura, con effetti persuasivi capaci di sovrastare anche gli aspetti teorici e metodologici. Se da un lato, la monografia etnografica può essere considerata come una macro-finzione, la letteratura etnografica ha generato una sequela di finzioni più piccole e mirate, le cui funzionalità sono spesso mirate nell'economia del testo verso precisi scopi d'intelligibilità e presentazione al pubblico, nonché anche come riflessi testuali di teorie dominanti come accade ad esempio nel funzionalismo e nelle sue varianti. Il continuo del presente paragrafo tenterà di presentare un compendio, seppur incompleto, delle principali forme di finzioni presenti nella letteratura etnografica, per poi soffermarsi, nel successivo capitolo, su un'originale analisi testuale di alcuni autori di etnografie.

---

<sup>180</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 165

<sup>181</sup> *ibid.*

### 2.2.1. Il Presente Etnografico

Il “presente etnografico” può essere definito attraverso la sua componente funzionale, questi risulta essere uno specifico stile scritturale volto alla descrizione, usato in maniera più o meno consapevole dagli autori con specifici scopi persuasivi. I suoi effetti operano, infatti, in direzione del lettore in quanto agiscono sulla presentazione dell’oggetto etnografico quale tramutata entità trascendente, un tempo fuori dal tempo. Anche se in maniera semplicistica, il presente etnografico consiste nell’utilizzo dei tempi verbali presenti nello sviluppo di resoconti culturali ed etnografici. Un protocollo questo che ha sicuramente la sua utilità pragmatica ma che tuttavia cela al suo interno due implicazioni, una di natura logica e l’altra di natura ontologica. Nel primo caso l’uso operativo che si fa del tempo presente promuove alcuni presupposti di fondo, asserzioni del tipo “gli Ndembu sono matrilineari” oggettivano un fatto culturale senza le dovute attribuzioni di convalida statistica, in quanto il presente può supportare “la pretesa di validità generale di un’asserzione in modo indebito”<sup>182</sup>. La seconda implicazione è quella relativa alla reificazione di una cultura osservata, in quanto promuove una visione statica di una società, il punto non risulta tanto essere quello di una possibilità di mutamento di una cultura che nel tempo potrebbe passare ad un’altra configurazione genealogica, ma riguarda piuttosto “la proiezione di un punto di vista categorico sulla loro società”<sup>183</sup>. In apparenza, un tale uso potrebbe sembrare un semplice espediente letterario ma non è così, Fabian mostra come il processo di temporalizzazione sia una modalità di significazione in quanto risulta essere una categoria chiave “attraverso cui concettualizzare le relazioni tra noi (o i nostri costrutti teoretici) e i nostri oggetti (gli Altri)”<sup>184</sup>. L’effetto risultante è quello di una relazione diversa tra operatori temporali e significati, una relazione che non può risultare essere semplicemente referenziale. Su tale frontiera Fabian volge lo sguardo verso le formulazioni di Greimas, attraverso la categoria della “temporalità” si promuove la connessione tra significante testuale e presente con un significato la cui elaborazione o esegesi è relazionata al passato, nella trasposizione al presente il significato viene reificato nel suo livello semantico, disgiunto in quanto percepito come assoluto (“privo di legami”), fino a divenire “un referente esterno rispetto al

---

<sup>182</sup> Fabian, J. (2000), op.cit. pp. 108

<sup>183</sup> *ivi*, pp. 109

<sup>184</sup> *ivi*, pp. 59

discorso.”<sup>185</sup>. In tale ottica, la temporalizzazione non è un processo neutrale proprio in virtù della temporalità, la quale fornisce un significato ai suoi significanti attraverso il suo potenziale semiotico. Il problema, esposto da Fabian, si genera proprio in questo atto, la “disgiunzione temporale” che associa il significato di un’attestazione nel presente ad un uso e un referente passato produce “un’illusione temporale”, in una medesima modalità “la reificazione del significato è considerata una procedura per creare l’illusione referenziale”<sup>186</sup>. Il presente etnografico, infatti, instaura una forma dialogica inerente alla sola interazione tra autore e lettore mentre l’oggetto di analisi (la cultura osservata), l’oggetto antropologico in sé viene espunto dal dialogo, allontanato in un tempo altro, “allocronico” nella dicitura di Fabian. L’ “inganno” presente nel substrato discorsivo è quello di una referenzialità verso la cultura ed il passato mentre il significato segue un’altra linea di lettura, in quanto già categorizzato e reificato nell’attestazione etnografica. Qui il passato viene sommerso ed escluso come anche la coevità della produzione etnografica in una forma che tuttavia appare come ininfluyente e secondaria, un mero protocollo formale e letterario. In sintesi, il ‘presente etnografico’ può essere definito come una strategia retorica che reifica la cultura altra in quanto osservata, fornendo una rappresentazione oggettivante tramite l’esclusione del passato, capace di porre sullo stesso piano dimensionale lettore ed autore, in quanto privilegia unicamente la loro interazione rispetto quella generante il relativo prodotto etnografico.

### **2.2.2. Realismo Etnografico**

Il ‘realismo etnografico’ è una modalità di scrittura che presuppone la trasparenza della rappresentazione, il linguaggio utilizzato è privilegiato nel suo uso referenziale e nella vividezza delle immagini che presenta. Le sue connessioni teoriche sono molto forti, anche se relative ad una visione realista a tratti ingenua, le rappresentazioni che tale stile propone sono il riflesso analogico di una teoria epistemologica che vuole riflettere pedissequamente l’esistente, una sorta di traslitterazione della natura che avanza la pretesa di poter riflettere il “reale” in maniera neutra. Teorie quali il funzionalismo o lo struttural-funzionalismo possono essere ricondotte ad esempio a un

---

<sup>185</sup> Greimas, A. J. (1976, pp.29): “Sémiotique et sciences sociales”. Seuil, Paris.

<sup>186</sup> *ibid.*

tale utilizzo. L'immaginazione analitica da queste promosse verte sulla pretesa, a tratti ossessiva, di riprodurre in maniera esaustiva la 'vita sociale', una descrizione completa di una cultura altra. Il 'realismo etnografico', infatti, tenta di ricostruire "la realtà di un intero mondo o forma di vita"<sup>187</sup> attraverso una descrizione vivida e densa, non a caso, i tropi più soventemente utilizzati sono la metonimia e la sineddoche.

L'emergere di un tale canone di scrittura fu, tuttavia, caratteristico di un dato sviluppo storico dell'antropologia, in quanto si manifestò durante la convergenza tra professionalizzazione della ricerca ed istituzionalizzazione disciplinare-accademica, con l'effetto di formalizzare l'etnografia quale genere a sé. A tal proposito, Marcus e Fischer evidenziano come le etnografie realistiche siano elaborate in un rapporto sineddochico, attraverso cioè una focalizzazione analitica di una o più parti che "evocano costantemente una totalità sociale"<sup>188</sup>, il risultato è quello di una connessione tra interpretazione e stile di scrittura rappresentazionale che presenta la cultura come una monade. Come gli stessi autori tendono ad evidenziare: "La presentazione dell'interpretazione e dell'analisi è inseparabilmente legata alla sistematica e vivida rappresentazione di un mondo che al lettore sembra totale e reale"<sup>189</sup>. In un altro testo, invece, Marcus e Cushman mettono in luce alcuni aspetti peculiari dello stile ed il rapporto che questi possiede con lo sviluppo dell'autorità etnografica di tipo esperienziale:

*"La grande attenzione ai dettagli e le dimostrazioni ridondanti che lo scrittore ha condiviso e vissuto questo mondo sono ulteriori aspetti della scrittura realista. Infatti, ciò che dà all'etnografo autorevolezza e al testo un senso pervasivo della realtà concreta è la pretesa dello scrittore di rappresentare un mondo come solo chi lo ha conosciuto in prima persona può, che forgia così un intimo legame tra scrittura etnografica e lavoro sul campo."*<sup>190</sup>

La rappresentazione realistica pertanto si sviluppa con l'intento di legittimare, testualmente, l'autorità esperienziale. L'effetto secondario è quello di fondare un

---

<sup>187</sup> Marcus, G. E., & Cushman, D. (1982, pp. 29): "Ethnographies as texts". in Annual review of anthropology, pp. 25-69.

<sup>188</sup> Marcus, G.E & Fischer, M.J. (1998), op. cit. pp. 63

<sup>189</sup> ibid.

<sup>190</sup> Marcus, G. E., & Cushman, D. (1982), op. cit. pp. 29

legame più intenso tra scrittura e *fieldwork*, una scrittura accettata sulla falsariga di una mera trasposizione del ‘dato etnografico’ e che presuppone di rispecchiare il reale, l’esito di questa descrittività è quella di essere “un segno importante non per il suo contenuto ma per la capacità di identificare il momento dell’osservazione e di tracciarne le modificazioni”<sup>191</sup>. Tuttavia in tal maniera si cela la natura linguistica delle attestazioni etnografiche e, come mostrato abilmente da De Certeau, la finzione del “realismo” risulta essere un artificio discorsivo, un motivo trasversale al testo, il quale tuttavia risulta abile nel nascondere “un modo, necessariamente interno al linguaggio, di porre un senso”<sup>192</sup>.

### 2.2.3. Formule Simpatetiche

Una categoria così predisposta, di formulazione personale, può apparire in prima battuta vaga, in quanto comprensiva di diverse formule e *topoi* della scrittura etnografica. Tuttavia il suo utilizzo potrebbe risultare adatto dato che coglie il “nucleo” comune di questi elementi, ossia la manipolazione emotiva del lettore per mezzo di funzioni simpatetiche, capaci di fornire un sostanzioso apporto alla plausibilità di un autore. Alcune di queste sono dei *topos* consolidati al punto tale da occupare degli spazi definiti nell’organico del testo, un esempio è dato dalla ‘drammatizzazione’ degli eventi o dai processi di iniziazione, come si potrebbe osservare in Evans-Pritchard, il quale si presenta in “*The Nuer*”(1940) come un ricercatore autorevole, temprato dalle difficoltà, un “eroe di basso profilo dentro un’epica di grandi gesta”<sup>193</sup>. Esemplari a tal proposito sono le parole usate dallo stesso autore: “anche se il libro presenta molte lacune io stesso sono sorpreso che esso abbia potuto apparire. Se gli ostacoli superati e le difficoltà incontrate sono una misura per valutare la propria fatica, posso dire che non mi vergogno dei risultati ottenuti”<sup>194</sup>.

In sostanza, la ‘drammatizzazione’ può essere vista come un’esibizione densa e partecipata di alcuni eventi o “verità”, una descrizione così esacerbata tende d’altra

---

<sup>191</sup> Gelley, A. (1979, pp. 420): “The represented world: Toward a phenomenological theory of description in the novel”. in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 37(4), pp. 415-422.

<sup>192</sup> Certeau, M. De (1977) op. cit. pp. 51

<sup>193</sup> Rosaldo, R. (1997, pp. 125): “Guardando fuori dalla tenda. L’etnografo e l’inquisitore”. (a cura di) Clifford J., Marcus G. in “Scrivere le culture”. op. cit., pp. 111-134.

<sup>194</sup> Evans-Pritchard, E. E. (1992, pp.39): “I Nuer. I modi di vita e le istituzioni politiche di un popolo nilotico”. Angeli, Milano. (ed.or. 1940).

parte a nascondere pezzi o eventi a favore di altri considerati rilevanti, una forma di esclusione comunemente utilizzata in diversi “classici” della disciplina. La drammatizzazione possiede in sé un vantaggio entimematico, ossia ha uno scopo specificatamente persuasivo in quanto nasconde parte delle istanze di premessa producendo in tal modo deduzioni non sempre valide. Un esempio consono ad una tale funzionalità può essere colto in “*Noi, Tikopia*” di Firth (1936), l’autore fornisce una vivida e drammaturgica descrizione del suo approdo che si conclude con l’incontro “regale” del capo. Le preoccupazioni metodologiche di poter giungere ad uno studio soddisfacente – come anche quelle del suo *boy* di poter essere mangiato – diventano parti integranti della descrizione. La narrazione tuttavia si risolve in un modo pacifico attraverso l’instaurarsi di un contatto con l’altro, l’inizio della penetrazione in una cultura e in un ambiente non familiare, l’incontro con il capo ha l’effetto di dissipare ogni dubbio, in un rapporto trasversale della narrazione l’incontro produce una svolta in quanto scioglie il nodo costruito all’inizio attraverso il “dramma” delle sue preoccupazioni. In sostanza, quanto si compone nel testo è un motivo portante della storia che trova il suo inizio, qui, in un dramma. Firth riesce a rendere convincente il suo messaggio, la sua presenza e la sua firma sono così sottintese, formulando così un modo per rendere più affidabili le sue descrizioni. Firth non tenta solo di convincere il lettore di essere stato lì, ma bensì che se il lettore fosse stato lì avrebbe visto le cose allo stesso modo. La descrizione densa e dettagliata ha lo scopo di imprimere l’esperienza nel lettore, al punto tale da non poter metterne in dubbio la veridicità, figure retoriche come l’ipotiposi e *pathopoeia* sono strettamente connesse ad un tale operare con l’effetto di promuovere l’elemento visivo, un garante per l’autorità etnografica esperienziale.

Un’altra formula di notevole interesse è data dall’uso dei pronomi personali, il passaggio dall’ ‘io’ al ‘tu’ nella narrazione etnografica ad esempio pone il lettore in un piano di partecipazione testuale, per l’autore diviene quindi più facile appellarsi al suo pubblico affinché empatizzi con lui. Benveniste<sup>195</sup> mette bene in mostra la differenza tra pronomi, il primo ed il secondo sono di tipo indicativo e si associano al “contesto di enunciazione” caratterizzando il discorso nella sua attuazione tra due agenti. Il terzo, invece, si “riferisce anaforicamente a un antecedente nel testo, un nome, spesso

---

<sup>195</sup> Benveniste, É. (1966): “Problèmes de linguistique générale”. 1 vol. Les Etudes Philosophiques, 21(3).

un nome proprio. E' libero, per così dire, dal contesto di enunciazione, ma coinvolto nel contesto testuale. E' intratestuale e deriva il suo significato dagli antecedenti"<sup>196</sup>. L'effetto in etnografia è piuttosto evidente, l'io autobiografico del narratore scompare dal testo attraverso l'uso della terza persona ad eccezione dei "convenzionali racconti di apertura e per ragioni stilistiche torna semplicemente ad essere una voce "invisibile"<sup>197</sup>. Questa dinamica consente all'etnografo di confondere le sue attestazioni e renderle perentorie. Un esempio può essere rintracciato in Geertz e nella sua trasformazione in 'persona' da parte dei balinesi, dopo il *raid* della polizia e lo scioglimento della resistenza di campo, infatti, l'autore inizia a confondere con continuità le sue attestazioni con quelle degli autoctoni e "senza alcun riscontro attribuisce ai balinesi ogni sorta di esperienza, significati, intenzioni, motivazioni, disposizioni e concezioni"<sup>198</sup>. L'utilizzo del "tu", come visto, produce un altro effetto in quanto si associa ad un contesto di dialogo ed enunciazione, privilegiando il rapporto specifico tra i partecipanti di questo dialogo. Un esempio particolare di questa dimensione testuale è presente in "*The Nuer*" di Evans-Pritchard (1940). Qui l'antropologo britannico usa con consapevolezza tale stratagemma retorico coinvolgendo pienamente il lettore nella soggettività dell'osservazione partecipante. La sua descrizione della posizione sociale dei *dil* nella tribù è esemplare di un tale operare:

*"Se sei un dil della tribù in cui vivi, sei qualcosa di più di un semplice membro della tribù. Sei uno dei proprietari della regione, dei siti in cui sorgono i suoi villaggi, dei suoi pascoli, delle sue acque di pesca, dei suoi pozzi. Gli altri vivono lì in virtù di un matrimonio nella cerchia del tuo clan, di un'adozione nel tuo lignaggio o di qualche altro legame sociale. Sei una guida della tribù e il nome di battaglia del tuo clan viene invocato quando la tribù scende in guerra"*<sup>199</sup>.

L'effetto è manifesto, la costruzione della seconda persona unisce in un rapporto simpatetico lettore e *dil* mentre l'autore rimane nascosto, in una partecipazione testuale e simulata il lettore diviene un *dil* anche grazie all'uso di categorie indicanti il

---

<sup>196</sup> Crapanzano, V. (1997), op. cit. pp. 103

<sup>197</sup> ibid.

<sup>198</sup> ibid.

<sup>199</sup> Evans-Pritchard, E. E. (1969, pp. 215): "The Nuer.", Oxford University Press, Oxford

possesso e più vicine alla sua esperienza. Il vantaggio è nuovamente rivolto all'autorità dell'etnografo in quanto il lettore viene coinvolto nella connessione autoriale, soggettivamente prodotta, che si instaura tra esperienza sul campo ed astrazione teorica.

#### **2.2.4. Motivi Allegorici**

*“L’etnografia è intesa come una pratica che si caratterizza per narrazioni. Incorporate in resoconti scritti, le narrazioni descrivono eventi culturali reali e forniscono affermazioni morali, ideologiche e cosmologiche. La scrittura etnografica è allegorica per il contenuto (quel che dice sulle culture e sulle loro storie) e per la forma (il modo di costruire il testo)”<sup>200</sup>.*

L'allegoria (dal greco *allos* “altro” e *agoreuein* “parlare”) indica una pratica in cui una storia, sottintesa e soggiacente ad un primo livello di significazione, si connette in una relazione continua con la struttura primaria della narrazione di eventi ed idee. Ogni livello di significazione genera altri livelli del significato e le letture possibili si ampliano. Ogni storia, infatti, ha la tendenza a produrre nella “mente di chi legge (o ascolta) un'altra storia che riproduce o rimpiazza una storia precedente”<sup>201</sup>. Il tratto manifesto che l'allegoria evidenzia è dato dall'esposizione delle strutture di associazione che intercorrono nel testo, i significati aggiuntivi permettono una visione trasversale e sinottica del testo, attraverso una chiave di lettura coerente quale può essere la teoria di fondo dell'antropologo oppure le istanze morali adottate e seguite. In sostanza, l'allegoria focalizza l'attenzione sulla natura narrativa della rappresentazione culturale e sulle storie prodotte durante il processo di rappresentazione. Quanto ci fa vedere non è tanto la semplice referenzialità (qualcosa che rappresenta qualcos'altro), ma la storia sottostante (teoricamente, esteticamente o eticamente connotata) a qualcosa. Clifford osserva come questi significati secondari e trascendenti “non siano astrazioni o interpretazioni “aggiunte” al “semplice” resoconto originario, ma le condizioni della sua significatività”<sup>202</sup>. Le narrazioni specifiche,

---

<sup>200</sup> Clifford, J. (1997, pp. 135): “Sull'allegoria etnografica”. (a cura di) Clifford, J. & Marcus, G. E. in “Scrivere le culture”. op. cit. pp. 135-162.

<sup>201</sup> *ivi*, pp. 136

<sup>202</sup> *ibid.*

presenti nei resoconti etnografici, non possono risultare essere solo un disegno della descrizione scientifica se il proposito è quello di rendere intellegibili i modi di vita di un'altra cultura. Dire che “simboli e comportamenti esotici hanno senso in termini “umani” o “culturali” significa riproporre lo stesso tipo di significato allegorico che appare in forme narrative più datate, nelle quali l'azione è considerata “spiritualmente” significativa”<sup>203</sup>. Caratterizzate dal controllo e dall'invenzione delle differenze, le finzioni della narrativa etnografica sono veicolate dalle direzioni di somiglianza tracciate dalle allegorie “culturaliste”. Quanto infatti viene osservato in un resoconto etnografico è relazionato biunivocamente con quanto viene compreso, ed il comportamento sconosciuto finisce per essere “rappresentato come significativo dentro una rete condivisa di simboli - un terreno comune di attività intelligibile valido sia per l'osservatore che per l'osservato, e di conseguenza per tutti i gruppi umani”<sup>204</sup>. Per tale ragione Clifford conclude che “la narrazione etnografica di specifiche differenze presuppone e si riferisce sempre ad un piano astratto di somiglianze”<sup>205</sup>. Un esempio può essere intravisto nell'analisi della cultura samoana operata da Mead, il suo resoconto fu fortemente connotato da intenti di ordine morale e pedagogico differentemente dall'interpretazione successiva di Freeman.

Al fine di limitare la potenzialità di letture secondarie, in teoria ampliabili all'infinito, ci si limita ad una codificazione formale del genere in modo da subordinare la narrazione etnografica alla sua connotazione referenziale. Autori come De Man<sup>206</sup> evidenziano gli effetti relativi all'adozione di una figura retorica dominante<sup>207</sup> in quanto modalità per ingabbiare il discorso ed il pensiero, ossia l'imposizione di una lettura chiusa ad un processo interpretativo che tuttavia rimane aperto. La lettura di De Man lascia emergere come questa chiusura riesca infine ad essere efficace e funzionale, in quanto le chiavi di lettura al servizio del lettore sono storicamente contingenti e costrittive, il lettore può usufruire di un repertorio limitato di allegorie e come Clifford sottolinea: “Non c'è, in pratica, nessun “libero gioco””<sup>208</sup>.

---

<sup>203</sup> *ivi*, pp. 138

<sup>204</sup> *ibid.*

<sup>205</sup> *ibid.*

<sup>206</sup> De Man, P. (1987): “Allegorie della critica”. Liguori, Napoli.

<sup>207</sup> Lo sviluppo delle allegorie, secondo Quintiliano, deriva dall'uso costante di una metafora che domina il testo.

<sup>208</sup> Clifford, J. (1997), *op. cit.* pp. 148

Alcune allegorie, infatti, sono state trasversalmente dominanti nella disciplina ed il riverbero di alcune di loro può essere intravisto ancora oggi. Un esempio è rintracciabile nell'allegoria dell'apprendimento, dove la processuale acquisizione del sapere segue lo sviluppo dell'autore come se fosse un bambino "rinnovato" che col tempo acquisisce la conoscenza e la "consapevolezza" del saggio, conoscenza che in seconda battuta gli fornisce l'autorità necessaria alla rappresentazione culturale, l'autore finisce per oscillare tra due dinamiche: apprende dall'altro e parla per l'altro. In tal maniera può insidiare una garanzia nel testo e rendere le sue attestazioni più tenui e prevenute, in virtù del livello di apprendimento raggiunto. La linea interna che accompagna la storia è quella di una processuale ricostruzione di una cultura che cresce in relazione all'autore, il quale elabora un'altra versione di sé grazie alla scoperta di una nuova matrice di riferimento. Altri due motivi allegorici che hanno permeato l'etnografia risalgono all'ideale pastorale del puro e dell'incontaminato, di quel mondo esterno che sopravvive alla scure della civiltà e in cui sono ancora rintracciabili delle "verità" universali, mondi del passato che conservano il valore a differenza del presente; un tempo in cui ormai il valore esiste solo come rara e particolare manifestazione. La legittimazione di questa storia che racconta un'altra storia ha il suo riverbero nelle etnografie di "salvataggio" e "redenzione". Un esempio, anche se partecipa di un dato momento storico, ci è fornito finanche dai commenti di copertina di *"Welcome of Tears"*, nelle parole della Mead: "Welcome of Tears è un libro bellissimo, in cui le storie di un popolo che scompare si intrecciano con la crescita di un'antropologa"<sup>209</sup>. Il salvataggio vede la figura dell'etnografo al pari di un ultimo storico testimone, gli indizi di un radicale mutamento sono alle porte di una società la cui unica via di salvezza passa tra le mani dell'etnografia, capace di riportare nella scrittura un complesso culturale prima della sua imminente ed irreversibile "caduta". Una siffatta visione comporta presupposti piuttosto potenti, anzitutto un'allegoria del genere cambia forma all'etnografia avvicinandola al museo. L'etnografia finisce per assomigliare ad una raccolta quanto più esaustiva di materiali, un correre ai ripari prima della perdita. In secondo luogo, la legittimazione segue un ordine pratico, la modalità di "recupero" avviene attraverso la scrittura che "salva" e "fissa" l'Altro nel testo subordinando di fatto questioni etiche in ottica di una moralità più grande. Quanto vi è di importante in quella società è solamente il suo passato, il

---

<sup>209</sup> La citazione è presente nella quarta di copertina di *Welcome of Tears* di Charles Wagley

suo presente e il suo futuro diventano superficiali e secondari. In terzo luogo, l'immagine che viene proposta è quella di una cultura "debole" che necessita di un aiuto esterno, la corruzione della trasformazione viene data per scontata e nega di fatto la possibilità di una conservazione dei tratti culturali. L'allegoria del salvataggio coinvolge sia la pratica di scrittura che quella di testualizzazione. Le sue radici nella disciplina sono profonde al punto tale da caratterizzare storicamente la prassi etnografica, lo stesso Clifford evidenzia questo punto:

*"Ogni descrizione ed interpretazione che concepisce sé stessa come mezzo per "trasferire una cultura nella scrittura", e dall'esperienza orale e discorsiva (del "nativo", dell'etnografo sul campo) passare alla sua versione scritta (il testo etnografico) realizza la struttura del "salvataggio". Finché il processo etnografico viene visto come iscrizione (piuttosto che come trascrizione, o dialogo) la rappresentazione continuerà a mettere in scena una forte e problematica struttura allegorica"*<sup>210</sup>.

L'allegoria della redenzione, invece, comporta una dinamica diversa, essa tende a rintracciare le sopravvivenze autentiche dei tratti culturali nonostante gli avvenuti processi di trasformazione. La redenzione di una cultura "si realizza in contrapposizione o a una qualche età premoderna e precapitalistica - il tema dell'età dell'oro - o a un altrove geografico. E in questo caso l'autenticità culturale è in grado di sopravvivere alla trasformazione grazie al suo isolamento spaziale"<sup>211</sup>. Un tale motivo allegorico legittima una visione di ricerca incentrata su un movimento regresso, di risalita verso una foce originaria che pone la cultura altra in uno spazio a-storico e nega la coevità della sua rappresentazione. I motivi etici in questo tipo di allegoria sono più radicati in quanto diventano il contraltare a cui rapportare il "decadimento" della civiltà occidentale.

---

<sup>210</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 152

<sup>211</sup> Marcus, G. E. (1997, pp. 241): "L'etnografia nel sistema-mondo". (a cura di) Clifford, J. & Marcus, G. in "Scrivere le culture". op. cit. pp. 211-244.

### 3. Etnografie in Esame

Osservate alcune costanti della prassi etnografica, il seguente capitolo cercherà di mettere in atto un'analisi originale di alcune etnografie, gli autori presi in esame sono: Margaret Mead, Marcel Griaule, Kevin Dwyer e Victor Turner. La scelta di questi deriva dalla peculiarità di alcuni di loro in specifici contesti storici della disciplina. La Mead è stata scelta in relazione al periodo di professionalizzazione disciplinare, il suo lavoro sulla scia di Boas segnò inoltre un mutamento nell'antropologia, l'applicazione del metodo storico le consentì infatti di giungere a conclusioni contestualizzate, conclusioni che si presentavano in direzione opposta rispetto alle speculazioni proposte dalle ricostruzioni storiche degli evoluzionisti. Un secondo fattore è dato dalla sua scrittura etnografica, la quale evidenzia diversi motivi di legittimazione del genere in quanto denota la cultura come un'entità analizzabile per parti (i così detti "tratti culturali") e attraverso un'opportuna metodologia. Lo sviluppo dell'autorità etnografica-esperienziale risulta, inoltre, fortemente visibile anche perché relazionato ad un inquadramento delle competenze dell'antropologo in un'ottica di riflesso pubblico. La scelta di Griaule deriva, invece, dalla "controtendenza" della sua scuola etnologica, una delle poche alternative al paradigma anglo-americano, l'importanza concessa al dialogo con i nativi e la sua visione interna promossero un differente modo di fare etnografia. La figura di Griaule è ancora immersa nell'antropologia coloniale<sup>212</sup> e in una visione della cultura conoscibile in quanto indagabile attraverso le sue componenti, non a caso abbracciò gli insegnamenti di Mauss, tuttavia la sua metodologia fu versatile e innovativa per il suo tempo. La scelta di Dwyer proviene da una ulteriore motivazione, l'autore americano è tuttora uno dei maggiori esponenti dell'antropologia dialogica, il suo lavoro come anche i suoi testi rimandano costantemente alle dimensioni di potere e performatività dell'incontro etnografico. Dwyer tenta, infatti, di rendere intelligibile il processo antecedente e inerente al dialogo tramite un approccio profondamente fattualista della trascrizione dialogica. La scelta di Turner, infine, proviene dal suo essere una figura di rottura con lo

---

<sup>212</sup> Nel 1931 il Parlamento francese promosse una legge che istituì, oltre a finanziare, la "Missione Dakar-Gibuti", la cui direzione fu affidata a Griaule. Durata due anni, fino all'inverno del 1933, tale missione ebbe un forte riflesso sia pubblico che scientifico. L'obiettivo manifesto della missione fu quello di raccogliere informazioni su lingue e culture africane, tuttavia lo scopo principale fu un altro, ossia: "riportare oggetti d'uso rituale e comune per le collezioni del Musée d'ethnographie du Trocadéro di Parigi che, di lì a qualche anno, sarebbe stato ribattezzato Musée de l'Homme (1937)" (Fabietti, U. (2020), op. cit. pp.116)

struttural-funzionalismo britannico, l'antropologo scozzese mise in evidenza le debolezze di questa scuola, incapace di sviluppare una visione 'interna' utile a comprendere il senso dei rapporti sociali. Egli diede inizio ad un nuovo filone di ricerca che prende il nome di "antropologia teatrale" e attraverso lo studio del rito riuscì a sviluppare un'ermeneutica abile nel destrutturare quegli elementi determinanti della percezione sociale, elementi funzionali alla rappresentazione delle strutture sociali, il suo lavoro inoltre fu in grado di mettere in evidenza gli aspetti dinamici della vita sociale soggiacenti alla struttura, rilevanti sia nelle condizioni di mutamento che di coesione.

### **3.1. Margaret Mead, Cultura e Temperamento sessuale**

Margaret Mead (1901- 1978) fu una delle figure più famose dell'antropologia, capace di travalicare la stretta cerchia del suo gruppo disciplinare. La sua fama raggiunse il vasto pubblico sia per la portata dei suoi intenti (relazionati ad un più ampio campo interdisciplinare di ordine etico e pedagogico), sia per la sua scrittura semplice e di facile comprensione. I suoi studi, infatti, furono rivolti ad un pubblico eterogeneo, non composto da soli specialisti del settore e una delle sue aspirazioni principali fu proprio quella di far riflettere la borghesia americana sulla diversità culturale. Le sue teorie costituirono un punto di rottura con la mentalità monodimensionale del regime educativo americano, contribuendo in modo rilevante all'affermazione sia del genere etnografico che di un metodo orientato alla contestualizzazione, in quanto favorirono l'introduzione in antropologia della nozione di relativismo culturale. La sua attività di ricerca fu intensa e prolifica, abbracciando un periodo di quasi cinquant'anni, dalla sua prima ricerca compresa tra il 1926-7 fino al 1975. I luoghi comprensivi della sua attività furono: l'arcipelago polinesiano, le isole Samoa, la Nuova Guinea e Bali dove lavorò assieme a Bateson. Il fulcro dell'analisi proposto da Mead si indirizzava allo studio delle modalità di adattamento individuale in relazione, da un lato, ai rapporti d'influenza e dipendenza di una cultura sul sistema di personalità dei suoi membri, mentre dall'altro, sulle forme di apprendimento di particolari valori culturali. Gli scritti della Mead permisero di osservare, da un punto di vista comparativo e

differenziale, i meccanismi di socializzazione caratteristici di società all'epoca definite come "primitive" attraverso l'espedito – anch'esso in parte affabulatorio – di casi studio ritenuti particolarmente contrastanti, il tutto tenuto sempre in un continuo rapporto di confronto e paragone con la società americana e le sue istituzioni. L'influenza della collega ed amica Ruth Benedict si mostra qui in tutta la sua evidenza, l'autrice di *"Patterns of Culture"* (1934) promosse infatti uno studio simile proponendo una comparazione a partire da tre "società primitive" al fine di descrivere costumi differenti da quelli americani. La sua analisi si sviluppò nell'ottica teorica del "relativismo culturale", la cui idea di fondo è che i comportamenti e le modalità di pensiero siano comprensibili solo attraverso una visione interna e contestuale, ossia tramite la specifica cultura di cui sono espressione. All'origine di questa posizione teorica è tuttavia presente una particolare visione delle culture viste come complessi integrati di tratti culturali, configurati sulla base di specifiche società le quali operano un processo di modellizzazione capace di integrare o respingere determinati tratti. La posizione della Benedict, alla quale aderì anche la Mead, sembra solo in apparenza vicina alle posizioni del funzionalismo a loro coevo. Tuttavia l'effetto integrativo assunse nelle due autrici una differente connotazione, in quanto tale integrazione "aveva il potere di produrre un modello culturale riflesso nel carattere e nel comportamento sociale dell'individuo"<sup>213</sup>. Essendo, infatti, il modello irriducibile ad altri si negava ogni possibilità di una classificazione tipizzante, in quanto lo stile configurazionale dei tratti culturali risultava univoco.

Il testo su cui soffermerò la mia analisi è un passo presente in *Sesso e temperamento in tre società primitive*<sup>214</sup> tra pagina 295-296 e 303. L'analisi tuttavia si strutturerà per parti in modo da mettere in evidenza i tratti più salienti che caratterizzano lo scrivere della Mead. La scelta è tuttavia di ordine stilistico in quanto favorisce una maggiore armonia all'analisi e alla presentazione, consentendo inoltre la possibilità di isolare fattori costanti presenti nella prosa. Il testo elaborato nel 1935, in una fase matura dell'autrice già alle prese con la sua seconda ricerca intensiva sul campo in Nuova Guinea, presenta uno stile scritturale preciso ed assertivo, molto vicino alla forma argomentativa, incalzante ed autorevole, della monografia. Il linguaggio utilizzato si

---

<sup>213</sup> Fabietti, U. (2020), op. cit. pp.125

<sup>214</sup> Mead, M. (1967): "Sesso e temperamento in tre società primitive". Il saggiatore, Milano. (ed.or. 1935), William Morrow & C., New York.

presenta come semplice ed accessibile e la sua comprensione, come anche quella della teoria soggiacente, risultano di facile lettura anche a chi, di fatto, è estraneo alla materia. Una tale scelta linguistica è osservata anche in relazione agli intenti dell'autrice e al suo orientamento verso un vasto pubblico.

*<< Abbiamo fin qui esaminato nei particolari la personalità riconosciuta di ciascun sesso in tre popolazioni primitive. Abbiamo visto che gli Arapesh, uomini e donne, presentano una personalità alla quale, nei limiti storici della nostra ricerca, si può riconoscere un carattere materno (se si considera il comportamento nei confronti della prole) e femminile (se si considera il comportamento sessuale). Abbiamo trovato che tanto gli uomini quanto le donne sono educati alla collaborazione, alla non aggressività, alla comprensione delle necessità e delle esigenze altrui. >>*

Il testo si apre con un continuo uso della prima persona plurale<sup>215</sup>, il rapporto anaforico è relazionato all'*equipe* che accompagna la Mead nella ricerca, ripreso e utilizzato con estrema costanza in tutto il testo. L'uso di questo pronome promuove una partecipazione testuale nella fase di osservazione, coinvolgendo anche il lettore nell'elaborazione argomentativa che ne segue. L'esperienza personale della Mead non risulta essere sua soltanto ma bensì parte di un gruppo, in quanto l'esperienza finisce per essere condivisa e legittimata da due fattori. Il primo è dato dal coinvolgimento intersoggettivo caratteristico della fase iniziale. Se il lettore fosse presente, vedrebbe le cose allo stesso modo e giungerebbe alle stesse conclusioni. L'utilizzo del "noi" comporta di fatto l'immedesimazione nell'associazione soggettiva tra esperienza concreta, ma personale, ed affermazioni teoriche. Il secondo punto è visibile nelle attestazioni che seguono il processo deduttivo, qui le proposizioni hanno una forma rigida e perentoria, essendo inoltre espresse tramite la terza persona singolare e al tempo presente. L'attestazione così introdotta appare non solo come coerente, ma anche libera da qualsiasi dubbio anche per le determinanti quantitative utilizzate:

---

<sup>215</sup> Il testo qui presentato è una traduzione italiana dell'edizione del 1967 (si veda la nota precedente) proposta da Quirino Maffi. Ripropongo qui a seguire un passaggio dell'edizione inglese del 1977 redatta da Routledge & Kegan Paul Ltd., London. Il passaggio si trova a pagina 279, corrisponde alla parte sopra tradotta, tuttavia è esemplificativo in quanto si può vedere come lo stile espositivo della Mead viene conservato nella traduzione:

*<< We have now considered in detail the approved personalities of each sex among three primitive peoples. We found the Arapesh - both men and women - displaying a personality that, out of our historically limited preoccupations, we would call maternal in its parental aspects, and feminine in its sexual aspects. We found men, as well as women, trained to be co-operative, unaggressive, responsive to the needs and demands of others >>*

“Nulla fa pensare che”, “Tanto gli uomini quanto le donne si avvicinano a”, “può apparire soltanto in”. L’uso della terza persona congiunto al tempo verbale presente promuove un tipo di attestazione che reifica il tratto oggetto della proposizione. La terza persona inoltre è sempre rapportato con un’antecedente in un nesso anaforico, il riferimento è infatti interno al testo e non di ordine soggettivo, esemplare a tal proposito è anche la totale assenza dell’io, una voce invisibile nell’organico del testo. Le conclusioni a cui ci conduce la Mead non appaiono propriamente sue, ma bensì come una naturale conseguenza delle parti antecedenti. In tal modo l’autrice costruisce parte della sua autorità etnografica-esperienziale, la cui garanzia è sostenuta dal continuo rimando al plurale, seppur le conclusioni a cui giunge hanno un carattere soggettivo esse non presentate in tale forma, in sintesi l’ “io” dell’autrice viene nascosto in favore del “noi”.

*<< Nulla fa pensare che, in questo popolo, il sesso sia una potente forza motrice, né nell’uomo né nella donna. In netto contrasto con queste caratteristiche, abbiamo constatato che fra i Mundugumor tanto gli uomini quanto le donne si sviluppano in individui duri, crudeli, aggressivi, con una carica sessuale positiva e gli aspetti materni ridotti al minimo. Tanto gli uomini quanto le donne si avvicinano a un tipo di personalità che, nella nostra cultura, può apparire soltanto in un maschio indisciplinato e molto violento. Né gli Arapesh né i Mundugumor presentano alcun contrasto tra i sessi; l’ideale arapesh, infatti, è rappresentato da un uomo mite e sensibile sposato a una donna mite e sensibile, mentre l’ideale mundugumor è rappresentato dall’uomo violento e aggressivo, sposato a una donna violenta e aggressiva. >>*

La quartultima frase risulta interessante in quanto viene costruita testualmente la differenza culturale. Il confronto tra culture trova la sua matrice normativa di riferimento nella “nostra cultura” in cui (oltre a favorire la generalizzazione seguente sulla violenza maschile) i Mundugumor e la società americana vengono relazionate in un rapporto analogico, in corrispondenza a due tratti peculiari violenza e indisciplinatezza. Il confronto con gli Arapesh, invece, viene promosso in rapporto alla relativa possibilità di un collegamento con il carattere materno e femminile, ad ogni modo il riferimento non è esplicito come nel caso precedente. Il confronto viene

costruito su due livelli relativi ad ordini di grandezza differenti. Da un lato, la similarità con gli Arapesh è relativa ad un carattere materno e femminile che tuttavia è universale e generale, il rapporto con i Mundugumor è invece più specifico ed è rapportato ad una singola cultura i cui tratti caratteristici sono maschili e dominanti (la “nostra cultura”). La relazione non solo si innesta tra culture differenti, ma anche tra caratteri maschili e femminili americani, dove i primi sono descritti in termini negativi di incivilimento e i secondi in termini positivi e bucolici. In questo modo si avvia anche il motivo allegorico pastorale che evidenzia, anche se in maniera sottesa, una perdita di “purezza” della società di riferimento. Si potrebbe dire (anche se una tale affermazione esigerebbe un maggiore approfondimento) che le rappresentazioni effettuate dalla Mead siano dei simulacri dei caratteri della società americana, un modo implicito e moralmente connotato di descrivere e criticare i costumi della sua stessa società.

*<< Nella terza tribù, i Ciambuli, abbiamo trovato il vero e proprio rovescio della nostra cultura, con la donna in veste di partner dominante, direttivo, impersonale, e l'uomo nella posizione di minore responsabilità e di soggezione sentimentale. Queste tre situazioni diverse e contrastanti suggeriscono una conclusione molto precisa. Se quegli elementi di temperamento che noi, per tradizione, consideriamo femminili, - come la passività, la sensibilità, la propensione a curarsi dei bambini- possono tanto facilmente, in una tribù, entrare a far parte del carattere maschile, e in un'altra tribù essere invece esclusi sia dal carattere maschile che da quello femminile, almeno per quanto riguarda la maggioranza degli uomini e delle donne, viene a mancarci ogni fondamento per giudicarli legati al sesso. Conclusione, questa, rafforzata da ciò che abbiamo constatato fra i Ciambuli, dove c'è un vero e proprio rovesciamento della posizione di predominio dei due sessi, nonostante vi esistano istituti formalmente patrilineari. >>*

Nell'organico del testo, la descrizione della terza tribù (i Ciambuli) è di appena tre righe, la loro identità è costruita tramite tratti generici speculari alla cultura di appartenenza, la garanzia delle attestazioni è ancora soddisfatta dalla prima persona plurale, ma l'elaborazione delle conclusioni in questo caso segue una differente formulazione. L'autorità di queste infatti diviene plurima in tutta l'argomentazione

deduttiva, anzitutto viene data per scontata una premessa considerata come un assunto generale e accettato (“quegli elementi di temperamento che noi, per tradizione, consideriamo femminili”), una premessa questa che coinvolge anche il lettore. In secondo luogo, la conclusione risultante è anch’essa di derivazione plurale attraverso la particella pronominale “ci” (“viene a mancarci ogni fondamento per”). Attraverso questa modalità la Mead riesce a nascondere il suo apporto e celare la sua figura di autrice. L’effetto testuale è quello di attenuare il valore dell’attestazione in quanto la sua responsabilità viene condivisa, ciò viene implementato anche grazie all’uso di una formula più cauta che contestualizza la conclusione (“almeno per quanto riguarda la maggioranza degli uomini e delle donne”). Tale formula introduce come le enunciazioni siano pronunciate in virtù di una elevata probabilità del loro verificarsi e non assunte come semplicemente vere. Tuttavia una siffatta formulazione sparirà nelle parti della seguente sezione, caratterizzata invece da uno stile estremamente rigido ed assertivo. Risulta a mio parere interessante notare il rapporto tra la conclusione “molto precisa”, il cui raggiungimento è espresso come una constatazione di derivazione personale, in relazione a quella che è, invece, la sua enunciazione espressa in termini plurali.

<< (...). Presso gli Arapesh, come presso i Mundugumor, non abbiamo trovato che un atteggiamento qualsiasi fosse giudicato specifico dell’uno o dell’altro sesso. Tutte le energie di queste due culture sono indirizzate verso la creazione di un tipo umano unico, che prescinde dalla classe sociale, dall’età e dal sesso. Non vi è divisione in classi di età, alle quali si addica questo o quel motivo o atteggiamento morale. Non v’è una classe di sacerdoti o veggenti, che si sia organizzata per proprio conto e tragga ispirazione da fonti psicologiche inaccessibili alla maggioranza della gente.>>

In quest’ultima sezione, lo stile adottato muta radicalmente, deciso ed assertivo, appare come immune da repliche. L’uso dei quantificatori non ammette infatti forme contrastanti (“non + qualsiasi”, “tutte le energie”, “un tipo umano unico”). Inoltre tutte le asserzioni sono formulate con un tempo verbale presente e denotano una rigidità del tratto culturale espresso. Il nativo qui non appare, a differenza della sezione precedente, come capace di scelte, ma viene investito passivamente dai precetti

regolativi e normativi della sua cultura, costruito e creato come un “tipo umano unico”. Il motivo “pastorale” qui raggiunge il suo acme: la cultura delle due tribù è elaborata e definita, nella sua differenza, in opposizione ai tratti di stratificazione sociale presenti nella cultura occidentale, le categorie sfruttate per la descrizione infatti sono tutte categorie “vicine” all’esperienza del lettore. Ciò implica un più ampio distacco nei confronti di un altro mondo (“puro” e “buono”) al quale tendere, implicitamente, ed in riferimento al quale la “nostra cultura” può apparire come corrotta e inadeguata. Il rapporto analogico, elaborato sulla similarità dei tratti, promuove un modello che seppur unico è assunto come idealistico, i soggetti qui rappresentati pur conservando una certa sovradeterminazione culturale del loro carattere vengono, in modo sottile, preferiti al modello americano, l’effetto risultante che emerge dalla lettura è quello di un facile giudizio su ciò che sia più giusto fare ed essere e a cui, per giunta, si può accedere con non troppa difficoltà. Si può infatti osservare, in relazione ai fattori precedenti, come il testo venga permeato da un soggiacente discorso teorico-politico relativo all’arbitrarietà delle codificazioni comportamentali di genere e del gruppo di riferimento. Il testo presenta infatti un forte connotato morale, sottostante alla narrazione, che ha la funzione di veicolare una critica implicita ai dettami della cultura americana in cui sono compresi anche parti come l’organizzazione e la religione ( “che si sia organizzata per proprio conto e tragga ispirazione da fonti psicologiche inaccessibili alla maggioranza”).

L’analisi testuale, fin qui sviluppata, ha messo in luce alcune delle dinamiche e dei motivi insiti al lavoro dell’autrice, il lascito della Mead è di indubbia importanza, sebbene vi sia una tendenza di fondo nella costruzione testuale della differenza culturale, il riflesso pubblico fu immenso. L’integrazione della prospettiva culturalista abbinata a riflessioni sulla società americana, nella fattispecie la borghesia nordamericana, diede modo di incorporare nel dibattito sociale una forte critica all’etnocentrismo e al razzismo allora dominanti, rappresentando nel suo lascito un momento importante per l’antropologia americana. Il concetto di relativismo culturale, accettato e diffuso dalla Mead e da altri colleghi, contribuì non poco allo sdoganamento da etichette disumanizzanti nei confronti di altre culture, le quali seppur diverse non risultavano dotate di meno senso o coerenza rispetto l’umanità

occidentale. Suo fu inoltre il merito di inaugurare un nuovo filone in seno alla stessa antropologia, ossia quello dello studio delle differenze di genere.

### 3.2. Marcel Griaule e il vecchio cacciatore

Marcel Griaule (1898-1956), allievo di Mauss, è identificabile come il virtuale fondatore dell'etnologia africanista, il suo lavoro risulta di fondamentale importanza specie se confrontato alla tendenza etnografica fortemente "oggettivante" del suo tempo. La tradizione avviata dall'antropologo francese fu infatti una delle poche alternative, pienamente articolate, al paradigma anglo-americano di osservazione partecipante di tipo intensivo. Il suo lascito, anche solo per questa ragione, fu di estrema importanza per la storia disciplinare, i suoi scritti ebbero inoltre il merito di promuovere una diversa articolazione metodologica, nell'introduzione di "*Dieu d'eau*"(1948), infatti, Geneviève Calame Griaule evidenzia la scelta del padre di adottare un metodo differente non condizionato dall' "abituale apparato scientifico", un metodo che si evolve in base agli avvenimenti sul campo, il suo non fu infatti un metodo preconstituito e sempre attuabile, ma bensì sviluppato *in fieri* e relazionato a diversi fattori di adattamento (le interazioni con gli informatori, le strategie atte a carpire informazioni, le interviste, le opinioni degli specialisti, la rete d'informazione disponibile). Il lavoro di gruppo costituiva infatti, per Griaule, un modo efficace per penetrare nella cultura ed affrontare i fatti sociali totali, troppo ampi per lo studio di un solo ricercatore. Il suo lavoro fu fortemente incentrato su queste basi e influenzato dalle contingenze di campo, in quanto il suo presupposto conoscitivo mirava ad una visione contestualizzata non fondata sulle categorie dell'osservatore, la sua ricerca tendeva infatti allo studio dei "sistemi di pensiero" analizzati in base alla coerenza interna del gruppo d'appartenenza. Una tale *modus operandi* ebbe innegabilmente dei risvolti negativi, la sua scuola incorse nelle stesse critiche mosse al funzionalismo, in quanto accusata di "congelare le culture in forma di "sistemi di pensiero" e "strutture sociali" avulse dal contesto storico, e di sottrarle in maniera artificiosa alle trasformazioni che segnano invece il divenire delle società"<sup>216</sup>, critiche queste non

---

<sup>216</sup> Fabietti, U. (2020), op.cit. pp. 119

prive di fondamento. Diversi infatti furono gli studiosi africani che lo criticarono per aver “essenzializzato i modelli culturali tradizionali e per aver soppresso il ruolo svolto dall’invenzione individuale nell’elaborazione del mito dogon”<sup>217</sup>. Ad ogni modo, il suo metodo ebbe anche dei risvolti positivi, la sua visione interna poneva spesso in contatto l’etnografo con i suoi informatori in un campo “discorsivo”, anche se il fine era quello di comprovare le proprie formulazioni, il suo merito fu quello di rendere l’altro partecipe nella produzione di un sapere “antropologico”. Non per altro il lavoro di Griaule è considerabile *ante litteram* come un primo caso di antropologia dialogica, in quanto accomunati dalla disponibilità all’interazione nativa e al suo coinvolgimento nell’elaborazione, anche se in Griaule la direzione della ricerca rimane salda al suo controllo. Nel suo caso, infatti, “l’iscrizione dell’etnografia nel discorso dell’antropologia avviene attraverso una rigorosa selezione e un montaggio appositamente realizzato per la monografia etnografica”<sup>218</sup> mentre nell’antropologia dialogica “il pensiero dell’antropologo e il pensiero del nativo (che per la prima volta in questa forma di etnografia viene preso in qualche considerazione) vengono insieme messi in forma scritta”<sup>219</sup> come accade in Dwyer. Gli scritti di Griaule possiedono infine un ulteriore merito, in quanto importanti per la loro atipica sincerità evidenziata nella descrizione della ricerca come un rapporto teatrale, coinvolto in dinamiche di potere, la ricerca era per lui infatti un’eterna lotta per il controllo (scientifico e politico) dell’incontro etnografico, in quanto le motivazioni dell’etnografo e del nativo non si sarebbero mai potute pienamente conciliare tra loro. Quanto di celato era nascosto sarebbe potuto venire a galla, secondo Griaule, solo tramite una specie di violenza sia pure essa simbolica, l’etnografo doveva infatti essere in grado di sfruttare qualsivoglia vantaggio a sua disposizione<sup>220</sup>.

“*Dieu d’eau*”, uno dei più celebri lavori dell’antropologia, descrive dettagliatamente la cosmogonia dei Dogon del Mali, il testo si presenta come il frutto del dialogo con l’anziano Ogotemmel, un esempio importante e tra i più famosi del ruolo occupato

---

<sup>217</sup> La citazione è presente in James, C. (1993) op. cit. pp.77, tuttavia il riferimento è diretto a Hountondji, P. J. (1976): “*Sur la philosophie africaine: critique de l’ethnophilosophie*”. FeniXX., purtroppo non sono stato in grado di rintracciare la citazione originale.

<sup>218</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 33

<sup>219</sup> *ibid.*

<sup>220</sup> Quest’ultimo merito è esposto eloquentemente dall’analisi proposta nel secondo capitolo dei “I frutti puri impazziscono”, l’esegesi di Clifford osserva sia lo stesso lavoro di Griaule che il contesto disciplinare della sua ricezione.

dall'informatore nella ricerca. Il testo fornisce fin dagli inizi un'esposizione continua e incessante che appare spontanea nel suo susseguirsi, tuttavia “*Dieu d'eau*” fu un lavoro estenuante e paziente, fatto di esclusioni e selezioni, limato e riadattato nel montaggio delle sue interviste poi fuse nel personaggio del vecchio Ogotemmeli. Forse, la difficoltà pervenuta da Griaule nel carpire informazioni è anche un riflesso della sua dedizione all'intervista orale e ai suoi sviluppi metodologici. Fabietti evidenzia come Griaule fosse un sostenitore “di una specie di “etnografia d'urgenza” con il compito di registrare fatti sociali e culturali destinati a scomparire”<sup>221</sup>. Non a caso, il suo lavoro presso i *Dogon* durò per circa quindici anni, cercando di fornire un'immagine quanto più completa possibile, Clifford osserva che entro certi limiti “la profondità di comprensione e la completezza di dettaglio che la contraddistinguono non hanno pari”<sup>222</sup>.

Lo stile scritturale di Griaule si presenta come scorrevole ed elegante, la trattazione composita del testo appare a primo acchito come la narrazione di una favola. Soventemente Griaule si sposta tra le descrizioni di tratti della vita sociale e quotidiana dei *Dogon*, incorporando se stesso nella trama attraverso l'utilizzo del discorso indiretto e di numerosi appellativi relativi ad uno status o ruolo sociale (europeo, nazareno, bianco, straniero, etc..), l'io di fatto viene escluso in favore di un racconto fluente e senza intoppi. Il testo<sup>223</sup> si compone infatti di una forma fortemente diegetica, le cose sono al loro posto e presentate al momento opportuno, sequenziali e in apparenza spontanee, tuttavia il controllo testuale è totale, quasi panottico.

---

<sup>221</sup> Fabietti, U. (2020), op.cit. pp. 119

<sup>222</sup> James, C. (1993) op. cit. pp.76

<sup>223</sup> Il passo analizzato, situato tra pagina 34-36, è presente nella riedizione di Griaule, M. (1996): “Dio d'acqua.” Edizioni di red studio redazionale, Como. Lo stile espositivo rimane invariato anche nell'edizione francese originale, è possibile infatti vedere come le elaborazioni delle frasi seguano anche qui la costruzione al passivo. Riporto qui di seguito una sezione del passo (pagina 16) relativo alla prima parte analizzata, il testo a cui faccio riferimento è un'edizione francese del 1975 della Librairie Arthème Fayard di Parigi:

<< Le plus long, ce premier jour, fut le choix du lieu, de la place étroite, de la pierre des entretiens. Devant la maison habitée, même en laissant le vieil Ogotemméli à l'intérieur, même en poussant la tête vers lui et en parlant comme à confesse, on risquait, selon lui, de dresser les oreilles éternelles des femmes. De l'autre côté de la maison à façade, dans la courette exigüe battue par les vents du nord, on pouvait être épié par les enfants cachés dans le grenier en ruine. Restait la cour elle-même, avec son fumier de misère, sa pierre creuse, ses cendres et son mur calamiteux échancré au centre, à hauteur de curieux. Ogotemméli hésita encore ; il y avait beaucoup à dire sur l'incommodité de la cour pour les conversations entre hommes mûrs. Le Blanc n'ouvrait la bouche que pour approuver ; il insista même sur l'indiscrétion des murailles, sur la sottise des hommes et, naturellement, sur l'inconcevable curiosité des femmes, sur leur soif inextinguible de nouvelles. Il était intéressé par toutes ces précautions qui semblaient disproportionnées avec une simple vente d'amulette. >>

<< *La cosa più lunga, quel primo giorno, fu la scelta del luogo, di un posto angusto e appartato, della pietra dei colloqui. Davanti alla casa abitata, anche a lasciare all'interno il vecchio Ogotemmelì, anche ad accostare la testa alla sua e a parlare come in un confessionale, si rischiava, secondo lui, di far drizzare le orecchie instancabili delle donne. Dall'altro lato della casa con la facciata, nell'esiguo cortiletto battuto dal vento del nord, si poteva essere spiati dai bambini nascosti nei granai in rovina. Restava il cortile stesso, con il suo letame di miseria, la sua pietra cava, la sua cenere e il suo muro calamitoso, incurvato al centro, all'altezza dei curiosi. Ogotemmelì esitò ancora; c'era molto da dire sulla scomodità del cortile per le conversazioni tra uomini maturi. Il Bianco non apriva bocca che per approvare; insistette perfino sull'indiscrezione dei muri, sulla stupidaggine degli uomini e, naturalmente, sull'inconcepibile curiosità delle donne, sulla loro inestinguibile sete di notizie. Era interessato da tutte quelle precauzioni che gli parevano esagerate per la semplice vendita di un amuleto. Finalmente Ogotemmelì si sedette sulla soglia della porta inferiore della grande facciata; si ripiegò su se stesso, con il viso rivolto a terra, e, incrociando le mani sopra la testa con i gomiti appoggiati ai ginocchi, aspettò. Il Bianco comprendeva a poco a poco che la vendita dell'amuleto non era che un pretesto. Non se ne parlò mai nei colloqui che seguirono, e la ragione profonda del gesto del vecchio doveva restare sconosciuta.>>*

Il testo presenta il primo incontro e dialogo con il vecchio Ogotemmelì, il passo si apre con una lunga trattazione realistica e dettagliata della scelta inerente al luogo in cui poter dialogare, tuttavia il dialogo è visibilmente soppiantato da una forma monodimensionale del discorso indiretto: i motivi, le scelte e le affermazioni appaiono come parte di un processo lineare predisposto dal soggetto intervistato. L'incontro non si manifesta come controllato dalle intenzioni del ricercatore, ma appare fin da subito nei termini della naturalezza e dell'autenticità. Esempio a tal proposito è il passaggio in cui Griaule descrive se stesso e le sue impressioni attraverso l'uso strategico di una forma stilistica (l'adozione del tempo passivo e di locuzioni generiche in riferimento a sé stesso), l'autore diviene testualmente il soggetto che subisce la narrazione, non promuove l'azione ma la riceve e si accorda ad essa, inconsapevole di quanto stia accadendo ("non apriva bocca che per acconsentire", "insistette perfino sul..", "era interessato da tutte quelle precauzioni che gli parevano esagerate"). Il presupposto

dell'incontro (l'amuleto) scompare nelle ultime battute, il suo uso e il suo ruolo sono negati in quanto giudicati un mero pretesto e di cui non si discuterà in seguito, gli intenti dei due interlocutori convergono piuttosto che collidere già dal loro primo incontro. In virtù di questo artificio, Griaule elabora la base di partenza della sua autorità etnografica in quanto costruisce la finzione legittimante l'incontro, una delle prerogative della ricerca intensiva.

Un secondo fattore che si presenta con una certa insistenza nell'orditura del testo è quello delle caratterizzazioni elaborate dall'etnografo, la descrizione dei vari punti, antecedenti la scelta del luogo, è formulata minuziosamente anche con un certo eccesso di immagini, un caso evidente di drammatizzazione narrativa. L'enfasi descrittiva di Griaule fa emergere prevalentemente due elementi, il primo, più celato, promuove l'idea del decadimento e della decomposizione, la futura perdita di un qualcosa. Tale particolare è visibile nella sequela di aggettivi e apposizioni collegate alla descrizione del contesto ("esiguo", "battuto", "in rovina", "suo letame di miseria", "sua cenere", "muro calamitoso", "cava", "incurvato"), tali punti, seppur forse ancora insufficienti a produrre un'allegoria di recupero, tendono verso quella direzione. Il secondo elemento, invece, è più distinto ed alimenta l'immagine della segretezza e del nascosto, il cui complementare implica in modo sotteso la rivelazione e la conquista della verità, i fattori qui sono più evidenti e dominanti in quanto non si soffermano solo sulla descrizione del luogo, ma permeano l'intera ampiezza del passo ("angusto e appartato", "confessionale", "far drizzare le orecchie", "si poteva essere spiati", "nascosti", "curiosi", "sull'indiscrezione", "inconcepibile curiosità", "inestinguibile sete di notizie", "Il Bianco non apriva bocca", "tutte quelle precauzioni", "la ragione profonda", "doveva restare sconosciuta"). Tutti questi rimandi alla segretezza aprono quello che è il motivo principale della narrazione, una metafora persistente che domina il testo, ossia l'allegoria dell'iniziazione sulla quale Griaule strutturerà la sua autorità etnografica.

*<< Ma, da diversi particolari, apparve in seguito che Ogotemmelì voleva dare allo straniero, il cui primo soggiorno nel paese risaliva ormai a quindici anni prima e nel quale aveva fiducia, la stessa istruzione che egli aveva ricevuto da suo nonno e, poi, da suo padre. Ogotemmelì aspettava. Era lui stesso perplesso davanti alla situazione*

*che aveva provocato, davanti a quell'uomo che non poteva vedere. Non che fosse per lui uno sconosciuto: da quindici anni sentiva parlare del gruppo di Bianchi che, sotto la sua guida, dormivano sulla terra e cavalcavano tra le rocce per studiare i costumi dei Dogon. [...]. Ma il caso era unico. Come istruire un Bianco? Come portarlo al proprio livello per quanto riguarda gli oggetti, i riti, le credenze? Eppure, questo Bianco aveva già smontato le Maschere, ne conosceva la lingua segreta; aveva percorso il paese in tutti i sensi e, su certe istituzioni, ne sapeva quanto lui. Allora?*

>>

In questo passaggio il motivo iniziatico diviene esplicito e manifesto fin dalle prime battute, la logica soggiacente al segreto e all'iniziazione promuove due presupposti impliciti: in primo luogo, l'esistenza di importanti verità a cui si accede solo per merito e processualmente; in secondo luogo, invece, si costruisce una visione escatologica del sapere, la quale, oltre a produrre la finzione etnografica di una cultura oggettivata come processo di apprendimento ("Come portarlo al proprio livello per..."), fornisce a Griaule il mezzo per stabilire la sua autorità etnografica-iniziatica. L'etnografo, infatti, autorizzato da Ogotemmel ha la possibilità di modificare la sua prospettiva ("quell'uomo che non poteva vedere"), la quale può ora divenire interna ad un sistema di pensiero e quindi capace di convalidare le rappresentazioni sui *Dogon*. In tale configurazione Griaule modifica il suo ruolo, non più solamente un etnografo diviene discepolo di un sapere iniziatico e parte di una discendenza, come si può evincere da questo passaggio ("voleva dare allo straniero,..., la stessa istruzione che egli aveva ricevuto da suo nonno e, poi, da suo padre"). La costruzione del ruolo di iniziato è interessante anche in virtù di un altro fattore, ossia quello del merito personale, in grazia della sua peculiare dedizione e competenza alla ricerca Griaule riesce a conquistarsi questo titolo, fattore questo che contribuisce ad alimentare il motivo allegorico del segreto e dell'iniziazione. Esplicativi a tal proposito sono i seguenti passaggi ("da quindici anni sentiva parlare del", "ma il caso era unico", "ne conosceva la lingua segreta", "ne sapeva quanto lui"). Un ulteriore punto di interesse è dato dalle diverse costruzioni di status sviluppate dall'autore. Griaule si muove tra le identità da lui predisposte e recita, a seconda dei casi, il ruolo a lui più funzionale. Passa dallo "straniero" al "discepolo", per poi ritornare al "bianco" senza particolari remore, non si domanda infatti se lui possa o meno essere istruito, ma come possa

esserlo (“Come istruire un Bianco?”). La figura che dà di sé è infatti già immersa nel rapporto maestro-studente e la ricerca diventa un apprendistato iniziatico, una specie di finzione di etnografia più che una finzione etnografica. Questa variegata impersonificazione di ruoli promuove una sorta di gioco teatrale, in cui anche lo stesso Ogotemmelì gioca il ruolo del maestro. La relazione “drammatica” che si instaura tra i due autori-soggetti appare come una naturale conseguenza, accettata e approvata in quanto tale da ambedue i lati; il passaggio d’identità infatti non appare come forzato. Tale gioco di maschere evidenzia, a mio parere, il controllo esercitato da Griaule, presente sia nel testo che nell’incontro: lui può giostrarsi tra i ruoli mentre ad Ogotemmelì ne è concesso uno soltanto. E’ proprio questo punto ad essere stimolante, il differenziale di potere sussistente tra i due viene invertito nel testo in favore di Ogotemmelì, colui che tira le fila della narrazione e che detiene il potere del sapere. In ultima analisi si potrebbe pensare, anche se questa rimane una personale supposizione, che la sintassi testuale – per come è costruita da Griaule – sia una manifestazione della semantica del soggiacente discorso iniziatico. L’etnografia vista come iniziazione trova un riflesso nella testualizzazione proposta. Infatti, l’uso che viene fatto del discorso indiretto e della forma passiva imita il movimento maggiormente unidirezionale del rapporto maestro-discepolo.

<< *Il Bianco lo tolse d’imbarazzo:*

*“Su che cosa stavate tirando, quando il vostro fucile vi è scoppiato in faccia?”*

*“Su un porcospino.”*

*Il Bianco voleva, per una via traversa, arrivare ai problemi della caccia, alle regole concernenti il mondo animale e, da là, toccare il totemismo.*

*“Fu un incidente” dichiarò il vecchio. “Ma era anche l’ultimo avvertimento. La divinazione mi aveva detto che dovevo smettere di cacciare, se volevo conservare i miei figli. La caccia, che è un lavoro di morte, attira la morte. Ho avuto ventuno figli. Me ne restano cinque.”*

*Appariva, nelle sue parole, il grande dramma della mortalità nera, la lotta profonda di questi uomini senza difesa davanti alla morte, aggrappati alle loro credenze come tutti gli uomini della terra, credenze che consolano e spiegano, ma che non evitano la prova. Su questa scena di dolore apparve la personalità di Ogotemmelì, com’era in se stessa e nei suoi rapporti con le potenze soprannaturali. Fin dall’età di quindici anni*

*era stato iniziato ai misteri della religione da suo nonno. Suo padre aveva continuato la sua istruzione dopo la morte del vecchio. >>*

Quest'ultimo passaggio si apre con l'uso del discorso diretto, tale integrazione spezza la narrazione in quanto scioglie il nodo costruito in precedenza, un nodo composto dai dilemmi dell'istruzione iniziatica. Il tono di Griaule è ironico in quanto normalizza la realtà della situazione (un "caso unico" nel passo precedente) e svia il discorso su un versante più informale, conservando tuttavia una certa deferenza attraverso l'utilizzo della seconda persona plurale ("stavate", "vostro", "vi è"). Un ulteriore punto di interesse è dato dalla presenza di rapporti sineddochici e metonimici, un movimento inclusivo che tende alla totalità culturale e visibile, almeno inizialmente, negli intenti espliciti di Griaule, i quali tuttavia non vengono soddisfatti dalla strada immaginata dall'etnografo, ma bensì da altre vie. La spiegazione fornita da Ogotemmeli, il suo *modus pensandi*, trova nella formulazione metonimica una corrispondenza simbolica in quanto vi è una relazione logica-qualitativa tra caccia e morte. In un'altra direzione, invece, viene elaborata la sineddoche, la storia di Ogotemmeli diviene una rappresentazione del "grande dramma della mortalità nera", allo stesso modo, la significazione tramite credenze della morte di questi uomini diviene parte di una più grande totalità inclusiva, ossia un universale dinamica comportamentale ("aggrappati alle loro credenze come tutti gli uomini della terra"). Il rapporto sineddochico continua anche nella personalità di Ogotemmeli, immersa in una struttura di pensiero religiosa e metafisica, eterodiretta e interiorizzata nel corso della sua vita. La sua personalità è costruita, infatti, sulla linea di un'istruzione esoterica e sui rapporti di rappresentazione religiosa ("com'era in sé stessa e nei suoi rapporti con le potenze soprannaturali"). Il motivo trasversale, relativo all'intero passaggio, è quello di una rappresentazione culturale che segue il movimento parte-tutto, presente negli intenti dell'autore, nell'esegesi dei significati, nella personalità e nei drammi individuali.

L'analisi testuale ha messo in luce una peculiare testualizzazione, una riproposizione scritturale della semantica iniziatica. Il lavoro di Griaule ha come suo perno il fondamentale lavoro d'interazione, il dialogo con gli "altri", al punto da elaborare una specifica teoria sulla scelta dell'informatore indigeno. Il suo stesso volume, di cui è stato analizzato un passo, fu concepito oltretutto per un pubblico non specialistico, ai

cui occhi Griaule volle mostrare una diversa realtà tenuta in sordina. In quanto quei popoli, considerati “primitivi” dall’egemonico pregiudizio europeo, possedevano in realtà “un’ordinata e coerente metafisica che, attraverso un ingente complesso di connessioni simboliche, ne permeava profondamente l’insieme delle manifestazioni culturali”<sup>224</sup>. Il suo lascito, le sue opere, come anche quelle dei suoi collaboratori<sup>225</sup>, tendono all’esposizione di un raffigurazione completa e coerente della cultura dogon, a sdoganare facili generalizzazioni figlie dell’etnocentrismo, come si può evincere dalle parole di stizza dello stesso Griaule:

*“Non era, infatti, convenuto una volta per tutte che il Nero non poteva dare alcun apporto alla cultura, e che non poteva nemmeno riflettere forme antiche del pensiero del mondo? Non era stato relegato, in ogni tempo, al rango di schiavo? ‘Guardate i bassorilievi scolpiti dalle grandi civiltà dell’antichità! Dove sono i negri? Al loro posto! Fra la gente di poco conto! Che influenza volete attribuire loro?(...) . Pensando a queste volontarie incomprensioni, a questo rifiuto di conoscere, il Bianco, davanti al cieco cortese che avrebbe lasciato l’indomani, provava un senso di vergogna.”*<sup>226</sup>

### **3.3. Kevin Dwyer, in dialogo con Faqir**

Kevin Dwyer (1941-), americano di nascita e tuttora professore al Cairo, è un influente esponente dell’antropologia dialogica. Le sue ricerche si estendono per tutto il Nord-Africa ed abbracciano Marocco, Algeria e Tunisia. La sua pratica etnografica, specie nella componente testuale di trascrizione ed interpretazione, presenta una radicale differenza se contrapposta alla formula “classica” della monografia. La prospettiva dialogica si sviluppa in relazione alla revisione critica degli anni sessanta, questa configurazione promuove una diversa visione della relazione etnografica. La

---

<sup>224</sup> Griaule, M. (1996), op.cit. pp. 7, la citazione è presente nella parte introduttiva elaborata da Francesco Paolo Campione

<sup>225</sup> Di interesse è l’osservazione di Leiris nei confronti della ricchezza ed eccezionalità di una cultura capace di elaborare uno straordinario sistema di vita, materiale e spirituale, in condizioni di limitatezza delle risorse: “Al confronto di questa gente, tutto ciò che conosciamo a proposito di negri o di bianchi ci sembra che assomigli a mascalzoni, a canaglie, a lugubri buffoni. Religiosità formidabile. Il sacro trasuda da tutti i pori. Ogni cosa appare saggia e grave” (Leiris, M. (1951, pp. 97): “L’Afrique fantôme. De Dakar à Djibuti”, 1931-1933. Gallimard, Parigi)

<sup>226</sup> Griaule, M. (1996), op.cit. pp. 272-273

base oggettiva e analizzabile è costruita sulla base di un rapporto interpersonale non preordinato, storicamente contingente e avulso da regole eccessivamente prescrittive, il suo vantaggio è quello di interiorizzare fattori come: il conflitto, la negoziazione e la cooperazione nella produzione dei testi. Il presupposto soggiacente a tale paradigma è che nella costruzione delle rappresentazioni, le quali divengono manifeste nel rapporto dialogico, è possibile elaborare un'analisi non prefigurata, capace di negoziare le sue interpretazioni e maggiormente autonoma nei confronti del dominio esercitato dall'antropologo. Il modello discorsivo possiede, infatti, la capacità di portare alla "ribalta l'intersoggettività di ogni parola insieme al suo immediato contesto performativo"<sup>227</sup>. Tuttavia la lingua non si presenta come una forma neutra e le parole non possono essere viste come asserti monologici, in quanto il linguaggio è attraversato da contesti e pratiche più ampie della singola soggettività. Non a caso Bakhtin ci ricorda che ogni lingua è "una concreta concezione eteroglotta del mondo"<sup>228</sup>. In sostanza, l'etnografo possiede una specifica posizione all'interno del rapporto dialogico, posizione non sempre neutrale. E' per questo che i temi della distanza etnografica e delle tecniche inerenti alla sua elusione rimangono centrali, in quanto sono fattori che intercorrono allo sviluppo dell'autorità etnografica. Il lavoro di Dwyer si sviluppa proprio in questa direzione, la sua antropologia è infatti un chiaro tentativo di riportare, nel testo e nella scrittura, le varie contingenze della ricerca. Egli tenta di restituire nella maniera più fedele possibile il processo antecedente al racconto etnografico in modo tale da consentire al lettore "uno sguardo sul tipo di comprensione"<sup>229</sup> ricercata dall'antropologo.

Il testo<sup>230</sup>, su cui soffermerò la mia indagine, è un passaggio presente in "*Moroccan Dialogues*"(1982). Il libro risulta interessante in relazione ad alcuni fattori, il primo di questi è dato dalla sperimentazione. Il testo è infatti un'applicazione del nuovo paradigma dialogico, innovativo per l'epoca sia nella pratica che nella scrittura. Il

---

<sup>227</sup> James, C. (1993) op. cit. pp. 58

<sup>228</sup> Bakhtin, M. (1935, pp. 293): "Discourse in the Novel.". University of Texas Press, Austin.

<sup>229</sup> Dwyer, K. (1982, pp. XVII): *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*". The Johns Hopkins University Press, Baltimore

<sup>230</sup> Il testo in questione è una traduzione dell'edizione del 1982 (si veda la nota precedente) effettuata da Vincenzo Matera. Non essendo stato in grado di trovare un'edizione originale, i passi analizzati si trovano tra le pagine XV-XVII e tra le pagine 57-58. Ad ogni modo, lo studio testuale qui prodotto si muove principalmente su un'analisi della rappresentazione elaborata dall'autore, nello specifico sull'autorappresentazione che egli dà di sé stesso. L'elemento linguistico, qui, è indagato in misura minore, ma tuttavia non risulta assente, pertanto le considerazioni effettuate a tal proposito non possono essere totalmente accertate.

secondo è di ordine epistemico, in quanto contiene una critica dei modelli canonici e convenzionali della scrittura etnografica. Il terzo, invece, è connotato metodologicamente, poiché vengono elaborati alcuni dei principi e regole dell'antropologia dialogica. In questo testo viene proposta una ligia rappresentazione sia del processo di ricerca, per quanto concesso dai limiti della scrittura, sia dell'esito della ricerca, ossia la monografia etnografica finale scritta a posteriori. Tale rappresentazione è elaborata attraverso la "trascrizione circostanziata delle conversazioni tra l'antropologo e il suo interlocutore"<sup>231</sup> ed è introdotta dalle descrizioni situazionali inerenti all'incontro dialogico, nel quale gli interagenti elaborano una negoziata costruzione della realtà. Lo stile di Dwyer si presenta come scorrevole, i suoi toni seppur pacati conservano un costante timore che tuttavia pervade il testo. Le sue preoccupazioni e paure relative alla ricerca vengono continuamente riproposte nel corso della narrazione, dove in alcuni casi risultano come personali e in altri soggiacenti invece al ruolo professionale.

*<< Quando arrivai in Marocco, nell'estate del 1975, i miei scopi erano incerti. Ero già stato là due volte in precedenza, per due anni dal 1969 al 1971 e per un mese nell'estate del 1973, entrambe le volte per portare avanti ricerche di antropologia sociale. Eppure, fin dalla mia prima visita, allorché iniziai a confezionare le mie esperienze in Marocco per soddisfare l'accademia antropologica, avevo trovato il compito insoddisfacente ed ero giunto ad avvertire un certo disaccordo nei confronti delle principali tradizioni dell'antropologia. L'antropologo ha due stili fondamentali e convenzionali ai quali far riferimento per interpretare il suo incontro con le persone di un'altra cultura. Uno consiste nell'interpretare l'esperienza secondo le norme della "scienza" e nel creare un oggetto di studio (o, come direbbe un antropologo, un "Altro") che è nettamente distinto dal soggetto che lo studia (il "Sé"). Fatto ciò, l'antropologo è in grado di operare con sostanziale libertà nel rimodellare l'oggetto, organizzandolo in temi scelti, ignorando dettagli "irrilevanti", combinando eventi separati e ignorando la cronologia — il tutto in accordo ai canoni della scienza. In alternativa, l'antropologo può rifiutare la scienza e sottolineare gli aspetti unici e personali dell'esperienza, cercando di raccontare quell'esperienza soggettivamente, in un modo talvolta simile a quello del romanzo. Entrambi gli stili mi sembrano carenti.*

---

<sup>231</sup> Fabietti e Matera (1997), op. cit. pp. 107

*L'approccio scientifico, penso, distorce radicalmente l'esperienza perché, in ultima analisi, sorvola sul comportamento e sul ruolo svolto dall'antropologo nel costruire la situazione che ha successivamente riportato nella monografia etnografica o in riviste specializzate; il racconto autobiografico, benché collochi l'antropologo entro l'esperienza, di solito la presenta "ingenuamente", senza problematizzare le implicazioni della presenza e del comportamento dell'antropologo. >>*

Il testo si presenta, almeno inizialmente, come frutto di un'analisi riflessiva, nelle prime sei righe infatti l'autore diviene il suo stesso oggetto testuale e l'esperienza narrata inerisce principalmente alle sue opinioni. L'uso della prima persona è qui persistente e la sua presenza è funzionale alla condizione di costruzione dialogica in quanto integra un contesto di enunciazione. Il secondo interagente però coinvolto è costruito come un "tu" fittizio, simulato ed inventato, impersonificato dallo stesso Dwyer il quale alla fine dialoga con se stesso. In questa prima fase l'autore definisce una sorta di principio organizzatore del testo, introduce la situazione e posiziona il suo "sé" all'interno dei vari contesti. Il suo stile appare in prima battuta confessionale e i suoi timori seguono principalmente due dimensioni contestuali, risultando da un lato come elementi eterodiretti di matrice accademica ("per portare avanti ricerche", "per soddisfare l'accademia", "disaccordo nei confronti delle principali tradizioni") e dall'altro come elementi individuali di ordine etico-individuale ("i miei scopi erano incerti", "avevo trovato il compito insoddisfacente"). Le due dimensioni contribuiscono a definire i contesti identitari entro i quali l'autore costruisce il suo "io-sé" e aiutano a configurare nella loro dialettica l'autorità etnografica promossa da Dwyer, un'autorità costruita sulla sua probità intellettuale e morale, in quanto vi è sul lato morale il rifiuto consapevole delle "norme della scienza", la cui azione promuove una distorsione dell'esperienza e "sorvola sul comportamento e sul ruolo dell'antropologo nel costruire la situazione"; mentre sul fronte intellettuale vengono problematizzati i limiti di un apporto "autobiografico" che non soddisfano una rappresentazione analitica. La quasi totalità del passaggio contribuisce non poco all'elaborazione di quest'immagine autoriale, a partire dalla settima riga il formato scritturale diviene di tipo assertivo con i tempi al presente e in terza persona, la "cultura professionale" dell'antropologo viene rappresentata dicotomicamente nel suo approccio metodologico, un'asserzione convalidata dall'ottica interna del ricercatore,

la reificazione proposta risulta tuttavia estremamente semplicistica e connotata nei suoi solo riflessi negativi; i vantaggi o almeno una loro possibilità sono principalmente negati e ignorati: la scienza organizza, ma ignora i dettagli, l'esperienza coinvolge l'antropologo, ma da una rappresentazione ingenua. In questo modo Dwyer costruisce sé stesso come un personaggio di controtendenza, un'altra modalità operativa dell'antropologia appare come assolutamente necessaria in rapporto alla caratterizzazione effettuata, in soli due casi reintroduce sé stesso nelle proposizioni assertive e perentorie del discorso indiretto ("mi sembrano carenti", "penso, distorce"), ma ciò non muta radicalmente le considerazioni proposte in quanto la sua constatazione è elaborata come coerente. Se infatti l'antropologia è rappresentata solo per mezzo di connotati limitativi, il suo è un truismo autoreferenziale anche se attutito dall'interpretazione personale. La costruzione della sua autorità etnografica segue questa strada bidimensionale, la figura che di fatto viene promossa è quella di un autore credibile in virtù della sua probità.

*<< Nel momento in cui programmai la mia ormai prossima visita estiva in Marocco, allora, decisi che, quantomeno, avrei potuto confrontarmi con la mia insoddisfazione direttamente. Non avevo intenzione di seguire un progetto di ricerca già deciso in anticipo, né, all'estremo opposto, di fare inutili tentativi di "diventare un nativo". Avrei semplicemente trascorso del tempo con persone che mi stavano a cuore preoccupandomi per loro e divertendomi con loro e che mi sembravano avere sensazioni simili alle mie nei miei confronti, avrei cercato di essere attento alle loro esigenze e alle mie, e avrei cercato di definire i miei dubbi circa l'antropologia accademica. Man mano che l'estate passava, mi resi sempre più conto che sia per me sia per Faqir Muhammad, un coltivatore marocchino di sessantacinque anni con cui avevo trascorso la maggior parte del tempo durante gli anni, la nostra attività comune più soddisfacente consisteva in una serie di interviste registrate. Trascorsi gran parte dell'estate e, in seguito, anche dei pochi anni successivi a interrogarmi su quell'esperienza, su quanto essa risultava soddisfacente per me e per Faqir Muhammad, e sulla relazione fra essa e la mia insoddisfazione nei confronti dell'antropologia accademica. >>*

In questo passaggio, Dwyer continua ad elaborare il suo “sé” e la sua credibilità ma l'autorappresentazione, qui promossa, è costruita tuttavia su un duplice livello. Nelle prime quattro righe, infatti, la linea seguita è la stessa della sezione precedente, in quanto il suo posizionamento è sia intra- che contro-disciplinare. Il contrappeso della sua rappresentazione è nuovamente elaborato su una lettura semplificata dell'antropologia (“un progetto di ricerca già deciso”, “fare inutili tentativi di “diventare un nativo” ”). Mentre, nella parte compresa tra la quarta e l'ottava riga, il suo “sé” è costruito nel rapporto interpersonale con l'altro, la sua narrazione diviene introversa e pone al suo centro il perseguimento di una relazione umana e sensibile. La ricerca sul campo qui si definisce come una ricerca di sé stessi, un modo per autodefinirsi e risolvere i propri dubbi, esplicitativo a tal proposito è la settima riga (“attento alle loro esigenze e alle mie”, “cercato di definire i miei dubbi”). Questo duplice livello rappresentazionale comporta un effetto interessante. Da un lato Dwyer accetta sé stesso e il suo precedente posizionamento disciplinare (i dubbi rimangono legati all'antropologia accademica), mentre dall'altro lato redime sé stesso e l'oggetto antropologico dalle codificazioni della scienza (“semplicemente trascorso tempo”, “mi stavano a cuore”, “divertendomi con loro”). Un'ulteriore implementazione a questo secondo tipo di rappresentazione è fornita dalla costante esplicitazione dei dubbi, un *leitmotiv* dell'intera narrazione. La loro esternazione comporta di fatto un continuo riproporsi dell'autore e della sua immagine, Dwyer appare come costantemente sincero, potrebbe nascondere i suoi dubbi, ma decide testualmente di non farlo. Il suo “sé-io” – seppur non solidissimo – è ben congeniato, sincero, onesto e forse anche moralista, prima però verso sé stesso e poi verso gli altri (“su quanto essa risultava soddisfacente per me e per Faqir”, “sulla relazione fra essa e la mia insoddisfazione”). E' tramite questi continui movimenti e dubbi, questi costanti drammi di accettazione e legittimazione, che Dwyer costruisce retoricamente il suo sé e in seconda misura la sua autorità etnografica. Il suo è un sé frammentato ma sincero, non monolitico ma sensibile, insicuro ma coraggioso.

*<< Perché la circoncisione va fatta al mattino?*

*La fa quando può. Ma il momento migliore è la mattina, meglio perché il sangue non è caldo. Il sangue è freddo, scorre di meno, e smette di fuoriuscire prima e nel modo*

*giusto. Se i ragazzi aspettano fino a che l'aria si riscalda, e hanno continuato ad andare e venire, perderanno un sacco di sangue.*

*Perché sei sparito prima che l'operazione cominciasse?*

*Ecco, avevano cominciato a guardarmi e a piangere. E avevano iniziato a maledire il loro padre. Così me ne sono andato, a fare erba per le bestie. E mio fratello se ne andò a bagnare i cocomeri.*

*Perché l-'Aribi è andato per primo?*

*In ordine di età, l-'Aribi era il primo. Temevamo che gli altri potessero scappare.*

*Gli era stato detto prima che si sarebbe eseguita la circoncisione?*

*No, non prima che vedessero b. l-Hajj. Fino a quel momento, non lo sapevano.*

*I- 'A ribi lo sapeva?*

*L'aveva capito. Ma ha chiuso gli occhi e si è fatto coraggio. È uscito e si è fatto forza.*

*Per lui, non era poi così terribile.*

*Avevate molti ospiti e avete mangiato del cibo, per voi questa è una celebrazione, un party?*

*Sì, abbiamo celebrato l'avvenimento, esatto. Abbiamo ucciso una capra, una che io avevo comprato per milleottocento rials.*

*E durante tutto questo, le donne erano in casa?*

*E dove sarebbero dovute andare le donne? Erano là, in casa.*

*A fare che cosa?*

*Hanno cucinato, come sempre. Hanno cucinato perché noi mangiassimo. Cosa altro avrebbero potuto fare?*

*Hanno fatto ciò che fanno sempre?*

*Sì.*

*Loro non hanno celebrato l'avvenimento?*

*Tanto noi quanto loro. Anche loro hanno celebrato. Noi abbiamo festeggiato e in questo modo anche loro hanno festeggiato. Una volta cucinato e mandato il cibo per noi, hanno dato da mangiare ai loro bambini.*

In quest'ultimo passaggio viene proposta una traslitterazione del dialogo, avvenuto tra Dwyer e Faqir, sul tema della circoncisione. Il dialogo ha le sembianze di un colloquio, in quanto è sempre antropologo colui che pone le domande. L'approccio è qui piuttosto radicale, data la fattualità della trascrizione, e si differenzia notevolmente

dalla narrazione precedente, determinata invece dall'introversione personale. Un testo elaborato in questa maniera pone al centro la parola, la quale appare come neutrale divenendo la garanzia della rappresentazione. Tuttavia una siffatta configurazione è anch'essa una finzione di etnografia (un'etnografia come trascrizione). Si potrebbe osservare come la testualizzazione, qui proposta, sia una riproposizione dei dubbi e della probità di Dwyer. Raramente nel testo – e mai in questo passo – le sue domande si strutturano come articolate, quasi avesse timore di un'eccessiva impostazione direzionale del dialogo, anche in questo colloquio il sé appare come entità rilevante. Le immagini che emergono dalla lettura, almeno nella rappresentazione che si ha dell'intervistatore, sono comunque quelle di un certo controllo del dialogo, dell'estraniamento di un autore timorato da una visione troppo interna e che pertanto chiede spesso a Faqir di specificare le sue osservazioni, ed infine l'immagine di una certa neutralità della parola. La sua autorità è, in questo passo, costruita proprio su questo versante in quanto la parola è autorevole da sé, implementata dalla sincerità di Dwyer, la trascrizione è infatti ligia e promuove una fiducia testuale, una specie di positivismo della parola.

L'analisi testuale ha mostrato una costante testualizzazione delle preoccupazioni di Dwyer, un lavoro di autorappresentazione in cui viene ad elaborarsi l'immagine dell'autore come una risultante di differenze intra- ed extra- accademiche. Il lascito di Dwyer in relazione alla “svolta dialogica” è davvero notevole, seppur non l'unico partecipe al suo sviluppo, egli è stato in grado di restituire nel testo molta della complessità insita all'interazione etnografica. Le sue incertezze e preoccupazioni sono una parte ponderante delle sue pagine così come la massa testuale occupata dai dialoghi, uno spazio di parola che lascia emergere la dimensione dell'evento legato alla parola stessa e alle narrazioni orali degli interlocutori, evidenziando così la loro performatività illocutoria e perlocutoria. La trascrizione del dialogo permette infatti di sperimentare, in parte, le tonalità e la complessità dell'evento attraverso la loro rievocazione e suggerendo così l'idea di una narrazione come una “complessa forma di performance”<sup>232</sup>. Vi è, in sostanza, un passaggio verso un'osservazione della partecipazione in cui sperimentare ed osservare “la co-partecipazione propria e altrui

---

<sup>232</sup> Tedlock, D. (2002, pp.80): “Verba manent. L'interpretazione del parlato.”, L'Ancora, Napoli. (ed.or. 1983)

all'interno dell'incontro etnografico<sup>233</sup>, un'osservazione non relegata all'esercizio autoriale-solipsistico o all'ottemperanza dell'altro ma incentrata sull'intersoggettività umana. Un'etnografia che si configura come un processo *in fieri* di comprensione e non un prodotto finito, dove la cultura emerge in maniera dialogica proprio “a partire dalle interazioni linguistiche quotidiane, esse stesse a loro volta modellate dai contesti”<sup>234</sup>. Uno spartiacque questo di vitale importanza per l'antropologia che sostanzia la ricerca etnografica in un “terzo mondo” fatto di significati negoziati e partecipati, di reciproci sguardi verso l'altro e verso sé stesso, di cui non si può non tener più conto.

### 3.4. Victor Turner e la simbologia Ndembu

Victor Turner (1920-1983), appartenente alla scuola di Manchester, fu uno degli esponenti di punta dell'antropologia simbolica e processuale. Il suo costante studio quasi ossessivo del rituale e un'innovativa applicazione della simbologia comparata come strumento applicativo furono di fondamentale importanza per lo sviluppo di analisi culturali contestualizzate. Di origine scozzese, Turner studiò con Gluckman e Firth, ma i suoi ex-insegnanti tuttavia non furono pienamente concordi alle sue teorizzazioni, in quanto lo accusarono – nell'elaborazione della configurazione agonistica del dramma sociale – di aver introdotto un modello preso dalla letteratura “occidentale”, nella fattispecie il modello aristotelico della tragedia. Un'introduzione tuttavia arbitraria e solo funzionale alla bontà della sua applicazione teorica, ma non del tutto giustificata, in quanto tale configurazione impone ai dati osservati una forma tratta da generi culturali e pertanto, a loro dire, non “abbastanza ‘neutrale’ per un uso scientifico”<sup>235</sup>. In ogni caso, la figura di Turner fu esempio di rottura nei confronti della tradizione sociale dell'antropologia britannica. La sua indagine sugli *Ndembu* dell'allora “Rhodesia” caratterizzò un approccio radicalmente originale, capace di

---

<sup>233</sup> Tedlock, B. (1991), op. cit. pp.69

<sup>234</sup> La citazione è presente a pagina 245 di Matera, V. (2020) op. cit., tuttavia il riferimento è relativo a Tedlock, D., & Mannheim, B. (Eds.). (1995): “The dialogic emergence of culture”. University of Illinois Press, Urbana.

<sup>235</sup> Turner, V. (1986, pp. 166): “Dal rito al teatro”. Il Mulino, Bologna. 1°ed.it 1986. (ed.or. 1982): “From Ritual To Theatre, The Human Seriousness of Play”. Performing Arts Journal Publications, New York

integrare maggiormente il conflitto nell'analisi di strutture sociali. Il dramma sociale è osservabile, infatti, come un'unità capace di rivelare sia le relazioni 'tassonomiche' degli interagenti (legami parentali, posizioni strutturali), sia i loro vincoli relazionali (legami informali, contrasti d'interesse), nonché il carattere individuale (manipolazione simbolica, talento oratorio e le scelte dichiarate e messe in atto). E' qui che egli individua la rilevanza della processualità dei conflitti sociali e culturali, il dramma infatti possiede, in germe, potenzialità trasformativa e i conflitti, di cui è espressione, possono comportare sia mutamenti radicali che rafforzamenti dello *status quo*, ma in ambedue i casi essi sono espressioni di "zone di malessere e bisogni di modificazione"<sup>236</sup>. Il dramma sociale è, pertanto, da questo punto di vista, "il luogo della maggiore creatività, dove il nuovo si manifesta ma non sempre si afferma"<sup>237</sup>. L'approdo alla simbologia comparata, caratteristico anche del testo che sarà preso in esame, consentirà a Turner di avanzare nelle sue teorizzazioni e di sfruttare un approccio dinamico, utile ed influente al processo di osservazione. La focalizzazione sul connotato dinamico dell'interazione sociale consentiva, infatti, di "spostare l'attenzione dalla norma all'azione, accentuando gli aspetti processuali del divenire piuttosto che quelli integrativi della struttura"<sup>238</sup>. Poco interessato alle norme, Turner esplora i tre livelli interpretativi del simbolismo rituale: esegetico (interpretazione locale dei significati dei simboli), operativa (analisi della loro manipolazione), posizionale (simboli come "unità elementari del rito", i quali assumono valenza polisemica in relazione al contesto della loro applicazione). Tale assetto consente all'antropologo di spostare l'attenzione da ciò che nel rito è da tutti ritenuto consono a quelle dinamiche celate del sociale. I simboli depositari di "memoria sociale"<sup>239</sup>, e protagonisti del processo rituale sono "fattori di azione sociale"<sup>240</sup>, capaci di rendere "materiali" credenze e sentimenti, sociale il personale e superare il mero sociologismo. Nel processo simbolico convergono sia la componente creativa, "nel quale emerge la singolarità e l'irripetibilità delle manifestazioni individuali"<sup>241</sup> che la componente comunicativa, "che assicura la trasmissione nel tempo e nello spazio degli elementi

---

<sup>236</sup> *ivi*, pp. 10

<sup>237</sup> *ibid.*

<sup>238</sup> Fabietti, U. (2020), *op. cit.* pp.183

<sup>239</sup> Turner, V. (1986), *op. cit.* pp. 13

<sup>240</sup> Turner, V. (2001, pp.44): "La foresta dei simboli : aspetti del rituale ndembu.". (3. ed.). Morcelliana, Brescia. (ed.or. 1967).

<sup>241</sup> *ivi*, pp.12

più significativi di una cultura e contribuisce quindi alla coesione della struttura”<sup>242</sup>. In tale ottica, emerge la compresenza nel sociale sia di dinamiche coesive (relazionate al consolidamento *status quo ante*) che innovative (produttrici di inediti valori e differenti rapporti interindividuali), un rapporto dialettico tra struttura e antistruttura.

Per meglio esemplificare quanto detto, ho deciso di focalizzarmi su “*Il processo rituale*” (1969), un’opera significativa per i suoi apporti teorici e metodologici. Qui l’analisi dei sistemi simbolici è costruita in un parallelo con l’analisi dinamica processuale. Ambedue i contesti della ricerca svolgono un’importante funzione, in quanto toccano un più ampio spazio, ossia quello delle modalità di percezione sociale e della costruzione di immagini strutturali. Il concetto di struttura sociale, inizialmente usato, è vicino alla codificazione della scuola britannica, ossia quello di relazioni di dipendenza in termini di funzionalità e di configurazione posizionale individuale in ottica di organizzazione istituzionale. Turner, tuttavia, comprese la limitatezza di una tale forma, incapace di integrare le varianti della processualità della vita sociale (la componente esegetica) e l’apporto individuale o di gruppo nell’elaborazione del significato dinamico-strutturale del simbolo (il suo uso sintattico e operativo). Questi due ambiti esigevano lo sviluppo di un approccio ermeneutico funzionale allo studio sul campo, in quest’ottica Turner infatti sviluppò il suo lavoro e il suo studio dei processi rituali, cercando di delineare un metodo scientifico per l’analisi del significato umano e delle sue componenti di azione. Gli intenti dell’autore trovano, di fatto, in quest’opera una prima elaborazione che sarà poi ampliata e completata negli anni a seguire. Nel “*Il processo rituale*” Turner sviluppa una dettagliata e meticolosa analisi esegetica dei processi simbolici e dello sviluppo dei loro significati. Attraverso una destrutturazione dei vari strati simbolici, l’antropologo fu in grado di dare nuova interpretazione al rito. Definite, infatti, le componenti elementari (simboli), egli riuscì ad integrare e collocare il rito nella processualità della vita sociale e a spiegare un ampio spazio dell’attività quotidiane e collettive degli *Ndembu*. Il rito divenne un vettore per interpretare sia la vita sociale della quotidianità, nella sua forma strutturale, sia un modo per decodificare l’articolata antistruttura, il fattore dinamico, soggiacente alla vita della collettività e alle sue trasformazioni. Come ricorda Dario Zadra: “Il

---

<sup>242</sup> *ibid.*

processo rituale è un esempio di come l'immagine di società, attraverso l'analisi processuale, perde la sua pesante opacità e rigidità organica<sup>243</sup>.

Lo stile scritturale di Turner intervalla semplicità e complessità nelle diverse fasi del testo. La sua prosa espositiva ricostruisce l'utilizzo del simbolo *mpanza* in relazione al contesto rituale *Wubwang'u*. La narrazione infatti si alterna tra ricostruzioni processuali del rito, sviluppate al tempo congiuntivo e strutturate in modo semplice e sintetico, a fasi invece più articolate inerenti alle interpretazioni esegetiche dei simboli, la cui paternità è non sempre di facile identificazione. L'intera rappresentazione corre parallela all'interpretazione. Il quadro che Turner ci presenta risulta fortemente armonico, non sembrano infatti presenti nella cultura e nella ritualità *Ndembu* elementi fuori posto, dei significati sovversivi, o se presenti appaiono riconducibili a contesti più grandi che li legittimano. Gli *Ndembu* sono costruiti come soggetti interi, ogni loro azione è intenzionale e significativa, degli individui limitati della semantica della loro cultura.

*<< Dopo la notte nuziale che segue il rituale della pubertà femminile, la istruttrice della novizia (nkong'u) tocca la sposa e lo sposo con del malowa, poi ne disperde i frammenti sulla soglia di tutte le capanne del villaggio abitate da una coppia sposata. Gli Ndembu sostengono che questo significa che «la coppia adesso si ama adeguatamente e l'istruttrice vuole unire tutte le persone sposate del villaggio con lo stesso amore». Questa nozione, che il matrimonio debba idealmente essere fecondamente pacifico, è esposta in modo esplicito dalle donne Ndembu. Affermano che il tipo di marito che preferiscono è un uomo che ha un buon carattere, lavora sodo e parla in modo calmo. Un uomo come questo, dicono, «genererà dieci figli». Questo tipo ideale per le donne è l'esatto contrario del tipo di personalità maschile esaltato nei culti dei cacciatori, il tipo di uomo che, si dice in un canto rituale dei cacciatori, «dorme con dieci donne al giorno, ed è un gran ladro». In effetti in questi contesti si consiglia alle donne di dare il loro cuore a questi uomini della boscaglia duri, litigiosi e lussuriosi. I due ideali antitetici coesistono nella società Ndembu come nella nostra, come può riconoscere chiunque abbia letto Via col Vento. Fra l'altro anche questo*

---

<sup>243</sup> Turner, V.(2001, pp. 9): "Il processo rituale". Morcelliana, Brescia. (1°ed.it. 1972, 2°ed. 2001). (ed.or. 1969): "Ritual Process, Structure and Anti-structure", Aldine de Gruyter, Inc. presentato all'università di Rochester (New York).

*romanzo si fonda su un tema dualistico - quello del Nord contro il Sud e del capitalismo contro la proprietà terriera. Inoltre i vari episodi del rituale dei gemelli non mostrano soltanto l'unione feconda, ma anche la lotta tra i sessi. Dunque l'arco mpanza rappresenta l'amore fecondo e legittimo tra uomo e donna. I principi maschili e femminili 'si scambiano' le loro qualità, le rive opposte del fiume sono unite dall'arco. L'acqua della vita vi scorre in mezzo e le modalità dominanti sono il freddo e la salute. >><sup>244</sup>*

In questo passo è possibile prendere visione del parallelismo espositivo di Turner, l'autore parte dalla descrizione particolare dove viene tratteggiata la ritualità in azione dopo la prima notte di nozze, per poi costruire in un secondo momento l'interpretazione esegetica, la quale elabora una totalità più grande ("il matrimonio debba idealmente essere fecondamente pacifico") a cui possono essere sussunte altre interpretazioni. Questo andamento è osservabile anche nel secondo caso del passo, Turner giunge alla conclusione dualistica, ma tuttavia sintetica che nella società *Ndembu* i "due ideali antitetici coesistono", nozione che una volta estrapolata viene applicata su vasta scala, non solo in relazione al tratto relativo del modello maschile fuori dalla dinamica sociale del villaggio, ma anche in rapporto ad altri fenomeni rituali. I punti più interessanti del passaggio tuttavia sono altri: lo sviluppo delle interpretazioni, la loro esposizione testuale e infine la presentazione del modo di parlare "nativo".

Le interpretazioni esegetiche della simbologia rituale sono espresse secondo due direttive. Da un lato sono costruite come una diretta esplicitazione nativa ("Gli *Ndembu* sostengono che", "è esposta in modo esplicito dalle donne *Ndembu*"),

---

<sup>244</sup> I passaggi presi in esame sono situati tra le pagine 88-90 dell'edizione del 2001 (si veda la nota precedente), la traduzione del testo è stata effettuata da Nicoletta Greppi Collu. In questo caso, forse in modo più esteso rispetto ai precedenti, l'attenzione non è centralizzata sull'aspetto linguistico, ma bensì sul rapporto tra rappresentazione e stile espositivo. Infatti non sussistono particolari differenze rispetto ad un'edizione in lingua originale, qui di seguito verrà riportato una sezione del passaggio in lingua inglese presente tra pagina 66-67, il testo di riferimento è un'edizione del 1977 della Cornell Paperbacks (Ithaca, New York):

<< Ndembu say that this means that " the couple now love one another properly and the instructress wishes to join all the married people in the village with that same love. " This notion that marriage should ideally be fruitfully peaceful is stated quite explicitly by Ndembu women. They say that the sort of husband they prefer is a good-tempered, hard-working, and quiet-speaking man. A man like this, they say, will "father ten children." This ideal type, as seen by women, is the exact opposite of the male personality-type extolled in the hunters' cults, the sort of man who, it is said in a hunters' ritual song, "sleeps with ten women a day, and is a great thief." Indeed, women are recommended in such contexts to give their hearts to these tough, quarrelsome, and lustful men of the bush. The two antithetical ideals coexist in Ndembu society as in our own, as any reader of the novel *Gone with the Wind* will recognize. >>

“affermano che”), la spiegazione del costume è qui generalizzata e l’autorità di tali affermazioni è generica, le testimonianze e le asserzioni così composte promuovono un contesto totalizzante, comportando con ciò una reificazione culturale. Gli *Ndembu* qui fungono da autore generalizzato e nascondono di fatto l’autorità etnografica, non si specifica chi sia il reale artefice dell’interpretazione, ma vengono presentate come una considerazione di ordine generale onnipervasiva. Qui gli elementi dialogici sono prevalentemente esclusi in favore di una maggior armonia testuale per poi essere richiamati, solo al momento opportuno, attraverso l’uso di consolidati *topoi* narrativi (l’uso del discorso diretto e di formule che ammoniscono della precedente esistenza di un dialogo come “affermano” e “dicono”). Dall’altro lato, invece, le interpretazioni seguono le direzioni tracciate dall’antropologo. Qui le formulazioni sono costruite con i tempi al presente e risultano fortemente assertive (“Questo tipo ideale per le donne è l’esatto contrario”, “Dunque l’arco mpanza rappresenta”). Le considerazioni qui proposte si caratterizzano come attestazioni certe e sicure prevalentemente in virtù di due fattori. Il primo è dato dalle enunciazioni precedenti le quali hanno funzione di legittimazione, l’autorità etnografica diventa infatti fugace e di difficile identificazione. Il secondo punto è fornito, invece, dalle citazioni dirette estrapolate dal loro contesto di enunciazioni e utilizzate come linee comportamentali generali. Il punto centrale e importante, a mio parere, rimane però quello delle attestazioni generali che fanno vece agli *Ndembu*, essendo queste proposizioni prive di uno specifico enunciatore consentono la possibilità della loro strumentalizzazione, in quanto possono costruirsi come la congiunzione di affermazioni dell’etnografo con quelle degli informatori.

*<< Dopo aver fatto lo mpanza, la paziente sta in piedi su un tronco posto in mezzo all’acqua. Le adepti di sesso femminile e le loro figlie si mettono in fila sul tronco dietro di lei in ordine di anzianità. L’adepo più anziano di sesso maschile porta la caravazza piccola (ichimpa), apertamente paragonata dagli informatori ad un fallo (ilomu) e del tipo usato per addestrare le novizie alla tecnica sessuale nel rituale della pubertà femminile, e ne estrae l’argilla bianca polverizzata (mpemba). I dottori di sesso maschile in precedenza hanno aggiunto degli ingredienti all’argilla bianca - pezzettini di mpelu, o pezzi di sostanza animale o organica, usati come ingredienti*

*nella magia contagiosa. Nel Wubwang'u sono classificati come simboli 'bianchi ' e comprendono: parti bianche polverizzate di coleottero Goliathus - usate anche per incantesimi nei culti della caccia; qualche capello di un albino (mwabi), considerato essere propizio; piume bianche del pappagallo grigio (kalong'u); e piume di piccione bianco (kapompa). Tutti questi oggetti sono collegati alla caccia e alla virilità oltre che alla bianchezza. L'argilla bianca in particolare si riferisce in modo del tutto esplicito allo sperma (matekela), di cui si dice che è sangue purificato dall'acqua '. L'adepto anziano si mette di fronte alla paziente, si mette in bocca la polvere bianca e la sputa in faccia e sul petto della paziente. Poi l'adepta anziana di sesso femminile, stando in piedi dietro la paziente, prende della polvere di argilla rossa (muktndu) dalla conchiglia di una grande chiocciola d'acqua denominata nkalakala, se la mette in bocca e la sputa sulla faccia e sul petto della paziente. L'atto di sputare (ku-pumina o ku-pumbila) significa l'orgasmo e anche benedire con le cose buone della vita (ku-kiswila nkisu). Fornisce ancora un altro esempio della bipolarità semantica dei simboli rituali. Il fatto di sputare l'argilla bianca e poi quella rossa drammatizza la teoria Ndembu sulla procreazione. Il mio migliore informatore, Muchona, interpretava il rito nel modo seguente: «L'argilla bianca sta per lo sperma e quella rossa per il sangue materno. Prima il padre dà il sangue alla madre, che lo tiene nel proprio corpo e lo fa crescere. Lo sperma è questo sangue mescolato e scolorito con l'acqua. Viene dalla potenza del padre. Rimane nella madre come seme di vita» (kabubu kawumi). Muchona e anche altri sostenevano che la conchiglia della chiocciola doveva contenere sia l'argilla bianca che quella rossa per rappresentare l'unione del maschio e della femmina nel concepimento di un figlio. Ma in tutte le celebrazioni del Wubwang'u alle quali ho assistito l'argilla bianca e quella rossa stavano in contenitori diversi. L'interessante nella posizione di Muchona è che sottolinea l'aspetto unitivo del rito.>>*

Il seguente passaggio si costruisce in maniera simile a quello precedente, Turner discute in modo dettagliato la processualità del rito *Wubwang'u* nelle sue numerose parti, la descrizione è relativa non solo alle fasi centrali del rito, ma anche delle relazioni simboliche degli oggetti utilizzati. La trattazione risulta nuovamente accompagnata da intermezzi interpretativi, proposti tramite una formulazione simile alla precedente, ma che tuttavia amplia la congerie dei nominativi associati agli

*Ndembu*. L'autorialità qui si generalizza ancora più apertamente (“paragonata dagli informatori ad”) e la figura di Turner viene a delinearasi, prevalentemente, come quella di un trascrittore. Le interpretazioni non paiono essere una sua elaborazione ma soltanto una rappresentazione nativa, in sostanza qui l'autore interpreta il ruolo di scriba e occupa l'ufficio di voce degli *Ndembu*. L'io dell'autore è infatti assente e quasi invisibile, se non fosse solo per la penultima frase del passo. Il vantaggio di un'autorità così generalizzata è quello di promuovere in maniera significativa lo straniamento, ma anche l'alienazione dell'autorità etnografica. Risulta veramente difficile riuscire a comprendere chi è a dire cosa, implementato inoltre dal fatto che anche lo stesso simbolo è polisemico. Turner, in tale configurazione, costruisce la sua autorità, partecipata e creativa-aperta, in quanto la sua visione è sì interna alle dinamiche rituali, ma le interpretazioni – per quanto coerenti – risultano di difficile attestazione. Esemplicativo a tal proposito<sup>245</sup> potrebbe essere il passo relativo all'atto dello sputare, rappresentativo dell'orgasmo. In questo caso l'interpretazione appare come una normale elaborazione nativa sostenuta oltretutto dalle considerazioni di Muchona (l'unico informatore ad avere un nome), le cui parole tuttavia non implicano necessariamente la relazione con l'orgasmo in quanto solo l'argilla bianca sta ad indicare lo sperma, mentre la saliva è solo semanticamente vicina in quanto bianca, l'associazione è analogica e risulta difficilmente contestabile<sup>246</sup>. Un ulteriore elemento interessante che fortifica l'autorità aperta e partecipata di Turner è dato dai vari passaggi fonici presenti nella sua prosa. Sia nel primo che nel secondo passo, tutte le citazioni hanno in una sola occasione un nome e per il resto del tempo rimangono vaghe. Questa polifonia di voci è generica e i vari informatori paiono interscambiabili tranne che per Muchona. Questa polifonia si alterna alla presentazione monofonica dell'autore. In sostanza Turner orchestra le varie voci del testo attraverso una prosa scorrevole e lavorata, le citazioni utilizzate vengono scelte, ma tuttavia non si conosce il contesto della loro produzione e del loro uso originario.

---

<sup>245</sup> Questa rimane tuttavia una supposizione in quanto necessiterebbe di un maggior approfondimento per essere confermata.

<sup>246</sup> A tal proposito risulta interessante il passaggio presente a pagina 139 de 'Il Processo Rituale', nella quale l'interpretazione della saliva come simbolo relazionato alla semantica della 'bianchezza' è derivato dalle analisi dirette di Turner presso gli Ashanti, ciò rinforza in parte la supposizione che l'interpretazione sia una sua elaborazione. Il passo è il seguente: << Ho esaminato il simbolismo bianco e le sue connotazioni di sperma, saliva, salute, forza e buon auspicio in molte società africane e in altre ancora in diversi lavori pubblicati. La semantica del simbolismo bianco degli Ashanti non è diversa dal simbolismo bianco degli Ndembu >>

L'analisi testuale ha messo in evidenza un elaborato controllo testuale da parte di Turner che, seppur abile nell'articolazione delle varie citazioni ed interpretazioni ndembu, tende soventemente al mascheramento della sua autorità in quanto finisce spesso con l'immergersi nella massiccia congerie di voci presentate. E tuttavia la presenza di queste voci risulta parte fondante del suo lavoro, perché essenziale alla filologia esegetica e alla comprensione operativa del simbolo, egli infatti mette in primo piano "gli individui e i loro comportamenti, fatti di scelte, di strategie e di manipolazioni del "patrimonio" simbolico della propria comunità"<sup>247</sup>. L'importanza del lascito di Turner poggia proprio su queste basi, nel suo riportare in gioco "l'uomo vivo", nella sua esposizione dei limiti interni all'approccio funzional-strutturale, nell'integrazione polisemica dei valori simbolici nelle analisi contestuali. Ma forse il suo lascito più grande è un altro poiché è indubbio che lo studio dei rituali conosce un prima e un dopo Turner, in quanto egli fonda un assetto innovativo differente dalle formalizzazioni ritualizzate. Il rito, esacerbato nella sua forma performativa, è performance che muta nel suo stesso agire, se le prescrizioni hanno funzionalità nel circoscrivere le condizioni dell'adempimento rituale e della possibilità della sua attuazione, il suo flusso interno ha potenzialità generatrice per simboli e significati nuovi, Turner ricorda che se le regole sono tendenti ad incorniciare il processo rituale, il "processo rituale trascende la sua cornice"<sup>248</sup>, questa è la discriminante innovativa dell'operato turneriano. Il rito, infatti, può assumere funzione 'paradigmatica' nell'accento che ne dà Geertz, ossia un modello per (dove il rito può "anticipare o generare mutamento"<sup>249</sup>) e un modello di (dove può "inscrivere ordine nelle menti, nei cuori e nelle volontà"<sup>250</sup>), e tuttavia ciò è incapace di saturare concettualmente la sua potenza, esso risulta piuttosto 'un'autoimmolazione trasformatrice', "un autosmembramento dell'ordine nelle profondità congiuntive della liminalità"<sup>251</sup>, in quanto è solo per mezzo della distruzione e della ricostruzione che nuove realtà possono emergere.

---

<sup>247</sup> Fabietti, U. (2020), op. cit. pp.184

<sup>248</sup> Turner, V. (1986), op. cit. pp. 17

<sup>249</sup> *ivi*, pp. 149

<sup>250</sup> *ibid.*

<sup>251</sup> *ivi*, pp. 152

### 3.5. Testi in comparazione

I vari testi analizzati hanno evidenziato, a modo loro, alcune costanti scritturali caratteristiche del canone etnografico seppur nella specificità dei vari autori. E' possibile infatti intravedere alcune linee di continuità nelle etnografie prese in esame, fattori che tuttavia non trovano una totale corrispondenza in tutti gli antropologi analizzati. La linea data dall'autorità esperienziale, ad esempio, trova attuazione in modo prorompente nella Mead e in Griaule, seppur veicolate in differenti versioni, mentre nell'antropologa americana il rimando alla situazione e alla relazionata oggettività d'analisi, sviluppata in funzione di un'equipe di studio, è costante in quanto contrappeso all'interpretazione, in Griaule tale rapporto è elaborato in funzione del supporto vicario di Ogotemmel che fornisce una base di plausibilità etnografica, qui il nesso esperienziale è accompagnato dall'allegoria iniziatica che introietta la supposizione di una visione interna, legittimando di fatto la rappresentazione culturale nonché la sua autorità, costruita in questo processo come un'investitura esoterica d'iniziazione. L'operato della Mead, invece, segue una legittimazione fondata sull'attendibilità esperienziale del "noi", le sue interpretazioni sviluppate, come visto, in un campo discorsivo che le presentano come naturali conseguenze, sono risultanti da una fattualità del "dato" così tanto palese da risultare esente da dubbi, specie in virtù di un linguaggio vicino alle concettualizzazioni del lettore. Anche in Turner l'esperienza gioca il suo ruolo fornendo la base narrativa all'osservazione operativa e processuale del rito, seppur non sia la fonte centrale della sua autorità, essa consente di sviluppare le interpretazioni-citazioni degli ndembu.

La linea dialogica e polifonica, invece, appare trasversalmente presente negli ultimi tre autori, mentre in Griaule il dialogo si manifesta come spiccatamente unidirezionale, attraverso un controllo pervasivo del testo, fortemente e forse anche forzatamente armonico, in Turner il dialogo è sottratto alla sua situazione di enunciazione ed il controllo si assesta sul piano della polifonia che generalizza la sua autorità, nel costante andirivieni delle voci, dal monofonico al polifonico e viceversa. Dwyer, al contrario, centralizza l'attenzione sul dialogo e l'interlocutore in un'ottica di osservazione della partecipazione, il dialogo è in lui condizione di possibilità per sviluppare la sua personale forma di autorità, un'autorità del "sé" che scaturisce da

dubbi e preoccupazioni scaturiti dal rapporto dialogico, descritti e osservati tramite uno stile confessionale atto a promuovere la sua probità. Dwyer è, qui, l'unico degli autori preso in esame che non tende alla generalizzazione o al mascheramento della sua autorità, egli è quasi sempre presente nel testo e se non dialoga con Faqir lo fa con sé stesso, contrariamente agli altri autori che preferiscono celare il loro "io" agli occhi del lettore, il suo testo evidenzia infatti una compresenza di voci tendente all'eteroglossia anche se non pienamente raggiunta.

Nel corso del suo svolgimento l'analisi ha presentato alcuni limiti "strutturali", come ad esempio quello di una certa riproposizione degli stessi problemi che il testualismo ha cercato di dominare, si è palesato infatti un allontanamento dell'altro seppure in una veste differente, promossa forse anche da un campione di analisi maggiormente incentrato sul canone monografico anglo-americano, a cui Griaule non fa peculiare eccezione, in quanto il suo lavoro, seppur differente negli intenti, risulta tuttavia simile al modello monografico. La possibilità di una critica testuale risulta a mio parere forse troppo pervasiva, in quanto il suo potenziale d'applicazione, oltre la sua invadenza, risulta quasi sempre attuabile. Appare infatti evidente la possibilità, quasi illimitata, di uno strumento di analisi il cui raggio d'azione investe la cultura e la società tutta, contemporanea e passata, e al quale poco o nulla, forse, pare potersi sottrarre, un tipo di relativismo narrativo che "permette di rileggere non solo il romanzo ma anche il discorso filosofico, storico, sociologico come forme di racconto, incastonate all'interno di una più ampia struttura narrativa"<sup>252</sup>. In accordo a tali problematiche, il prossimo capitolo proverà a tendere verso una messa in luce dei limiti contingenti e delle debolezze di un tale modello, con l'intento di evidenziare sia punti di forza che di fragilità, insiti alla sua ambiguità interna, ontologica ed operativa. Tuttavia quanto risulta importante è a mio parere che, nonostante le sue limitazioni, la critica testuale dell'etnografia è un necessario lavoro di limatura autoriflessivo, il cui monito deve restare un *leitmotiv* cui poter fare costantemente ritorno per una ri-rappresentazione della rappresentazione etnografica.

---

<sup>252</sup> Cusset, F. (2003, pp. 88): "French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis". La Découverte, Paris

## **4. Criticità e Sperimentazione, le altre vie della rappresentazione**

### **4.1. Il Testualismo etnografico e il problema del ‘realismo’**

L'approccio testuale, fin qui osservato nelle sue caratterizzazioni e nei vantaggi ausiliari della sua applicazione decostruttiva, ha comportato una maturazione consapevole in seno alla stessa antropologia. Una consapevolezza diretta verso la disamina delle fasi di ricerca, verso una loro de-essenzializzazione, parti delle ricerche non più assumibili come protocolli meramente formali, ma quanto degli spazi di azione e riflessione, degli spazi epistemologici in cui poter osservare le potenzialità e le costrizioni della scrittura. La critica decostruzionista, come visto, è stata l'essenziale compagine del testualismo etnografico, il suo uso ha contribuito a spostare il centro di gravità del dibattito su quello che è l'oggetto antropologico, passando dalle controversie di ordine epistemologico inerenti al rapporto dualistico tra soggetto e oggetto verso un'analisi il cui fulcro d'indagine ricopriva l'oggetto nella sua costruzione e fruizione, della sua produzione e rappresentazione come risultanti di un effetto scritturale e discorsivo. E' riuscita a mostrare, sotto la maschera d'innocenza che ricopre i tropi e lo stile espositivo, le strategie di costruzione testuale dell'Altro come prodotto di differenza dal Sé o come inversione di esso. La "svolta" politico-letteraria potrebbe essere tratteggiata nelle seguenti coordinate: essa svolge, sostanzialmente, una rilettura della ricerca di campo in termini di esperienza fortemente soggettiva, la quale, nella sua esplicitazione e successiva fruibilità, necessita dell'apporto creativo della poiesi letteraria e inventiva al fine di potersi tradurre in testo e pertanto assumere una forma oggettivata di sapere comunicabile. Tale processo di rilettura della ricerca etnografica viene operato tramite l'adozione di due strategie: in prima battuta, si attua una rilettura storica della disciplina osservante delle tendenze costanti implicite all'antropologia, la quale rintraccia due fattori chiave, ossia "l'esperienza esistenziale della ricerca come forma di straniamento culturale, e la

sua traduzione “letteraria” attraverso diverse posture autoriali”<sup>253</sup>. In secondo luogo, vi è il processo di sperimentazione che tenta di integrare forme innovative di autorità etnografica attraverso un impiego, sensibile ed esplicito, dei mezzi retorici e stilistici della narrazione.

La prima fase ha visto il tentativo di un ordinamento sulla base di una corrispondenza testuale tra monografia e stile narrativo ottocentesco (realismo), operata da Marcus e Cushman proprio in quest’ottica. Il tentativo fu quello di ricostruire un canone di lettura dei testi, una specie di teoria poetico-narrativa del *fieldwork*, attraverso cui caratterizzare “le fasi più classiche della ricerca e della produzione antropologica in termini di “realismo etnografico” ”<sup>254</sup>. I due autori per mezzo di criteri analitici, presi a prestito dalla critica letteraria (configurazione narrativa, caratterizzazione dei personaggi, stile, metafore, ecc.), rintracciano nove convenzioni formali funzionali alla canonizzazione del genere etnografico, le quali consolidano da un lato uno spazio operativo per lo sviluppo dell’autorità etnografica e dall’altro la finzione testuale di una rappresentazione olistica e onnicomprensiva, rappresentazione implementata sia da una costruzione narrativa procedurale che dall’indicizzazione per contenuti della monografia<sup>255</sup>. Il formalismo prodotto da Marcus e Cushman rilegge più di sessant’anni di storia disciplinare. L’intento – indubbiamente emblematico sul fronte critico – conserva, tuttavia, certe criticità in relazione a due ordini di problemi. Il primo problema è infatti relativo allo schematismo proposto che risulta, oltre che riduttivo, funzionale al tipo di discorso che si intende promuovere. Steven Webster, il cui lavoro critico corse in parallelo al gruppo di “*Writing Culture*” ma integrato dalla “teoria critica” francofortese, individua in “*Ethnographies as Texts*” una sorta di *petitio principii*, in quanto narrazione pervasa dalle stesse dinamiche del suo oggetto di analisi: il testo, in apparenza descrittivo, si costruisce come ricostruzione oggettiva e promuove una specie di evoluzione processuale che culmina alla fine nella scrittura sperimentale. Ponendo in primo piano la singolarità storica di ogni analisi. Webster osserva come il racconto storico di una disciplina, per il tramite dei suoi testi, sia inficiato dagli stessi limiti e idiosincrasie prospettive del luogo e del tempo storico, a

---

<sup>253</sup> Dei, F. (2020, pp.357): “Oltre il campo. Etnografia, teoria e scrittura nella tradizione antropologica”, pp. 345-367, (a cura di) Matera, V. (2020): “Storia dell’etnografia: autori, teorie, pratiche”, Carocci, Roma

<sup>254</sup> *ibid.*

<sup>255</sup> Le convenzioni formali del genere etnografico sono descritte esaustivamente in Marcus, G. E., & Cushman, D. (1982), *op. cit.*

partire dai quali tale narrazione viene proposta, il prodotto è una narrazione che “racconta una storia sulla narrazione” come si può vedere dalle sue parole:

*“But if we are to take seriously the ordinary moral and extraordinary epistemological imperatives of storytelling ethnography in Benjamin's sense, the review cannot be taken as neutrally descriptive any more than can its subject ethnographies. Whether consciously or not, it (and this essay as well) is a narrative telling a story about storytelling, that is, mediating at a moment in history (perhaps ineffectually or parochially) between ethnographies that preceded it and those which will react to it. Insofar as it appears to be neutrally informational or explanatory, this mediating role is obscured, which is to say its storytelling potential becomes ideology, conscious or not.”*<sup>256</sup>

Il punto, messo in luce, espone lo sfruttamento di una retorica “teleologica” con cui il modello di Marcus e Cushman viene a costruirsi. Tuttavia, oltre alla visione di Webster, è presente un secondo problema rilevante che indebolisce di fatto la prospettiva dell’approccio testuale, ossia una mancata precisazione del termine realismo e del suo utilizzo, specie quando associato nella sostituzione al realismo epistemologico. L’uso fatto è di tipo prettamente letterario, come visto in precedenza, e senza dubbio risulta innovativo in quanto tematizza caratteristiche della scrittura etnografica prima rimaste implicite. Come evidenza di fatto Fabio Dei: “l’analogia con il realismo mette in evidenza l’adozione di un punto di vista impersonale, che dissimula l’esistenza di un io narrante: oppure un registro prevalentemente visualista, piuttosto che dialogico, che costruisce “effetti di realtà””<sup>257</sup>. Le due concettualizzazioni del realismo non risultano logicamente congruenti, vi è una differenza tra le due che concerne la natura epistemologica, un’epistemologia ingenua quella del realismo che presuppone reali gli elementi esterni al soggetto, indipendenti dalla mente, una forma di esternalismo che vede la conoscenza come fedele rappresentazione del reale. Il realismo di tipo letterario è stato assunto, invece, come descrizione della realtà di ciò che un autore riteneva fosse oggettivamente presente, una posizione questa più vicina all’internalismo. Webster mostra, invece, come sia piuttosto il positivismo di matrice

---

<sup>256</sup> Webster, S. (1983, pp. 196): “Ethnography as storytelling” in *Dialectical Anthropology*, 8(3), pp. 185-205.

<sup>257</sup> Dei, F. (2020), op. cit. pp.357

oggettivista l'antitesi storica del realismo letterario. Il suo sviluppo infatti fu elaborato in funzione di un "elusione metodica di qualsiasi cosa lontanamente fittizia o letteraria"<sup>258</sup> e il cui obiettivo, poi propugnato dal 'positivismo logico', fu quello di ottenere una letterale "corrispondenza biunivoca tra le parole e tutte le cose soggette ad analisi empirica"<sup>259</sup>. Per tale ragione, Webster ritiene che le convenzioni delineate dai due autori, nel loro formalismo, promuovano sottilmente nei loro dispositivi immaginari e letterari un riflesso positivista, concludendo pertanto che:

*"The last sixty years of ethnographic style, however dependent in fact upon the elaboration of literary devices of realism, cannot now simply be accepted as "ethnographic realism" without obscuring the contradiction and false consciousness (however good the faith) in which it adapted these conventions to the epistemological assumptions of positivism"*<sup>260</sup>

Quanto di potenzialmente pericoloso sussiste, in questa confusione terminologica, è il fatto che il genere etnografico produce una forma di reificazione in congiunzione al supposto rapporto con il genere letterario, in quanto sono più che altro l'adattamento delle convenzioni letterarie operate dall'etnografia in funzione di una corrispondenza ai presupposti epistemologici positivisti. La conseguenza di ciò è una "degenerazione della diagnosi critica a livello epistemologico in una terapia di tipo letterario"<sup>261</sup>. E come lo stesso Fabio Dei tende a sottolineare a questo proposito:

*"la pretesa di rintracciare precise corrispondenze con lo stile letterario porta a forzature e incongruenze. Così come forzature appaiono le tanto sbandierate "etnografie sperimentali", che dovrebbero lasciarsi alle spalle le ipocrisie coloniali, l'oggettivazione e il distanziamento dell'Altro propri del "realismo"*"<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Webster, S. (1983), op. cit. pp. 197

<sup>259</sup> ibid.

<sup>260</sup> ibid.

<sup>261</sup> Fabian, J. (1990, pp. 762): "Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing", in *Critical Inquiry*, 16, 4, pp. 753-772

<sup>262</sup> Dei, F. (2020), op. cit. pp.357

#### 4.1.1. Scritture di sperimentazione

Continuando su questa linea, si può osservare la possibilità di un errore prospettico relativo alla seconda fase di sperimentazione, in quanto è presente in molti saggi di *“Writing Culture”* una sottesa accettazione all’ambigua nozione di “realismo etnografico”, la quale finisce per indirizzare l’orientamento generale del dibattito nonostante le notevoli differenziazioni interne al gruppo. La scrittura etnografica nelle sue configurazioni post-moderne, pur situandosi in una fase post-paradigmatica, e le cui attenzioni sono rivolte principalmente al post-culturale delle integrazioni politiche e di potere (nonché a quelle retoriche), rimane tuttavia immersa nella modernità e nel suo disciplinamento discorsivo. Le sue accezioni di posizionamento (post-) definiscono più che altro ciò che non vogliono più essere o che non si può più considerare, e tuttavia risultano fattori di qualifica almeno per quanto riguarda un’analisi testuale prontamente affrontata, ciò che Fabio Dei considera un ritorno delle “grandi narrazioni”. I saggi raccolti e quelli presentati come sperimentali, difficilmente possono qualificarsi in una configurazione estetica postmoderna, l’unico ad assumere su di sé tale etichetta è Tyler. In sostanza, la sperimentazione rimane legata al canone del genere etnografico e, in special modo, alla monografia realista del *mainstream* accademico anglo-americano, lasciando fuori esperienze continentali divergenti. Quanto viene proposto da Marcus e Cushman, e da Marcus e Fischer poi, è prevalentemente un lavoro interno al genere, “un fondamentale lavoro di riorientamento”<sup>263</sup>, il quale tuttavia esclude alcune possibilità più radicali. La sperimentazione opera sostanzialmente in linea a due direttive, secondo la visione di Marcus e Fischer. La prima, osservante della rappresentazione da una prospettiva “nativa” e delle modalità di rappresentazione delle differenze culturali, viene definita come “etnografia d’esperienza” in cui le istanze sperimentali (il sé, le emozioni, l’estetica e epistemologie autoctone) influenzano gli elementi formali con i quali risulta comunicabile un’articolata comprensione dell’esperienza dei soggetti etnografici. La seconda linea, invece, pone il suo interesse sui macrosistemi (storia, economia, politica) entro i quali agiscono i soggetti ed entro i quali fenomeni locali trovano una collocazione. La sperimentazione, agendo in relazione a queste due tendenze, non abbandona gli intenti “tradizionali” del genere, ossia quelli relativi alla

---

<sup>263</sup> Marcus, G.E & Fischer, M.J. (1998) op. cit. pp. 94

traduzione culturale e ad una rappresentazione comprensiva ed olistica. Essa è più che altro indirizzata, tramite una diversa consapevolezza, verso una riconfigurazione dei suoi confini e una riarticolazione degli elementi del suo proprio dominio di discorso. Il punto rilevante è dato dal fatto che non viene a prodursi una frattura netta nei confronti di una prassi etnografica – come, invece, auspicato – ma un “riorientamento” interno. Marcus ribadisce che uno degli obiettivi di Santa Fe fu quello di tematizzare uno “spostamento del modello iniziatico dal campo alla pagina”<sup>264</sup>. L’effetto risultante è che, di fatto, il *fieldwork* resta uno spazio isolato, quasi assolutizzato attraverso una succinta connotazione ontologica. Il canone etnografico agirebbe, infatti, sulla pagina e nel passaggio che porta l’esperienza alla trasposizione testuale. E’ pertanto qui che la sperimentazione può trovare il suo operare, il campo d’esistenza della “rivoluzione” è testuale. Il *fieldwork* resta inalterato da possibili trasformazioni, in quanto “impresa mai formalizzabile in modo sicuro e stabile, il *fieldwork* è considerato sperimentale per sua stessa natura”<sup>265</sup>. La “svolta” retorico-politica propone sicuramente un modo alternativo di approcciarsi alla ricerca nel suo farsi testo. Il problema non è più solo tra teoria e pratica, ma – dopo “*Writing Culture*” – anche l’immersione delle due nella scrittura. Tuttavia quanto non viene messo in discussione è proprio il modello classico del *fieldwork*, il quale è di fatto assolutizzato, come lo stesso Dei tende ad evidenziare:

*“Da metodo di ricerca, uno fra i tanti possibili, lo trasforma in nucleo essenziale di esperienza vissuta, da rielaborare attraverso strategie letterarie. Non modalità di acquisizione di dati o documenti con finalità interpretative e teoretiche, ma forma di conoscenza in sé compiuta”*<sup>266</sup>.

#### **4.1.2 Debolezze e limiti contingenti**

Ritengo che ciò mostri una vivida debolezza del modello testuale, anche maggiore rispetto a quella relativa alla prima fase. La centralità del linguaggio, più che risultare di ordine metodologico, è vista come assunto prevalentemente ontologico, come se niente esistesse se non nel testo. Si può ritenere, con buona probabilità, che ciò derivi

---

<sup>264</sup> Marcus, G.E.: “Dopo la critica dell’etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità”, pp. 64-79, (a cura di) Borofsky, R. (2000. pp. 69): “L’antropologia culturale oggi”, Meltemi, Roma.

<sup>265</sup> Panza, V. (2008), op. cit. pp. 125, il riferimento è tuttavia relativo al testo descritto nella nota precedente, il passaggio nello specifico si trova a pagina 77.

<sup>266</sup> Dei, F. (2020), op. cit. pp. 362

da un limite contingente inerente all'ambito socio-culturale di produzione, entro il quale "*Writing Culture*" trova la sua collocazione, l'accostamento tra antropologia e letteratura è anche frutto dell'imperante moda intellettuale della *French Theory*, una tendenza postmoderna veicolata da filosofi post-strutturali e antiumanisti, critici radicali "delle forme di soggettivazione prodotte dal tardo capitalismo, e caratterizzati da altrettanto radicali scelte, di stile heideggeriano"<sup>267</sup>. La deriva postmodernista ed estetizzante è un limite riconosciuto dallo stesso Clifford e, tuttavia, pensarla diversamente riporterebbe il fulcro d'attenzione sull'altra dimensione, abbandonando con ciò lo spazio stabile dell'oggettività testuale e le sue influenze sulla natura mutevole e disordinata del discorso interculturale e politico (direzione opposta a quella seguita da "*Writing Culture*"). Tuttavia la centralità assunta dagli etnografi-autori-scrittori ed un'analisi prevalentemente formale può coprire la vista, facendo venir meno l'attenzione necessitata dai soggetti umani e alle "politiche locali d'interazione tra ricercatori e soggetti etnografici"<sup>268</sup>. E anche se la cultura viene a delinarsi come una costruzione narratologica, una "*true fiction*", ciò non può ritenersi una pretesa apologica *tout court* per escludere lo scenario dell'incontro. Il rischio rasenta la possibilità di reintegrare, tramite versioni aggiornate, il "tradizionale" rapporto di distanziamento con il soggetto-oggetto etnografico in relazione ad un'epistemologia logo- e verbo- centrica, capace anch'essa di rimuovere i rapporti dialogici, condizione di possibilità etnografica, e dei quali è stata, a sua volta, giudice implacabile. Sebbene sia presente una forte accentuazione di matrice intersoggettiva e collaborativa dell'incontro etnografico, ciò appare in una certa misura incapace nel fornire garanzia a nuove modalità d'incontro, modalità che possano corrispondere formalmente alle sperimentazioni scritturali proposte. Il seminario che ha poi portato a "*Writing Culture*" non ha prodotto un vero e proprio superamento, un'antropologia postmoderna, ha piuttosto sollevato la coscienza antropologica su problematiche tuttora di rilievo, le quali abbracciano le più ampie dinamiche di rappresentazione interculturale, indicando molteplici vie in cui diramare la *praxis* etnografica. Come sottolineato da Panza, i suoi problemi tuttavia rimangono ancorati al passato e non è presente un vero e proprio superamento:

---

<sup>267</sup> *ivi*, pp. 353

<sup>268</sup> Panza, V. (2008), *op. cit.* pp. 118

“Le vicende che conducono al momento culminante della crisi ridefinendo i suoi orizzonti sono problemi della modernità. Ciò che comincia a cambiare è il modo in cui la disciplina usa il suo sguardo e adopera gli strumenti concettuali per affrontare vecchi problemi.”<sup>269</sup>

## 4.2. Teoria e pratica, tra sperimentazioni e rappresentazioni alternative

Il tentativo atto a superare tale *impasse* priva di fatto la possibilità di una riflessione, coscienziosa ed articolata, sul rapporto tra teoria e pratica solamente accennata nel dibattito di Santa Fe. Lo stesso Paul Rabinow, ad un anno dal seminario, espose i suoi dubbi in un’ottica profondamente scettica verso le vivide possibilità di mutamento della corrente testualista. Consapevole dei limiti inerenti ad un’analisi prettamente formale, egli si chiese se una differente via della scrittura fosse davvero capace di influenzare le pratiche sia al livello globale che locale, incentrando la possibilità della “redenzione” al campo stesso delle pratiche, perché l’etnografia “è anche un insieme di pratiche sociali e storiche situate nelle istituzioni. Senza tornare alla trasparenza del linguaggio, il compito che ci attende dovrebbe essere incentrato sui tentativi di collegare i cluster di genere e tropici con il mondo sociale”<sup>270</sup>. Sulla stessa linea e negli anni seguenti, anche Marcus riconobbe la vitale importanza del *fieldwork* per il costituirsi di una teoria interna all’antropologia, la cui caratterizzazione ponga come vertice la concreta pratica etnografica, vista come ricerca e scrittura. Il punto focale è quello di una giunzione tra le parti, di una restaurazione di quella dimensione inventiva, feconda e intellettuale della ricerca di campo, di emendare il *fieldwork* dall’idea di lontananza fisica e tuttavia essere estremamente attenti dei rischi che ciò comporta, delle sue deresponsabilizzazioni dovute ai presupposti di una situazione più “familiare”, delle presunzioni in potenza. E, come tale, l’universo letterario e di potere in seno all’etnografia non può risultare essere una mera attestazione di principio, una semplice posizione etica, ma bensì parte di una teoria della pratica costantemente

---

<sup>269</sup> *ivi*, pp. 164

<sup>270</sup> Rabinow, P. (1985, pp.9): “Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts”, in *Dialectical Anthropology*, 10, pp. 1-13. La citazione qui presente è stata personalmente tradotta

riconosciuta, un continuo e critico approfondimento del presupposto dialogico che è condizione di possibilità dell'enunciazione e dell'etnografia stessa, ciò che di fatto instaura il legame tra scrittura e narrazione, una narrazione vista come contenuto e risultante di storie raccontate e dello stesso processo del raccontare storie. Quanto occorre è la perenne tematizzazione della dimensione narrativa, epicentro dell'incontro. Le teorie per loro natura emergono nella loro instabilità e transitorietà in quanto storicamente contingenti, mentre le etnografie permangono, nella loro comunicabilità, come oggetto testuale e pertanto affette da infinite possibilità di letture alternative, dei frattali di significazione, capaci di riportare alla vista le distorsioni operanti nel passato della loro produzione. Bisogna pertanto, a mio parere, riarticolare uno dei punti insiti e caratteristici della stessa immaginazione etnografica, in un costante lavoro ermeneutico con i fattori distorsivi e corrosivi della rappresentazione e la storicità della sua assunzione e produzione. Webster, ad esempio, sostiene che la reintegrazione di teoria e pratica debba essere osservante della mediazione tra passato e futuro, in quanto la significazione delle pratiche agisce retrospettivamente per il tramite delle modificazioni del presente. Con ciò, il lavoro di critica pratica dovrebbe tendere al controllo autoriflessivo in modo che la prassi non si istituisca come ideologia, evitando di fatto quella che secondo Webster è "falsa coscienza" che reifica la teoria in metodo. Il precetto auto-critico e regolativo di Webster appare, a mio parere, come estremamente funzionale:

*"My perspective on the past practice of anthropology necessarily changes in retrospect of each change I experience in the present, my "story" of the present. Similarly my innocence will be penetrated by some other commentator of anthropological ideas who from awareness of his own conditions retrospectively sees the conditions of my reasoning more clearly than I, discovering revolution or reaction, vision or false-consciousness, which foretells his own predicament"*<sup>271</sup>

In sostanza, si pone in auge la necessità del riconoscimento della propria storia, della sua collocazione interna come processo di forma degli interessi suoi e altri nella ricerca, una consapevolezza o almeno una costante ricerca di essa da parte del soggetto-narrante. La semplice evocazione dell'autorità, insita alla scrittura stessa, non

---

<sup>271</sup> Webster, S. (1983), op. cit. pp. 186

è etichetta di salvaguardia e salvataggio. L'etnografo di conseguenza non può semplicemente estraniarsi dalla narrazione tramite il canone o una postilla metodologica, anche fosse di ordine ermeneutico ed annunciasse in termini gadameriani l'ineludibilità della storia soggettiva in atto al processo interpretativo. Diventa necessario integrare la propria "storia", in quanto è sempre vivida la problematicità della relazione tra esperienza e rappresentazione, tra testuale e reale, tra vita e scrittura di genere, tra il realismo letterario e il realismo della storia<sup>272</sup>, perché se l'etnografo finisce per essere alienato dalla sua storia, finisce col perdere l'istanza necessaria alla sua preoccupazione storica, base per verità parziali potenzialmente, per quanto problematiche possano tuttavia essere, libere da reificazioni. Allo stesso modo Webster delinea, seppur in toni più poetici, come il narratore sia un "avventuriero nel tempo o nello spazio, storico o antropologo"<sup>273</sup> e non più "una mera presenza negativa spettrale e astorica che perseguiva un'oggettivazione chimerica"<sup>274</sup>.

Nei seguenti paragrafi vorrei proporre alcune forme di sperimentazione etnografica, attuabili in un rapporto non omeostatico della rappresentazione, delle modalità alternative per incanalare e obbligare la rappresentazione verso altre direttive, vie queste percorribili ma che, tuttavia, non sono garanzia di successo, in quanto la forma testuale in sé o una diversa elaborazione del *fieldwork* non riescono ad ingabbiare totalmente la rappresentazione. Le critiche fin qui sviluppate appaiono come rilevanti debolezze del modello testuale. Se sulla prima fase il discorso è riconducibile ad un cortocircuito ontologico data la supposta identità di cultura e testo, ciò non inficia totalmente l'elaborazione del modello, ma prevalentemente la direzione del dibattito. Pertanto potrebbe in parte rivelarsi come relativamente innocuo. Sulla seconda fase, invece, la critica è decisamente potente: l'assolutizzazione del *fieldwork* è presupposto di autolegittimazione che consente l'operatività della scrittura in direzioni non canoniche, promuovendo tuttavia con ciò un similare allontanamento dell'oggetto etnografico, di cui "Writing Culture" a suo modo è stato giudice inamovibile. L'attenzione critica all'uso linguistico, come visto, permane però come struttura portante e il confronto continuo con essa è condizione necessaria per un'etnografia libera dalla "falsa coscienza". Ma in che maniera, in che modo, vi è la possibilità di

---

<sup>272</sup> Si veda a tal proposito Hastrup, K. (1989): "The Reality of Anthropology", in *Ethnos*, 54. pp. 287-300.

<sup>273</sup> Webster, S. (1983), op. cit. pp. 191

<sup>274</sup> *ibid.*

aggirare o modificare la rappresentazione? La risposta risulta problematica quanto gli stessi presupposti che articolano il funzionamento del sapere stesso per il tramite della scrittura. Se da un lato, vi è la componente politica delle pratiche e procedure di costruzione etnografica, dall'altro vi è, invece, il ruolo giocato dall'autore-soggetto "come principio di raggruppamento dei discorsi, come unità ed origine dei loro significati, come fulcro della loro coerenza"<sup>275</sup>, mezzo di manifestazione discorsiva per il tramite autoritario di una scrittura. Presupposti problematici, ineludibili e mutualmente dipendenti poiché parti integranti del processo di funzionamento del sapere. I seguenti paragrafi tenteranno di mostrare ed esporre alcune possibilità della rappresentazione, la scelta di queste deriva dalla loro specifica locazione, dal fatto cioè di essere alternative "posizionate" e "partecipanti" nei confronti di questa tensione tra scrittura e politico. La prima, uno dei vertici di questa "polarità", è fornita dal tentativo postmoderno interno alla scrittura, in direzione di una modifica del canone referenzialista della scrittura; la seconda, prettamente sperimentale ed elaborata dall'etnodrammaturgia, è un gioco ermeneutico della rappresentazione che si pone come una specie di via di mezzo, in quanto è vivido il posizionamento degli attori nella rappresentazione di qualcosa che è essa stessa una previa rappresentazione etnografica, la sua azione è diretta nei confronti sia di una produzione che di un apprendimento etnografico, elaborati come esperienza collettiva e processuale. Infine la terza che, inerente all'altro polo, verte sulle etnografie militanti osservanti del valore politico relativo al raccontare storie, attente al loro posizionamento intra-strutturale ed esterno-pubblico, il posizionamento è qui assunto fondativo e sempre dichiarato.

#### **4.2.1 Un tentativo per un'etnografia postmoderna**

Il tentativo postmoderno agisce attraverso la rottura dei significanti e, pertanto, nella sovversione del rapporto semiotico che relaziona referente e significato. Il significante espunto dalla relazione con un referente non vaga libero da immagini, ma sostituisce la stessa con altre: "I loro referenti sono altre immagini, un altro testo, e l'unità della poesia non è assolutamente nel testo ma al suo esterno"<sup>276</sup>. In tal maniera, benché si eviti l'assunzione implicita di ingenua ed inconsapevoli forme rappresentazionali, ciò

---

<sup>275</sup> Foucault, M. (1972, pp. 22): "L'ordine del discorso", Einaudi editore s.p.a., Torino.

<sup>276</sup> Jameson, F. (1985, pp.123): "Postmodernism and consumer society." in *Postmodern culture*, 115 (11), pp.111-125.

non risolve di fatto la sottesa ‘crisi della rappresentazione’<sup>277</sup>, in quanto il rinnovato rapporto tra significanti e referenti non è fisso, tuttavia è in grado di integrare tale problematicità nella sua dialettica. Stephen A. Tyler, l’unico dei “testualisti” a promuovere un’estetica postmodernista, articola il suo lavoro in un’ottica di rottura votata a finalità terapeutiche, proprio attraverso quelle modalità criticate da Stoller che definisce il suo operato come “una palude di termini greci, una profusione di neologismi, una profusione di sintassi ironica”<sup>278</sup>. La terapia per una scrittura “malata” passa non tanto per “una nuova riflessione sulla produzione del sapere - utile soltanto a produrre altro sapere - bensì per una scrittura altra, che possa funzionare come veicolo di meditazione e produrre cambiamenti nel lettore e nello scrittore”<sup>279</sup>. La scelta ricade su una scrittura che possa rompere col piano formale-pragmatico e che di fatto eviti l’uso di un riconoscibile modello narrativo, al fine di rompere il confine tra i generi, una modalità non classificabile:

*“Il testo ha la capacità paradossale di evocare la trascendenza senza la sintesi, senza creare al proprio interno stratagemmi formali e strategie concettuali di ordine trascendentale. L’etnografia post-moderna non presuppone armonia tra l’ordine logico-concettuale del testo e l’ordine delle cose, tenta di eliminare il nesso soggetto-oggetto rifiutando la possibilità della loro separazione o della supremazia dell’uno sull’altro nella forma del testo-come-specchio-del-pensiero. Essa realizza un’utopia cognitiva non della soggettività dell’autore o del lettore, ma dell’autore-testo-lettore, una mente che non ha dimensione individuale, ma dimensioni possibili.”*<sup>280</sup>

L’apunto di Tyler, in sostanza, verte sul rapporto tra lettore e scrittore rispetto a quello dell’etnografo e la cultura-oggetto. L’esperienza di riferimento non è contestuale al *fieldwork*, ma bensì all’universo della scrittura. Quanto viene tentato non è tanto la rappresentazione di una cultura altra ma l’evocazione nel lettore della

---

<sup>277</sup> Rabinow sottolinea uno dei limiti contingenti relativi a questo formalismo in quanto tale ‘crisi’ non può neanche essere risolta “ignorando i rapporti tra forme di rappresentazione e pratiche sociali”. in “Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia.” (1997). (a cura di) Clifford, J., Marcus, G.E., “Scrivere le culture”. op. cit., pp. 293-326.

<sup>278</sup> Stoller, P. (1991, pp. 103): “High in Fiber, Low in Content: Reflections on Postmodern Anthropology”, in *Culture*, 11, 1-2, pp. 101-110

<sup>279</sup> Tyler, S.A., Lukas, S.A. (1996, pp. 18): “Beyond Alphabets: An Interview With Stephen A. Tyler”, in *POMO Magazine*, 2, 1, pp. 11-30.

<sup>280</sup> Tyler, S. A. (1997), op. cit. pp.174

propria cultura, di una sua riarticolazione meditativa. L'etnografia, in Tyler, rimane un modo per de-familiarizzare il familiare, renderlo estraneo, per poi ritornare ad esso per un mezzo di un processo parodistico e parossistico, insito ad una visione ironica capace di far vedere le gabbie della rappresentazione<sup>281</sup>. La linea sperimentale, atta alla risoluzione di un siffatto proposito, è rintracciata nell'evocazione<sup>282</sup> assunta non in senso simbolico. Non consiste cioè in una referenzialità di ciò che è assente, in quanto non connette "due differenze nel tempo e nello spazio, qualcosa che evoca qualcos'altro a sua volta evocato"<sup>283</sup>. Bisogna pertanto resistere alla forma e agli assunti grammaticali secondo cui "la forma proposizionale "x evoca y" significa che x e y sono entità differenti collegate da un terzo "processo-entità" chiamato "evocare"; che inoltre, x deve cronologicamente precedere y, e quindi x deve essere una condizione di y o y un risultato di x"<sup>284</sup>. Il punto focale di tale ragionamento è ravvisabile nel fatto che le illusioni della grammatica tendono a smembrare, nell'ordinamento logico della loro sintassi, le unità come componenti separate, unità che caratterizzano ciò che è invece l'evocazione, un evocare secondo Tyler di tipo heideggeriano.

Per Tyler, l'evocazione riesce a liberare l'etnografia sia dal processo di mimesi rappresentazionale, in quanto spezza i legami tra significanti, sia dalla retorica classificante della scienza che costruisce "oggetti", "descrizioni", "fatti" e "generalizzazioni" o concetti similari "che, se non come vuote invocazioni, non hanno corrispondenza né nell'esperienza della ricerca etnografica, né nella scrittura delle etnografie"<sup>285</sup>. Il testo in sé non trova univocità, è incapace di eliminare le sue ambiguità interne e sarà pertanto sempre frainteso poiché né la sua forma né la direzione delle intenzioni autoriali sono in grado di determinare i suoi effetti retorici e il modo in cui il testo sarà compreso/recepito/digerito/ri-appropriato. La soluzione pertanto è da ricercarsi, secondo Tyler, nel discorso che enfatizza "la natura

---

<sup>281</sup> "L'etnografia de-familiarizza la realtà abituale inserendola in un contesto spettacolarizzato; evoca una fantasia estrapolata da frammenti, quindi restituisce al mondo del senso comune i partecipanti trasformati, rinnovati e sacralizzati. Ha la valenza allegorica, anche se non in forma narrativa, della ricerca di una visione o di una parabola religiosa" (ivi, pp. 167)

<sup>282</sup> "Se di un discorso si può dire che "evoca", allora non è necessario rappresentare ciò che viene evocato, anche se può essere utile alla rappresentazione. Se l'evocazione non è rappresentazione, non può essere funzione del segno: non è un "simbolo di" né "simbolizza" ciò che evoca". (ivi, pp. 171)

<sup>283</sup> ibid.

<sup>284</sup> ibid.

<sup>285</sup> ivi, pp.172

cooperativa e collaborativa della situazione etnografica<sup>286</sup>, un discorso che, nella sua forma ideale, porterebbe ad “un testo polifonico, in cui nessuno dei partecipanti abbia l’ultima parola sotto forma di contestualizzazione o sintesi globale, un discorso sul discorso<sup>287</sup>. Il vantaggio è prodotto dal fatto che il dialogico e polifonico tendono alla relativizzazione della prospettiva anche se incapaci di sovvertire l’autorità dell’autore. Ciò avviene in quanto egli opera un controllo organico sull’orditura del discorso che, tuttavia, è la modalità che più si adatta alla forma sociale ed è utile alla ricerca sul campo<sup>288</sup>. La polifonia e il dialogico presentano indubbiamente dei limiti, come visto anche nel primo capitolo. L’elaborazione di una forma nuova tuttavia non dovrebbe anticipare la prassi ma seguire “il lavoro collettivo dell’etnografo e i suoi partner nativi. (...). Il processo ermeneutico non si esaurisce nel rapporto tra lettore e testo, ma include le pratiche interpretative dei partecipanti al dialogo originario<sup>289</sup>”.

Nell’idea postmoderna, il tentativo di Tyler inerisce ad una nuova visione del mondo, orientata verso una contestualizzazione dello spazio discorsivo dell’etnografia<sup>290</sup> che possa recidere la relazione di dominio della rappresentazione, una costrittiva relazione referenzialista del sapere. La sua realizzazione passa attraverso l’uso consapevole di un “linguaggio che non soltanto parodizza il linguaggio della metafisica occidentale, ma attraverso l’uso dell’ironia parodizza la stessa parodia, risolvendosi in ironica autoreferenzialità<sup>291</sup> ed è proprio qui, nell’autoreferenzialità, la possibilità della rottura referenziale con un mondo oggettivato, dove l’ironia irrompe nella sua valenza e si alza metalinguisticamente. Nessun tipo di sapere è qui concesso né di sé né degli altri, ciò che resta è la meditazione per mezzo dell’evocazione di un senso, la quale permette ironicamente una visione sinottica delle nostre strutture di rappresentazione. Il virtuale e sotteso paradosso, anche in questo caso, è quello di includere – in quanto

---

<sup>286</sup> *ivi*, pp.167

<sup>287</sup> *ivi*, pp. 168

<sup>288</sup> La polifonia “pone la questione del potere simbolizzato dalla relazione soggetto-oggetto: chi rappresenta e chi viene rappresentato”. (*ibid.*)

<sup>289</sup> *ivi*, pp. 169

<sup>290</sup> “L’etnografia non è parte di una ricerca che voglia comporre un sapere universale, né strumento per la soppressione/emancipazione di popoli, né un’altra forma di discorso diverso da quello della scienza e della politica: essa è invece un discorso sovraordinato verso cui tutti gli altri discorsi sono relativizzati e nel quale trovano significato e giustificazione. (...). La sua trascendenza non è quella di un meta-linguaggio - un linguaggio superiore per la sua maggiore perfezione formale - né quella creata dalla sintesi e dalla separazione [qui inerisce alla teoria e alla pratica] (...) non descrive alcun sapere né produce alcuna azione. La sua è una trascendenza che evoca ciò che non può essere conosciuto discorsivamente o perfettamente praticato, benché tutti lo conoscano come discorsivamente possibile e lo pratichino come perfettamente eseguibile”. (*ivi*, pp. 163-164)

<sup>291</sup> Panza, V. (2008), *op. cit.* pp. 116

discorso aperto – le stesse premesse etnocentriche la cui decostruzione è istanza del testualismo. Il punto forse più stimolante in Tyler è proprio l'accettazione di questa aporia, di una “irriducibile necessità” della contestualizzazione storica di cui parla Derrida, e della quale bisogna, attentamente, osservare implicazioni e conseguenze, in quanto l'antropologia come altre forme di discorso è ingabbiata nelle fila del linguaggio e pertanto non può semplicemente rinunciare al lavoro e ai contenuti della sua storia, a quei concetti fondanti del suo linguaggio, alle premesse e ai presupposti fondativi del suo esistere e del suo operare. In tal maniera si riesce a integrare quei presupposti problematici come evocazioni semantiche, come particolari conseguenze ironicamente assunte, come se si potesse vederle da fuori, rendendola pertanto oggetto di autocritica.

#### **4.2.2 L'etnodrammaturgia, funzione cubica di rappresentazioni**

Questa modalità, sviluppata in più lavori da Turner, trova la sua *raison d'être* nella contrapposizione alla “sistematica disumanizzazione dei soggetti di studio”<sup>292</sup>, considerati in modo impersonale come fossero cera modellabile dal tornio della cultura. Il modello di Turner pone al suo centro uomini e donne “vivi”, in quanto è sua istanza riuscire a comunicare cosa significhi essere parte di una società. Per quanto le monografie o i filmati etnografici possano descrivere “gli incentivi all'azione caratteristici di un dato gruppo, solo di rado questi generi riusciranno a coinvolgere pienamente i loro lettori o spettatori nell'intreccio motivazionale della cultura studiata”<sup>293</sup>. La possibilità per un coinvolgimento emotivo passa dalla rielaborazione in copioni teatrali di parte dei resoconti etnografici, svolta poi la recitazione si può poi ritornare ad essi in virtù di una comprensione derivante “mettersi nei panni” di soggetti appartenenti ad altre culture. Gli stadi di un tale processo seguono una composizione trifasica (“dall'etnografia al copione, dal copione alla performance, dalla performance alla meta-etnografia”<sup>294</sup>), tale configurazione spinge il lettore-partecipante a sondare dimensioni alternative (letteratura, storia, biografia, convenzioni e costrizioni).

---

<sup>292</sup> Turner, V. (1993, pp. 145): “Antropologia della performance”. Il Mulino, Bologna.

<sup>293</sup> Turner, V. (1986), op. cit. pp. 164

<sup>294</sup> *ibid.*

Questa ‘recitazione’ del materiale etnografico è un lavoro prettamente interdisciplinare che coinvolge professionisti del settore teatrale e membri della cultura messa in scena. Sulla scia di Schechner, Turner osserva come la possibilità di questo “doppio culturale” possa produrre una convergenza capace di innescare due fattori utili<sup>295</sup> allo scardinamento intraculturale dell’interpretazione etnografica verso una direzione più ampia, verso “un’impresa interculturale”. Le fasi in sé non risultano fisse in quanto sono presenti continue modifiche durante il processo di prova. La processualità non si presenta come unidirezionale, ma vi è un costante “andirivieni dall’analisi antropologica dei dati etnografici, che forniscono i particolari per la messa in scena, all’attività di sintesi e integrazione costituita dalla composizione drammatica, che comporterebbe il mettere le scene in sequenza”<sup>296</sup>. Il movimento che intercorre nel passaggio dall’etnografia alla *performance* comporta, nel soggetto-lettore-attore, un processo di “riflessività pragmatica”. Questo è il punto messo in luce da Turner: il soggetto qui non è separato dal suo oggetto, come in un dualismo cartesiano, ma bensì soggettivizza l’oggetto in quanto “essere riflessivi significa essere insieme il soggetto e il proprio oggetto diretto”<sup>297</sup>. Se risulta difficile, ad ogni modo, la separazione dei problemi teatrali-estetici dalle interpretazioni antropologiche in forza di un adattamento della rappresentazione, si rivela tuttavia rilevante un effetto secondario di questo processo. Il potere di scardinamento, operato dall’apertura del materiale etnografico alla *performance*<sup>298</sup>, mette di fatto in dubbio il materiale stesso attraverso la sua riflessività consentendo, da un lato, l’ampliamento delle letture da parte dello studente-attore e, dall’altro, l’integrazione di elementi inerenti alla natura umana soventemente trascurati. La *performance* del materiale etnografico è qui intesa non come il manifestarsi di una forma, ma piuttosto nel suo senso etimologico di *parfournir* (“portare a compimento”). Turner sottolinea come tale processo significhi:

---

<sup>295</sup> “In modo che da un lato nei drammi estetici sia implicita la forma processuale dei drammi sociali (anche se soltanto per inversione o negazione), e dall’altro la retorica dei drammi sociali, e dunque la forma dell’argomentazione, sia tratta dalle performance culturali. Nel Watergate c’era molto Perry Mason!” (ibid)

<sup>296</sup> *ivi*, pp. 179

<sup>297</sup> *ivi*, pp. 181

<sup>298</sup> E’ possibile intravedere la presenza, in Turner, di istanze postmoderne relative alla nozione di *performance*: “La “svolta postmoderna” inverte questo processo di “purificazione” del pensiero che parte dagli “errori e dai fenomeni di esitazione” e attraverso “i fattori personali e socioculturali” arriva alla separazione delle “frasi” dalle “espressioni” definendo queste ultime come “dipendenti dal contesto” (quindi “impure”) per quanto riguarda il loro significato e la loro struttura grammaticale. La performance, considerata come comportamento linguistico, presentazione di sé nella vita quotidiana, dramma scenico o dramma sociale è oggi al centro dell’osservazione e dell’attenzione ermeneutica. La teoria postmoderna vede proprio nelle incrinature, nelle esitazioni, nei fattori personali, nelle componenti della performance incomplete, ellittiche, dipendenti dal contesto, situazionali, gli indizi della vera natura del processo umano e ritiene che la novità genuina e la creatività emergano dalla libertà della situazione di performance” (Turner, V. (1993), op. cit. pp. 152)

*“procurare a noi stessi la comprensione dei dati nella loro interezza, nella pienezza del loro significato di azione. (...) i desideri e le emozioni, i fini e le strategie individuali e collettive, e anche le vulnerabilità, la stanchezza e gli errori legati a determinate situazioni, vanno perduti nel tentativo di reificare e di produrre una teoria asettica del comportamento umano (...). Sentimenti e desideri non sono una contaminazione della pura essenza conoscitiva, ma elementi intrinseci alla nostra natura di uomini”<sup>299</sup>.*

Il vantaggio, risultante di un tale processo, è di ordine pratico-conoscitivo in quanto integra pienamente una pragmatica emotiva funzionale all'apprendimento antropologico. Un attore, ad esempio, nel tentativo manifesto del 'mettere in scena', di dare una realtà al suo personaggio, può cadere nella stereotipizzazione in quanto può dare, in parte, per scontato ruoli culturalmente codificati che “si suppone che questo personaggio giochi: padre, uomo d'affari, amico, amante (...). Questi ruoli sono costituiti da rappresentazioni collettive condivise dagli attori e dal pubblico, che di solito sono membri della stessa cultura”<sup>300</sup>. L'etnodrammaturgia consente, invece, un approccio differente alla rappresentazione, nella messa in scena del materiale etnografico. L'attore è infatti, in un certo qual modo, forzato alla sperimentazione dovendo imparare le “regole che stanno dietro ai ruoli giocati dal personaggio da lui impersonato”<sup>301</sup>. Ciò non avviene, secondo Turner, per il solo tramite della lettura monografica che non possiede alcun tipo di relazione con la *performance*, ma bensì attraverso un “rapporto dialettico fra la performance e l'apprendimento. Si impara rappresentando, e poi si rappresentano le conoscenze così ottenute”<sup>302</sup>. Come detto in precedenza, il movimento che va dalla parte progettata (non-io) alla parte realizzata (non-non-io)<sup>303</sup> non è né fisso né unidirezionale, ma il movimento stesso è considerato come “una sorta di fase liminale in cui tutti i tipi di esperimenti esperienziali sono possibili, anzi obbligatori”<sup>304</sup>. Il fulcro dell'azione, la sua aspirazione, non è tanto la

---

<sup>299</sup> Turner, V. (1986), op. cit. pp. 166

<sup>300</sup> *ivi*, pp. 170

<sup>301</sup> *ibid.*

<sup>302</sup> *ibid.*

<sup>303</sup> I termini, qui utilizzati e riproposti da Turner, seguono la terminologia proposta da Schechner.

<sup>304</sup> *ivi*, pp. 169

mimesi ma la poiesi in quanto processuale, riflessivo e costruttivo, come ben mostrano le parole di Turner:

*“La parte cresce gradualmente insieme all’attore, è veramente ‘creata’ attraverso il processo di prova, che a volte può comportare momenti angosciosi di autorivelazione. Un metodo simile è particolarmente adatto all’insegnamento antropologico, perché il metodo ‘mimetico’ può funzionare solo su materiale familiare (modelli di comportamento occidentali), mentre quello ‘poietico’, ricreando il comportamento dall’interno, può trattare anche un materiale non familiare”*<sup>305</sup>.

#### **4.2.3 Rappresentazioni posizionate, un’etnografia militante**

Storie, narrazioni, soventemente proposte dagli etnografi, raccolgono voci solitamente inascoltate, obliate o celate, storie attraverso cui l’antropologia nel corso del suo tempo ha elaborato la propria immagine, se non anche la propria definizione. Fondando parte della sua “etica” tramite un salvifico presupposto di eternità, in virtù del potente mezzo di iscrizione, di cui strumentalmente dispone, e dell’autorità che ne ha a lungo legittimato monopolio ed operatività. E tuttavia, la sua promessa redentrice, le istanze anche rivoluzionarie della disciplina, possono manifestarsi soprattutto se si tiene conto della funzione politica del raccontare storie, del ruolo e del valore riflesso nelle relazioni del presente<sup>306</sup>. L’etnografia militante prende a monito una tale possibilità, la sua assunzione, il suo intervento si applicano proprio attraverso la presa di coscienza di un ineludibile contesto di intenti, una parte integrante, inglobata e vissuta, piuttosto che allontanata in favore di un’oggettività, una pretesa non più attuabile. La consapevolezza del rapporto di produzione, in cui l’indagine etnografica trova collocamento, ha comportato di fatto un allontanamento nei confronti dell’assiomatica oggettività, in virtù del particolare posizionamento del ricercatore, un fattore non indifferente, in quanto “la rilevanza della soggettività di chi fa ricerca è particolarmente evidente nell’elaborazione di etnografie, sia per ciò che

---

<sup>305</sup> ibid.

<sup>306</sup> «We write commentaries about the commentaries that our informants share with us about their lives and their societies. Most crucially, we listen to other people’s stories, especially to the stories of those whose voices often go unheard. We believe that by listening to these stories and then retelling them, displacing these stories to other places and audiences, we can help to save the world». (Behar, R. (2003, pp. 18):”Ethnography and the Book That Was Lost”, in *Ethnography*, 4, 1, pp. 15-39).

concerne la scelta del tema che per l'impostazione dell'indagine"<sup>307</sup>. L'intenzione è, infatti, un elemento centrale per la comprensione sia della processualità della ricerca che dei suoi risultati, in quanto sono innegabili le conseguenze frutto dell'interrelazione, mutualmente dipendente, che si innesca tra ricercatore e contesto. Il posizionamento specifico diviene pertanto un mezzo decisamente più stabile, una base da cui partire, ciò in corrispondenza al fatto che "non esistono etnografie politicamente asettiche, la stessa dichiarazione di imparzialità è un posizionamento politico"<sup>308</sup>. E' da queste intenzioni che l'etnografia militante trae la sua "forza". Approcci di questo genere tendono ad accentuare la ricerca sul campo nelle sue componenti strutturali, date dall'incontro etnografico, "un'esperienza umana totale" che ingloba al suo interno fattori come emozioni, biografie personali ed intuizioni promosse dalla sinergia partecipativa-politica e non limitata, pertanto, ai soli fattori analitici. Questa politicizzazione della disciplina non è da intendersi come totale consenso o adesione, poiché è insito in ciò la reificazione delle posizioni che, di fatto, tenderebbero a congetturare un'assunzione monolitica dei fattori interni ed esterni, alimentando visioni sterili sulla composizione interna al movimento indagato osservata come omologazione dei suoi partecipanti e quindi negativa nei confronti della soggettività dei membri come del ricercatore. Esternamente invece si andrebbe a negare il mutamento e l'evoluzione a cui i movimenti partecipano, in quanto enti che nascono, si dividono, muoiono e rinascono mutando forme ed obiettivi. Vi è, più che altro, un riposizionamento costante in virtù sia della natura fluida dei movimenti di attivismo, attraversati da tensioni, che nell'assunzione di una posizione coerente da parte del ricercatore, il quale ha un posizionamento soggettivo come altri partecipanti e, nonostante una sintonia di massima, non presenta "una totale coincidenza e su alcuni temi dissente dalla linea prevalente"<sup>309</sup>. L'idea di una fedeltà senza controversia è per lo più soggiacente ad una proiezione "sull'attivismo contemporaneo di paradigmi di mobilitazione ormai in buona parte desueti"<sup>310</sup>. Al contrario il coinvolgimento è "spesso transitorio e si dispiega in una sovrapposizione ibrida di appoggio a diversi contesti; non richiede, anzi spesso rifugge affiliazioni identitarie escludenti e

---

<sup>307</sup> Boni, S., Koensler, A., Rossi, A. (2020, pp. 10): "Etnografie militanti: prospettive e dilemmi", Meltemi editore, Milano.

<sup>308</sup> *ivi*, pp. 11

<sup>309</sup> *ivi*, pp. 81

<sup>310</sup> *ivi*, pp. 87

permanenti”<sup>311</sup>. Sia l’etnografo che gli attivisti non si allineano tra loro in maniera univoca, come fossero un solo corpo, ma ragionano in un’ottica di convergenza sia degli obiettivi che delle proprie identità. Il punto focale di quanto detto è che un posizionamento politico, per quanto possa essere impegnato, non comporta necessariamente un appiattimento, metodologico o politico, sulle relazioni del movimento preso in esame. La relazione, anche in questo caso, presenterà tensione al suo interno, ma è proprio qui, in questa tensione, la potenzialità dell’etnografia militante, perché è “dalla diversità delle funzioni e dei posizionamenti che sorge il processo maieutico di approfondimento riflessivo che beneficia sia l’etnografia che il contesto politico studiato”<sup>312</sup>.

L’efficacia di questo approccio è nella varietà delle possibilità conoscitive consentite dal connubio tra militanza ed etnografia, nel loro rapporto mutualmente virtuoso di riflessività ed autoanalisi. L’etnografia militante non dipende tanto dal fare attivismo o non, riguarda più che altro “il tipo di relazioni che si instaurano, scelta delle metodologie e l’uso pubblico della ricerca”<sup>313</sup>. L’interesse è incentrato sulle possibilità della metodologia etnografica, per le sue capacità di dare spazio a posizioni marginali, in quanto l’etnografia qui accetta il suo potenziale pubblico di mutamento, uno strumento capace ad esempio di destrutturare mistificazioni massmediatiche e restituire “la complessità dell’attivismo politico, l’umanità delle ragioni delle mobilitazioni e la potenziale forza trasformativa di chi si muove al di fuori degli steccati istituzionali”<sup>314</sup>. Il lavoro prodotto, la documentazione raccolta, infatti non trova collocazione nel solo ambito universitario ma viene “restituita in sinergia con pratiche sociali e politiche extra-accademiche”<sup>315</sup> in accordo alle sue stesse istanze di comprensione e cambiamento. E’ anche per questa ragione che la direzione della ricerca, come anche i suoi obiettivi, non risultano come pre-ordinati ma bensì frutto della relazione tra etnografo e contesto. Essi scaturiscono in modo spontaneo da questa relazione, privata dall’obbligo di ottemperare a deleghe o strutture istituzionali, in quanto il *primum movens* della ricerca rimane sotto il dominio dell’etnografo, dei suoi intenti. Le etnografie militanti, infatti, mirano apertamente al dialogico, alla

---

<sup>311</sup> ibid.

<sup>312</sup> ibid.

<sup>313</sup> ivi, pp. 79

<sup>314</sup> ivi, pp. 13

<sup>315</sup> ivi, pp. 15

collaborazione e alla polifonia, e come il Colectivo Situaciones tende a sottolineare: “non si tratta di ‘dirigere’ o ‘appoggiare’ le lotte ma di abitare attivamente la nostra situazione”<sup>316</sup>. Quanto l’etnografia militante richiede è cioè quello di entrare in uno spazio intenso ed ambiguo di collaborazioni teoriche e pratiche. Il ruolo occupato dall’etnografo militante pare essere vicino alle considerazioni di Foucault. Secondo lo studioso francese: l’intellettuale non occupa il ruolo di consigliere, di promotore di direttive, ciò che egli può fare è fornire strumenti di analisi e autocritica attraverso un atteggiamento esente da forme paternalistiche o saccenti, egli in sostanza deve “individuare dove sono le linee di fragilità, dove i punti forti, a cosa si sono legati i poteri (...). In altri termini, fare un rilievo topografico e geologico della battaglia. (...). Ma quanto a dire: ecco cosa dovete fare, questo certamente no”<sup>317</sup>. D’altro canto, con ciò non si intende riprodurre l’idea di un lavoro alienato e di distacco, l’etnografia militante non intende esaurirsi infatti nelle aule di ateneo, la sua deontologia “non si riduce ad una critica *super partes*, al “non fare”, “non intervenire”, non interferire con il lavoro di politici, amministratori, imprenditori, ma si sbilancia verso possibilità di intervento sociale, politico, economico, ecologico, culturale”<sup>318</sup>, delineando in sostanza una pratica della teoria sia interna che esterna all’accademia. Sopranzetti, infatti, evidenzia come:

*“l’azione, e come sua premessa, la volontà e la scelta dell’antropologo militante, sono parte (o ambiscono ad essere parte) della volontà, delle scelte e della azione collettiva di chi viene studiato. Il percorso motivazionale del soggetto conoscitore non si distingue nettamente da quello del soggetto indagato.”*<sup>319</sup>

Seppur presente il distinguo non è netto, l’intento, come anche visto in precedenza, è delineato su una linea pratica. Il protagonista del mutamento politico desiderato non è “solo l’etnografia, intesa come scritto accademico, né l’etnografo, ma la prassi etnografica. Nel fare ricerca e nel mobilitarsi agisce un soggetto situato nelle dinamiche politiche come ricercatore e attivista. In questa duplice veste [...]”<sup>320</sup>.

---

<sup>316</sup> Colectivo Situaciones (2001, pp. 37): “Por una política mas allá de la política”, (a cura di) Negri, T. “Contrapoder: una introducción”, pp.19-46, Tinta Limón, Buenos Aires.

<sup>317</sup> Foucault, M. (1977, pp.144): “Microfisica del potere: interventi politici”. Einaudi. Torino

<sup>318</sup> Boni, S., Koenlsler, A., Rossi, A. (2020) op. cit. pp. 61

<sup>319</sup> *ivi*, pp. 60

<sup>320</sup> *ivi*, pp. 71

L'etnografia militante trova la sua realizzazione in una delicata rete relazionale in cui il ricercatore indossa più vesti, l'intento militante non è manifestazione soggettiva di sdegno nei confronti dei drammi contemporanei, ma è in esso presente un'attenzione verso le situazioni marginali o periferiche, osservate a partire dal basso e con l'ausilio di una disciplinata sensibilità per le auto-rappresentazioni degli attori, in un quadro il cui sfondo macro-dimensionale è relazionato alla vita quotidiana e alle micro-politiche, spingendo con ciò l'etnografia a nuovi interrogativi ed oneri morali. Il posizionamento politico vuole essere una modalità funzionale alla riflessione, vuole incentivare gli stessi attori del movimento ad una maggiore introspezione critica, grazie ad una accresciuta consapevolezza degli effetti derivanti da dinamiche interne ed esterne. Un critico culturale deve infatti “saper fare autocritica e ponderare il valore delle obiezioni di intellettuali più moderati o conservatori scettici rispetto all'approccio militante, per lasciarsi ispirare, correggere, consigliare”<sup>321</sup>. Un modo questo per consentire una ricerca che sia fortemente reciproca, perché se è vero che la pratica di ricerca può “diventare uno strumento politico per intervenire nei processi”<sup>322</sup> in quanto, almeno negli intenti di partenza, vi è istanza al cambiamento di contesti di potere studiati. E' anche vero che, più che produrre direttive politiche generalizzanti, la conoscenza etnografica elaborata cooperativamente tende a “facilitare le (auto-)riflessioni in corso tra gli attivisti riguardo agli obiettivi, tattiche, strategie e forme organizzative del movimento”<sup>323</sup>. Tale posizione è sintetizzata egregiamente da Russell che, evidenziando le potenzialità trasformative dell'auto-riflessività, intende l'etnografia militante come:

*“il processo attraverso il quale si identifica gradualmente e ci si sofferma su una contraddizione, incoerenza o paradosso all'interno di un milieu dichiaratamente politicizzato, e quindi ci si impegna per capire e contribuire al superamento collettivo di questo paradosso - una combinazione di pensiero e azione orientata verso la comprensione e la modifica di una pratica collettiva, identificando e superando i limiti di ciò che siamo ora.”*<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> *ivi*, pp. 33

<sup>322</sup> Casas-Cortés, M. Cobarrubias, S. (2007, pp. 114): “Drifting through the knowledge machine”. (a cura di) Graeber, D., Shukaitis, S. in “Constituent Imagination: Militant Investigations, Collective Theorization”, pp. 112-126.

<sup>323</sup> Juris, J. S. (2007, pp. 165): “Practicing Militant Ethnography with the Movement for Global Resistance (MRG) in Barcelona”. (a cura di) Graeber, D., Shukaitis, S. op. cit. pp. 164-176.

<sup>324</sup> Russell, B. (2014, pp. 2): “Beyond activism/academia: militant research and the radical climate and climate justice movement(s)”. in “Area”. pp. 1-8.

## Conclusioni filo pratiche

Molte delle possibilità, delle vie della rappresentazione, che si sbrogliano dalla foce di Santa Fé riconvergono sul campo stimoli ed istanze della ricerca, ottemperanti di un'attenta pratica della scrittura. Da un lato, la svolta testualista ha consentito di oltrepassare, legittimando la possibilità di spezzare il dominio di un giogo di potere, prodotto dalla presunzione di un'assoluta fonte d'autorità esperienziale difficilmente criticabile in quanto inimitabile. Dall'altro lato, rimane il quesito, forse l'eterno problema, di cosa comporti e significhi partecipare ed osservare. La svolta testualista è riuscita a sussumere questo problema ad un livello di gerarchia semantica superiore, trovando lì il suo campo d'esistenza, attraverso il consolidamento dello statuto autoriale della concettualizzazione etnografica come elaborazione scritturale, negando tuttavia con ciò parte del carattere specifico della pratica antropologica, della sua condizione di possibilità, del suo incontro etnografico, assolutizzato in un modo forse troppo vicino alla reificazione. E, d'altro canto, la stessa presenza sul campo dell'antropologo è sintomo di una fondativa forma d'autorità, come visto anche l'apporto dialogico è incapace nella piena elusione di una tale condizione, in quanto il legame esistente tra etnografo e soggetti è in sostanza una relazione autoritativa per il tramite della comunità scientifica<sup>325</sup>. Il nesso centrale di questa relazione, dell'intera etnografia, è dato da questa inestinguibile contrapposizione, forse anche aporetica, di due processi intrinsecamente legati e immanenti, *fieldwork* e scrittura. Perché se da un versante, come del resto evidenziava Clifford, risulta erroneo vedere l'etnografia semplicemente come metodo, risulta ugualmente erronea dall'altro una visione riduzionistica che identifica l'etnografia in un solipsistico esercizio d'autore.

Un ritorno, una riaffermazione del carattere intersoggettivo ed esistenziale del *fieldwork* è stata forse la voce più prorompente dipanatasi dalle fila di "*Writing Culture*", una presenza sul campo osservata come un qualcosa in divenire, non più una mera presenza, una via attraverso la quale il ricercatore abbia la possibilità di indagare la sua stessa soggettività, sia autonomamente che attraverso l'altro. Una via che, in sostanza, rinsaldi il peso profondo di un'esperienza prima che il (suo) ricordo, e con

---

<sup>325</sup> Paerregaard, K. (2002): "The Resonance of Fieldwork. Ethnographers, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge", in *Social Anthropology*, 10, 3, pp. 319-334.

esso la dimenticanza per mezzo della scrittura, la istituisca ad impresa del sapere<sup>326</sup>. La scrittura delle esperienze, delle emozioni, la narrazione di un'elaborazione e rielaborazione intersoggettiva, piuttosto che ridursi nei suoi connotati individualistici-testuali, può risultare una modalità per combattere i demoni della svolta testuale, attraverso un processo di "oggettivazione del soggetto oggettivante"<sup>327</sup>. Ma per quanto possano tali assunti promuovere un percorso alternativo, i problemi insiti al processo di testualizzazione si ripresentano nella loro costanza, in quanto si tratterebbe di ricostruire tramite il pensiero e la scrittura le diverse esperienze partecipanti: l'esperienza soggettiva-conoscitiva dell'etnografo nel tempo e nel campo, le esperienze degli altri su loro stessi in questo flusso interazionale, e le esperienze che questi altri hanno di un oggettivato etnografo. Nella sua vividezza riappare a mio parere un'intramontabile ambivalenza, una sorta di paradosso conoscitivo della mediazione, perché se da un lato cerco e posso rappresentare la parola altrui e questa rappresentazione è simbolo di mediazione, di connessione che evoca o implica qualcos'altro, senza la quale quel senso, quell'esperienza non avrebbe alcun agente manifesto. E' indiscutibilmente vero che io non posso conoscere per davvero quel qualcosa, conosco il solo simbolo, la sola idea di una mediazione data dalla mia argomentazione analogica, un paradosso che accompagna forse ogni tentativo di conoscere il mondo a noi circostante. Quanto voglio dire, è che io conosco sulla base di un altro stato, una rappresentazione che è un segno, un indicatore più o meno sicuro di qualcos'altro, ma è qui che il problema viene a sostanzarsi in quanto non posso dar per certo la validità di questa connessione sulla cui base presuppongo la mia conoscenza, una connessione che è per l'appunto in questione. La linea della mia argomentazione, forse troppo radicale, è che possiamo dire che A (un'esperienza etnografica) esiste, convenzionalmente, se non tramite B (la scrittura) ma da ciò non si può dire che tale correlazione sia come si suppone essa sia, in quanto si può conoscere un solo termine della relazione, cioè non si può dar per certo una tale correlazione, la sua esistenza, se non partendo dal presupposto della stessa la cui legittimità è tuttavia in dubbio. Il punto è che si è epistemicamente estromessi dallo stabilire un tale nesso, probabilmente lo si è anche logicamente, correlazioni tuttavia necessarie per conoscere come queste cose stanno nella mediazione indiretta della scrittura. Seguendo questa

---

<sup>326</sup> Hasstrup, K. (1995): "A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory", Routledge, London.

<sup>327</sup> Bourdieu, P. (2003, pp. 289): "Participant Objectivation", in *Journal of Royal Anthropological Institute*, n. s. 9, pp. 281-294.

linea, l'etnografia è inglobata nella stessa aporia come evidenzia Jackson, quando dice che l'intersoggettività è attraversata dall'ambiguità e dal paradosso essendo essa “un'interazione costruttiva, distruttiva e ricostruttiva, dove le posizioni d'identità e differenza sono costantemente scambiate e ridefinite, nella distanza e nel riavvicinamento dei poli del conflitto e della compassione”<sup>328</sup>.

Quanto emerge è una relazione complessa, un rapporto problematico, in cui l'unica via da me intravista per la risoluzione di un siffatto *impasse* passa dalla cognizione e realizzazione del sé come uso, come mezzo della soggettività per la ricerca, una base forse non totalmente solida date le sue sfaccettature ma dalle stabili correlazioni, una metodologia che recuperi la forma proposta da Dumont<sup>329</sup>. In sostanza, una modalità di *détour*, di deviazione che non assuma più l'altro per l'indagine del sé, bensì inversamente esponga e usi il sé per la comprensione dell'altro. Una linea similmente attigua alle riflessioni di Fabian, poiché una prassi non inclusiva del soggetto che la studia può “solo ridursi a un'immagine di se stessa, come se fosse una rappresentazione, e ciò riporta l'antropologia a essere un'interpretazione di forme (simboliche)”<sup>330</sup>. Ritengo si possa fronteggiare il problema sul piano epistemologico, attraverso una sorta di epistemologia del sé, un modo forse questo per rompere i legami tra significanti e spezzare con una certa reificazione della rappresentazione, perché l'utilizzo del linguaggio come mezzo etnografico, un apparato metodologico della comunicazione, elaborato verso una direttiva tassonomica, credo rinforzi anche nella sua fase critica di ‘svolta’ una certa tendenza allocronica, di distanziamento dell'altro. Il percorso fin qui svolto mi ha portato a questa conclusione, la “svolta critica” nella sua opera di smantellamento e decostruzione è incontrovertibilmente potente, il suo gioco di specchi rende possibile visioni altrimenti celate, squarciando il velo sotto al quale sono nascoste, ma il punto è che rimane una visione-promessa non raggiunta, agognata ma non abbracciata totalmente. Forse questo passaggio può sembrare retorico, forse lo è, ma le problematicità derivanti dalla circoscrizione del luogo dal quale si parla e della collocazione e individuazione dell'oggetto di cui si parla sono interconnesse, immanenti, alla difficoltà insite nel parlare e scrivere per

---

<sup>328</sup> La citazione è presente in Panza, V. (2008), op. cit. pp. 174, tuttavia il riferimento è a Jackson, M.(1998): “Minima Ethnographica: Intersubjectivity and The Anthropological Project”, University of Chicago Press, Chicago.

<sup>329</sup> Dumont, J. P. (1978): “The Headman and I: Ambivalence and Ambiguity in Anthropological Fieldwork”, University of Texas Press, Austin & London

<sup>330</sup> Fabian, J. (2000), op.cit. pp. 164

conto di altri e nello stesso momento agli altri, parte del dilemma che ha spinto questo stesso elaborato, probabilmente il suo *primum movens*. Immerso nelle implicazioni discorsive di questi due campi, l'etnografo tenta di agire attraverso essi, di mediare per loro tramite al fine di una cognizione biunivocamente riflessiva. Se da un lato, parla al suo "gruppo" in virtù del "punto di vista nativo", dall'altro lato parla agli informatori ed interlocutori "nativi" tramite la sua società e la disciplina funzionali alla possibilità di un campo discorsivo, all'impresa conoscitiva, specie in grazia dell'investitura autorevole della professione. Tali premesse non si sostanziano nella sola manifestazione di una struttura discorsiva ma inglobano la stessa spazializzazione, perché la posizione dalla quale si parla e scrive è contemporaneamente interna ed esterna al luogo di cui si parla: è esterna "in quanto spazio della società che legittima l'esistenza di una disciplina da cui la localizzazione ha origine"<sup>331</sup> ed allo stesso tempo interna "perché soltanto la compresenza spaziale rende possibile l'incontro etnografico, entro la particolare localizzazione imposta agli altri"<sup>332</sup>. Tali dense condizioni esternano la vivacità e il flusso di interconnessioni nelle quali si sovrappongono e collimano voci, spesso non si sa chi sia a parlare per chi, attraverso chi o cosa e ancora più semplicemente verso quale direzione o destinatario. L'identificazione di soggettività risulta problematica come anche quello della riflessività, confuse in questo marasma, il fulcro del problema credo possa qui trovare la sua collocazione, in questo flusso di campi discorsivi unito alla spazializzazione dei tempi del discorso in termini allocronici. E' qui che si genera la profonda antinomia tra *fieldwork* e scrittura, "un'impresa aporetica, caratterizzata da una pratica contraddittoria"<sup>333</sup>. Il problema del riconoscimento di soggettività, delle voci presenti come anche quello del disallineamento nei confronti della coevità dell'altro e delle implicanti teorizzazioni antropologiche da ciò derivanti, è il problema con cui ancora si dibatte. Un problema forse di esegesi della rappresentazione e di autorità etnografica come manifestazione del potere, e forse rintracciabile in un problema addirittura più "primitivo" di ordine e posizionamento politico.

Il passaggio al sé, il suo uso, è un fattore che forse necessiterebbe di una maggiore centralità, poiché in grado di responsabilizzare il sapere e la sua rappresentazione

---

<sup>331</sup> Panza, V. (2008), op. cit. pp. 176

<sup>332</sup> *ibid.*

<sup>333</sup> Fabian, J. (2000), op.cit. pp. 174

tramite una dimensione di ubicazione corporea e localizzazione delle relazionalità insite alla fase di elaborazione, un modo per esporre le condizioni di produzione ed incorporare le istanze della coevità. Il punto focale risiede nel fattore di individualizzazione posizionale e di responsabilità, inerente sia al soggetto (ente situato in più dimensioni sociali) e sia ad una sua consequenziale produzione di giudizi (anch'essi forme di sapere), in quanto una tendenza universalizzante produrrebbe di fatto una deresponsabilizzazione del sapere stesso, eludendo gli effetti da esso determinato<sup>334</sup>, poiché come ricorda Deleuze: “*Universals explain nothing, but are themselves what need to be explained*”<sup>335</sup>. Con ciò non intendo una soggettività come principio assoluto di legittimazione ma una soggettività critica che incorpori l'analisi testualista in modo tale da tenere in considerazione gli effetti secondari, contingenti ma concreti, della ricerca sul campo, un'epistemologia del sé che collabori costantemente con un'epistemologia dialogica al fine di prevenire una sua auto-ipostatizzazione. Una sorta di duplice procedura semiotica grazie alla quale sia possibile far ricorso, come forma di monito, alle procedure semiotiche dell'altro campo con l'intento di rinnovare le proprie procedure. Una circolarità virtuosa che tenti di evitare la riproposizione di se stessa, in quanto narrazione o discorso, proprio in virtù del fattore di coevità, in sostanza del fatto di essere una narrazione del e nel presente relazionata ad un racconto etnografico del passato, un modo per recuperare la preoccupazione storica del suo operare e pertanto negare all'etnografo la possibilità, o almeno parte di essa, di potersi tirare via dalla narrazione ed eludere il campo culturale e discorsivo della sua produzione, un tentativo per non riprodurre le implicazioni e gli effetti della sua stessa critica. In questo modo, probabilmente, la direzione viene a modificarsi, una modalità che ritorna dalla rappresentazione alla produzione del sapere sul campo e che inverte la traiettoria del 'testualismo etnografico', anche se forse non completamente, perché l'attenzione è rivolta ad una certa priorità epistemica della produzione della rappresentazione. Ritengo che, da un lato, la considerazione di Clifford sullo “spazio aperto dalla disintegrazione dell' “Uomo” - *telos* di un'intera disciplina”<sup>336</sup> - sia corretta ma, d'altro canto, ritengo ugualmente fattibile la possibilità di fronteggiare, affrontare e vivere attraverso il sé, l'instabilità prodotta da questo

---

<sup>334</sup> Haraway, D. J. (2018): “Saperi situati”, in “Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo”. Feltrinelli Editore.

<sup>335</sup> Deleuze, G. & Parnet, C (1987, pp. VII): “Dialogues”. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press.

<sup>336</sup> Clifford, J. (1997), op. cit. pp. 27

spazio aperto, alimentato dalla congerie di campi discorsivi e di posizionamenti rappresentazionali.

## Bibliografia Generale

- Austin, J. L. (1987): "Come fare cose con le parole". Marietti, Torino (ed. or. 1962)
- Bartoli, V. C. (2009): "Antropologia e linguistica". Carocci ed., Roma.
- Bakhtin, M. (1935): "Discourse in the Novel.". University of Texas Press, Austin.
- Behar, R. (2003): "Ethnography and the Book That Was Lost". in *Ethnography*, 4, 1, pp. 15-39.
- Benveniste, É. (1966): "Problèmes de linguistique générale". 1 vol. Les Etudes Philosophiques, 21(3).
- Benjamin, W. (1995): "Il narratore. Considerazione sull'opera di Nicola Leskov", in "Angelus Novus, Saggi e frammenti". Einaudi, Torino. (ed. orig. 1955), pp. 247-274.
- Boni, S., Koensler, A., Rossi, A. (2020): "Etnografie militanti: prospettive e dilemmi". Meltemi editore, Milano.
- Bourdieu, P. (2003): "Participant Objectivation". in *Journal of Royal Anthropological Institute*, n. s. 9. pp. 281-294.
- Brown, R.H (1992): "Writing the Social Text. Poetics and Politics in Social Science Discourse". Aldine de Gruyter, New York.
- Bruner, E. M. (1986): "Experience and Its Expressions". (a cura di) V. W. Turner, E. M. Bruner in "The Anthropology of Experience". University of Illinois Press, Urbana, Chicago.

- Burke, K. (1965): "A Rhetoric of Motives". Prentice-Hall, New York.
  
- Cardano, M. (2011): "La ricerca qualitativa". il Mulino, Bologna.
  
- Casas-Cortés, M. Cobarrubias, S. (2007): "Drifting through the knowledge machine". (a cura di) Graeber, D., Shukaitis, S. in "Constituent Imagination: Militant Investigations, Collective Theorization". pp. 112-126.
  
- Clemente, P. (2012): "L'autore moltiplicato. Testi biografici e antropologia interpretativa". in *Antropologia*, (14).
  
- Clifford, J. (1993): "Su Orientalism", in "I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX.". Bollati Boringhieri, Torino. (ed. or. 1988), pp. 293-316.
  
- Clifford, J. (1993): "Racconta il tuo viaggio: Michel Leiris", in "I frutti puri impazziscono". cit., pp. 196-205
  
- Clifford, J. (1997): "Introduzione: verità parziali.", (a cura di) Clifford J., Marcus, G. E. in "Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia". Meltemi, Roma., pp. 23-52.
  
- Clifford, J. (1997): "Sull'allegoria etnografica". (a cura di) Clifford, J., Marcus, G. E. in "Scrivere le culture". cit. pp. 135-162.
  
- Colectivo Situaciones (2001): "Por una política mas allá de la política", (a cura di) Negri, T. "Contrapoder: una introducción". Tinta Limón, Buenos Aires. pp.19-46.
  
- Crapanzano, V. (1995): "Tuhami. Un uomo del Marocco". Meltemi, Roma (ed. or. 1980).

- Crapanzano, V. (1997): “Il dilemma di Ermes: l’occultamento della sovversione nella descrizione etnografica”. (a cura di) Clifford J., Marcus G., in “Scrivere le culture”. cit., pp. 81-110.
  
- Cusset, F. (2003): “French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis”. La Découverte, Paris.
  
- De Certeau, M. (1977): “La scrittura della storia”. Il Pensiero Scientifico Editore, Roma (ed. or. 1975).
  
- De Certeau, M. (1983): “History: Ethics, Science, and Fiction”. in “Social science as moral inquiry”. Columbia University Press. New York. pp. 125-152.
  
- De Man, P. (1987): “Allegorie della critica”. Liguori, Napoli.
  
- Dei, F. (2020): “Oltre il campo. Etnografia, teoria e scrittura nella tradizione antropologica”. (a cura di) Matera, V. in “Storia dell'etnografia: autori, teorie, pratiche”. Carocci, Roma. pp. 345-367.
  
- Deleuze, G., Parnet, C (1987): “Dialogues”. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press.
  
- Duranti, A. (2000): “Antropologia del linguaggio”. Meltemi Editore srl, Roma. (ed. or. 1997)
  
- Dumont, J. P. (1978): “The Headman and I: Ambivalence and Ambiguity in Anthropological Fieldwork”, University of Texas Press, Austin & London.
  
- Dwyer, K. (1982): Moroccan Dialogues. Anthropology in Question”. The Johns Hopkins University Press, Baltimore
  
- Eagleton, T. (1998): “Introduzione alla teoria letteraria”. Editori Riuniti, Roma.

- Evans-Pritchard, E. E. (1969): "The Nuer.". Oxford University Press, Oxford.
- Evans-Pritchard, E. E. (1992): "I Nuer. I modi di vita e le istituzioni politiche di un popolo nilotico". Angeli, Milano. (ed.or. 1940).
- Fabian, J. (1990): "Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing". in *Critical Inquiry*, 16, 4, pp. 753-772.
- Fabian, J. (2000): "Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia". Ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Fabietti, U., Matera, V. (1997): "Etnografia: Scritture e rappresentazioni dell'antropologia". Carocci, Roma.
- Fabietti, U. (2020): "Storia dell'antropologia". 4°ed. Zanichelli Editore, Bologna.
- Foucault, M. (1972): "L'ordine del discorso". Einaudi editore s.p.a., Torino.
- Foucault, M. (1977): "Microfisica del potere: interventi politici". Einaudi, Torino.
- Frye, N. (1969): "Anatomia della critica". Einaudi, Torino.
- Geertz, C. (1987): "Interpretazione di culture.". Il Mulino, Bologna.
- Geertz, C. (1988): "Antropologia interpretativa". Il Mulino, Bologna.
- Geertz, C. (1988): "Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale". in "Antropologia interpretativa". cit., pp. 25-46.
- Geertz, C. (1990): "Opere e vite. L'antropologo come autore". Il Mulino, Bologna. (ed. orig. 1988).

- Gelley, A. (1979): "The represented world: Toward a phenomenological theory of description in the novel". in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 37(4), pp. 415-422.
  
- Genette, G. (1969): "Rhétorique et enseignement. Figure". pp. 23-42.
  
- Goffman, E. (1989): "On fieldwork". *Journal of Contemporary Ethnography*, vol.18, 2.
  
- Greimas, A. J. (1976): "Sémiotique et sciences sociales". Seuil, Paris.
  
- Griaule, M. (1996): "Dio d'acqua." Edizioni di red studio redazionale, Como.
  
- Hamon, P. (1981): "Introduction à l'analyse du descriptif". Hachette, Paris.
  
- Haraway, D. J. (2018): "Manifesto cyborg: donne, tecnologia e biopolitiche del corpo". Feltrinelli Editore.
  
- Hastrup, K. (1989): "The Reality of Anthropology". in *Ethnos*, 54. pp. 287-300.
  
- Hastrup, K. (1995): "A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory". Routledge, London.
  
- Hountondji, P. J. (1976): "Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie". FeniXX.
  
- Jackson, M. (1998): "Minima Ethnographica: Intersubjectivity and The Anthropological Project". University of Chicago Press, Chicago.
  
- Jameson, F. (1985): "Postmodernism and consumer society." in *Postmodern culture*, 115 (11). pp.111-125.

- Juris, J. S. (2007): "Practicing Militant Ethnography with the Movement for Global Resistance (MRG) in Barcelona". (a cura di) Graeber, D., Shukaitis, S. cit. pp. 164-176.
  
- Langham, I. (1981): "The Building of British Social Anthropology". Dover, New York.
  
- Leiris, M. (1951): "L'Afrique fantôme. De Dakar à Djibuti". 1931-1933. Gallimard, Parigi.
  
- Levi-strauss, C. (1967): "Razza e storia", in "Razza e storia e altri studi di antropologia". Einaudi, Torino (ed. or. 1952).
  
- Malinowski, B. (1922): "Argonauts of the western Pacific". Routledge, London.
  
- Marcus, G. E. (1997): "L'etnografia nel sistema-mondo". (a cura di) Clifford, J., Marcus, G. in "Scrivere le culture". cit. pp. 211-244.
  
- Marcus, G.E. (2000): "Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità". (a cura di) Borofsky, R. in "L'antropologia culturale oggi". Meltemi, Roma. pp. 64-79.
  
- Marcus, G. E., Cushman, D. (1982): "Ethnographies as texts". in Annual review of anthropology, pp. 25-69.
  
- Marcus, G.E, Fischer, M.J. (1998): "Antropologia come critica culturale". Meltemi, Roma.
  
- Mead, M. (1967): "Sesso e temperamento in tre società primitive". Il saggiatore, Milano. (ed.or. 1935).
  
- Mortara Garavelli, B. (1988): "Manuale di retorica". Bompiani, Milano.

- Okely, J. (1992): "Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge". (a cura di) Okely, J., Callaway, H in "Anthropology and autobiography". Routledge., pp. 13-40.
  
- Paerregaard, K. (2002): "The Resonance of Fieldwork. Ethnographers, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge". in *Social Anthropology*, 10, 3, pp. 319-334.
  
- Panza, V. (2008): "Crisi e critica dell'antropologia: epistemologia, etica e scrittura". (Vol. 34). Istituto italiano per gli studi filosofici.
  
- Piasere, L. (2009): "L'etnografia come esperienza". (a cura di) Cappelletto, F. in "Vivere l'etnografia". SEID Editori, Firenze., pp. 65-95.
  
- Rabinow, P. (1985): "Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts". in *Dialectical Anthropology*, 10. pp. 1-13.
  
- Rabinow, P. (1997): "Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia". (a cura di) Clifford, J., Marcus, G. E. in "Scrivere le culture". cit., pp. 293-326.
  
- Ricoeur, P. (1981): "Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation". Cambridge University Press.
  
- Rosaldo, R. (1997): "Guardando fuori dalla tenda. L'etnografo e l'inquisitore". (a cura di) Clifford J., Marcus G. in "Scrivere le culture". cit., pp. 111-134.
  
- Russell, B. (2014): "Beyond activism/academia: militant research and the radical climate and climate justice movement(s)". in "Area". pp. 1-8.
  
- Said, E. (1999): "Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente". Feltrinelli, Milano

- Schneider, D. (1976): "Notes toward a theory of culture". (a cura di) K. Basso, H. Selby in "Meaning anthropology". University of New Mexico Press, Albuquerque.
  
- Segre, C. (1999): "Avviamento all'analisi del testo letterario", Einaudi, Torino
  
- Simonicca, A. (2020): " La linea weberiana dell'antropologia. George Marcus da Writing Culture al Design". (a cura di) Matera, V. in "Storia dell'etnografia: autori, teorie, pratiche". Carocci, Roma., pp.287-306.
  
- Sperber, D. (1981): "L'interprétation en anthropologie". in "L'Homme", XXI, n. 1. pp. 69-92.
  
- Spindler, G. (1978): "The making of psychological anthropology". University of California Press, Berkeley.
  
- Stocking, G. W. J. (1983): "The ethnographer's magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". in "History of Anthropology, vol.1 Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork". University of Wisconsin Press, Madison., pp. 70-119.
  
- Stoller, P. (1991): "High in Fiber, Low in Content: Reflections on Postmodern Anthropology". in Culture, 11, 1-2. pp. 101-110.
  
- Tedlock, B. (1991): "From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography.". in Journal of anthropological research, 47(1). pp. 69-94.
  
- Tedlock, D., Mannheim, B. (1995): "The dialogic emergence of culture". University of Illinois Press, Urbana.
  
- Tedlock, D. (2002): "Verba manent. L'interpretazione del parlato.". L'Ancora, Napoli. (ed.or. 1983)

- Thornton, R. (1983): "Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology". in "Man", 18. pp. 502-520.
- Turner, V. (1986): "Dal rito al teatro". Il Mulino, Bologna. (ed.or. 1982).
- Turner, V. (1993): "Antropologia della performance". Il Mulino, Bologna.
- Turner, V. (2001): "La foresta dei simboli: aspetti del rituale ndembu.". Morcelliana, Brescia. (ed.or. 1967).
- Turner, V.(2001): "Il processo rituale". Morcelliana, Brescia. (ed.or. 1969).
- Tyler, S. A. (1997): "L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto". (a cura di) Clifford J., Marcus GE in "Scrivere le culture". cit., pp. 163-182.
- Tyler, S.A., Lukas, S.A. (1996): "Beyond Alphabets: An Interview With Stephen A. Tyler". in POMO Magazine, 2, 1. pp. 11-30.
- Wagner, R. (1992): "L'invenzione della cultura". Mursia.
- Weber, M. (1904): "Die" Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis". Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 19(1). pp. 22-87.
- Webster, S. (1983): "Ethnography as storytelling". in Dialectical Anthropology, 8(3), pp. 185-205.
- White, H. (1978): "Retorica e storia". 2 vol., Guida, Napoli.