

note

La pratica etnografica e la ricerca sul campo

GIUSEPPE LICARI

1. Cenni sull'evoluzione storica e metodologica della pratica etnografica

Il termine etnografia deriva dal greco *ethnos* (ἔθνος) che indica alcune caratteristiche comuni presenti nella gente o in una popolazione di una comunità o di una nazione, e *grapho* (γράφω) che significa scrivere; letteralmente etnografia indica la descrizione degli usi e dei costumi dei popoli.

Nella disciplina antropologica, come sostiene Griaule, il termine etnografia sta a designare la pratica inerente alla registrazione delle informazioni raccolte sui diversi popoli, mentre il termine l'etnologia, marcando le argomentazioni logiche a partire dalle descrizioni etnografiche, opera la costruzione di *sistemi coerenti* inerenti ad una determinata cultura.

La pratica etnografica moderna nasce primariamente come metodo dell'antropologia culturale verso la fine del XIX secolo. In questo periodo le correnti di pensiero maggiormente rappresentate in Europa sono il funzionalismo e lo struttural-funzionalismo. Per questi motivi i primi lavori etnografici risentono di una forte impronta "realista", tipico delle due correnti di pensiero citate e imperanti nell'antropologia dell'epoca. Il XIX secolo è anche il periodo che vede le grandi potenze europee imbattersi in culture "altre" da quella occidentale in concomitanza con i processi di colonizzazione promossi dai governi coloniali. Esempi di descrizioni etnografiche di questo primo periodo sono rintracciabili in Malinowski (1922) e particolarmente nel suo famoso testo "Gli argonauti del Pacifico occidentale" e in quelle di Radcliffe-Brown (1922) riportate nel testo "Gli isolani della Andatane"; qualche decennio più tardi ai due si aggiunge E. E. Evans-Pritchard (1937) con "Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azante". Tuttavia i primi veri etnologi, riconosciuti come tali, furono Malinowski in Europa e Boas in America ed è a loro che si deve una delle prime argomentazioni sul metodo etnografico in termini moderni.

Dai tempi di Boas e Malinowski la pratica etnografica si è però modificata ed evoluta notevolmente anche grazie ai diversi e sofisticati strumenti tecnici che

note

possono supportare la ricerca sul campo che via via negli anni sono venuti sempre migliorandosi, quali la video camera e il registratore digitale per citare i più evidenti; inoltre non sono da trascurare i mezzi di trasporto che nell'epoca attuale possono permettere spostamenti assai frequenti e rapidi in tempi brevissimi rendendo spesso saltuario il lavoro del ricercatore sul campo; tutto ciò può anche non incidere positivamente sulla condizione emotiva e psicologica del ricercatore e di conseguenza sui dati raccolti dallo stesso; ricordiamo che l'etnografia come metodologia di ricerca sul campo inaugurata da Malinowski presso le isole *Trobriand* sottolineava con vigore la necessità di permanere sul campo per tempi prolungati (mesi o anni), soprattutto per apprendere la lingua dei nativi e con tale strumento coglierne gli aspetti meno visibili che possono rappresentare gli elementi fondamentali, ovvero le funzioni principali di un dato sistema culturale (Boas). La permanenza per tempi prolungati sul terreno e il metodo dell'osservazione partecipante consentono, infatti, di stabilire una familiarità empatica che può permettere di cogliere più coerentemente il punto di vista dei nativi al quale molti antropologi sono particolarmente affezionato; ricordiamo, fra i tanti, Malinowski e Boas come classici, e Geertz come contemporaneo (Geertz, 1977).

Come sostengono molti antropologi l'aereo ha permesso di pensarsi nel mondo con più libertà, ma forse, allo stesso tempo, ha modificato troppo velocemente la nostra idea di mondo rendendo il globo terrestre alquanto rimpicciolito. Tuttavia non è tanto la nostra percezione della riduzione delle dimensioni della terra che può influire negativamente sulla ricerca, ma il tempo di permanenza sul campo sempre più ridotto per ovvi e riconosciuti motivi, non ultimo quello economico, che frammenta a periodi ravvicinati di ritorno in patria, può ostacolare seriamente l'apprendimento profondo della lingua e dei costumi della popolazione oggetto di studio; fino a trascurare quel dato di ricerca che emerge dalla comprensione e dall'ascolto di persone di una data cultura che esemplificano la struttura profonda della loro cultura parlando fra di loro senza essere stati interrogati dal ricercatore; sappiamo che in queste situazioni le persone si scambiano informazioni e possono comunicare aspetti molto interessanti della loro cultura che difficilmente chi non conosce bene la lingua del nativo può cogliere. Negli ultimi anni, nello studio delle culture "altre", questo aspetto è stato messo in evidenza maggiormente dalla figura dell'etnografo nativo: un nuovo soggetto appartenente ai due mondi che ancora più spesso però si pone in dialettica critica con il ricercatore occidentale. Si pensi a figure come Appadurai, Spivak, Bhabha, Lombardo e altri che nei loro studi impiegano sempre con più vigore il termine postcolonialismo per indicare che, a tutt'ora, la ricerca sul campo degli occidentali è viziata sia dalla loro appartenenza culturale sia dal fatto di non conoscere la lingua dei nativi.

In questa direzione, dettata maggiormente dai costi della ricerca sul campo, nella epoca contemporanea si tende a fare sempre più uso di informatori locali che, come già ammoniva Griaule, non sempre sono però significativamente affidabili. Si veda a tal proposito il contributo di Griaule sulle tecniche

di ricerca sul campo apparso postumo dal titolo *"I metodi dell'etnografia"* dove l'autore espone alcune importanti indicazioni che l'etnografo farebbe bene a tenere a mente quando si affida agli informatori locali (Fabietti, Matera, 2004).

Da un altro fronte, fa osservare Geertz, il significato del termine etnografia, nell'epoca contemporanea, evolve parimenti a quello di cultura, dove quest'ultima non è più concepita sul piano evolucionistico oppure sul piano dei funzionamenti sociali locali e generalizzabili, ma in relazione ai contesti situazionali locali; infatti, fin dagli anni sessanta e settanta Geertz, in linea con l'epistemologia costruttivista di Berger e Luckmann, contribuirà a delineare il carattere riflessivo dell'etnografia postmoderna, considerandola non più un metodo volto a scoprire realtà oggettive, bensì come prodotto contenente una conoscenza situata che scaturisce dall'incontro fra le due culture in interazione (Geertz, 1977; Licari, 2006).

Sul piano pratico, tuttavia, fare etnografia significa, in prima istanza, recarsi tra coloro che si vuole studiare per un certo periodo di tempo, imparare il più possibile la loro lingua e, utilizzando alcune tecniche come l'osservazione partecipante, affiancata da interviste, questionari e documenti d'archivio, raccogliere alcuni dati, allo scopo di collezionare un insieme di conoscenze che una volta interpretate rendano possibile la comprensione della cultura in esame. Riti, rituali, cerimonie, norme, valori, credenze, comportamenti, artefatti, sono i principali fenomeni di interesse dell'etnografo, attraverso i quali la cultura si rende intelligibile. Per quanto concerne l'apprendimento della lingua dei nativi, una voce fuori campo, pur tuttavia autorevole, è quella espressa in un articolo del 1939 dalla Mead dove l'autrice ha sostenuto che non è necessario conoscere la lingua dei nativi per conoscerne la cultura, anzi, tutto ciò potrebbe addirittura essere d'intralcio (M. Mead, 1939).

L'elemento principale della ricerca etnografica resta tuttavia l'incontro con l'altro e l'interazione con il nativo nel suo contesto naturale nel quale il ricercatore tenta di oltrepassare un ipotetico confine, più o meno immaginario, che lo può rendere prossimo alla realtà socio-culturale che intende conoscere e descrivere (Geertz, 1988).

2. I principali contributi teorici nella pratica etnografica contemporanea

Per accedere agli aspetti metodologici più rilevanti della pratica etnografica contemporanea è doveroso riconoscere i contributi delle scienze fenomenologiche e maggiormente quelli di Husserl e di Schutz. L'interesse di Schutz, a differenza di Husserl, non era però quello di conoscere le strutture di supporto all'origine di ogni esperienza umana, la struttura sociale, come sosteneva Radcliffe-Brown, quanto, piuttosto, intendeva conoscere i processi attraverso i quali l'esperienza umana si andava strutturando. In questo forse più vicino al tardo Malinowski quando questi riteneva che fosse l'esperienza dei singoli a determinare la struttura sociale e la cultura corrispondente. Tuttavia il riferi-

note

mento ad Husserl e a Weber, più volte presente nei lavori di Schutz, permette all'autore di prendere in considerazione il processo mediante il quale viene attribuito un senso all'agire umano. Per Schutz il significato che l'individuo attribuisce alle situazioni che si presentano nella vita di tutti i giorni rimane sempre di primaria importanza: egli focalizza l'attenzione, infatti, sulla definizione che l'individuo stesso dà della situazione nella quale è immerso. Schutz, inoltre, è convinto che il significato che un individuo attribuisce ad una situazione può essere condiviso da chi sta interagendo con lui; ed egli definisce tale aspetto come una "reciprocità di prospettive"¹. I significati, quindi, una volta condivisi, possono essere assunti come dati e sperimentati in situazioni di interazione. Schutz sostiene che la gente, nelle situazioni interattive, si comporta in base ad assunti, riguardo al reale, dati per scontati e suggerisce di sospendere ogni dubbio, il giudizio a priori, sul fatto che le cose possano essere altrimenti rispetto a come sono nell'interazione, solo così l'interazione può andare avanti: basandosi quindi sull'assunto della reciprocità di prospettive.

È tuttavia Garfinkel, principale esponente dell'etnometodologia, che mutua in modo approfondito il tema della riflessività del senso comune introdotto dalla fenomenologia di Husserl e Schutz, cioè la capacità che gli attori sociali possiedono e che manifestano nel rendere conto essi stessi delle loro pratiche. L'interesse dell'etnometodologia è rivolto, infatti, ai metodi, alle procedure, ai saperi e alle conoscenze che le persone impiegano per attribuire senso alle attività della loro vita quotidiana e che utilizzano per comunicare. Lo scopo dell'etnometodologia, al pari della fenomenologia, non è quello di fornire una qualche *spiegazione* del comportamento osservato, ma quello di *descrivere* come le persone si diano spiegazioni circa gli eventi e come, a loro volta, descrivano gli eventi stessi. In questa direzione metodologica il ricercatore, inoltre, è tenuto ad evitare, per quanto possibile, di cercare nella realtà che osserva solo relazioni di causa-effetto. Quello che suggerisce Garfinkel non è tuttavia il prendere le distanze da ciò che si vuole studiare, quanto, piuttosto, di estraniarsi da ciò che solitamente consideriamo ovvio, scontato o di rendere problematico ciò che viene vissuto come normale al fine di comprendere come il mondo quotidiano venga socialmente costruito. È da non trascurare tuttavia che il ricercatore per il solo fatto di trovarsi immerso in un campo di ricerca renderà il contesto pregno di significati che l'indagine, nella sua attuazione, non dovrà fare altro che limitarsi a raccogliere.

Dobbiamo osservare, inoltre, che l'etnometodologia si contrappone al tipo di indagine sociale che avviene attraverso le inchieste. I ricercatori che conducono delle inchieste, per esempio tramite questionario, danno per scontato proprio quegli aspetti che dal punto di vista etnometodologico catturano l'attenzione.

L'interpretazione della realtà, l'attribuzione di senso che ciascuno di noi conferisce a ciò che accade, sono processi mentali caratterizzati da un'intensa attività di "costruzione" e dire che il soggetto "interpreta" la realtà, le dà un

¹ Schutz, 1971.

senso, più o meno compiuto, più o meno adeguato, significa, in sostanza, che la “costruisce”. Con l’espressione “costruzione sociale della realtà” Berger e Luckmann² intendono, infatti, il processo tramite il quale le persone creano continuamente, per mezzo delle loro azioni e interazioni, una realtà comune, esperita come oggettivamente fattuale e soggettivamente significante. Il mondo sociale, dunque, è costruito e mantenuto in vita dai processi sociali che costituiscono una larga “base” perché tale mondo continui ad essere reale per gli individui.

Berger e Luckmann, come Goffman, sono convinti che l’interazione diretta (o faccia-a-faccia) rappresenti la forma di interazione sociale da cui, a cascata, derivano tutti gli altri casi di interazione³. Tuttavia, a differenza di Goffman, gli attori, così come sono concepiti nella prospettiva di Berger e Luckmann, non recitano dei copioni scritti da altri, improvvisano e creano loro stessi i propri copioni. I ruoli, dunque, non sono solo quelli precostituiti, secondo gli autori esisterebbe anche la possibilità di costruirne di nuovi e, nell’incontro fra culture lontane, ciò avviene più frequentemente di quanto possiamo immaginare.

Tuttavia per comprendere come la realtà quotidiana venga costruita e vissuta come reale occorre capire innanzitutto quali siano i significati soggettivi che si trasformano in attualità oggettive. Come le persone singolarmente e in gruppo costruiscono le basi sociali e la cultura nella quale poi vivono. Come costruiscono il senso comune che, ricordando Schutz, verrà dato per scontato fino ad assumere il senso condiviso di una “reciprocità di prospettive”. Rispetto alla realtà, dunque, condividiamo con altri un senso comune e la conoscenza di questo senso comune è la conoscenza che viene condivisa con altri durante la routine quotidiana. In questo senso le persone sentono di appartenere ad un gruppo o ad una cultura. Sono quindi le progettualità e le prospettive che attivano i singoli nei processi di condivisione, ma anche di revisione di valori comuni.

Possiamo concludere, quindi, affermando che il rapporto con l’oggetto di studio e maggiormente nella pratica etnografica è sempre un rapporto di interscambio continuo in cui due culture a confronto scambiano tra loro quei significati che andranno a costituire i rispettivi universi simbolici. E proprio tale scelta di campo a rendere il ricercatore coinvolto e non più neutro come la scienza positiva tenderebbe ancora adesso a considerare.

3. *La pratica Etnografica contemporanea*

L’etnografia è la trascrizione di un’esperienza diretta che può essere definita come la trascrizione di una presenza sul campo che diventa

² Berger P. L., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969.

³ Giddens, 1991.

note

l'occasione per mostrare, come durante l'incontro, la parola dell'altro e la propria interagiscono e si trasformano di continuo.

Ci troviamo di fronte ad un modo di fare ricerca che prevede una fase di osservazione/interazione e un'altra fase di descrizione⁴, mediante la scrittura narrativa di culture⁵ "altre". Il racconto etnografico evolve, dunque, da due momenti principali: l'esperienza diretta e la descrizione dei fenomeni osservati attraverso il racconto⁶. L'etnografo, per questi motivi, è continuamente sospeso tra il "qui" dell'osservazione-interazione e l'"altrove" dell'elaborazione scritta della propria esperienza sul campo⁷.

Seguendo le riflessioni di Marianella 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*"⁸. Per cogliere le dissonanze culturali, che emergono dal confronto fra cornici di riferimento tra loro differenti (Bateson, 1958), occorre però mettere in atto un processo di osservazione guidato da un certo tipo di ascolto che Sclavi definisce attivo. Come sottolinea anche Bateson, è proprio il "senso della differenza" che rende alcuni comportamenti etnograficamente significativi, cioè degni di essere notati e descritti.

Come abbiamo già accennato è nella figura di Malinowski che possiamo individuare il precursore di questo modo di intendere la ricerca antropologica e sociale. Egli, infatti, ha cercato per primo di integrare il suo interesse circa il concetto di cultura con il lavoro prolungato sul campo, sottolineando la necessità di superare "l'antropologia da tavolino" a favore di un'esperienza diretta, attraverso l'osservazione partecipante, come unico strumento per documentare, nella maniera più fedele possibile, la vita dei "nativi". La descrizione intesa da Malinowski⁹ si riferisce ad un resoconto che adotta il punto di vista interno¹⁰ alla cultura osservata in modo da rispettare la visione che i "nativi" hanno del proprio mondo e cercando di non imporre la propria interpretazione¹¹. In realtà, però, la posizione sostenuta da Malinowski, forse annuncia una contraddizione in quanto, da un lato, propone la necessità di un metodo oggettivo che si basa sulla distanza dello sguardo dell'etnografo, la capacità dunque di prendere distanza dalle proprie reazioni immediate e culturalmente prevenute (visione etica), mentre, dall'altro, la necessità di una capacità soggettiva di immedesimazione, per fornire una "*visione emica*", dal di dentro, di ciò che si sta osservando¹². Tuttavia, una completa immedesimazione con il proprio oggetto di studio (in questo caso, dovremmo dire "sog-

⁴ Fabietti U., (a cura di), *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma, 1988.

⁵ Clifford J. e Marcus G.E., (1986), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2001.

⁶ Fabietti U. e Matera V., (1997), *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Carocci, Roma, 2004.

⁷ Geertz, 1988.

⁸ Sclavi, *op. cit.*, 2002, p. 148.

⁹ Malinowski, 1922.

¹⁰ Prospettiva *emica* che tuttavia nella trascrizione delle note nella lingua del ricercatore comincia a confluire nella prospettiva *etica*¹⁰, la quale rappresenta il costruito valoriale del mondo originario del ricercatore.

¹¹ Duranti, *op. cit.*, 1992.

¹² Harris, 1968.

getto”, trattandosi di individui che interpretano il proprio mondo) è forse difficile da realizzare. Come sostiene Duranti è la continua necessità di dover riflettere sulla cultura che si prende in esame a impedire di esservi realmente “dentro”. La comprensione *emica* proposta da Malinowski non rappresenta, dunque, l’unico strumento dell’etnografo, in quanto quest’ultimo non può mantenere, sempre e comunque, la propria diversità rispetto alla cultura e ai membri che la compongono, come non può immedesimarsi completamente nell’altro. Questa diversità, però, più che essere negata, dovrà essere concepita come una distanza da abitare, in quanto sia la soggettività dell’etnografo, sia quella dei nativi sono innegabili.

Nel campo della ricerca etnografica, infatti, la presunta oggettività scientifica è stata sostituita dalla qualificazione della soggettività dell’etnografo e degli individui che vengono osservati e descritti¹³. 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. Come suggerisce Geertz, l’etnografo ha a che fare con “interpretazioni di interpretazioni”, nel senso che i dati sono costituiti, in realtà, da episodi, significati e frammenti di vita già elaborati dai nativi. 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 viceversa¹⁴. E’ necessario, dunque, accettare la relatività e ciclicità dell’esperienza etnografica, al pari di ogni altra esperienza interpretativa; “un movimento a spirale” che però, non riconduce mai al punto di partenza. Duranti, riflettendo sulla ciclicità, suggerisce 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 è la capacità di porre tra parentesi il proprio giudizio di valore, la capacità di evitare di pensare l’ovvio di fronte al fenomeno sociale e culturale che si sta osservando. Nell’approccio etnografico vi è, come abbiamo anticipato, 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. 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. 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 estraneo¹⁵. È questa la caratteristica che, forse più di ogni altra, distingue gli etnologi da altri studiosi del comportamento umano; infatti, i primi cercano

¹³ Gertz, 1973.

¹⁴ Dal Lago, De Biasi, *op. cit.*, 2002. Gadamer, *op. cit.*, 1983.

¹⁵ Duranti, *op. cit.*, 1992.

note

di partecipare il più possibile 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 "etnos". È per questo motivo che 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. I diari etnografici forse non avrebbero ragione d'esistere se non riportassero la descrizione della relazione dialogica diretta tra due soggetti (minimo dialogico) che vede protagonisti l'osservatore e il suo intervistato. È proprio la descrizione di tale relazione da parte dell'osservatore che caratterizza i diari di etnografia. Nello spazio simbolico di questa interazione, sia l'osservatore, sia il suo interlocutore partecipano attivamente alla costruzione dei significati che dalla relazione stessa vanno emergendo¹⁶. Infatti "il lavoro sul campo non è altro che una serie di negoziazioni e compromessi fra le nostre abituali aspettative e quelle dei nostri ospiti"¹⁷.

I fenomeni osservati in una data cultura rappresentano dunque delle descrizioni di interpretazioni che sono già state interpretate e tradotte dagli individui che hanno vissuto e contribuito a costruire quei fenomeni. Il testo etnografico, in questo senso, gode già di una sua propria autonomia¹⁸.

4. Il ruolo del ricercatore nella pratica etnografica

In merito alla figura e al ruolo del ricercatore sul campo, negli ultimi anni la ricerca 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. Come sostengono Berger e Luckmann, 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 compongono la società stessa¹⁹. La ricerca è un processo interattivo che prende forma dalla storia personale, dal genere di appartenenza (maschile o femminile), dalla classe sociale, dall'etnia del ricercatore e di tutti gli individui che vengono assunti come oggetto di ricerca. L'osservatore, dunque, porta con sé tutto il proprio mondo quando incontra le persone che sono oggetto della sua indagine, le quali sono inscindibili anch'esse dalla cultura di cui fanno parte e alla cui costruzione partecipano continuamente.

¹⁶ Licari, 2006.

¹⁷ Duranti A., *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma, 2002, p. 90.

¹⁸ Geertz, 1973.

¹⁹ Berger P. L., Luckmann T. (1966). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: il Mulino, 1969.

Come già anticipato nei paragrafi precedenti, nel corso della tradizione antropologica si è già assistito alla messa in discussione del ruolo del ricercatore come osservatore neutro nonché alla messa in discussione della civiltà europea come cultura di riferimento. E fu proprio mettendo in discussione l'idea dell'esistenza di una cultura superiore che si è arrivati alla consapevolezza che non esiste un'asimmetria giustificabile tra nativi e ricercatore²⁰. Tutto ciò implica che mentre studiamo una cultura, un gruppo sociale, o semplicemente l'interazione con un altro individuo non siamo solo osservando, ma diventiamo anche osservabili e osservati. Possiamo dire, inoltre, che a differenza del lavoro svolto dallo storico, il quale può porre delle domande che non sono pertinenti o che lo sono solo in parte rispetto all'oggetto della ricerca, il lavoro dell'etnografo è caratterizzato dalla necessità di farsi guidare dall'*arte dell'ascolto*²¹. Porre domande a ritmo frenetico non è, infatti, né educato, né utile ai fini della ricerca. Durante l'interazione, il ricercatore deve essere capace di prestare attenzione a ciò che accade nella relazione dialogica con il suo interlocutore, cercando di facilitarne la narrazione, ma a differenza di un'intervista strutturata o semi-strutturata, non pone domande dirette, bensì proprio attraverso un ascolto attivo, si lascia guidare dal racconto dell'intervistato. Sembra, infatti, che gli aspetti veramente interessanti di una ricerca emergano al di là dei confini dell'intervista o di quegli elementi considerati rilevanti (Geertz, 1977). Bisogna tenere presente, inoltre, come nel rapporto dialogico intervengano anche aspetti di carattere emotivo 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 il ricercatore o l'intervistato, ma appartengono ad entrambe le figure che prendono parte alla costruzione dello scambio comunicazionale.

L'etnografia per questo motivo può anche rappresentare una interessante modalità per approfondire lo studio di aspetti culturali che fanno parte della stessa cultura dell'osservatore, come abbiamo visto nelle pagine precedenti esiste già la figura dell'etnografo nativo. Questa doppia appartenenza alla cultura oggetto di studio spesso però solleva la critica in merito al fatto che chi si trova troppo vicino al fenomeno indagato rischia di non riuscire a vedere con il giusto distacco i fenomeni oggetto d'interesse. Si fa spesso l'esempio della giusta distanza citando per esempio la distanza fisiologica dal foglio per leggere chiaramente i caratteri della scrittura. Parafrasando un famoso detto di Lau Tzu potremmo aggiungere che la cultura è per l'uomo come per i pesci l'acqua dove sono immersi; certo che è possibile studiarla, ma le difficoltà sono almeno della stessa valenza di quando ci si accinge a studiare una cultura lontanissima dalla nostra.

²⁰ Harrison, 2005.

²¹ Selavi, *op. cit.*, 2002.

note

Non di meno i termini *emico* ed *etico*, già accennati, indicano due processi: uno di immersione e l'altro di distacco richiesti all'antropologo sul campo e anche successivamente, quando si accingerà a scrivere della cultura lontana che ha studiato.

In conclusione dalle riflessioni proposte in questo lavoro la pratica etnografica è da intendere come *“la descrizione documentaria di costumi, credenze, atteggiamenti, strumenti materiali e culturali, prodotti, attività economiche, sociali e simboliche di una data cultura”*²².

²² Duranti A., *Etnografia del parlare quotidiano*, Nis, Roma, 1992, p. 18.

Bibliografia

- Appadurai A., (1996), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001.
- Asmaron L. Gada. (1973), *Three Approaches to the Study of African Society*. New York, The Free Press,.
- Augé M., (1969), *Statut, Pouvoir et Richesse: relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la société alladian*. In Cahier d'études africaines, 93 (35).
- Augé M. (1994), *Il senso degli altri*, Torino, Boringhieri, 2005.
- Augé M., (1992), *Non-luoghi*. Eleuthera: Milano, 2002
- Augé M., (1992), *Un etnologo nel metrò*, a cura di Maiello F., Eleuthera, Milano,.
- Balandier G., (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F., Paris.
- Balandier G., (1957), *Afrique Ambigue*. Paris, Plon
- Balandier G., (1957), *Le Tiers Monde*, P.U.F., Paris.
- Balandier G., (1971), *Sens et Puissance. Les Dynamiques Sociales*. PUF, Paris. Tr. It. "Le società comunicanti". Laterza, Bari, 1973.
- Baré J.F., (1995), *Les Applications de l'Anthropologie*, Karthala, Paris. Bastide R., 1971, *Anthropologie Appliquée*, Payot, Paris.
- Bataille G., (1967), *La part maudite et La notion de dépense*. Paris, Les Editions de Minuit. Tr. it. *La parte maledetta*. Verona, Bertani 1972.
- Bateson G., (1976), *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- Baudrillard J., (1976), *L'Echange Symbolique et la Mort*. Gallimard, Paris. Tr. it. "Lo scambio simbolico e la morte". Feltrinelli, Milano, 1979.
- Beattie J., (1970), *On understanding ritual*. In Wilson, B. (Ed.) *Rationality*, Harper Torchbooks, New York.
- Berger P. L., Luckmann T., (1966), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969.
- Berque J., (1959), *Nomades et Nomadismes en zone aride*. Rev Int. de Scienze. Sociales, vol. 11 n'4 UNESCO.
- Bhabha H., K., (1994), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.
- Bhabha H., K., (1997), *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma.
- Borofsky R., (2000), *Antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma, 2000.
- Brosius P., (1998), «Mere Observers: Writing in the Ethnographic Present in Sarawak, East Malaysia», *Identities*.
- Callari Galli M., (1996), *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Meltemi, Roma.
- Callari Galli M., (2005), *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*, Sellerio, Palermo.
- Callari Galli M., (2005), *Culture a confronto*, Guaraldi, Rimini.
- Callari Galli M., (2005), *Il meticcio culturale*, Cleub, Bologna.
- Callari Galli, M., (1974), *Gli altri noi*, Ghisoni, Milano.
- Callari Galli, M., (1979), *La re-invenzione dell'antropologia*, "Prefazione" in G., Hymes, *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano

note

- Castells M., (1972), *La Question urbaine*, Maspero, Paris. Tr. it. "La Question Urbana", Padova, Marsilio, 1974.
- Cernea M., (1995), Social Organization and Development Anthropology, 1995. Malinowski Award Lecture, Society for Applied Anthropology, The World Bank, Washington, D.C.
- Chambers I., (2006), *Esercizi di Potere, Gramsci, Said e il postcolonialismo*, Meltemi Roma.
- Clifford J. e Marcus G.E., (1986), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2001.
- Clifford J., (1988), *I frutti puri impazziscono*, Boringhieri, Milano, 2004.
- Crowder M., (1968), *West Africa under Colonial Rule*. Hutchinson, London.
- De Santillana G., (1961), *The Origins of Scientific Thought*. Tr.it. "Le origini del pensiero scientifico", Milano, Sansoni, 1966.
- De Santillana G., (1968), *Reflections on Men and Ideas*. M.L.T. Tr. it. "Fato antico e moderno" Adelphi, Milano, 1985.
- Douglas M., (1970), *Purity and Danger. An analysis of concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth, Penguin Books. Tr. it. Purezza e Pericolo. Bologna. Il Mulino.
- Duranti A., *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma, 2002, p.90.
- Duranti A., *Etnografia del parlare quotidiano*, Nis, Roma, 1992.
- Evans-Pritchard E.E., (1937), *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Franco-Angeli, Milano, 1976.
- Evans-Pritchard E.E., (1965), *The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology*. London, Faber & Faber. Tr.it. "La donna nelle società primitive e altri saggi di antropologia sociale", Bari, Laterza, 1973.
- Fabietti U. e Matera V., (1997), *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Carocci, Roma, 2004.
- Fabietti U., (2001), *Storia dell'Antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Fabietti U., (2002), *Antropologia*, N°2, Colonialismo, Meltemi, Roma, 2002.
- Fabietti U., (a cura di), *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma, 1988.
- Fanon F., (1961), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1975.
- Fortes M & Evans-Pritchard, E.E. (Eds.) (1962), *African Political Systems*. London, Oxford University Press.
- Fortes M., (1949), *The Web of kinship among Tallensi*. London, Oxford University Press.
- Gallissot R., Rivera A., (1993), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari, 1995.
- Garfinkel H., *Studies in ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1967.
- Gast M., (1964), *Notes d'ethnographie tuarègue*. In Libyca, t. XII Alger.
- Geertz C., (1973). *Interpretazione di Culture*. Il Mulino: Bologna, 1988.
- Geertz C., *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna, 1988.

- Gluckman M., (1965), *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Boringhieri, Torino, 1977.
- Godelier M. (1970°), *La moneta di sale*. Milano, Lampugnani Nigri.
- Godelier M. (1975), *Rapporti di produzione, miti, società*. Feltrinelli, Milano.
- Goody J., (1961), "Religion and ritual: the definition problem". *The British Journal of Sociology*, 12:142-164.
- Goody J. and Buckley, J. (1973), "Inheritance and women's labour in Africa". *In Africa*, XLVII, 11°.
- Goody J., (1973), "Polygyny, economy and the role of women". In Goody (Ed.) *The character of Kinship*. London, Cambridge University Press.
- Griaule M., (1948), *Dio D'acqua*, Bombiani, Milano, 1948.
- Griaule M., (1957), *Méthode de l'ethnographie*, PUF, Paris, 1957
- Harris M., (1968), *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino 1971.
- Harrison G., (a cura di) (2007), *Figli dei Diritti Umani*, Padova, Cleup.
- Harrison G. e Callari Galli M., (1976), *Né leggere né scrivere*, Feltrinelli, Milano.
- Harrison G. e Callari Galli M., (1976), *Né leggere né scrivere*, Feltrinelli, Milano.
- Harrison G., (2001), *Fondamenti antropologici dei Diritti Umani nei processi culturali educativi e formativi*, Meltemi, Roma.
- Harrison G., (2001), *Fondamenti antropologici dei Diritti Umani nei processi culturali educativi e formativi*, Meltemi, Roma.
- Harvey D. *The condition of postmodernity*. Blackwell, 1990.
- Hobart M., (ed.), (1993), *An Anthropological Critique of Development*. Routledge, London.
- Husserl E., (1959), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Mondadori, Milano, 1987.
- Lanternari V., (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Feltrinelli, Milano.
- Lanternari V., (1974), *Antropologia e imperialismo*. Einaudi, Torino
- Lanternari, V., (1967), *Occidente e Terzo Mondo*. Dedalo, Bari.
- Latouche S., (1989), *L'occidentalizzazione del mondo*, Boringhieri, Torino, 2002.
- Latouche S., (1997), *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Boringhieri, Torino, 2004.
- Leach E.R., (1961), *Rethinking Anthropology*. Athlone Press of University of London. Tr. it. "Nuove vie dell'Antropologia", Milano, Il Saggiatore, 1973.
- Leclerc G., (1972), *Antropologia e colonialismo*, Jaca Book, Milano, 1973.
- Lee R. and Devore, I. (Eds). *Man the Hunter*. Aldine, New York, 1968
- Leris M., (1934), *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano, 1984.
- Lévi-Strauss, C., (1962), *La pensée Sauvage*. Plon, Paris. Tr. it. "Il pensiero selvaggio", Il Saggiatore Milano, 1964.
- Lévi-Strauss. C., (1950). Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France. Tr. it. Introduzione... sta in *Teoria Generale della Magia e altri Saggi*. Torino. Einaudi 1965.

note

- Licari G., (2006), *Antropologia Urbana. Il caso dei contratti di quartiere*. Cleup, Padova.
- Loomba A., (1998), *Colonialismo e postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2001.
- Malighetti R., (2001), *Antropologia applicata*, Unicopli, Milano.
- Malighetti R., (2005), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma.
- Malinowski B., (1922), *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma, 1973.
- Marcus G., E., Fischer M., M., J., (1986), *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma, 1999.
- Matera V., (2004). *La scrittura etnografica*, Meltemi, Roma.
- Mauss M., (1950), *Teoria generale della magia e altri saggi*. Einaudi, Torino, 1965.
- Mbembe A., (2000), *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2005.
- Meillassoux C., (1975), *Donne, granai e capitali. Uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*, Zanichelli, Bologna, 1978.
- Meillassoux C., (1975b), *L'economia della Savana*, a cura di Paolo Palmeri, Feltrinelli, Milano, 1975.
- Meillassoux C., (1986), *Antropologia della schiavitù*, Mursia, Milano, 1992.
- Mellino M., (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma.
- Mendelssohn K., (1976), *La scienza e il dominio dell'occidente*, Editori riuniti, Roma, 1981.
- Métraux A., (1978), *Itinerari. Sud America, Haiti, Dahomey*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Mollien T., (1820), *L'Afrique Occidentale en 1818*. Calmann-Lévy, Paris (ristampa 1967).
- Moore L., (1977), "The exploitation of women in evolutionary perspective" *Critique of anthropology*, IX e X, vol. 3.
- Moravia S., (1969), *La ragione nascosta*, Firenze, Sansoni.
- Mudimbe V., Y., (1998), *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma, 2007.
- Mukherjee R. (1956), *The problem of Uganda*. Academie-Verlag, Berlin. Mungo Park Travels of Mungo Park, Miller & Dent, London, 1960.
- Palmeri P. (1975), Introduzione a, *L'Economia della Savana*, di C.Meillassoux, Palmeri (Ed.), Feltrinelli, MI.
- Palmeri P. (2003), *Introduzione all'antropologia culturale*, Padova: Cleup.
- Palmeri P. a cura di (2005), *I rapporti interculturali in Italia oggi*, Padova: Cleup.
- Palmeri P., (1980), *La civiltà tra i primitivi*, Unicopli, Milano, 1991.
- Palmeri P., Licari G., Dondoni M., (2007). *La percezione dello straniero a Padova e dintorni*. Comune di Padova.
- Palmeri P., *Ritorno al Villaggio*, Cleup Padova, 1990.
- Palmeri P., Sterne C. (2006). *AIDS and Land Tenure in Africa Two case studies in Mozambique and Tanzania*. Padova: Cleup.
- Park M., (1799), *Viaggio nel cuore dell'Africa*, G.E.F. (Gruppo Editoriale Fiorentino s.r.l.), Firenze, 1986.

- Radcliffe-Brown A.R., (1922), *The Andaman Islanders*, Cambridge University press, Cambridge.
- Radcliffe-Brown A.R., (1952), *Strutture e funzioni nelle società primitive*, Jaca Book, Milano, 1968.
- Said E.W., (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 2003
- Schutz A., (1971), *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979.
- Sclavi., *Arte di ascoltare e mondi possibili*, 2002,
- Shipton P. (1989), *Bitter Money*. AAA, Washington, Tr. It., *Denaro Amaro*, Cleup, Padova, 2001.
- Spivak G. C., (1990), *Critica della ragione post-coloniale*, Meltemi, Roma, 2004.
- Spivak G. C.,(2003), *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma, 2003.
- Terray E. (1969), *Il marxismo e le società primitive*, Samona e Savelli, Roma, 1269.
- Viti F., (1998), *Il potere debole. Antropologia politica dell'Aitu nve*, FrancoAngeli, Milano.
- Wagley C. (1969), "*Cultural influences on population: a comparison of two Tupi tribes*". In Vayda, A.P. (Ed.), *Environment and cultural behavior*. New York, The Natural History Press.
- Wittfogel K. A. (1957), *Il Dispotismo Orientale*. Sugarco, Milano, 1980.
- Wulff R., Fiske S. (1987), *Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action*, Westview Press, Boulder.
- Young R.J.C., (1990), *Mitologie bianche*, Meltemi, Roma, 2007.
- Young R.J.C., (2003), *Introduzione al Post-Colonialismo*, Meltemi, Roma, 2005.