

La pratica etnografica e la ricerca sul campo: metodologie e contributi teorici

Giuseppe Licari

	<h2>Narrare i gruppi</h2> <p><i>Etnografia dell'interazione quotidiana, prospettive cliniche e sociali, design</i> - vol. 18, n° 2, dicembre 2023</p> <p>ISSN: 2281-8960</p>
---	--

Rivista semestrale pubblicata on-line dal 2006 - website: www.narrareigruppi.it

Titolo completo dell'articolo	
La pratica etnografica e la ricerca sul campo: metodologie e contributi teorici	
Autore	Ente di appartenenza
Giuseppe Licari	<i>Centro Studi e Ricerche Koisema, Cremona</i>
Pagine 107-119	Publicato on-line il 29 dicembre 2023
Cita così l'articolo	
Licari, G. (2023). La pratica etnografica e la ricerca sul campo: metodologie e contributi teorici. In <i>Narrare i Gruppi</i> , vol. 18, n° 2, dicembre 2023, pp. 107-119 - website: www.narrareigruppi.it	

IMPORTANTE PER IL MESSAGGIO CHE CONTIENE.

Questo articolo può essere utilizzato solo per la ricerca, l'insegnamento e lo studio privato. Qualsiasi riproduzione sostanziale o sistematica, o la distribuzione a pagamento, in qualsiasi forma, è espressamente vietata. L'editore non è responsabile per qualsiasi perdita, pretese, procedure, richiesta di costi o danni derivante da qualsiasi causa, direttamente o indirettamente in relazione all'uso di questo materiale.

note metodologiche

La pratica etnografica e la ricerca sul campo: metodologie e contributi teorici

Giuseppe Licari

Riassunto

Il numero che si propone mette in evidenza diversi posizionamenti della ricerca antropologica sul campo. In questa direzione, la nota, che potete leggere di seguito, riprende alcuni punti salienti di un processo che viene definito etnografia della ricerca sul campo. Di seguito, troviamo, una presentazione storica e una più corposa riflessione di ordine teorico-metodologico che affronteranno questo tema. Sarà ripreso brevemente il percorso storico che ha portato a strutturare le tecniche della ricerca etnografica, per approdare poi ad alcuni antropologi contemporanei che hanno perfezionato e potenziato lo strumento di ricerca ampliando così la gamma di tecniche a disposizione del ricercatore sul campo.

Parole chiave: etnografia, osservazione, ascolto, emico, etico, exotopia, shadowing

Ethnographic practice and field research:
methodologies and theoretical contributions

Abstract

This issue of *Narrare i Gruppi* sheds light on various perspectives within anthropological research. The note below delves into key aspects of what is defined as ethnography. The article comprises a historical overview and a substantial theoretical-methodological reflection on this subject. This exploration begins with a brief review of the historical development of ethnographic research techniques. It then progresses to contemporary anthropologists who have refined and enhanced these tools, thereby broadening the array of techniques available to field researchers.

Keywords: ethnography, observation, listening, emic, ethical, exotopia, shadowing

1. Alcuni spunti sulla storia della pratica etnografica sul campo

Possiamo individuare in Malinowski (1922) il precursore della ricerca etnografica sul campo o, per lo meno, questo modo di intendere la ricerca antropologica e sociale. Egli, per primo, ha cercato di integrare il suo interesse circa il concetto di cultura con il suo lavoro prolungato sul campo, sottolineando la necessità di superare 'l'antropologia da tavolino' a favore di un'esperienza diretta sul campo, attraverso l'osservazione partecipante e la successiva descrizione dell'esperienza, come unico strumento per documentare, nella maniera più fedele possibile, la vita dei 'nativi'. La descrizione intesa da Malinowski (1922) si riferisce ad un resoconto da parte dell'osservatore che adotta un punto di vista interno alla cultura osservata (prospettiva emica che si contrappone a quella etica), in modo da rispettare la visione che i 'nativi' hanno del proprio mondo e, in particolare, cercando di non imporre la propria interpretazione di quanto si va rilevando come dato (Miltenburg, 2002: 12; Duranti, 1992).

L'etnografia è, quindi, *"la descrizione documentaria di costumi, credenze, atteggiamenti, strumenti materiali e culturali, prodotti, attività economiche, sociali e simboliche di una data comunità"* (Duranti, 1992: 18).

Ci troviamo di fronte ad un modo di fare ricerca che prevede una fase di osservazione/interazione e un'altra fase di descrizione, mediante la scrittura narrativa di culture 'altre' (Clifford, Marcus, 1986; Matera, 2004, 2020). Così, il racconto etnografico è costituito da due momenti principali: l'esperienza diretta e la descrizione dei fenomeni osservati attraverso il racconto (Fabiatti, 1998). L'etnografo, per questi motivi, è continuamente sospeso tra il 'qui' dell'osservazione-interazione e l'altrove' dell'elaborazione scritta della propria esperienza sul campo, la quale, può essere definita come la trascrizione di una presenza che diventa l'occasione per mostrare come, durante l'incontro, la parola dell'altro e la propria interagiscono e si trasformano di continuo (Matera, 2004; Licari, 2006: 75).

Come possiamo già notare, nel campo della ricerca etnografica, allora, la presunta oggettività scientifica viene sostituita dalla qualificazione della soggettività dell'etnografo e degli individui che vengono osservati e descritti. In questo senso l'approccio etnografico non assegna confini precisi al proprio oggetto di studio, quanto, piuttosto, esplicita lo stile e il punto di vista adottati

per analizzarlo. Inoltre, come suggerisce Geertz (1998), l'etnografo si trova ad interagire con 'interpretazioni di interpretazioni' nel senso che i dati sono costituiti, in realtà, da episodi, significati e frammenti di vita già interpretati dai nativi. E così le interpretazioni dell'etnografo e quelle degli individui osservati si implicano a vicenda, in una sorta di circolarità ermeneutica, in cui le interpretazioni dell'uno non sono comprensibili senza le interpretazioni degli altri, e viceversa, 'un movimento a spirale' che però non riconduce mai al punto di partenza. Duranti (1992), riflettendo sulla ciclicità, suggerisce, infatti, di sostituire l'immagine del cerchio ermeneutico con quella della spirale, che ha il vantaggio di contemplare anche la dimensione spazio-temporale. Ciò che sembra essere massimamente importante, quindi, è la capacità di porre tra parentesi il proprio giudizio di valore, nonché la capacità di evitare di pensare l'ovvio di fronte al fenomeno sociale e culturale che si sta osservando.

La caratteristica che, forse più di ogni altra, distingue gli etnologi dagli altri studiosi del comportamento umano è la partecipazione nella relazione dove viene raccolto il dato della ricerca e, cioè, nella relazione con l'altro, sempre, ovviamente, rispettando la *privacy* dei propri interlocutori e l'esperienza culturale che vivono i soggetti di cui indagano gli '*ethnos*', (Griaule, 1948, 1965). In un certo senso, potremmo dire, che nell'approccio etnologico vi è la necessità che l'osservatore partecipante si identifichi, in parte, con le persone con cui interagisce, facendo lavorare la propria sensibilità. Riteniamo tale capacità indispensabile per chi intende fare ricerca, in linea con le basi poste dall'etnografia, in quanto l'oggetto di studio è costituito da persone in carne ed ossa, con i loro pensieri e le loro emozioni, in particolare (Biscaldi, Matera, 2016: 36). La sensibilità di chi osserva (ed è a sua volta osservato) consiste, soprattutto, nella capacità di comprendere molti punti di vista, che a volte sono contraddittori, mentre in altre complementari.

Infatti, nello spazio simbolico dell'interazione, sia l'osservatore come il suo interlocutore partecipano attivamente alla costruzione dei significati che dalla relazione stessa vanno emergendo, se ne deduce quindi che "*il lavoro sul campo non è altro che una serie di negoziazioni e compromessi fra le nostre abituali aspettative e quelle dei nostri ospiti*" (Duranti, 2002: 90).

2. Il ruolo del ricercatore nella pratica etnografica

Negli ultimi anni, come già accennato, la ricerca etnografica si è orientata soprattutto ai significati e al contesto interpersonale in cui questi si formano, mettendo in evidenza il bisogno di spostare l'attenzione, con maggiore rigore, sul ricercatore, oltre che sulla ricerca stessa. Il ricercatore, infatti, non è solo coinvolto nei risultati messi in evidenza attraverso un'indagine, ma è egli stesso costruttore di quei risultati, poiché, nella relazione con il suo interlocutore, egli costruisce attivamente i significati della cultura che sta studiando (Sclavi, 2006). Infatti, i fenomeni osservati, in una data cultura, non rappresentano delle traduzioni, bensì delle descrizioni che sono già interpretate e tradotte dagli individui che vivono e costruiscono quei fenomeni (Duranti, 1992). Nella ricerca etnografica, quindi, l'osservatore partecipante si mette attivamente in gioco ed oscilla continuamente tra il rendere estraneo ciò che è familiare e familiare ciò che è estraneo. Allora, come sostengono Berger e Luckmann (1966), cercare di comprendere le conoscenze di una determinata società significa anche indagare i modi e i processi con cui tali conoscenze vengono costruite, attimo dopo attimo, nel corso dell'interazione, tra i membri che la compongono. La ricerca etnografica è, dunque, un processo interattivo che prende forma dalla storia personale, dal genere di appartenenza, dalla classe sociale, dall'etnia del ricercatore e di tutti gli individui che vengono assunti come oggetto di ricerca. L'osservatore, qui, porta con sé tutto il proprio *mondo sociale* assieme alle sue *categorie di situazione* con le quali decodifica ciò che osserva quando incontra le persone che sono oggetto della sua indagine (Bichi, 2002: 45), le quali, ricordiamolo, sono inscindibili anch'esse dalla cultura di cui fanno parte e alla cui costruzione partecipano continuamente. Si sottolinea, quindi, come nel corso della tradizione antropologica si è già assistito, sia alla messa in discussione del ruolo del ricercatore come osservatore neutro, sia alla messa in discussione della civiltà europea come cultura superiore. E fu proprio mettendo in discussione l'idea dell'esistenza di una cultura superiore che si è arrivati alla consapevolezza che non esistesse un'asimmetria giustificabile tra nativi e ricercatore. E tutto ciò significa che, mentre studiamo una cultura, un gruppo sociale o, semplicemente, l'interazione con un altro individuo, non stiamo solo osservando, perché diveniamo anche noi osservabili e osservati.

3. La ricerca sul campo e il concetto di exotopia

Il concetto di *exotopia* è proposto da Sclavi (2003) per approfondire la riflessione sull'osservazione-partecipante del ricercatore sul campo. Sclavi (2003) afferma, a tal proposito, che 'la comprensione dell'altro' non consiste unicamente nel 'mettersi nei suoi panni' (come una sorta di empatia), quanto, piuttosto, nella capacità di accettare l'altro 'in quanto diverso da sé' (*exotopia*): un concetto mutuato da Bachtin (1988) che lo ha sviluppato, maggiormente, in "L'autore e l'eroe"¹. Scrive Bachtin (1988), l'*exotopia* si basa sulla scelta dell'alterità, nel senso che il punto di partenza è costituito dal riconoscimento dell'esistenza di una tensione dialogica fra sé e l'altro (Biscaldi, 2020), in cui l'estraneità e la sua accettazione rappresentano la *conditio sine qua non* per la sua comprensione. Nell'*exotopia* (o 'extralocalità'), l'empatia gioca un ruolo minore e transitorio, perché nell'*exotopia* l'altro viene riconosciuto come "portatore di una prospettiva autonoma, altrettanto sensata della nostra e non riducibile alla nostra" (Bachtin, 1998: 359).

Assumere una prospettiva '*exotopica*' significa, allora, non avere come obiettivo principale quello di operare delle classificazioni a partire dalle proprie *categorie di situazione*, ma di lasciare che le persone con cui si entra in relazione esprimano opinioni e percezioni diverse dalle nostre liberamente e, maggiormente, che possano dare una lettura della realtà, di cui fanno parte, diversa da quella che può avere il ricercatore.

Nell'empatia, invece, il ricercatore, isolando alcuni tratti dell'altro e, quindi, decontestualizzandoli, li riconduce alla propria esperienza. In questo modo, chi osserva e indaga una realtà non opera un cambiamento di prospettiva, in quanto mantiene imperanti il proprio contesto, le proprie cornici e le proprie premesse implicite.

Per rendere più evidente la differenza tra 'empatia' ed '*exotopia*', riportiamo una frase di Sclavi estremamente efficace nell'esprimere in cosa le due prospettive differiscono: nell'empatia il ricercatore "...finge di mettersi nelle scarpe dell'altro, ma in realtà all'ultimo momento mette l'altro nelle proprie

¹ Gli scritti di questo lavoro recuperano il titolo da un'opera inedita, fino a pochi anni fa, che Bachtin scrisse negli anni venti. Si tratta di un'analisi fenomenologica del rapporto fra l'io e l'altro', interessante per comprendere la metodologia e lo studio teorico di Bachtin sui 'generi del discorso'. Un lavoro dinamico, aperto all'esplorazione e al dialogo e generatore di stimoli e idee.

scarpe. Nell'exotopia, invece, la ricerca inizia quando il ricercatore, avendo cercato di mettersi nelle scarpe dell'altro, si accorge che non gli vanno bene" (Sclavi, 2003: 180).

Per accorgersi di ciò, tuttavia, bisogna esporsi, bisogna cioè stare a sentire domande e risposte che non avevamo immaginato potessero venirci poste e che, spesso, questionari e interviste strutturate non riescono a cogliere.

E allora, seguendo le riflessioni di Sclavi, *"l'etnografia si basa su una specifica modalità di osservazione-ascolto guidata dalla capacità di riconoscere e accogliere le dissonanze culturali, trasformandole in occasioni di conoscenza reciproca"* (Sclavi, 2003:148). In questa direzione, per cogliere maggiormente le dissonanze culturali che emergono dal confronto fra cornici di riferimento tra loro differenti, occorre mettere in atto un processo di osservazione guidato da un *ascolto-attivo* che poi è, come suggerisce Sclavi (2003), un ascolto ecologico, già sottolineato da Bateson (1972), il quale ha suggerito che per cogliere questo 'senso della differenza' bisogna dirigere l'attenzione, non tanto sui contenuti, quanto sulle cornici che rendono i comportamenti etnograficamente significativi, cioè degni di essere notati e descritti.

3.1. L'arte dell'ascolto nell'interazione sul campo

Possiamo dire, a questo punto, che a differenza del lavoro svolto dallo storico, il quale può porre anche domande che non sono pertinenti, o che lo sono solo in parte, il lavoro sul campo dell'etnografo sia caratterizzato dalla necessità di farsi guidare dall'arte dell'ascolto (Sclavi, 2003).

Infatti, più che fare domande frequenti per indirizzare l'interlocutore a dire su quanto noi riteniamo importante per la nostra indagine, bisogna porsi in ascolto-attivo, perché fare troppe domande rischia di indirizzare l'interlocutore a dire quanto si dice comunemente sull'argomento, e si rischia così di mantenere in superficie il dialogo, di sentire quello che pensa il senso comune sull'argomento, più che raccogliere cosa ne pensa il nostro interlocutore, della sua percezione e di come lui stesso legge il fenomeno. Porre domande frequenti non è, infatti, né educato, né utile ai fini della ricerca.

Se, invece, durante l'interazione, il ricercatore presta attenzione a ciò che accade nella relazione dialogica con il suo interlocutore (Biscaldi, 2020), cercando di facilitarne la narrazione, non ponendo domande dirette e frequenti, bensì proprio attraverso un ascolto attivo, si lascia guidare dal racconto del

suo interlocutore, è molto probabile che riesca ad accedere al quel dialogo e scambio profondo tipico di quando le persone sentono di essere ascoltate e riconosciute per quello che sentono di essere. Sembra, infatti, che gli aspetti veramente interessanti di una ricerca emergano al di là dei confini dell'intervista o di quegli elementi considerati rilevanti.

Bisogna, inoltre, tenere presente come nel rapporto dialogico intervengano anche aspetti di carattere emotivo (Biscaldi, Matera, 2016: 36), oltre che di carattere cognitivo (la relazione che intercorre tra passato di cui si parla e presente in cui si sta parlando, tra pubblico e privato, tra oralità della fonte e scrittura del ricercatore) che non riguardano solo l'intervistatore o l'intervistato, ma appartengono ad entrambe le figure che prendono parte alla costruzione dello scambio comunicazionale.

Proprio per sottolineare il necessario esporsi dell'osservatore, attraverso lo strumento dell'"osservazione partecipante", Sclavi (1994) propone una nuova modalità dell'osservare, definita *shadowing*. Letteralmente, la parola *shadowing* si può tradurre come 'seguire un'altra persona come un'ombra' e rappresenta, per certi versi, un capovolgimento dell'osservazione-partecipante, quindi: *partecipante-osservatore*.

Una nuova modalità di osservare intesa come una capacità, non tanto di mantenere un certo distacco da ciò che si osserva, quanto di assumere "anche se stesso, le proprie emozioni, le proprie abitudini di pensiero, la continua ricerca e contrattazione sulla propria identità come parte fondante della dinamica interattiva studiata" (Sclavi, 1994: 11-12).

Le azioni e le reazioni dell'osservatore diventano, così, un materiale indispensabile ai fini della ricerca. Viene messa, in primo piano, l'esperienza dell'*auto-riflessività*, in quanto attraverso lo *shadowing* non si cerca di mantenere un distacco obiettivo da ciò che si osserva, si cerca, piuttosto, di conoscere aspetti di sé mai immaginati attraverso l'ascolto delle proprie emozioni, le quali non ci informano solamente su qualcosa del passato, bensì, maggiormente, su quello che sta accadendo nel *qui ed ora*.

La differenza principale, suggerisce Sclavi (1994), la si trova nelle due forme di comunicazione che conosciamo: quella verbale e quella non-verbale. Infatti, mentre l'osservazione partecipante privilegia la comunicazione verbale e le categorie analitiche, lo *shadowing* attribuisce maggiore importanza alla comunicazione non verbale, al codice analogico e al linguaggio delle emozioni

(Biscaldi, Matera, 2016: 36). E se il ricercatore si propone di osservare attraverso la modalità dello *shadowing* osserverà non tanto delle 'azioni', quanto delle 'reazioni a reazioni'; non cercherà di spiegare dei comportamenti, ma di mettere in evidenza le cornici culturali di riferimento, indagando, così, non solo le premesse implicite del proprio interlocutore, intese come il comune modo di inquadrare gli eventi che di solito diamo per scontato, ma anche le proprie, le quali, nel confronto con cornici 'altre', emergeranno necessariamente come diverse.

Lo *shadowing* ci offre l'opportunità di rendere evidente il fatto che, quando due 'cornici' si trovano a confronto, inevitabilmente emergono degli aspetti della vita quotidiana che in un contesto (ad esempio, nell'universo simbolico dell'intervistato) sono dati per scontati (Schutz, 1932), mentre nell'altro (ad esempio, l'universo simbolico dell'intervistatore) appaiono come estranee al senso comune. Prendere atto dell'esistenza di tali differenze significa divenire consapevoli che vivere una certa realtà sociale ci porta ad acquisire delle abitudini di cui diveniamo coscienti solo uscendo da quella cornice di riferimento che è la nostra, cambiando cioè il nostro punto di vista e considerando l'esistenza di "altri mondi possibili".

Tutto ciò sta ad indicare, quindi, l'importanza di sviluppare una certa sensibilità nei confronti della realtà sociale che ci circonda: è possibile, infatti, che in contesti diversi, le stesse cose abbiano un significato diverso, mentre cose diverse possono acquisire un significato analogo.

4. Altri contributi teorici che arricchiscono la ricerca etnografica sul campo

Per accedere ad altri aspetti metodologici rilevanti rispetto alla ricerca etnografica sul campo è necessario riconoscere i contributi di Husserl (1931) e quelli del suo allievo Schutz (1932).

Diciamo subito che Schutz (1932), attraverso l'osservazione di come gli uomini esperiscono il mondo, non intende tanto indagare le *strutture* che sono all'origine di ogni esperienza umana, quanto, piuttosto, i processi attraverso cui l'esperienza si struttura. Il riferimento ad Husserl (1931) permette a Schutz (1932) di prendere in considerazione il processo mediante il quale viene attribuito un senso all'agire umano e così, per Schutz (1932), il significato che l'individuo attribuisce alle situazioni che si presentano nella vita di

tutti i giorni diviene di primaria importanza: egli, quindi, focalizza l'attenzione sulla definizione che l'individuo stesso dà della situazione e di come è arrivato a costruirsi l'idea di tale situazione. Potremmo dire che anche gli schemi di tipizzazione, intesi come una modalità organizzativa della conoscenza, fanno parte di quel "fondo comune di conoscenze" a cui gli individui attingono per definire la situazione (Schutz, 1932). E così il significato che un individuo attribuisce ad una situazione può essere condiviso da chi sta interagendo con lui, definendo tale aspetto come la 'reciprocità di prospettive' (Cipolla, 1993). I significati, quindi, una volta condivisi, possono essere assunti come dati e sperimentati in situazioni di interazione. E così, Schutz (1932) può sostenere che, nelle situazioni interattive, la gente si comporta in base ad *assunti*, riguardo al reale, *dati per scontati* e sospende ogni dubbio che le cose possano essere altrimenti, ed è così che l'interazione può andare avanti basandosi sull'assunto della reciprocità di prospettive.

Possiamo rilevare qui una certa somiglianza con il concetto proposto da Mead (1966) dell'"assumere il ruolo dell'altro". In definitiva, possiamo affermare, utilizzando un'espressione coniata da Mead (1966) che quando l'"altro generalizzato" si sedimenta nella coscienza dell'individuo (cioè, quando l'individuo è in grado di compiere un'astrazione rispetto ai ruoli e agli atteggiamenti delle persone concrete a lui vicine) la società, in quanto tale, e la realtà oggettiva in essa istituita, vengono interiorizzate e, nello stesso tempo, si afferma un'identità soggettiva coerente e continua.

E, per finire, quando l'altro generalizzato è ormai cristallizzato nella coscienza, tra la realtà soggettiva e quella oggettiva si instaura un rapporto simmetrico in cui le due realtà si corrispondono, ma spesso non coincidono. Nessun individuo, infatti, interiorizza la totalità della realtà oggettivata.

5. Conclusioni

Volendo avviarci verso una conclusione di quanto esposto, momentanea e parziale, perché la ricerca, come i suoi metodi, sarà sempre un processo in itinere (è bene ricordarlo), non vogliamo tralasciare qui alcune note critiche su alcuni 'assiomi' della ricerca etnografica.

E ne scegliamo solo un paio, che consideriamo però fondanti la ricerca etnografica, che sono la posizione *emica* e la posizione *etica* inaugurate da Malinowski (1922).

Diciamo, allora, alla luce di quanto esposto, che questa posizione sostenuta da Malinowski (1922), forse annuncia una contraddizione, in quanto propone, da un lato, la necessità di una capacità di immedesimazione soggettiva per fornire una ‘visione emica’, dal di dentro, di ciò che si sta osservando, mentre dall’altro la necessità di un metodo oggettivo, una ‘visione etica’, che si basa sulla distanza dello sguardo dell’etnografo, cioè sulla capacità di prendere distanza dalle proprie reazioni immediate e culturalmente prevenute.

In questa direzione, ragionando sul diverso posizionamento al quale fa riferimento Malinowski (1922), forse una completa immersione nell’oggetto di studio, una completa immedesimazione (in questo caso, dovremmo dire ‘soggetto’, trattandosi di individui che interpretano il proprio mondo) è sicuramente difficile da realizzare. Infatti, come sostiene Duranti (1992) è la continua necessità di dover riflettere sulla cultura che si prende in esame che impedisce di esservi realmente ‘dentro’. La comprensione *emica* non rappresenta, allora, l’unico strumento dell’etnografo, in quanto, quest’ultimo, non può mantenere, sempre e comunque, il proprio immedesimarsi completamente nella cultura che osserva, come non può, sempre e comunque, mantenere la propria diversità rispetto ad essa e ai membri che la compongono. Questa diversità, però, anziché essere negata, può essere concepita come una distanza da abitare, uno spazio da costruire assieme ai nativi, assieme agli interlocutori, in quanto, sia la soggettività dell’etnografo, come quella dei nativi sono innegabili. E in questa direzione, già Malinowski (1940), apprestandosi a definire come incontrare i nativi in Africa, aveva coniato il concetto di *Tertium quid*², che sarebbe il prodotto che emerge dall’incontro con i nativi,

² Malinowski, dal canto suo, affronta il tema del “nativo che cambia a contatto con l’europeo” nell’articolo del 1940, apparso nella rivista “Africa”, dove afferma che il nativo quando viene a contatto con un’altra cultura così come non può rimanere rigido nelle sue posizioni culturali, allo stesso tempo non aderirà completamente ai valori e ai costumi dell’europeo, ma diverrà una terza cosa, concetto che l’autore sintetizza nell’espressione *Tertium quid*. In questo senso, per l’autore, essere sul campo e registrare questi cambiamenti è un’occasione che l’antropologo non deve assolutamente perdere. E ancora Malinowski (1940) sottolineava, inoltre, come noi occidentali mutiamo continuamente assieme a tutte le altre culture e già questo rende difficile per i locali adeguarsi pacificamente alla cultura europea, come, allo stesso tempo, a quella europea di adeguarsi a quella indigena (Malighetti, 2001).

dove non compare integralmente la cultura del ricercatore, ma neanche, completamente, quella dei nativi; dall'incontro compare, invece, un terzo prodotto, che riporta elementi dell'uno e dell'altro che sono presenti nella relazione.

Possiamo concludere, quindi, che il rapporto con l'oggetto di studio è un rapporto di interscambio continuo in cui due culture a confronto scambiano tra loro quei significati che costituiscono i rispettivi universi simbolici.

In tal senso, il ricercatore che sceglie di adottare una prospettiva etnografica non può più essere un osservatore neutro. È in questa direzione il testo etnografico, prima di divenire un prodotto fruibile da parte di un pubblico esteso, è solo, ed esclusivamente, un'esperienza diretta dell'osservatore con i propri interlocutori.

Per ultimo, ma non ultimo, bisogna sempre ricordare che più l'etnografo si rende prossimo alla realtà che indaga, più comincerà a leggere quella realtà secondo i modelli interpretativi dei membri che costituiscono quella comunità e, quindi, più sarà difficile per lui notare aspetti e comportamenti dissonanti perché cominceranno ad apparirgli come normali e, a volte, anche familiari. Qui occorrerà ricordare che per il ricercatore è di fondamentale importanza tenere bene a mente che può rendere estraneo il familiare, come familiare l'estraneo, e che deve essere sempre consapevole che ciò può avvenire anche *by-passando* la sua coscienza critica, la sua soglia di attenzione. Come ultimo suggerimento, si sottolinea, che quando il ricercatore è un nativo della cultura che sta osservando avrà più difficoltà a creare una distanza da ciò che osserva, cioè rendere estraneo il familiare.

Concludiamo, ricordando, ancora una volta, che nello spazio simbolico di questa interazione, sia l'osservatore come il suo interlocutore partecipano attivamente alla costruzione dei significati che dalla relazione stessa vanno emergendo, se ne deduce, quindi, che il lavoro sul campo non è altro che una serie di negoziazioni e compromessi fra le nostre abituali aspettative e quelle dei nostri ospiti.

I fenomeni osservati in una data cultura non rappresentano, dunque, delle traduzioni, bensì delle descrizioni che sono già interpretate e tradotte dagli individui che vivono e costruiscono quei fenomeni. E quindi, il testo etnografico, in questo senso, gode già di una sua propria autonomia.

Bibliografia

- Bachtin, M. (1988). *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*. Torino: Einaudi, 2000.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: il Mulino, 1969.
- Bichi, R. (2002). *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*. Milano: Vita e Pensiero, 2004.
- Biscaldi, A., Matera, V. (2016). *Antropologia della comunicazione*. Roma: Carocci.
- Biscaldi, A. (2020). Dennis e Barbara Tedlock. La svolta dialogica in antropologia, in *Storia dell'etnografia*, di Vincenzo Matera. Roma: Carocci.
- Cipolla, C. (1993). *Oltre il soggetto per il soggetto*. Milano: Angeli.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*. Roma: Meltemi, 2016.
- Duranti, A. (1992). *Etnografia del parlare quotidiano*. Roma: Nis.
- Duranti, A. (2002). *Antropologia del linguaggio*. Roma: Meltemi.
- Fabietti, U. (1988) *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, (a cura di). Roma: Carocci.
- Geertz, C. (1976). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il mulino, 1998.
- Griaule, M. (1965). *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*. Torino: Bollati Boringhieri 1982.
- Griaule, M. (1948). *Il dio d'acqua*. Torino: Bollati Boringhieri, 1983.
- Husserl, E. (1931). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi, 1965.
- Licari, G. (2006). *Antropologia Urbana. Il caso dei contratti quartiere*. Padova: Cleup.
- Malighetti, R. (2001). *Antropologia applicata*. Milano: Unicopli
- Malinowski, B. (1922), *Argonauti del Pacifico occidentale*. Torino: Boringhieri, 2011.
- Matera, V. (2004). *La scrittura etnografica*. Roma: Meltemi.
- Matera, V. (2020). *Storia dell'etnografia*. Roma: Carocci.
- Mead, J.H. (1966). *Mente sé e società*. Firenze: Giunti 2010.
- Miltenburg, A. F. M. (2002). *Incontri di sguardi*, (a cura di). Padova: Unipress.
- Sclavi, M. (1994). *A una spanna da terra*. Milano: Feltrinelli.
- Sclavi, M. (2003). *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui si fa parte*. Milano: Le Vespe.
- Sclavi, M. (2006). *La signora va nel Bronx*. Milano: Mondadori.
- Schütz, A. (1932). *La fenomenologia del mondo sociale*. Roma: Meltemi, 2018.