

a cura di
Antonio De Lauri, Luigi Achilli

Pratiche e politiche dell'etnografia

Copyright © 2008 Meltemi editore, Roma

ISBN 978-88-8353-609-0

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 - 00185 Roma
tel. 06 4741063 - fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it



MELTEMI

Indice

- p. 9 *Introduzione*
Per introdurre una riflessione sull'etnografia
Antonio De Lauri
- 27 *Capitolo primo*
Il bacio dell'etnografo: tra dono di sé e uso dell'altro sul terreno
Alessandro Monsutti
- 47 *Capitolo secondo*
Immaginare gli altri. Etnografia e racconti di vite migranti
Annamaria Rivera
- 63 *Capitolo terzo*
Pratica etnografica e politiche del campo. Due terreni e un antropologo
Ugo Fabietti
- 81 *Capitolo quarto*
Politiche di campo: autorità e collusioni
Roberto Malighetti
- 99 *Capitolo quinto*
Tendenze e futuro dell'antropologia americanista in ambito autoctono. Partecipazione, collaborazione, implicazione
Annalisa d'Orsi
- 113 *Capitolo sesto*
Campi di battaglia e campo dell'etnografo. Etnografia, conflitti, violenza
Antonio De Lauri, Luigi Achilli

- 127 *Capitolo settimo*
Interpretazioni in conflitto. Il ruolo dell'antropologia
nell'analisi dei conflitti contemporanei
Carolyn Nordstrom
- 143 *Capitolo ottavo*
La storia non si tocca! Memoria pubblica, violenza ed
etica della ricerca
Fabio Dei
- 161 *Capitolo nono*
Mediascapes e attivismo culturale: l'incontro etnografico
oltre la crisi della rappresentazione
Amalia Rossi
- 181 Conclusione
Luigi Achilli
- 193 Bibliografia

Qui (...) vorremmo limitarci a impetrare ai più severamente disposti almeno una certa indulgenza per un progetto che, malgrado tutti i pericoli e le difficoltà cui va incontro, riflette pure sempre la esigenza di promuovere sul terreno scientifico quell'ethos dell'incontro e del confronto, del rapporto e dell'unificazione che mai forse come oggi sta così drammaticamente sperando (de Martino 1977, p. 696).

cooperazione finanziato dal Ministero degli Affari Esteri italiano. Negli ultimi anni, insieme ad alcuni amici, abbiamo inoltre costruito una scuola a Frechal, non senza aver incontrato qualche problema per il boicottaggio da parte di alcune entità esterne vicine alla comunità, contrarie alla nostra decisione di concordare le attività direttamente con la comunità di Frechal. La mia identità ha inoltre tratto beneficio dalla posizione di professore visitante nella Universidade Federal do Maranhão, dalla nomina a membro della Accademia maranhense delle Lettere e dalla recente traduzione portoghese e pubblicazione di un mio libro su Frechal da parte del Senado Federal di Brasilia (Malighetti 2007).

⁹ Nel corso della ricerca nell'archivio di Guimarães, avevo trovato l'inventario dei beni lasciati ai propri figli da Manuel Cohelo da Souza, un lusitano che, arrivato alla fine del Settecento, per primo colonizzò l'area, fondando diverse *fazendas*, fra cui Frechal. Da tale documento si poteva evincere la provenienza degli schiavi attraverso i nomi che indicavano il gruppo etnico o il luogo di origine: Theodoro Mandinga con una ferita cronica; Francisco Mina, muratore; Feliciano Angola, muratore; Antonio Congo; Antonio Benguela; Joaquim Mina, muratore; João Angola, calafato; José Mandinga, magazzinoiere; José Cabundá; Micaela Mandinga, con una malattia agli occhi.

¹⁰ Secondo queste prospettive apologetiche, fondate sul mito della *democrazia racial*, l'abolizione avrebbe successivamente prodotto "uomini liberi" che non conoscevano nessuna pratica di organizzazione sociale per adeguarsi alla nuova situazione creata dall'alto, lasciando gli ex schiavi in condizioni di non poter elaborare una comprensione adeguata alla nuova situazione. La fagocitazione e l'integrazione della cultura nera, folclorizzata genericamente come "afro-brasileira" all'interno della cultura nazionale, avrebbe ulteriormente neutralizzato le possibilità di articolare un'identità pericolosa in quanto antagonista.

¹¹ Ivo (1961), 7 marzo 1996, cassetta n. 6, quaderno n. 8, pp. 102-103.

¹² Traduzione: "terre dei neri".

¹³ Queste rimandano a universi delimitati di strutture che si autodelimiterebbero e autoriprodurrebbero, entità circoscritte, scomponibili e misurabili nei "tratti" elementari costitutivi. L'accento è posto sul carattere sovraindividuale del sistema culturale, inteso come un insieme di attributi o valori condivisi, a discapito delle soggettività interamente determinate da forze incontrollabili.

Capitolo quinto

Tendenze e futuro dell'antropologia americanista in ambito autoctono. Partecipazione, collaborazione, implicazione

Annalisa d'Orsi

Sin dall'inizio, quando esploravo i potenziali percorsi che avrebbe potuto prendere il mio progetto di dottorato, mi sono chiesta come fosse possibile costruire una forma di reciprocità nel mio ruolo di ricercatrice. Questa preoccupazione ha fortemente influenzato il mio lavoro, inducendomi a scegliere una determinata comunità autoctona perché vi ero stata invitata e privilegiare un oggetto di ricerca che interessasse anche i miei interlocutori.

Gradualmente, il mio progetto ha preso la forma di un'etnografia della trasmissione del sapere tradizionale fra gli innu, popolo autoctono del Nord canadese sottoposto da circa sessanta anni a un forte processo di assimilazione. Il contesto di ricerca che ho incontrato in Nord America si è rivelato particolarmente interessante dal punto di vista di una riflessione sul posizionamento dell'antropologo e le implicazioni politiche della ricerca etnografica¹.

Devo a una serie di strategie partecipative improvvisate sul campo se sono riuscita a portare a termine il mio lavoro e superare alcune situazioni di impasse. Un'intervista proposta alla radio comunitaria per informare la popolazione innu sulla ricerca che intendevo condurre mi ha conferito maggiore credibilità e mi ha messa in contatto con nuovi interlocutori. La collaborazione con il centro culturale innu ICÉM mi ha permesso

di effettuare numerose interviste e accedere ad alcuni documenti riservati in cambio di una relazione scritta sulle attività di questa organizzazione e i miei suggerimenti. Un accordo con il mensile innu «Innuvelle» mi ha aiutata a ottenere alcune interviste con gli anziani della riserva, interviste che, prima ancora di confluire nella mia tesi, sono state pubblicate a beneficio di tutta la popolazione innu.

Ma in questo articolo non sarà tanto in questione la mia esperienza di ricerca, quanto la specifica situazione delle riserve amerindiane e i quesiti generali che esse pongono all'indagine etnografica, incoraggiando atti di implicazione anche da parte dei ricercatori meno sensibili sul piano politico.

Condurre una ricerca sul campo nelle riserve native del Nord America presenta, infatti, particolari difficoltà. Questo dipende anche da una serie di gravi problematiche sociali che caratterizzano la vita in riserva e con le quali il ricercatore si vede costretto a convivere. Postumi dei processi di colonizzazione ed emarginazione che i popoli autoctoni hanno subito, violenza, tossicodipendenza, alcolismo non sono che la punta emergente di una grande sofferenza sommersa. Ogni incontro con gli amerindiani si situa inoltre nel contesto di un conflitto coloniale. Considerati eredi o esponenti della società dominante, i ricercatori di origine europea continuano a suscitare molta diffidenza fra i loro interlocutori, se non talvolta un'esplicita avversione (Goulet 2004, p. 111; Gatti 2004, p. 41; Bousquet 2003, p. 388).

Altre difficoltà sono da mettere in relazione con le trasformazioni cui la ricerca etnografica va incontro in un mondo sempre più globalizzato e col progressivo instaurarsi di un rapporto paritario tra gli antropologi e i loro interlocutori. Ci si deve confrontare ormai con le critiche che gli amerindiani rivolgono alle modalità e agli obiettivi del lavoro etnografico come pure all'auto-

revolezza delle interpretazioni antropologiche (Briggs 1996). L'attuale situazione politica nordamericana impone una revisione profonda degli obiettivi e dei metodi di ricerca sul terreno (McBeth 1993; Lévesque 2002; Dialog 2005, p. 1).

Consideriamo le critiche che gli amerindiani rivolgono agli antropologi. Un'accusa frequente ci descrive come veri e propri "ladri di cultura". Gli amerindiani esprimono in questo modo la loro frustrazione rispetto agli esiti della relazione etnografica. Sono gli antropologi, nella maggior parte dei casi, a detenere il potere di definire per il mondo esterno la cultura dei loro interlocutori. Il modo in cui costoro invece comprendono e si rappresentano il proprio universo culturale pare dotato per il pubblico di minore validità. I nativi ritengono che gli antropologi pretendono di assumere un ingiusto controllo sulla loro lingua e cultura. Essi si sentono inoltre vittime di una forma di sfruttamento nuova, di tipo intellettuale. Mentre gli antropologi fanno carriera e si arricchiscono² sulla base delle ricerche effettuate nelle comunità autoctone, i loro interlocutori constatano di non trarre alcun significativo vantaggio nell'accogliere gli antropologi, nel condividere il loro tempo, il loro sapere, le loro storie di vita, le loro riflessioni (Kapesch 1976; Vachon 1985; Saint-Onge 2002). In alcuni casi, gli antropologi omettono di restituire i risultati delle loro ricerche. In altri, trovano persino impiego fra le file del "nemico", quegli uffici governativi e quelle società multinazionali che continuano a mantenere la popolazione autoctona in una relazione di tipo coloniale.

Frequentemente gli interlocutori si sentono traditi. Non capiscono né si riconoscono nei ritratti che gli antropologi hanno dato di loro, oppure vedono divulgate situazioni e conoscenze che avrebbero voluto piuttosto mantenere riservate. Talvolta le loro parole vengono incluse negli scritti dei ricercatori ma non ne viene men-

zionata la fonte. Molti lamentano questo tipo di appropriazioni e ritengono che il loro apporto dovrebbe invece essere esplicitamente riconosciuto. Spesso l'anonimato non è affatto una preoccupazione degli interlocutori amerindiani (d'Orsi 2005-2006). Questi scoprono il modo in cui gli antropologi descrivono e interpretano le loro vite quando ormai è troppo tardi per apportare una qualsiasi correzione. Le loro reazioni, che potrebbero confutare oppure approfondire le rappresentazioni dell'antropologo, vengono lasciate ai margini dell'impresa etnografica.

Per lo meno sul campo, tuttavia, la relazione di potere asimmetrica fra antropologo e informatori amerindiani pare essersi parzialmente invertita. Mentre una volta l'antropologo poteva anche permettersi di ignorare questioni di tipo etico, oggi i suoi interlocutori glielo permettono sempre di meno. L'avanzamento del sapere scientifico non giustifica, di per sé, ogni sorta di intrusione e l'utilizzo di qualsiasi metodo di lavoro.

Gli indiani d'America non tollerano più le intrusioni degli studiosi di scienze sociali nelle loro vite senza qualche garanzia che non solo vedranno il prodotto finale della ricerca, ma che eserciteranno anche qualche controllo su di esso. Non consentono agli antropologi di condurre delle ricerche che non hanno per loro alcun valore, che resistono alle percezioni che hanno di se stessi, o che perpetrano degli stereotipi (McBeth 1993, p. 153)³.

Per ottenere un permesso di ricerca e instaurare una relazione di collaborazione, l'antropologo si trova sempre più a negoziare oggetto di studio e metodologia con i propri interlocutori. Questa necessità diventa un obbligo nel caso dei ricercatori sottoposti alle autorità scientifiche americane, dove una formale autorizzazione di ricerca da parte delle comunità autoctone investigate è diventata una condizione indispensabile per poter ottene-

re un riconoscimento accademico e accedere ai finanziamenti⁴. Come ha osservato Dominique Legros (2003, p. 23)⁵, "oggi non è più possibile continuare a utilizzare gli informatori indigeni come se fossero dei semplici mezzi che giustifichino i nostri fini 'scientifici'. Per loro, infatti, tali fini non rendono affatto giustizia dei mezzi che facciamo di loro".

Si tratta, secondo Jean-Guy Goulet (2002, p. 415)⁶, di muovere oltre i canoni classici dell'etnografia moderna, in particolare oltre quella "Grande Divisione" che si supponeva esistesse fra noi e gli altri. Per essere accettato dai propri interlocutori e poter continuare a scrivere, un antropologo deve rispettare i valori etici e le assunzioni epistemologiche dei suoi interlocutori, anche una volta tornato dal campo.

Gli antropologi vogliono e hanno bisogno di scrivere. Sempre più i nativi del Nord America si aspettano che gli antropologi scrivano in un modo che rispetti gli assunti epistemologici e i valori etici del loro popolo. Quando onorano questa sfida, (...) gli antropologi contribuiscono allo sviluppo di un genere etnografico che muove oltre i limiti dell'etnografia classica moderna (p. 411).

Un'importante difficoltà che l'antropologo affronta nelle riserve amerindiane contemporanee è il ridursi delle differenze. Come sappiamo, tutti i popoli autoctoni dell'America Settentrionale vivono da secoli un forte processo di acculturazione, il quale si è particolarmente intensificato nel corso del Novecento. Per quanto l'influenza europea sia stata taciuta in molte opere etnografiche, essa non è mai stata un fenomeno marginale. Il progetto di ricostruire e registrare, prima che scomparissero definitivamente, culture e società incontaminate dall'incontro con la civiltà occidentale, ha giustificato, in passato, l'omissione del presente storico (Fabietti 1999, p. 123).

Oggi tuttavia le somiglianze si sono fatte talmente intense che persino osservare la cultura è diventato difficile (Rosaldo 1988). I termini della sfida sono parzialmente cambiati. Una volta, secondo Margaret Mead, il ricercatore "onesto ed operoso" finiva sempre con l'essere premiato di tutti i suoi sforzi poiché tutto quanto riusciva a scoprire e apprendere sul campo era, allora, unico e interessante. A causa dell'influenza della cultura mondiale contemporanea, l'unicità non sarebbe più tuttavia una proprietà delle culture studiate (Mead 1986, p. 306). Per le nuove generazioni di antropologi, l'esito del lavoro sul campo verrebbe a dipendere in misura crescente dalla prospettiva di studio del ricercatore, in grado, o meno, di far emergere aspetti interessanti delle realtà sociali e culturali considerate. Mentre in passato la distanza era una naturale emanazione di storie di vita molto diverse, quella del ricercatore e quelle dei suoi interlocutori, oggi, forse, essa è in misura maggiore un prodotto della prospettiva teorica e interpretativa del ricercatore. Non è un caso, credo, se a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, l'antropologia culturale abbia sempre più riconosciuto e valorizzato la dimensione interpretativa della ricerca etnografica.

Creare una distanza interpretativa non rappresenta tuttavia l'unica strada percorsa dall'antropologia contemporanea, particolarmente in ambito autoctono. Il progetto conoscitivo dell'antropologia americanista viene oggi parzialmente riformulato. Le interpretazioni scaturiscono sempre più spesso dalla collaborazione intellettuale di antropologi e consulenti nativi piuttosto che dalla distanza, dall'oggettività o dall'autorità dello studioso. Quando gli interlocutori diventano simili all'antropologo, risulta difficile trattare le relazioni intime create e mantenute dalla pratica etnografica in maniera meramente strumentale. La vicinanza ispira pratiche etnografiche più fortemente collaborative e una maggiore

sensibilità per le situazioni di iniquità sociale vissute dagli interlocutori. Il ricercatore, sempre più consapevole del carattere situato del proprio lavoro, non percepisce più la vicinanza come una minaccia rispetto alla scientificità dell'impresa etnografica. Di fronte a un'impossibile oggettività, l'antropologo opta per un'informata intersoggettività (McBeth 1993) e per l'assunzione di un posizionamento politico chiaro.

L'antropologia attuale sugli amerindiani, che ha decentrato la ricerca fondamentale verso un necessario partenariato coi soggetti di studio, apre nuovi campi di riflessione sul divenire del nostro lavoro. Sylvie Poirier (1998), in un articolo sulle "contemporaneità autoctone", propone diverse parole chiave per definire il futuro ruolo dell'antropologia: dialogo interculturale, mediazione, contributo, investimento affettivo e politico chiaro. La nostra implicazione, con tutti i rischi che essa comporta, costituirà dunque la nostra futura legittimità? (Bousquet 2003, p. 390).

Negli studi amerindiani il problema della differenza viene progressivamente relativizzato. Come ha osservato del resto Arjun Appadurai, la constatazione di una differenza è non solo il punto di partenza, ma anche l'inevitabile punto di arrivo dell'impresa antropologica classica. Mettendo l'accento su quanto distingue la cultura dell'osservato dalla propria, l'antropologo aumenta implicitamente lo scarto esistente fra le due, finisce cioè per esagerare la differenza (Appadurai, cit. in Abélès 1999, p. 53). Secondo Dominique Legros, le domande suscitate dall'esistenza di fondamentali differenze culturali sono inevitabili e legittime, e tuttavia riduttive in quanto "spiegano l'Altro unicamente attraverso ciò che lo rende diverso da Noi" (Thomas, cit. in Legros 2003, p. 23; p. 251). Le differenze non devono più monopolizzare il lavoro dell'antropologo. Questo consiste anche nel presentare, nel modo più diretto e fedele possibile, il

punto di vista dei suoi interlocutori al mondo esterno, ritornare “alla modestia teorica delle etnografie esaustive care a Boas” (p. 26) e, al tempo stesso, “fornire ai popoli e ai gruppi autoctoni studiati, spesso minoritari e totalmente dominati, i dati più pertinenti per sostenere la causa della loro emancipazione” (p. 251).

Rémi Savard, eminente studioso della tradizione orale inu⁷, ritiene che sia necessario “disantropologizzare”: “valorizzare le somiglianze”, “riportare la società e la cultura inu nel mondo”, “combattere il localismo e l'effetto riserva”⁸. Secondo Legros, invece, occorre sottoporre il meno possibile le parole dei nativi a un'interpretazione etnologica “sempre, ed inevitabilmente, un po' pretenziosa” (ib.). Sacrificando parzialmente le proprie interpretazioni, l'antropologo s'impegna a dar voce alle rappresentazioni e ai punti di vista dei propri interlocutori, conferendo a questi, finalmente, piena dignità.

L'antropologo, che non ha sofferto il sistema coloniale, che non ha mai visto la propria cultura disprezzata, che non è mai stato umiliato nel profondo del suo essere, decide di astenersi dall'analizzare dall'esterno *La storia del corvo* in quanto oggetto di analisi comparativa (p. 265).

Esagerare la differenza è anche, ha sottolineato Georges Devereux, una strategia psicologica inconscia impiegata dagli antropologi per gestire l'angoscia generata dall'esperienza etnografica. Culturalizzare all'eccesso l'Altro parrebbe essere un modo per non riconoscere la sua umanità (Devereux, cit. in Piasere 2002, p. 44). Diventa così possibile evitare di porsi fastidiosi problemi personali, deontologici ed epistemologici. Forse quello spiacevole disagio che ci capita di provare sul campo nel momento in cui poniamo i nostri interlocutori in una relazione di tipo strumentale e sottoponiamo le loro interpretazioni alle nostre non è un incidente trascurabile, ma il luogo di un problema teorico.

Induce un senso di colpevolezza trasformare le testimonianze degli interlocutori in formulazioni che essi potrebbero non capire, “trasmutare incontri emotivi profondamente sentiti in note di campo distaccate e aride” (Golde 1986, p. 91), depersonalizzare le intime relazioni stabilite sul campo per trarne conclusioni generali, utilizzare l'amicizia per realizzare indagini che non rispondono affatto alle esigenze dei nostri informatori (Fischer 1986, p. 286; Tedlock, cit. in Lassiter 2005a, p. 18). Se questi problemi non sono affatto nuovi all'antropologia, nuovo potrebbe essere il nostro modo di comprenderli e di affrontarli. Secondo Luke Eric Lassiter⁹, il dialogo che avviene sul campo con gli interlocutori ha non solo un valore conoscitivo, ma anche un'intrinseca e complessa dimensione etico-politica. Le relazioni di amicizia e di collaborazione che si instaurano sul campo producono un vincolo di mutua responsabilità morale sul quale la letteratura non ha ancora sufficientemente riflettuto (pp. 11-12). Lassiter ritiene che la ricerca etnografica non debba più servire soltanto gli obiettivi intellettuali dell'antropologo ma piuttosto la relazione che questi ha instaurato con i suoi interlocutori e quindi abbracciare gli interessi di entrambe le parti.

È la legittimità stessa della ricerca teorica “pura” a essere messa in discussione. L'antropologo è sempre più chiamato a giustificare il proprio lavoro e l'impegno che richiede ai propri interlocutori in termini di utilità. La situazione sociale nelle riserve è del resto drammatica, è moralmente accettabile in questo contesto una ricerca che non tenga affatto conto delle esigenze degli interlocutori? E perché questo tipo di ricerca dovrebbe avere minor valore teorico e accademico¹⁰? Già nel 1979, l'etnoscientziato americano James P. Spradley sottolineava come gli interessi teorici di un etnografo potessero benissimo essere composti con i bisogni espressi dagli interlocutori.

In molti luoghi non possiamo più raccogliere fra la gente dell'informazione culturale per riempire meramente la banca della conoscenza scientifica. Gli informatori chiedono, persino domandano: "Per che cosa l'etnografia? Vuoi studiare la nostra cultura per edificare le tue teorie sulla povertà? Non vedi che i nostri bambini hanno fame? (...)". Un modo per sincronizzare le esigenze della gente e gli obiettivi dell'etnografia è consultare gli informatori in modo da individuare gli oggetti di ricerca più urgenti. Piuttosto che iniziare con i problemi teorici, l'etnografo può partire dalle necessità espresse dall'informatore, quindi sviluppare un programma di ricerca che gli permetta di mettere in relazione queste tematiche con gli interessi che permangono all'interno della scienza sociale. Indubbiamente le necessità degli informatori dovrebbero avere lo stesso peso dell'"interesse scientifico" nel determinare le priorità dell'etnografia (Spradley, cit. in Lassiter 2005a, p. 21).

Oggi l'antropologia americanista tende sempre più a decentrare la ricerca fondamentale e, al fine di sviluppare un partenariato con i soggetti di studio, integra una dimensione applicativa. Anche le università diventano promotrici di forme di associazione con le organizzazioni autoctone. Tali "reti" orientano i quesiti affrontati dalla ricerca (Bousquet 2003, p. 390; Dialog 2005).

L'impegno politico del ricercatore per una maggiore equità sociale si esprime anche nella messa in discussione dei paradigmi di ricerca ancora impregnati di una cultura di tipo coloniale. Attraverso l'impiego di metodi di lavoro più egualitari e partecipativi, si cerca di ridurre quella dominazione epistemologica e scritturale dell'altro che per alcuni studiosi rimane, loro malgrado, un'imprescindibile condizione di produzione del sapere etnologico. Diventa auspicabile, quando possibile, adottare forme di scrittura etnografica che includano maggiormente gli interlocutori in modo da "attenuare quel potere di manipolazione della parola altra che Certeau

individuava nel possesso esclusivo della scrittura" (Borutti, Fabietti 2005, p. XXIX).

In un recente libro, un vero e proprio manifesto dell'etnografia collaborativa, Luke Eric Lassiter ha proposto una forte revisione delle modalità di interazione fra antropologi e interlocutori. Emblematiche le sue ricerche presso gli amerindiani kiowa.

È tempo di porre fine allo sfruttamento dei nostri interlocutori in quanto oggetti di ricerca (Lassiter 2005a, p. 121) e di articolare onestamente le trasformazioni che si stanno verificando nel ruolo degli etnografi come in quello dei loro informatori (pp. 13-14). Lassiter auspica la collaborazione dei ricercatori e dei loro interlocutori nella produzione di testi etnografici tanto sul campo quanto nel processo stesso di scrittura. Mentre la ricerca sul campo è intrinsecamente collaborativa, l'etnografia collaborativa estende la collaborazione con i soggetti di ricerca nella scrittura etnografica (p. 84). Si tratta di valorizzare il dialogo in tutte le tappe del processo etnografico piuttosto che limitarsi a utilizzarlo allo scopo di raccogliere informazioni sul campo oppure come strategia retorica per rappresentare l'incontro etnografico e fondare l'autorità di un testo scientifico¹¹. Lassiter raccomanda, secondo i casi e le circostanze, di combinare diverse strategie di collaborazione: il coinvolgimento di consulenti privilegiati in quanto lettori ed editori, l'utilizzo di focus group, di comitati editoriali che rappresentino gli interlocutori, di forum comunitari, di équipes di etnografi e consulenti e infine la creazione di testi scritti a più mani (pp. 137-146). L'antropologo non si pone più come il detentore di verità definitive e confronta apertamente le proprie interpretazioni con le reazioni dei suoi interlocutori. L'etnografia si apre a una molteplicità di visioni, di obiettivi, di aspettative. Gli interlocutori diventano veri e propri consulenti, intellettuali che, al pari degli antropologi, articolano pubblica-

mente le proprie rappresentazioni e stabiliscono parte degli obiettivi del lavoro etnografico. Se gli informatori non sono mai stati completamente disinteressati, ora i loro obiettivi vengono articolati esplicitamente e vincolano parzialmente il lavoro dell'etnografo.

Non è evidentemente possibile realizzare un'etnografia perfettamente collaborativa. Anzi, avverte Lassiter, è molto importante che l'antropologo non sottovaluti mai il potere che esercita anche nel processo collaborativo. È tuttavia doveroso realizzare pratiche di ricerca e di scrittura più democratiche e veramente dialogiche (p. 145), costruire una forma di reciprocità nel ruolo del ricercatore.

Una particolare vocazione per la pratica etnografica collaborativa avrebbe caratterizzato, secondo Lassiter, l'antropologia americana sin dai suoi esordi (pp. 26-47). Nata a partire dalle ricerche sulle culture amerindiane, l'antropologia culturale americana si è sviluppata in un contesto di vicinanza e ha anticipato pertanto le condizioni di ricerca contemporanee. Come i primi antropologi, anche gli informatori erano membri della società americana, parlavano comunemente in inglese, leggevano, scrivevano, consultavano occasionalmente le opere degli antropologi e reagivano alle loro rappresentazioni. Nello stesso periodo, anche la natura meno accademica dell'antropologia culturale americana, ancora scarsamente inserita nel sistema universitario, rendeva meno pronunciata la divisione fra ricercatori e attori sociali, favorendo l'utilizzo di testi redatti dai collaboratori nativi. Nell'opera di Boas (1858-1942) e degli antropologi dell'*American bureau of ethnology* (1879-1964) l'impiego di assistenti nativi per raccogliere e trascrivere i documenti etnografici conferiva maggiore autorità scientifica al ricercatore. Nella maggior parte dei casi si tratta ancora di una collaborazione di tipo fortemente gerarchico, poco esplicita e segnata da un discorso referenziale, tuttavia l'attivismo politico di alcuni

antropologi (Lewis Henri Morgan, James Mooney) e il riconoscimento di alcuni assistenti autoctoni come veri e propri coautori (George Hunt, Francis La Flesche) è indice di una collaborazione profonda e complessa che si estende ben oltre l'incontro etnografico sul campo. Il caso di Paul Radin (1883-1959), che fece delle storie di vita dei nativi d'America uno specifico strumento di ricerca, rappresenta poi un ulteriore passo verso un'etnografia collaborativa che riconosce *agency* e parità intellettuale agli informatori amerindiani (pp. 37-41).

La contemporaneità rende dunque gli esordi dell'antropologia americanista estremamente attuali. E tuttavia oggi si tratta di assumere la sfida di una metodologia che rispetti le vite, il pensiero e gli interessi degli interlocutori in modo più deliberato e consapevole. L'antropologia americanista si sforza di conciliare il proprio progetto conoscitivo con le aspirazioni dei nativi di ottenere, da una parte, un maggiore riconoscimento pubblico per le proprie rappresentazioni e, dall'altra, una maggiore giustizia sociale. Il futuro della disciplina pare situarsi nella diretta implicazione dello studioso nei confronti dei propri interlocutori, con tutti i rischi che ciò comporta (Bousquet 2003), e nel coinvolgimento dei soggetti di ricerca nella scrittura etnografica. In breve, potremmo concludere, come ha osservato l'antropologo coreano Choon Soon Kim, "per non applaudire con una sola mano, occorre trovare l'altra" (1996, p. 42)¹²!

¹ Ho effettuato le mie ricerche di dottorato presso la comunità innu di Uashat mak Mani-utenam, dal settembre 2003 al gennaio 2006.

² Molti amerindiani hanno imparato ad attribuire un valore economico alla propria cultura e sono convinti, anche a causa di una limitata comprensione del mondo editoriale, che le pubblicazioni arricchiscono i ricercatori. È vero, d'altra parte, che la ricerca sul campo e la sua resa etnografica possono effettivamente migliorare le condizioni economiche di un antropologo in quanto ne promuovono la carriera.

³ Sally McBeth è professore di antropologia presso l'University of Northern Colorado e ha effettuato delle ricerche sul campo fra gli indiani shoshone.

⁴ Non tratterò in questa sede la questione dei codici etici di cui si sono dotate le università americane a partire dalla fine degli anni Novanta. Mi limiterò a segnalare che tale normalizzazione dell'etica di ricerca pone seri problemi. Essa aggiunge numerose difficoltà a un contesto di ricerca che è già, di per sé, molto complesso (Bousquet 2003, pp. 388-389), senza del resto offrire reali garanzie agli interlocutori (T. Martin, Convegno del CIERA, 2004, Université de Laval; S. Bouchard, mia intervista, Sept-Îles, 27 febbraio 2005). Come ha sottolineato Lassiter (2005a, p. 90), non può esistere una scelta intrinsecamente etica e pertanto standardizzabile. Invece, la soluzione ai problemi etici emerge nel contesto dei progetti individuali.

⁵ Professore ordinario di antropologia alla Concordia University di Montréal, ha effettuato ricerche presso i tutchone athapascan.

⁶ Jean-Guy Goulet lavora fra gli indiani dene-tha ed è professore ordinario di Antropologia presso la Saint-Paul University di Ottawa.

⁷ Rémi Savard è stato professore ordinario di Antropologia presso l'Université de Montréal.

⁸ Rémi Savard, mia intervista del 27 febbraio 2005, Sept-Îles.

⁹ Luke Eric Lassiter ha effettuato le sue ricerche fra gli amerindiani kiowa. Insegna presso il Marshall University Graduate College.

¹⁰ Dell'Hymes attribuisce a un pregiudizio la posizione egemonica che gli accademici continuano a mantenere in seno alla disciplina antropologica: "Tale assunzione, quasi di casta, nuoce a un campo che sostiene di opporsi alla disuguaglianza. Nel nostro insegnamento, ci battiamo contro il pregiudizio basato sulla razza, il linguaggio e la cultura. Eppure, malgrado la nostra grande considerazione del lavoro sul campo, abbiamo forse mantenuto un tacito pregiudizio in favore di noi stessi in quanto letterati?" (Hymes, cit. in Lassiter 2005a, p. 84).

¹¹ È necessario abbandonare i dialoghi "anacretici" dove, un po' come negli scritti di Platone, l'interlocutore serve a illustrare le teorie e il punto di vista dell'antropologo, per produrre dialoghi "sincretici", nei quali avviene un reale confronto fra l'antropologo e i suoi interlocutori e questi si pongono il più possibile alla pari (cfr. Fabietti 1999, p. 44).

¹² Nel proprio articolo, Choon Soon Kim si riferisce tuttavia all'incontro degli antropologi stranieri con quelli autoctoni. La questione degli antropologi amerindiani è estremamente interessante. Lo spazio è tuttavia insufficiente per considerarla in questa sede.

Capitolo sesto

Campi di battaglia e campo dell'etnografo.

Etnografia, conflitti, violenza

Antonio De Lauri, Luigi Achilli

Si dice che è più facile morir bene che viver bene. Può essere, ma chi, anche una sola volta ha potuto capire che cosa significhi aspettare la morte per mano di altri cosiddetti uomini, e raccogliere in quelle poche ultime ore il coraggio che fugge, e sentire la vita che chiede solo di continuare e gli affetti e l'amore più forte che mai, e dover abbandonare tutto, ingiustamente, per aver fatto il proprio dovere, chi ha mai potuto capire cosa sia quella sofferenza e quel morire, crede di sapere che è il più grave compito dell'uomo e che non è facile sentire ancora con generosità e pensare con chiarezza. *Lettere dei condannati a morte della Resistenza italiana*, p. XXI

L'antropologia, da sempre, pone al centro delle sue riflessioni la questione dell'alterità, nelle sue differenti forme; tale questione è costitutiva anche di ogni sorta di conflitto. Ci sembra particolarmente significativo, nell'ambito della riflessione sulla natura del conflitto, riportare un breve passo di Frederic Brown:

La Sentinella

Era bagnato fradicio e coperto di fango e aveva fame e freddo ed era lontano cinquantamila anni-luce da casa.

Un sole straniero dava una gelida luce azzurra, e la gravità, doppia di quella cui era abituato, faceva d'ogni movimento una agonia di fatica.

Ma dopo decine di migliaia d'anni quest'angolo di guerra non era cambiato. Era comodo per quelli dell'aviazione, con le loro astronavi tirate a lucido e le loro superarmi; ma

L'interesse nei confronti dell'etnografia è cresciuto in questi ultimi anni in maniera proporzionale all'importanza che essa ha assunto all'interno della ricerca sociale. Proponendo una serie di riflessioni sull'antropologia contemporanea, questo volume intende approfondire alcuni aspetti della disciplina, come il posizionamento assunto dallo studioso, la criticità dell'oggetto in analisi e la re-invenzione della ricerca in situazioni di violenza, di conflitto, ribadendo l'assunto critico della non neutralità dell'indagine etnografica. Le diverse testimonianze raccolte sottolineano le difficoltà epistemologiche e metodologiche che inevitabilmente segnano il "lavoro sul campo" nel tentativo di evocare la problematicità che caratterizza il discorso etnografico nel cosiddetto "mondo contemporaneo".

Saggi di Alessandro Monsutti, Annamaria Rivera, Ugo Fabietti, Roberto Malighetti, Annalisa d'Orsi, Antonio De Lauri, Luigi Achilli, Carolyn Nordstrom, Fabio Dei, Amalia Rossi.

Antonio De Lauri svolge ricerche sul campo in Afghanistan nell'ambito dell'antropologia della giustizia. È cultore della materia in Sociologia delle relazioni etniche e svolge incarichi di tutor presso l'Università di Milano-Bicocca. Nella stessa Università è dottorando di ricerca in Antropologia della contemporaneità. Ha curato il volume *Poesie afghane contemporanee. Un percorso tra le vie della conoscenza* (2005).

Luigi Achilli si occupa di antropologia delle migrazioni, con particolare attenzione al Medio Oriente. Ha svolto ricerche in Giordania e ha conseguito a Londra il diploma di master in Migration and Diaspora Studies alla School of Oriental and African Studies.

Progetto grafico di Gianni Trozzi

www.meltemieditore.it



€ 18,50

antropologia / etnografia

meltemi.edu

a cura di Antonio De Lauri, Luigi Achilli

Pratiche e politiche dell'etnografia

