

Ferdinando Fava

“Chi sono per i miei interlocutori?”. L’antropologo, il campo e i legami emergenti

L’inchiesta è una relazione vivente fra uomini (ed è questo stesso rapporto nella sua totalità che Leiris ha tentato di descrivere nel suo libro ammirabile *L’Afrique fantôme*). Infatti, il sociologo e il suo oggetto formano una coppia in cui ciascun elemento deve essere interpretato dall’altro; e il cui rapporto deve essere decifrato come un momento della Storia

Jean-Paul Sartre¹

1. Introduzione

Il campo è “là fuori”, sempre altrove, destinazione finale del viaggio estraniante dell’antropologo e sito di un suo soggiorno prolungato, che usi una canoa, un aereo o un treno metropolitano per recarvisi non fa più oramai gran differenza; oppure è “qui dentro” in un testo davanti a noi, nel testo che, di quel viaggio e di quel soggiorno, rimane il simulacro? Località geografica, dove l’antropologo, credendosi ancora eroe solitario, si cimenta con una lingua differente dalla propria, in condizioni talvolta rudi e, più di tutto, con forme *altre* di vita? Oppure, oggetto testuale, costruito narrativo rivelatore piuttosto dei codici e dei dispositivi retorici che ne hanno governato la scrittura, rianimato infine solo dalle riletture di chi cerca in esso l’illusione nostalgica di mondi sempre a lui lontani?². Queste due figure del campo possono essere lette come gli estremi opposti di un *continuum* su cui l’antropologia ha cercato di riconoscere, di volta in volta, i propri confini disciplinari nei confronti delle scienze della natura, delle scienze sociali e delle *humanities*. Tra queste due prospettive, certo dipinte a tinte forti, possiamo situare, infatti, gran parte del suo dibattito interno in cui, lungo tutto il Novecento, ha cercato la propria identità. Proprio grazie a questo dibattito, campo, *terrain*, *fieldwork* sono parole oramai divenute oggi lessie sovra determinate. Come i lapsus, i sintomi, i sogni. Assumono sfumature distinte, infatti, quando associate a prospettive teoriche, tradizioni nazionali, domande di ricerca in dispositivi organizzati in livelli di significazione diversi, ognuno alla ricerca di una propria coeren-

za e di un’interpretazione particolare. Rimanendo nella metafora analitica, sono cioè delle parole passibili, oramai, di letture polivalenti: pur riferendosi genericamente nell’ecumene contemporanea delle scienze sociali al “metodo” di raccolta dei dati, che ha contribuito a istituire, tra l’altro, quel *luogo proprio* che è la disciplina antropologica, esse rinviano, quando colte nel dettaglio dall’interno della comunità di pratica degli antropologi, a modi di procedere, a prospettive analitiche, a discorsività e forme espressive di comunicazione pubblica, molteplici e talvolta opposte. La nozione di campo, come le parti emerse degli iceberg, lascia intendere che molto d’altro è in essa implicato, e rinvia dunque a configurazioni differenti, a costellazioni non immediatamente manifeste, che tale dibattito ha presentato per rendere conto dei presupposti teorici e delle pratiche concrete³. Insieme alle istruzioni all’agire e alle operazioni conoscitive cui è di volta in volta associata, diventa, insomma, il prisma attraverso cui non solo è possibile rileggere, rifratta, la storia novecentesca di questa ricerca d’identità, ma anche il dispositivo in cui riconoscere, nello sforzo di un’aprensione sincronica, i presupposti epistemologici e le conseguenze metodologiche che ne governano l’uso. In essa continua a giocarsi la legittimazione pubblica, l’originalità epistemologica, la singolarità metodica di un conoscere per “esperienza”.

In queste linee non è mia intenzione fare una storia al passato prossimo di tale nozione⁴. E nemmeno schierarmi rispetto ai termini dell’alternativa di cui sopra che compendiano, se proiettati sul calendario di un secolo, il succedersi di preoccupazioni culturali che hanno marcato un’epoca, e che forse ora possiamo ponderare con maggiore libertà critica. Desidero, invece, nelle pagine che seguono, provare a mostrare cosa sia il campo a partire dalla mia pratica di ricerca e a pensare nuovamente, proprio grazie alla tradizione in cui ho scelto di iscrivermi, assumendola e approfondendola, quella dimensione fondatrice dell’antropologia su cui tutte le sue diverse scuole e paradigmi concordano pur differendo nella maniera di trattarla, e cioè quel suo modo di costruire conoscenza a partire da un’esperienza diretta di altri e con altri, grazie cioè all’inte-

razione con loro.

Cosa questo significhi e come questo sia trasformato in gesti operatori sono proprio le domande ricorrenti, *revenants*, fantasmi sempre incombenti di cui non è possibile liberarsi, che accompagnano da sempre la sua storia disciplinare e possono riassumerla. Le risposte a queste domande, inoltre, per essere adeguate, devono poter avverare due istanze. Esigono di coniugare una decisione personale inalienabile (attinente ai “gesti” posti in essere sul campo) con una elaborazione concettuale argomentata (riferentesi proprio al “senso” di questi stessi gesti) perché, in esse, si articola, ed è questa la loro posta in gioco, la consapevolezza critica personale di una pratica individuale con una formulazione (comprensione) pubblica e generale del processo conoscitivo che in quella stessa pratica viene attuato. La promessa contenuta in questo nostro esercizio è, dunque, di conseguire qualche intuizione ulteriore che renda ragione della complessità di questo conoscere per esperienza diretta e contribuisca a disegnare in modo più articolato la formalità di questa pratica⁵.

Alla luce di questo mio approccio, le figure dell’alternativa di cui sopra, il campo-luogo-geografico e il campo-oggetto-testuale, oggi risposte ormai logore alla domanda sulla “natura del campo”, risulteranno entrambe delle caricature riduttive di un dispositivo di esperienza perché parziali, senza per altro dismettere, con questo nostro procedere, le istanze critiche di cui esse invece sono ancora legittime portatrici. La definizione di campo come processo relazionale⁶, con cui gran parte della letteratura recente caratterizza la pratica della ricerca antropologica prendendo (molto) le distanze dal campo-luogo e (poco) dal campo-testo, e punto di arrivo di una decostruzione globalmente condivisa delle credenze ingenuo positiviste come dell’ideologia professionale del *people, place and culture*, rimane ancora una rappresentazione di superficie, e per certi aspetti approssimata, delle interazioni di campo, ancora di qua della dimensione *sociale* della relazione con i soggetti, sua eccedenza originante di cui rendere sempre conto. A questa nozione di campo, presupposto oramai indiscusso e in parte consapevolmente assunto, è spesso associata una postura riflessiva caratterizzata dall’aver al centro di se stessa solamente la soggettività del ricercatore, la sua posizionalità socio-culturale e, da ultimo, le sue emozioni. I diversi *turns* (*linguistic, interpretative, affective*, ecc.) cui abbiamo assistito in questi ultimi trent’anni ne hanno scandito la sua trasformazione. Sebbene le aporie di quest’autocoscienza antropologica siano state già da tempo e da molti sottolineate, queste due acquisizioni maturate nella storia del Novecento - la rinnovata attenzione alla

relazione e alla riflessività - contribuiscono certo a integrare nella pratica del campo quegli elementi costitutivi che l’approccio naturalista degli inizi aveva eclissato, ma rischiano anche di occultare, se non esplorati in dettaglio, a loro volta, alcuni elementi caratterizzanti quell’intreccio di relazioni concrete che è il campo, e che riassumerei con le categorie, di cui sarà proprio questione nelle righe che seguono, dell’“implicazione” e del “legame”.

Inizierò dunque col riprendere alcune scene etnografiche della mia ricerca allo Zen di Palermo, illustrando in esse, oggetto-paradigmatico⁷, il costituirsi di due elementi cardine della processualità di ogni ricerca, l’implicazione e il legame emergente, dimensioni distinte ma non separate dello stesso dispositivo di conoscenza, in cui l’operatività della prima è strettamente connessa alla costituzione del secondo. Questi due elementi aprono un orizzonte inedito sulla modalità di trattare le relazioni sul campo e il confronto, in seguito, con alcune di tali imprese permetterà di coglierne la peculiarità. Il nodo al centro del dibattito è attinente proprio al modo di pensare e di assumere operativamente come epistemologicamente rilevanti queste relazioni, convenuto oramai che l’antropologo non vi è un attore esterno, e che esse non sono un *medium* trasparente, come invece le figure caricaturali di campo poste all’inizio di queste pagine sembrerebbero entrambe, a ben vedere, condurci erroneamente a pensare, malgrado esse siano sigillate in cornici epistemologiche e metodologiche (e ontologiche) opposte. Che sia solo strumento per ottenere informazioni su un mondo altro o pretesto per la negoziazione di narrazioni di una realtà irraggiungibile, la relazione sul campo con altri, *qua* relazione sociale, resta sempre “raffica di vento” (Geertz 1998: 384), invisibile al positivismo della raccolta dei dati, sempre smarrita tra le sue tracce non solo linguistiche o persa nell’introspezione ipertrofica e decostruttiva della soggettività del ricercatore cui proprio quella stessa relazione paradossalmente conferisce ormai piena visibilità. Queste due condizioni, l’implicazione e il legame, come lette alla luce di un dispositivo formulato in itinere nella mia ricerca al quartiere Zen di Palermo⁸, restituiscono invece la relazione sul campo al tempo e allo spazio storici dei rapporti sociali vissuti e la costituiscono mediazione necessaria per comprenderli “da dentro” e nel presente del loro accadere.

2. *Non solo Velasquez ma anche Cook: l’antropologo e la scena etnografica*

Vorrei iniziare con due miniature del mio campo di ricerca allo Zen, quartiere di edilizia pubblica

alla periferia nord di Palermo le cui vicende sono stranote per il pubblico italiano e su cui non mi soffermo. In esso ho lavorato a tempo pieno dal 1998 al 2005. Riprendo due brevissimi scambi⁹ avuti con due delle mie interlocutrici¹⁰, Vita e Dorotea¹¹. La prima è una casalinga, madre di tre figli e, dal 1995, occupante abusiva di quella parte del quartiere designata come Zen 2, il progetto Gregotti per intenderci; la seconda è assistente sociale del Comune di Palermo, assegnata al "Progetto Zen", un programma d'intervento straordinario a favore dei minori del quartiere, oramai terminato, che ha coinvolto nel tempo un team composto da una sociologa, una pedagogista, una psicologa e animatori di diversi laboratori manuali. Con regolarità ho frequentato entrambe dal mio arrivo stabile nel quartiere nell'estate del '98 sino al 2005. Da allora siamo rimasti in contatto. Quanto riporto attiene principalmente alla relazione che Vita e Dorotea hanno stabilito con me e sui cui desidero in seguito costruire la mia riflessione. Successivi elementi del campo saranno integrati di volta in volta per illustrare la tesi preannunciata nell'introduzione.

Vita

"Quando parlo *cu tia*, tu nun si ni masculu ni femmina, ma una persona". Ero nella cucina di Vita, nell'appartamento al primo piano dell'insula in Via Girardengo 17 quando, fissandomi, mi ha rivolto, come una apertura inattesa, queste parole. Sofì, la figlia di Vita era seduta come noi attorno alla tavola; da oramai tre anni frequentavo stabilmente questa cucina stretta e questa famiglia come anche la casa di Maria, madre di Vita, allo Zen 1 e di sua sorella Franca sempre allo Zen 1. Prendevo brevissimi appunti, come sempre, davanti a loro.

Dorotea

"Tu sei qualcuno che fa riflettere, che mette in crisi". Dorotea mi ha sempre parlato dello Zen e del suo lavoro a partire dalla sua lettura della nostra relazione, vissuta. Me l'ha detto più volte: "Una occasione per pensare... per entrare in crisi... per fermarsi". I nostri scambi attorno alla sua scrivania nel box dove il Progetto Zen aveva posto la propria sede, erano per lei "momenti per pensare, per entrare in crisi...". Il registratore era ben visibile sulla sua scrivania.

Nelle parole rivoltemi da Vita nella sua cucina al secondo piano dell'insula di via Galliciano come in quelle di Dorotea nel box al centro del giardino pubblico di "piazza" Zappa, ci sono certo quei pronomi, che rinviano, nel dialogo e nella sua rappresentazione alla mia presenza, nell'enunciazione

enunciata direbbero i linguisti come nella situazione di indagine. Come comprendere queste scene¹²? Certo, riportare in discorso diretto, gli *shifter*, insieme a tutti gli altri riferimenti metonimici alle mie operazioni sul campo, equivale a iscrivere questi stessi testi nella modalità di rappresentazione dominante (e caratteristica) della modernità. Niente di nuovo sotto il sole dopo la pubblicazione di *Les Mots et Les Choses*: ogni antropologo è sempre un po' Velasquez, e la sua etnografia, senza volere essere impertinente, s'iscrive continuamente, anche nelle versioni più positiviste, nel solco aperto da *Las Meñinas*. In questo quadro, infatti la trasparenza della rappresentazione e la sua transitività (il suo "fare ponte" al rappresentato dissimulando la propria mediazione) coesiste con la sua opacità (non rinvia a ciò che è rappresentato) perché la rappresentazione stessa si "esibisce" come tale, mostrando colui/colei che lo rappresenta nell'atto di rappresentare, diventando così non solo opaca, ma anche riflessiva (rinviando a se stessa)¹³. C'è, però, qualcosa in più in quelle espressioni sopra riportate. Non è solo presente, tra le righe, quello che chiamerei il fondamento testimoniale dell'etnografo, in questo caso, proprio il mio, tutto racchiudibile in sintesi nell'affermazione di ispirazione ricœuriana "Io c'ero, credetemi non mento e manterrò salda nel tempo la mia versione dei fatti". È infatti, anche qui all'opera un patto realista originario con il lettore non riducibile per altro ad essere considerato un mero artificio retorico autoriale per accrescere credibilità e verosimiglianza come, esempio tra i tanti, lo sono state le fotografie di Malinowski, a corredo degli Argonauti, ripreso proprio in primo piano seduto accanto alla sua macchina da scrivere nella sua tenda. Questi rinvii a me partecipe al dialogo (*mise-en-scène*¹⁴) non dicono solo che questi testi sono il prodotto di una comunicazione pubblica e interindividuale, non riducibili alla loro semplice trascrizione, perché esito, indice e rilancio delle relazioni che ne sono all'origine e l'hanno mantenuta. Essi indicano anche dialoghi che hanno avuto luogo in una relazione sociale distesasi nella durata in cui io e la mia pratica di ricerca sono stati oggetto d'interpretazione da parte dei miei interlocutori. E questo è vero per tutti gli antropologi o *fieldworkers*: i loro gesti, il loro domandare, il loro desiderio d'incontro, la loro intenzione di ricerca, la loro stessa persona fisica, la loro possibilità di essere presenti, non "sono posti" in un *vacuum* spazio-temporale, in un *topos* astratto e geometrico e in un *chronos* lineare come invece la *koiné* metodologica ci ha abituato (e illuso) a pensarli e a metterli in pratica, a credere cioè nel loro esercizio come in quello di attività, razionali e intenzionali, "assolute" cioè separate (e da mantenere immunizzate) da ogni contagio possibile

dei mondi della vita. Questi gesti sono posti, per contro, in *chora* e in *kairoi* per definizione unici¹⁵, e in particolare essi s'intrecciano con lo spazio-tempo (ma anche in esso) di altri, configurazioni dove le traiettorie individuali s'intramano con le storie istituzionali e rispondono ai vincoli sistemici, alle vicissitudini macro delle rotture politiche ed economiche. In queste configurazioni, proprio gli interlocutori con cui l'antropologo vuole interagire, *apprendono* i suoi gesti e lui stesso e li ri-prendono (sono ri-semantizzati per utilizzare un termine alla moda che resta superficiale) dando loro un significato *altro*.

Ora, questo "significato" (che nell'illusione positivista verrebbe classificato tra gli effetti perturbativi dell'oggetto di studio dovuti al contatto con il ricercatore sul campo) presenta dei caratteri unici¹⁶. Sfugge radicalmente al controllo dell'antropologo, non è prevedibile e predeterminabile, proprio perché connesso ai modi di edificare relazioni sociali di soggetti concreti, di sociabilità distinte che li contrassegnano come gruppi reali. Ogni antropologo quando arriva sul campo, per intenderci, è sempre per questo un po' James Cook quando approda alle Hawaii, è sempre un Lono senza saperlo, e senza che quest'attribuzione dipenda in qualche modo da una sua scelta¹⁷. L'apparire di questo significato manifesta il costituirsi di una dualità, di uno scarto tra il ruolo consapevole e manifesto del ricercatore e questo "significato" altro, non immediatamente apprendibile. Se poi questo diventa un obiettivo da riconoscere, porta inesorabilmente l'attenzione dell'antropologo al presente delle situazioni d'indagine e al loro concatenarsi, funzionando come un *embrayeur* di isocronia¹⁸. Non è allora una significazione riducibile alle sole immagini o alle definizioni di una cultura (che sposterebbe la sua comprensione a un problema di analogia culturale e di traduzione semantica) o alle categorie della vita intrapsichica (che ricondurrebbe invece la sua analisi al riconoscimento in esso dei conflitti del passato e delle *imago* arcaiche imposte inconsciamente, al presente, sugli oggetti, sui gesti e anche sull'antropologo – cosa per altro che varrebbe anche per quest'ultimo). Né disseminata sulla ragnatela semiotica di significati atemporali né ridotta al presente di un passato individuale irrisolvibile, essa trova piuttosto le sue ragioni nel presente della relazione di ricerca: essa manifesta delle istruzioni all'agire, racchiude (e dischiude) modi di relazionarsi che sono strettamente connessi al tenore dei rapporti abituali dei soggetti. Per quale ragione è indispensabile desiderarlo riconoscere? Esso definisce il quadro in cui interpretare tutto il "materiale etnografico": dialoghi, osservazioni, eventi, diventando la chiave di volta del processo della ricerca.

Gérard Althabe, il primo che ne ha messo in luce l'operatività grazie alla ripresa riflessiva *in fieri* dei suoi terreni africani e di quelli urbani europei e sudamericani, lo ha descritto utilizzando la categoria "d'implicazione" (Althabe, 1969: 287; Althabe, 1993b: 14-17) e la metafora teatrale (Althabe, 2001: 13; vedi nota 9)¹⁹.

Entriamo nella mia relazione con Vita e Doro-tea. Esse, sullo sfondo del quartiere, mi hanno "implicato" diversamente nei loro *campi* di rapporti sociali, quello familiare la prima, quello istituzionale la seconda.

Vita, quando mi rivolge la parola, e lunghe sono state le ore del suo narrare, e mi dice che non mi considera né uomo né donna ma persona, non mi sta desessualizzando o misconosce il mio sesso anatomico, ma mi sta "spogliando" di quei tratti caratteristici che connotano i rapporti di genere nel suo quartiere. Vita si riferisce ai generi sociali, uomo e donna, così come vi sono performati: non interagisce con me secondo il modo con cui lei interagisce, agisce e si rappresenta abitualmente la sua relazione con gli uomini e le donne del suo contesto. E me lo dice proprio stando in casa sua, nel suo spazio domestico dopo che ho varcato, perché lei me lo ha permesso, la soglia di casa sua, trasgredendo, davanti ai vicini, il codice identitario che governa i rapporti di genere nello spazio pubblico dell'insula e che regola i permessi e i divieti rispetto a chi può fare cosa, come entrare in una famiglia, per esempio, quando non c'è "l'uomo di casa". La mia palese esteriorità al quartiere (non ero di Palermo, non ero un "*masculu* dello Zen", e non ero localizzabile residente in una delle sue *insulae*) mi autorizza ad accedere al suo spazio domestico; questo però non sarà sufficiente per giustificare la sua frequentazione prolungata. Vita creerà lei stessa le condizioni di una mia presenza assidua nella sua famiglia, considerandomi (e agendo di conseguenza) né *masculu* né *fimmina*, ma persona²⁰. Come poteva essere altrimenti possibile? Non ero un membro del nucleo familiare stretto né un parente della famiglia allargata, un fidanzato, un "amico di famiglia" diventato come uno dei suoi membri, e nemmeno un affittuario di una loro stanza in coabitazione. Per stare in questo spazio, in cui mi è stato richiesto "semplicemente" d'ascoltare, senza mai chiedermi favori personali, raccomandazioni, soldi, consigli, soluzioni, giudizi personali su discorsi o avvenimenti raccontati²¹, dovevo essere spogliato di ogni connotazione di genere sociale con cui Vita quotidianamente costruisce le sue azioni, costituendomi solo come "ascoltatore", catalizzatore di una parola altrimenti non proferibile. 'Mediatore', questa è stata l'unica modalità per essere *all'interno* della rete familiare senza *parteciparvi* come uno dei suoi

attori. Sono "esistito" soltanto in questi eventi di parola come la *persona* che ascolta (senza che mai la mia vita personale sia stata oggetto di curiosità e d'investigazione). Ho avuto accesso a questo spazio perché venivo "da fuori" contesto e vi sono stato accolto "dentro" come uno che resta pur sempre esterno ai processi di produzione delle gerarchie di genere e di classe caratterizzanti gli spazi in cui Vita e la sua famiglia sono coinvolti. Vita crea con me e su di me uno spazio di comunicazione nel quale lei e tutti i membri della sua famiglia non si forzano a vivere i conflitti, continuamente riprodotti, che attengono ai segni della differenza d'identità di genere e agli scarti nella gerarchia sociale interna. Vita ha reso possibile il solo modo d'essere presente nello spazio domestico, in un contesto pubblico configurato da una stretta segregazione di genere, come un esserci "senza esserci", una modalità che la sola presenza fisica, l'abitarvi, come avevo tentato appena arrivato al quartiere, anche attraverso la parentela fittizia, non aveva permesso. Le altre donne del quartiere che hanno accettato di essere intervistate hanno condiviso, sotto forma di esclusione, lo stesso quadro simbolico rispetto a cui Vita si rapporta, nel quale il *masculu* e la *fimmina* insieme occupano delle posizioni rigide. Acconsentire di rivolgermi la parola sullo spazio pubblico ha significato accettare palesemente di porsi al di fuori di questo quadro simbolico che governa le relazioni uomo/donna, e crearne un altro, immaginario, dove le due posizioni in relazione, costruite diversamente (amico, relazione senza sessualità, ecc.), rendevano possibile lo scambio: "Ti parlo da amico". Anche Vita, rivolgendomi una parola continuata nel tempo perché in quel momento, a casa sua, non sono né *masculu* né *fimmina*, mi situa fuori da questo quadro simbolico (che governa anche le relazioni donna-donna). Poiché non sono né del quartiere né della famiglia, come non sono *ni masculu ni fimmina*, secondo le modalità attraverso cui il quartiere e la famiglia, l'essere uomo e essere donna, entrano in relazione, s'escludono e s'oppongono. La mia esteriorità ha autorizzato l'emergenza delle rappresentazioni di ciò che è proprio attinente ai modi di tessere i rapporti nel quartiere e nella famiglia, come tra l'"essere uomo" e l'"essere donna", insomma le logiche che governano le reciproche relazioni. Non appartenente a nessuno di questi spazi di comunicazione, vi sono stato riconosciuto presente all'uno e all'altro secondo il modo dell'esclusione. E così, articolazioni di alterità in relazione rimandano ai tratti dominanti marcanti la sociabilità locale, e cioè al governo dell'iniziativa individuale e alla gestione dei segni degli scarti gerarchici.

Dorotea al *Progetto ZEN*, quando mi ripete che i nostri incontri sono "una occasione per pensare e

per andare in crisi", mi situa in un contesto di relazioni istituite (il Progetto Zen ha un organigramma, obiettivi stabiliti e procedure che regolano le decisioni e i rapporti con le amministrazioni pubbliche e le agenzie esterne) dove il "sapere" circa il disagio sociale (e *a fortiori* sul quartiere oggetto del mio palesato interesse di ricerca) e l'intervento sociale in quanto azione razionale ispirata da questo stesso sapere, è il principio di equivalenza con cui al progetto Zen, assistenti sociali "stipendiati" da una parte e professionisti "precari" dall'altra (sociologa, pedagogiste e psicologa) misurano la propria posizione nella gerarchia informale, sovvertendo quella dell'organigramma. La mia apparizione sulla scena del progetto, ha messo in luce quel conflitto latente tra le prime e i secondi, in cui proprio la competenza dei saperi è stata sovrainvestita come riscatto di un percorso biografico per le prime e come contrappeso mai raggiunto di una situazione economica precaria per i secondi. La mia entrata al Progetto come "ricercatore" ottenuta dopo avere presentato formale domanda all'assessore, ha manifestato così quella cornice simbolica nella quale tutti i suoi operatori inscrivono i rapporti gerarchici, la loro traiettoria biografica e professionale. Inizialmente esteriore al *progetto* e al quartiere di cui gli operatori tutti erano supposti avere una conoscenza approfondita, moneta interna ed esterna al servizio, da gestire con l'amministrazione centrale e le associazioni del terzo settore, da reinvestire nella divisione delle mansioni e del lavoro, la mia posizione è cambiata rapidamente. Via via che, all'interno del progetto, tutti i suoi operatori venivano a conoscenza dei miei incontri con i residenti, delle alterne vicissitudini per trovarvi casa, delle informazioni raccolte circa il vissuto quotidiano e del "sapere" che sembravo così maturare, la mia posizione si è ribaltata: la mia entrata in esteriorità al progetto, dopo poco tempo, ha messo a giorno l'esteriorità al quartiere degli operatori, rinchiusi in pratiche e discorsi routinari ("fermarsi per pensare...") diventando ai loro occhi "un esperto". Il mio "sapere" sullo Zen allora era divenuto un oggetto immaginario da controllare²², rivale pericoloso per i professionisti, superconsulente per gli assistenti sociali. Questo poteva accadere perché il rapporto d'esteriorità/interiorità centrale per tutti, operatori e me stesso, era declinato di fronte al quartiere e ai suoi residenti in funzione della qualità e quantità di conoscenze disponibili. Il *Progetto* si era costituito grazie allo Zen e la sua struttura come la sua organizzazione dovevano servire agli interventi in favore dei minori e all'elaborazione d'analisi del territorio. A differenza dello spazio familiare di Vita, attraverso la figura del ricercatore e dell'esperto venivano manifestate le tensioni e i conflitti at-

traverso cui si costruiva (e manteneva) la coerenza interna. Similmente però senza esserne membro o volerlo diventare assumendone un ruolo, ma cercando di dimorare in quello spazio, dove interiorità ed exteriorità si articolano dialetticamente secondo delle forme inattese, da me non dipendenti ma circoscritte alle singolarità dei campi, la mia presenza palesava i loro modi di investire i rapporti istituiti facendo di quel “significato”, “uno che fa pensare”, il sapere riflessivo e critico sulla marginalità, il mediatore dell’ordine gerarchico. Vita e Dorotea in questo modo, hanno intrecciato il loro presente di tensioni politiche e economiche macro con la loro risposta personale.

3. Implicazione e legami sociali emergenti

Vorrei ora riprendere queste due maniere di “implicarmi” e provare a tracciare l’impalcatura ricorrente, se non è possibile parlare di struttura, di queste relazioni malgrado le differenze di contesti spaziali (lo spazio domestico e quello pubblico del progetto Zen), di traiettorie biografiche personali e di attività (non finalizzata la prima e finalizzata la seconda). Il riconoscimento della “figura di attore sociale” che viene assegnata all’antropologo, e che ho indicato inizialmente come “significato”, è il cardine della sua inchiesta, perché essa diventa specchio, sintomo, *analyseur* – del micro-sociale *in vivo* oggetto della sua analisi. Perché? La situazione d’incontro nella durata temporale è stata infatti edificata dalle mie interlocutrici secondo due linee motrici che agiscono in direzioni contrarie e per questo sono all’origine di una tensione che attraversa continuamente la scena: da una parte, esse sospendono le gerarchie e i conflitti relazionali inerenti al loro contesto attraverso una mobilitazione figurativa di entrambe come anche con istruzioni all’agire *differenti* da quelle consuete (il “significato” di cui sopra condensa questo processo di messa tra parentesi e di trasgressione dei loro rapporti sociali); dall’altra, ritornano riflessivamente su questi stessi conflitti e queste gerarchie, mettendo a parola le ombre, il non-ancora-detto o l’altrimenti-indicibile con un *altro* che, venuto da fuori, proprio perché sempre esterno alla loro vita e alla loro storia come agli *altri* rapporti sociali concreti, diventa, così, per loro intimo. Come può accadere tutto questo? Cosa rende possibile l’apparire di questo “spazio extra-territoriale d’enunciazione” (Selim 2009: 3)? Quali sono le condizioni di possibilità del suo accadere? La mia risposta è chiara: la relazione di campo impianta, in questi casi, un “legame emergente”, un legame sociale reale, la cui “originalità” è proprio quella di inerire, come emergente ai legami esisten-

ti senza essere ad essi omologabile. La “forma”²³, sempre mobile e mai definitiva, di questo legame è conferita dall’implicazione attorno a cui le due dimensioni motrici sopra ricordate si concentrano e si distendono. Ecco perché proprio a partire dal modo di rapportarsi con i suoi interlocutori, per l’antropologo è possibile progredire nell’intelligibilità dei rapporti sociali dei gruppi in cui viene progressivamente (e passivamente) introdotto, senza presupporre per altro un universo da penetrare così come senza dover ricorrere all’empatia e al “mettersi nei panni degli altri”.

Cosa è un legame sociale emergente? E che cosa esso può avere a che a fare con il “*direct engagement with subjects*” e la “*conversation or interview situation*”, *hallmark* del fieldwork il primo, e la sua *Ur-modality* la seconda, come ricorda George Marcus (Marcus 2012: XIV), introducendo un recente manuale sull’etnografia dei mondi virtuali? Per illustrare cosa intendo per ‘legame sociale emergente’, attingerò ad alcune categorie della filosofia dell’azione, dell’ontologia sociale, e della teoria sociale realista contemporanee²⁴. Questo mi permetterà di esplicitare successivamente, in confronto con imprese recenti per tematizzare la dimensione epistemologica della relazione di campo, la novità di cui l’approccio mostrato è portatore.

Parto da (relativamente) lontano. A chi desiderava comprendere cosa fosse una disciplina scientifica, Clifford Geertz invitava, cinquant’anni fa, a posare il proprio sguardo su quello che facevano coloro che la praticavano²⁵, e nel caso dell’antropologia, soprattutto a quel fare che è l’etnografia. E alla domanda logica successiva: ma allora “Cosa fa l’etnografo?”, egli rispondeva: “Scrivi!” (Geertz 1998: 29). Con questa risposta lapidaria si congedava d’un botto dalla prospettiva nomotetica come anche dalle risposte standard, sempre imperanti ancora oggi nei manuali, che riconducono il fare etnografia alle istruzioni metodiche e che descrivono (e prescrivono) i diversi compiti da eseguire sul campo, dallo stabilire contatti, selezionare informatori, intervistarli, all’intrattenere rapporti, trascrivere genealogie e così via. Eclissava anche, però, in secondo luogo, se non appiattiva, tutte queste attività, l’osservare, il registrare e l’analizzare, sullo scrivere. Divenuto uno slogan nella ricezione posteriore, tutte le operazioni che attengono al modo di procedere del conoscere antropologico erano condensate nel solo gesto della scrittura, spostando così l’attenzione su colui che tiene la penna in mano e sul suo testo. Le conseguenze di questo le abbiamo avute sotto gli occhi: il referente dell’antropologo-scrittore, alla fine non è stato più “l’informatore” ma il suo lettore. Da ultimo, in correlazione a quanto detto sopra, egli manteneva la riuscita del rap-

porto con i nativi come la *conditio sine qua non*, "la misteriosa necessità del fieldwork", da realizzarsi, *to achieve*, per trasfigurarli in "informatore" e potere così "penetrare da fuori" in un mondo altro da raccontare, appunto da "(de)scrivere da dentro", grazie a loro e alla riuscita di questa relazione. Per scrivere era ed è necessario entrare (e stare) in relazione: la complicità nella fuga con gli appassionati del combattimento dei galli è l'evento-*tropo retorico* che gli permetterà di riuscire in questa relazione e di dare inizio così alla sua scrittura. Allora, non solo Geertz contraeva tutti i gesti nello scrivere, ma con questo manteneva anche una rappresentazione dell'interazione con i "nativi", non indicata nella sua concretezza ma come un rapporto desiderabile e sempre da conseguire con successo per legittimare la narrazione della comprensione intima di un mondo altro²⁶.

E tuttavia, a ben vedere, l'antropologo non solamente scrive, e questo è il punto. Prima e dopo che alzi la penna (spesso fuori dallo sguardo dei suoi interlocutori), invece, *coram populum*, incontra persone, le saluta, domanda appuntamenti per intervistarle, promette di esserci quando invitato a un incontro pubblico o a una cena familiare, obbedisce quando gli si comanda di uscire da un ufficio, mantiene la parola, revoca, visita, disobbedisce. I suoi gesti insomma sono molteplici e diversificati, non solo scrive. In effetti, a ben vedere, le azioni che declinano il ricercare, e cioè lo stabilire contatti, l'intervistare persone, il frequentare case, sempre presentate nei metodi come attività mentali strategiche, con verbi sempre declinati all'infinito, sono invece, e questa è la chiave centrale della mia rilettura, costituite da gesti che sono atti sociali, atti in cui l'antropologo riconosce altri come agenti sociali e come tale da loro è riconosciuto, come individui cioè che agiscono in modo autonomo, intenzionale e la cui intenzione è reciprocamente riconosciuta²⁷. Perché un atto sia sociale, reattivo o proattivo, deve essere infatti colto come tale dall'agente a cui è rivolto, cioè deve essere manifesto e così percepito. Non necessariamente sono sempre eventi verbali, ma certo sono sempre atti con espressioni intenzionali, manifeste e volontarie, senza per altro essere ridotti, per contro, alla sola manifestazione esterna o alla sola espressione di un'interiorità. Questi atti comportano delle reazioni, dall'accettazione alla fiducia, dall'impegno nel mantenere la parola al rifiuto, ecc.: quando ho proposto a Vita di avere un incontro e un colloquio-intervista sul quartiere e lei lo ha accettato, ho posto in essere un atto sociale, cioè un atto intenzionale che è stato riconosciuto come tale così come lo è stato anche il suo assenso; insieme, nel rispettare quanto convenuto, nella fattispecie ritrovarci a casa sua il tal giorno alle die-

ci del mattino, ci siamo vincolati a porre in essere un incontro il cui senso, l'intervista, avrebbe però potuto esaurirsi nell'ambito della durata del contatto. Molti colloqui, in effetti, nell'indagine sono stati solo *contatti* sociali, singole interazioni senza continuità: l'intervista è stata puntuale e non ho più avuto occasione di incontrare chi mi aveva concesso l'intervista, o se è accaduto, il ripetersi di questi incontri, per strada, a casa di vicini, negli uffici, non è stato sufficiente perché si sia potuta costituire una relazione duratura, che prevedesse una certa continuità. Con Vita, con Dorotea, con Vichi, come con tanti altri, invece non è andata così. Il reiterarsi con loro dei contatti ha costituito una relazione ricorrente, il cui senso non si è esaurito nelle aspettative reciproche connesse ai ruoli manifesti della ricerca, fare domande, ascoltare e rispondere. La ricorrenza ha autorizzato il formarsi progressivamente, grazie e attorno ad essi, obblighi a loro eccedenti, e dunque le premesse per lo sviluppo di un legame reale, sociale ed emergente. Innanzitutto *legame* perché la forma di relazione reale (e non immaginaria o solo intenzionale) costituitasi nella durata ha fatto sorgere obblighi e attese reciproci, gli uni verso gli altri come verso la forma stessa assunta dalla relazione, obblighi e attese per altro modellati e fissati dal contenuto dell'implicazione (e connessi ai gesti di ciascuno)²⁸, la figura sociale attribuita all'antropologo, il "significato" di cui sopra. In seguito questo legame si è dato nella forma di legame *emergente* sotto due aspetti. Dapprima è stato emergente rispetto ai legami istituiti: pur non essendo esso stesso stato stabilito con un atto formale, si è imposto come vincolante alla consapevolezza di quanti vi sono stati coinvolti. A riprova di questo, al Progetto Zen, dove i legami invece erano tutti istituiti, è stata proprio l'emergenza al suo interno di un legame "informale" non omologabile a quelli del servizio ad aver creato una fessura nell'apprensione del loro sistema di relazioni reale. Emergente però, anche, non tanto perché non preesistente, ma soprattutto perché questo legame non era riducibile, per ciò che l'ha connotato, agli altri legami esistenti temporalmente a esso anteriori: è questa la caratteristica originale, unica, che ho cercato di mostrare nelle righe precedenti. Quest'unicità (certo non di eccellenza ma di posizione) fonda, infatti, la sua produttività epistemologica: un legame sempre emergente, dunque reale, rispetto a cui gli altri legami vengono a un tempo sospesi, trasgrediti, manifestati e riflessi, e in cui sono rimesse in movimento anche le rappresentazioni comuni, apprendibili solamente nel movimento della sua effettuazione, cioè proprio nell'atto stesso di costituzione del legame, vale a dire nella temporalità isocrona della ricerca.

Quali sono gli obblighi e le attese ricorrenti

riposte sull'antropologo, che trovano senso nelle possibilità che tale relazione apre e che s'interpretano dalle opzioni che essa rende possibili o interdice? La caratteristica all'origine della "figura" a lui ascritta una volta riconosciuto come "da fuori", quando la proposta di una relazione centrata sul conoscere è stata identificata come pertinente e accolta (*overt research* direbbero i sociologi della scuola di Raymond Gold), è la domanda di ascolto che reclama all'antropologo una *demaîtrise*, un lasciare essere, un'attiva passività, una de-presenza sulla gestione della relazione non effimeri e non superficiali. L'analogia con il legame che si costruisce nel *setting* analitico può aiutare a comprendere meglio i caratteri unici che connotano quest'ascolto e queste interazioni sul campo qualora sempre le condizioni di una ricerca di lunga durata le rendano possibili. Questo legame emergente non è certo il lettino freudiano. L'intelaiatura in cui viene in essere lo differenzia da quello, infatti, per molti aspetti, non marginali: il fine, innanzitutto, il reciproco venire a comprensione in un dialogo non è orientato alla cura; e poi il *format* è aperto non caratterizzato dall'interruzione e dalla durata fissa degli incontri come dalla loro sequenzialità regolare; il focus, infine, è riposto sulla consapevolezza riflessiva, che presuppone e continuamente facilita, richiamando l'attenzione piuttosto sul "detto" e molto meno sul "dire" e di certo non sull'esplorazione dell'inconscio. Eppure malgrado questa distanza, il legame emergente del campo è sempre la proposta di una relazione centrata sulla volontà di conoscere, di significare, che riconosciuta come tale richiede all'antropologo una profonda e duratura disposizione all'ascolto. E similmente al legame analitico, legame per altro strutturante la soggettività, nel legame emergente di campo i legami fondamentali dei soggetti vi si prospettano con tutte le loro tensioni e distensioni.

Alla radice della sopravvenienza del legame sociale vi è dunque l'intenzionalità manifesta, riconosciuta e accettata di un conoscere: detto altrimenti, esso si costituisce grazie a due progetti. Non è poca cosa. Se la progettualità individuale, infatti, fonda l'*agency* che media i condizionamenti (sia limitanti sia abilitanti) culturali e strutturali, diviene allora comprensibile come "l'implicazione" esprima essa stessa una certa *agency* degli attori concentrando nel presente del suo effettuarsi, l'individuale mediazione con tali vincoli, creazione per tanto sempre nuova, appunto emergente. L'identificazione dell'implicazione come uno dei cardini del legame di campo, risulta essere congruente allora con una teoria sociale che pone nella progettualità individuale il luogo di mediazione tra l'iniziativa del soggetto e le costrizioni delle strutture, culturali o

sociali che siano nelle diverse scale in cui la realtà sociale si compone e che, in questo modo, vengono allo scoperto.

Quando, precedentemente, affermavo che l'implicazione rimanda alle *condizioni di possibilità* dell'incontro e al loro mutamento nel tempo come nello spazio, rilevando che la sua "forma" è prodotta secondo lo spazio-tempo (*chora e kairos*) di altri, irriducibile al vissuto psicologico o al transfert psicoanalitico, non facevo che considerarla come l'esito del confronto in atto tra questa progettualità individuale e le costrizioni e le abilitazioni del contesto più ampio (senza progetto, nessun vincolo limitante o abilitante, nessuna gerarchia).

Con l'implicazione e il legame emergente, non c'è l'una senza l'altro, possiamo ora passare a interrogare, brevemente, alcuni sforzi formulati per rendere epistemologicamente rilevanti le relazioni sul campo. Sarà palese come la prospettiva qui sopra abbozzata, introduca elementi di novità, non solo linguistici. E la domanda fondativa: "Chi sono per i miei interlocutori?", resta il cuore motore di questa postura, operatore di un decentramento da sé dell'antropologo, mai sufficiente e mai definitivo.

4. Il "terzo" e l'intersoggettività

Se quasi va da sé che il campo non è primariamente (solo) un luogo fisico, ma anche uno spazio relazionale, diverse sono (e sono state) le maniere di pensare questo spazio, questa relazione e la processualità che in essa si svolge quando l'interesse e l'intenzione sono di "trasformarla" in fonte di conoscenza critica.

Una definizione relativamente recente qualifica il campo come un "embodied relational process marked by psychological, bodily, social, political, cultural, and bureaucratic forces" (Spencer, Davies 2010: 10). Più in particolare, in tale prospettiva, la categoria di relazione, in essa centrale, è utilizzata in modo inclusivo per designare *tutte* le relazioni dell'antropologo, quelle "a casa" come "quelle sul campo", quelle passate, le presenti come le future: "our lived relationships (past, present and future) at home, at our fieldwork sites" (*ibidem*). E proprio questa rete di relazioni inglobante il sé interno ed emergente dell'antropologo va a costituire il campo: "and with our always emerging inner self (as indivisible from the relational and the political) all together constitute what we understand by 'the field'" (*ibidem*). Il campo così non sarebbe né un luogo geografico né un testo, ma prima di tutto un'unità psicologica e relazionale.

Per prendere la misura di questa idea di campo che definirei pan-relazionale vorrei richiamare bre-

vemente l'orizzonte in cui essa è stata posta e che ne costituisce anche in parte la sua genealogia. Da un lato essa è debitrice di quella critica alla ideologia professionale che governa il *fieldwork* cosiddetto "malinowskiano"²⁹, dominante dagli anni Sessanta alla fine degli anni Ottanta del Novecento, che presuppone (e contribuisce a riprodurre) una cultura associata a uno spazio circoscritto, a cui dover accedere dall'esterno e che va appresa dal suo interno attraverso una interazione continuata nel tempo. Il rapporto con i nativi di questa cultura e di questo territorio (una non va senza l'altro) diventa il luogo comune fondatore, la cui riuscita (e di conseguenza la cui desiderabilità) è centrale per potere mutare i nativi in informatori. George Marcus ha posto l'accento sulla inevitabile dimensione di *fiction*, di rappresentazione ideologica di una relazione così posta, in quanto non sono tanto i dubbi e le incertezze dei rapporti concreti ad essere resi visibili, ma una selezione di elementi governata da una ideologia professionale, per la quale la desiderabilità della interazione e la necessità della sua realizzazione sono il *pivot* della possibilità stessa del *fieldwork* (Marcus 1997). L'arco di volta che sorregge questa ideologia è anche cognitivo: la presupposizione della stretta coincidenza tra la scena del *fieldwork* e il suo oggetto (detto altrimenti tra processo e prodotto di tale processo). Anche le critiche di questa *mise-en-scène* giunte da prospettive e preoccupazioni diverse negli anni Novanta (la "collaborazione utopica" di James Clifford o la "nostalgia imperiale" di Renato Rosaldo) mantenevano il perimetro del *fieldwork* ancora internamente ad una altra forma di vita, conservando la necessità di presupporre sullo sfondo una frontiera culturale per legittimarne l'attraversamento (con tutte le metafore di esteriorità e di passaggio di limiti culturali conseguenti)³⁰ e continuando così ad esplorare la logica culturale come logica di una differenza localizzata.

La critica degli anni Novanta è consistita nel disarticolare questa coincidenza, ripensando la scena del campo (l'interazione e la domanda di ricerca) proprio attraverso gli effetti su di essa della trasformazione di quello che era stato per più di ottant'anni il suo oggetto principale, la sovrapposibilità di *people and place*; grazie alle mutate condizioni macro di un presente globale, la scena voleva essere sdoganata da una cattura ideologica per esprimere diversamente la sua dimensione epistemologica e cognitiva. Come la situazione sociale e politico-economica di fine secolo ha alterato questa scena? La consapevolezza dell'impossibilità oggi di localizzare/confinare una cultura ad un luogo, ha condotto da un lato a riconoscere oramai la co-appartenenza dell'antropologo e del suo *informant* a un contesto strutturale più ampio che pone sempre *altrove*, in

un terzo luogo, le ragioni del loro essere uno di fronte all'altro; dall'altro lato, ha portato ad ammettere la conseguente, irriducibile, reciproca, esteriorità rendendo vuote tutte le metafore di entrata e di attraversamento di frontiere culturali. Questo nuovo oggetto ha comportato così il venir meno, non più necessario, dello sforzo di conseguire i rapporti con i nativi per trasformarli in informatori, l'assunzione di una *outsideness* costitutiva³¹, reciproca e irriducibile e allo stesso tempo della consapevolezza di una co-appartenenza a un universo che governa con processi reali sfuggenti e sconosciuti l'accadere del loro incontro, da un altrove, apparentemente atipico, come un terzo, del loro stare uno di fronte all'altro. La "differenza" oggetto di analisi non sarebbe stata più così raggiungibile elaborando le sole logiche interne locali.

D'altro canto, la definizione sopra riportata ripropone la pertinenza della relazione pensandola soprattutto nei termini di intersoggettività. I tentativi di dare forma operatoria a una *relational epistemology*, dove il conoscere attraverso il relazionarsi è declinato secondo la dimensione psicologica interna o sociologica esterna, hanno fatto ricorso in modo eclettico alla fenomenologia husserliana (Jackson 1989, 1996, 1998, 2010) o alla psicanalisi (Crapanzano 1992, 1999, 2003, 2010). La postura comune è stata quella di riconcettualizzare il soggettivo o le soggettività coinvolte nella relazione di campo, non dualisticamente separate ma come soggettività in relazione, cioè dando origine a una intersoggettività. Le vie di fuga al riguardo sono state molteplici: questa intersoggettività così intesa arriva a includere oggi non solo la relazione con l'interlocutore presente ma anche con quello assente (Crapanzano 1992) e, soprattutto, attiene alla soggettività dell'antropologo, ai suoi mutamenti connessi alle relazioni in atto e dopo il campo, soggettività evolvente nel tempo, gli spazi e gli eventi (prima, durante e dopo il *fieldwork*). In ultima istanza è sempre il *self* dell'antropologo ad essere il punto focale di una rinnovata attenzione alle relazioni, alle emozioni e al corpo³².

L'architettura della ricerca improntata all'implicazione e al legame sociale emergente va controcorrente rispetto a questa prospettiva pan-relazionale. Senza entrare nel dettaglio di una comparazione che richiederebbe uno spazio più adeguato di quello assegnato a queste pagine, vorrei fare notare come primo tratto contrastivo che nel dispositivo dell'implicazione, al centro e in primo piano, non si trova il *self* dell'antropologo e nemmeno il vissuto intrapsichico del suo interlocutore, ma il *mettersi-in-relazione* nella situazione di dialogo, senza per altro "oggettivarlo" né come un "tipo" né come un "testo". Pur non negando ovviamente che le dimen-

sioni intrapsichiche sono messe in gioco, l'attenzione è diretta sul legame emergente e sui legami sociali dell'interlocutore, cioè sulla sua modalità di stabilire e di mantenere rapporti sociali concreti che non sono riducibili ai vissuti psichici (pur necessitandoli), autorizzando così, a partire da quel "luogo" unico che è il legame emergente, la distinzione senza separazione, cioè l'articolazione di eventi, di spazi, di tempi e di persone (non tutte le relazioni sono pertinenti e le "cornici" che le dividono e le uniscono sono reali). L'incontro sul campo è un cosmo, un evento unico, ma non un tutto indifferenziato o un mondo isolato, autarchico.

Il "terzo", un terzo elemento, a cui, in questa corrente di pensiero, è fatto spesso ricorso per pensare questa dimensione intersoggettiva, è declinato talvolta come un sito sociale reale, un analitico terzo co-creatosi nella relazione³³ in analogia con lo spazio psicoanalitico (Ogden 1999) o come una intersoggettività fenomenologica dai confini non spesso chiari. Nel dispositivo dell'implicazione il riferimento ad un "terzo" è certo presente ma esso è prima di tutto un terzo comunicativo, simbolico e sociale ad un tempo. La comunicazione nella situazione di indagine avviene, infatti, sempre in riferimento a un terzo, che non è né il linguaggio né il nome del padre lacaniano, ma il quartiere, il servizio, gli antenati, il sé che assumono, allora, la funzione di mediatori simbolici, di elementi cioè che gli attori dello scambio comunicativo utilizzano per congiungersi o disgiungersi, e rispetto ai quali, l'interlocutore e l'antropologo si posizionano (messa a distanza, a prossimità inclusione, esclusione,...): il "posto" del secondo, come abbiamo già indicato, è ascrivito anche dal primo.

L'irriducibile e reciproca *outsiderness*, la persistente esteriorità, caratterizzante la (relativamente oramai) nuova scena del *fieldwork*, inoltre, non inerte alla esteriorità di un altrove globale di cui l'etnografo sarebbe sempre il segno materializzato con i suoi viaggi e la sua agenda *multisite* (Marcus 1997:101), ma, molto più localmente, "all'esteriorità" del gesto stesso della ricerca e del legame emergente rispetto al contesto della sua ricerca. L'antropologo non entra in contatto con culture ma con persone in rapporti concreti, entra in contatto con persone reali che tessono rapporti reali, viventi, come ricorda Sartre nella citazione in esergo di queste pagine, e rispetto a cui l'antropologo è e *rimane* sempre esteriore. La dialettica di esteriorità/interiorità è costitutiva dunque di una postura di ricerca non di una configurazione storica contingente del suo oggetto (per sua natura mutante). Ed è questa esteriorità in relazione dialettica all'interiorità assegnata e progressiva che diventa motore di conoscenza. Essa *rivela* semmai quale sia l'og-

getto reale che la storia, sociale e individuale, con le sue fratture sta modellando. L'implicazione del ricercatore era ed è il *device* che non solo sintonizza sulla isocronia del processo – i tempi della ricerca e i tempi degli altri non sono che uno – ma lo fa attraverso il riconoscimento del fenomeno sociale nel suo *farsi* storico. È questo modo di procedere che ha condotto a smascherare la finzione della volontà di entrare in una cultura³⁴.

Conclusioni

Nella cornice delimitata da quella che è la posta in gioco del dibattito disciplinare attorno alla nozione di campo, con cui ho iniziato queste pagine, il tentativo di illustrare un modo di procedere (una pratica) per rendere epistemologicamente rilevanti le interazioni sul campo (la sua "dottrina") non è passaggio scontato. Consapevole grazie a questo dibattito di quanto in esso sia stato sottovalutato, ho cercato di rivisitare le istanze di cui si è fatto portatore, la rinnovata attenzione alle relazioni e alla riflessività, alla luce della mia personale pratica di ricerca. La nozione di implicazione e di legame emergente, formalità di questa pratica, certo si pone in controcorrente al *mainstream* della vulgata antropologica contemporanea. Il campo che ne risulta è un campo fatto di rapporti sociali, intesi come legami, ancorati a una *chora* e ad un *kairos* singolari. La riflessività messa in gioco attraverso la nozione di implicazione non è una introspezione autoreferenziale, ma risulta alla fine epistemologica e politica: senza negare il *self* dell'antropologo, un tempo tanto trasparente quanto oggi tanto ostruente, la sua riflessività sul campo opera per dare sempre più spazio ai suoi interlocutori, aperta a loro. L'ascolto che la sorregge è ben più che un udire: è proprio il cominciare a stabilire legami (umani). Ciò che è in gioco oggi, in ultima istanza, nello sforzo di pensare, articolare e rendere operativi gli elementi caratterizzanti questo modo di conoscere per esperienza - l'*organon* antropologico (la relazione come legame emergente, la riflessività epistemologica e politica, l'implicazione nello spazio-tempo vissuti di altri, le logiche multi-scalari, l'enunciazione pubblica) - è proprio la vocazione del "campo" a sorprendere e a sorprenderci. Nei suoi gesti fondatori dell'incontro, del sollecito di una parola, e della trama di legami emergenti sono, infatti, i confini scontati delle nostre comprensioni indiscusse del mondo a essere messi a processo con connessioni e articolazioni, invece, sempre inattese e spesso politicamente rischiose, riconoscibili solo proprio grazie a questi gesti. Alla fine, il campo, con queste sue caratteristiche, circoscrive il *paradigma*

dell'operazione di conoscenza antropologica e fissa le condizioni di possibilità del suo ripensamento anche analogico quando ci troviamo ad esplorare criticamente le forme sociali sempre nuove che fabbrichiamo, per restare, nel mutamento, fedeli a questa sua unicità. Non perché l'oggetto della storia cambia la sua scena, ma perché questo gesto unico lo mostra e lo rivela.

Note

¹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*, Gallimard, Paris, 1960: 53 [traduzione mia].

² «The "field" is not an entity "out there" that awaits discovery and exploration by the intrepid explorer. The field is not merely reported in the texts of fieldwork: it is constituted by our writing and reading» (Atkinson 1992: 8).

³ Il campo-luogo-geografico e il campo-oggetto-testuale, quando messi a confronto su questo *continuum*, rinviano ad impianti epistemologici e metodologici specularmente contrari, attinenti a: la stretta separazione e l'opposizione duale tra soggetto e oggetto; la tendenza a confondere l'oggettività con l'oggettivismo o l'oggettivazione dell'altro, riferito solo alla terza persona con affermazioni referenziali, citazioni dirette ecc.; l'identificazione della comprensione antropologica con la spiegazione causale o con la contestualizzazione nella forma della narrazione; la rimozione del problema del coinvolgimento dell'osservatore nell'oggetto di osservazione; l'esclusione o l'oscuramento della relazione dialogica all'altro come avente voce propria e una prospettiva che possa interpellare l'osservatore sui suoi presupposti, i suoi investimenti affettivi e sui suoi valori.

⁴ Esisterebbero certo diversi modi di scriverla. Una prima via di fuga consisterebbe nel privilegiare l'analisi delle discorsività che ne hanno voluto illustrare la logica, enfatizzando così, quando colte nel loro solo sviluppo cronologico, le variazioni "lineari" di idee e di temi ricorrenti, sganciate dai contesti e senza considerare le condizioni del loro prodursi. Una seconda possibilità consisterebbe, invece, nel dare priorità analitica agli attori e alle istituzioni che hanno generato queste discorsività, per rendere conto delle condizioni di produzione di quelle idee. Una terza possibilità starebbe nell'analizzare l'interazione tra i discorsi prodotti, le condizioni di produzione e la loro mutazione nel tempo, il modo migliore per mostrare la storicità di queste posizioni in parte dipendenti dalle condizioni socio-culturali della loro enunciazione. Mi riferirò ad alcune di queste figure

storiche, limitandomi a considerare gli sviluppi recenti in dialogo con la riflessione maturata alla fine degli anni Novanta, selezione ovviamente governata dalla domanda con cui mi rivolgo oggi a questo passato prossimo.

⁵ Prendo a prestito da Michel de Certeau, la nozione di "formalità delle pratiche" e il modo con cui egli la utilizza nel capitolo quarto di *L'Écriture de l'histoire* (Certeau de 1975: 153-212). Attraverso questa nozione, che porta in sé costitutiva una dimensione "euristica", egli cerca di rendere conto dei mutamenti delle pratiche e delle loro rappresentazioni discorsive così come dei loro mutui rapporti, in una prospettiva interpretativa, nel suo caso, di natura storiografica non riconducibile né ad una postura idealista, per cui sono le idee ad essere causa del cambiamento di dette pratiche, né ad una strutturalista dove, al contrario, di queste ultime le idee non sarebbero che il riflesso, né ad una psicanalitica, secondo la quale le rappresentazioni costituirebbero l'implicito e il non-detto delle pratiche. La nozione di formalità attiene proprio ai rapporti tra il dire e il fare, portando al centro dell'analisi lo scarto, lo sfasamento, che ad un tempo li separa e li unisce. Questo approccio teorico mi sembra fecondo per iniziare a esplorare le pratiche di ricerca del "campo" così come le discorsività che vogliono attribuirne il senso: di fronte a ogni forma di rappresentazione e di pratica, la nozione di "formalità" invita a porre la domanda del loro uso, di quello che tutti gli attori coinvolti fanno con esse e di esse. Le possibilità sono molteplici. Di una discorsività dominante non esiste una sola appropriazione, una sola esecuzione o un solo utilizzo. I mutamenti sopra ricordati delle pratiche del campo, che hanno segnato il Novecento, possono essere rilette ed esplorati proprio come il cambiamento della loro formalità. Questa categoria può essere dunque feconda non solo per la storiografia di questa "pratica", ma anche per pensare nel presente l'articolazione nella disciplina antropologica tra i comportamenti di ricerca e le loro "dottrine".

⁶ L'idea del campo come relazione, distinta dall'idea di località geografica, non è certo nuova. Essa si affaccia nel dibattito nell'ultima decade del secolo scorso congiuntamente alla riduzione del campo a testo (cfr. nota 2): «The field is not so much a place as it is a particular relation between oneself and others, involving a difficult combination of commitment and disengagement, relationship and separation» (Lederman 1990: 88).

⁷ La comprensione di queste situazioni uniche le rende paradigma nella misura in cui la loro comprensibilità è inseparabile dalla loro singolarità; è proprio questa indecidibilità a costituire il potenziale trasferimento di intelligibilità ad altre situazioni singolari, non per induzione né per deduzione ma per analogia. Silvana Borutti per descrivere la natura degli oggetti-antropologici utilizza in modo simile la nozione di "oggetto-esempio" (Borutti 2003: 89).

⁸ Carlo Ginzburg, pur riferendosi all'operazione storiografica, fa notare che «in qualunque ambito scientifico il discorso sul metodo ha valore solo quando è riflessione a posteriori su una ricerca *concreta*, non quando si presenta (ed è il caso di gran lunga più frequente) come una serie di prescrizioni a priori» (Ginzburg 2006: 218). È per questa ragione che la rilettura di un percorso di ricerca a *posteriori* deve saper assumere e gestire il rischio di una sua legittimazione teleologica. È facile anche per l'antropologo, infatti, trasfigurare *postfactum* le incertezze, i tentativi falliti, i tempi persi, in *step* sicuri orientati all'obiettivo finale. Nell'approccio antropologico questo rischio è ridotto notevolmente nella misura in cui la riflessività critica sulle operazioni di conoscenza poste in essere è prioritariamente sviluppata *sui* e nei gesti di ricerca *in actu*, coeva alla temporalità stessa dell'indagine.

⁹ Posso parlare di scambi, malgrado nel testo solo le mie interlocutrici “prendono la parola”. Questo non solo per una questione di brevità, in quanto anche le mie parole sono state già riportate in un racconto più lungo (Fava 2012), ma per una ragione più fondativa. La “parola” non è necessariamente la sola istanza che prende in carico l'enunciazione. Se con alcuni linguisti vogliamo considerare l'enunciazione «l'avvenimento costituito dall'apparizione dell'enunciato» (Ducrot 1984: 33), allora l'enunciazione non è solo l'attività linguistica esercitata da colui che parla nel momento in cui parla ma anche *l'attività linguistica* esercitata «da colui che ascolta nel momento in cui ascolta» (Kerbrat-Orecchioni 2009: 28). Il cambiamento che questo implica nell'analisi dei dialoghi e delle interazioni sul campo è di misura: indica l'importanza dell'ascoltatore e dell'ascolto non solo nel dispositivo enunciativo, ma anche l'istanza necessaria di una sua maggiore integrazione nella epistemologia del processo di conoscenza del *fieldwork*. Nelle condizioni dell'enunciazione diventa necessario considerare l'ascolto come parte integrante del proferire dell'altro. Perché riportare l'attenzione a una dimensione che sembra essere invece l'evidente, l'ovvio, sotto gli occhi di tutti? Proprio perché essa resta paradossalmente *l'oubli* ereditato dalla storia culturale del secolo che si chiude alle nostre spalle. La dimensione relazionale e l'oralità ad essa associata dei rapporti sul campo sono state asservite alla strumentalità per la raccolta di informazioni o contratte/appiattite sulla scrittura che trascrive i dialoghi o descrive le osservazioni, venendo di fatto eclissate. Le cause sono molteplici. Ne ricordo solo brevemente alcune per non perdere le difficoltà teoretiche, trasversali alle discipline, che esse contengono e che restano da assumere. Certamente, da un lato, la cornice del paradigma positivista e la sua incombente necessità di una distanza interna, ma anche, dall'altro, nel quadro dell'orizzonte aperto dal *linguistic turn*, la presunta inadeguatezza del dialogo orale a divenire un oggetto ermeneutico, ritenuto erroneamente trasparente e immediato rispetto alla opacità oggettivante e mediata del testo scritto, la riduzione

dell'oralità al dialogismo narratologico, la conseguente testualizzazione del conoscere, l'esclusione metodica della scena dell'enunciazione orale grazie al principio di immanenza che ha condotto a privilegiare alla fine il testo etnografico nella sua insularità da ogni referente, senza dimenticare quel tratto più generale di una epoca e concorrente con quanto sopra, e cioè la diffidenza se non il rifiuto per qualsiasi “metafisica della presenza”. In analogia con il tanto ricercato primo incontro con *l'indigène* nel cuore della foresta di Lévi-Strauss, in un contesto certo ben diverso da quello dei *Tristi Tropici*, l'antropologo si ritrova ancora a vivere l'immediatezza delle relazioni di campo tanto desiderate senza potere riuscire a comprenderle, sempre sfuggenti, restando così queste ultime, ancora una volta, la sua ricompensa e il suo castigo.

¹⁰ Non utilizzo la categoria dominante in letteratura anglosassone di *informant*, informatori. Pur essendo stata soggetta a diverse e ripetute critiche continua ad essere utilizzata per conferire una scientificità del processo di conoscenza sul campo che male si adatta però al posto che invece la riflessività critica ha guadagnato oggi nella pratica del campo. Ricordo solo che essa comporta l'appiattimento della relazione di campo alla ricerca e allo scambio di informazioni; non ho cercato di avere informazioni sul quartiere, ma di apprendere il modo di edificare legami di tutti i soggetti a vario modo coinvolti in esso e per esso.

¹¹ Vita è uno pseudonimo, Dorotea no. Sono esse stesse che hanno deciso. La decisione di Vita di comparire sotto uno pseudonimo, che lei stessa ha scelto, concorre a confermare la natura particolare e la qualità della relazione tra noi intercorsa e su cui più avanti ritornerò con dovizia di particolari. Lo pseudonimo conferma da una parte lo “sguardo” e la censura pubblici incombenti sul suo prendere la parola e sulla possibilità di consegnare a un “terzo” venuto da fuori cose altrimenti incommunicabili, di cui “qui non è possibile parlare” come spesso mi ha ripetuto per inciso.

¹² L'uso della metafora teatrale per rappresentare la situazione d'indagine sul campo meriterebbe una analisi dettagliata che rimandiamo ad altro spazio. Anch'essa ha una sua storia. Senza risalire a *Totus Mundus Agit Histriionem*, il motto che Williams Shakespeare aveva fatto incidere sul Globe Theater di Londra, desidero qui solo evocare alcuni tratti di un uso ricorrente che saranno poi ripresi e messi in prospettiva in seguito nel mio testo. A Evans-Pritchard è attribuita una frase di cui però mai è citata la fonte; la sola formulazione che lo scrivente ha trovato è nel documentario biografico a lui dedicato nella serie classica del 1985, “Strangers Abroad: Pioneers of Social Anthropology”, (52 minuti), scritta da Bruce Dakowski, prodotta e diretta da Andre Singer. In essa la presenza e la partecipazione dell'antropologo sul campo

è comparata al suo stare su di un palcoscenico, presente in una scena di cui è attore e non solo spettatore («In Social Anthropology you are studying not just as an observer but also as a participant. You are not just a member of the audience; you are also on the stage. To understand the Nuer you have to learn to think as a Nuer, to feel as a Nuer, in a kind of way to be a Nuer. And this can't be done by any kind of scientific technique. And this is why I think the Anthropologist is in a peculiar position because he is trying to interpret what he sees not just with a hint but with his whole personality, with his heart as well»). Nell'interazionismo simbolico della seconda scuola di Chicago, come nella sociologia di Erving Goffman l'universo sociale è un palcoscenico, il ricercatore uno dei suoi attori e il processo di ricerca sul campo consiste proprio nell'apprendere consapevolmente e intenzionalmente, attraverso i ruoli che egli può assumere sul campo, gli *script* socio-culturali che governano l'azione degli altri attori e che gli danno così accesso al loro universo non visibile dall'esterno, alle loro "quinte" (idea già contenuta nella citazione sopra riportata e nell'invito di Evans-Pritchard ad apprendere il pensare, il sentire e il modo di stare al mondo dei Nuer). Sempre in questa prospettiva, Mariano Pavanello parla del lavoro sul campo come di un dramma, consistente nella «rappresentazione che fa di sé [l'antropologo, ndr] sul palcoscenico del suo terreno di ricerca». Questo dramma attiene al suo passaggio progressivo da osservatore esterno ad attore e agente, cioè a pieno soggetto del gioco locale al pari dei suoi interlocutori (Pavanello 2009: 64). Questa trasformazione, resa possibile dall'assunzione necessaria di ruoli rilevanti del contesto, costituisce per lui una partecipazione controllata, che permette l'analisi concomitante così come la conoscenza delle dinamiche dei giochi d'interessi dei suoi interlocutori e non solo delle loro dimensioni sociali. In contrasto con quest'uso dominante della metafora teatrale, ricordo, per poi ritornarci in seguito nel testo, i lavori di Gérard Althabe che invece invertono e articolano diversamente i referenti del linguaggio drammaturgico: le categorie di attore e scenario sono da lui utilizzate in modo euristico per identificare non tanto lo *script* socio-culturale, ma il modo con cui gli interlocutori integrano, "implicano", nei loro legami concreti la presenza e l'agire del ricercatore (Althabe 2001: 13), che riviene a riconoscere le condizioni di possibilità dello spazio comunicativo della ricerca. Lo *stage* è la scena concreta dell'interazione di quest'ultima e non un universo sociale (I Nuer), così come lo scenario non è lo *script* che governa l'azione sociale dei soggetti, ma è la posizione dinamica che essi attribuiscono al ruolo manifesto di ricercatore, posizione riconoscibile per via mediata e processuale. I gesti della ricerca, in questa prospettiva, non appartengono alla performance dell'azione sociale dei soggetti, così come il ricercatore, a differenza dell'uso ricorrente sopra ricordato, non ha alcuna intenzione di performarli (non è preoccupato di volere "penetrare" in un universo sociale, ma di restare sulla soglia

sempre relativa di una rete di relazioni concrete). I suoi gesti non sono ascrivibili a una performance nella misura in cui la sua presenza è segnata piuttosto da una passiva attività, ascolto soprattutto.

¹³ Il semiologo Louis Marin al riguardo così caratterizzava questo stile della modernità: "représenter signifie se présenter représentant quelque chose" (Marin 1994: 343).

¹⁴ *Mise-en-scène* è un altro termine preso a prestito dal linguaggio drammaturgico ma utilizzato oggi soprattutto nella pratica della produzione cinematografica. Si riferisce a ciò che compare davanti alla cinepresa, dal design degli spazi all'illuminazione, ai costumi, ecc. tutto quanto di visibile che dipende dalla decisione e dal controllo del regista. Nel mio testo attiene alla *rappresentazione* della situazione d'indagine e all'insieme degli elementi scelti per raccontarla. Dice che, pur non inventata, questa rappresentazione è necessariamente oggetto di una fabbricazione. Essa però è stata utilizzata da George Marcus per dire tutto il carattere ideologico del rapporto tra antropologo e *informant*, la cui riuscita diventa il luogo comune fondativo del sapere e della sua traiettoria professionale. In questo caso *mise-en-scène* insinua la perdita di concretezza a favore della verosimiglianza, in fondo dunque della non-verità della situazione descritta perché asservita all'ideologia che governa il rapporto tra campo e oggetto di ricerca (Marcus 1997: 86). Questa ideologia è portata alla luce da quello che egli chiamerà in seguito "metametodo" (Marcus 2009: 4), che inerisce alla produzione del fieldwork come un oggetto avvalorato da una cultura professionale, vale a dire dalle norme di questa ultima che modellano la forma presente dell'attività di ricerca.

¹⁵ Prendo a prestito queste categorie dalla riflessione geografica e ontologica di Augustin Berque (Berque 2009).

¹⁶ Il riconoscimento di questo significato si fonda sulla capacità originaria di differenziare e di stabilire un dialogo tra "l'io personale" e il "sé sociale", dove questo sé è quanto compreso e visto dall'interlocutore. George Herbert Mead diceva proprio che un individuo "becomes a self in so far as he can take the attitude of others and act toward himself as others act" (Mead 1962: 171). La riflessività così sviluppata è di natura sia politica che epistemologica. Detto altrimenti, il venire a parola nel discorso dei suoi interlocutori comporta, per l'antropologo, il riconoscimento attraverso di esso delle gerarchie in cui è ascritto. Sudhir Venkatesh, offrirà indirettamente il termine di "produzione sociale dell'etnografo" per indicare, seppur in una sua parte, l'implicazione nel mondo anglosassone («The *social production* of the ethnographer, in the sense of *how they are viewed by informants* – a critical moment in any observational study

– by reconstructing the status and identity of the researcher from the informants' point of view [corsivo mio]» (Venkatesh 2002: 91-111).

¹⁷ Espressioni come quelle di Vita e Dorotea, pur essendo non infrequenti nelle note di campo o nei racconti etnografici pubblicati, non sono state oggetto di una analisi approfondita inerente alla epistemologia del lavoro di campo. Molti lavori etnografici non sono stati realizzati con l'intenzione di riconoscere e esplorare questo "significato" e tanto meno di renderlo parte integrante dell'operazione di conoscenza. La speranza dello scrivente è che queste linee ispirino altri antropologi a utilizzare la loro immaginazione creativa per raccogliere osservazioni etnografiche che faciliteranno la scrittura di analisi più dettagliate e sofisticate anche del processo della ricerca sul campo facendo tesoro di questa intuizione.

¹⁸ Il rapporto tra riflessività e temporalità nell'inchiesta antropologica è stato ripreso recentemente in un testo di Francesco Faeta (Faeta 2011). L'autore riapre il dossier sulla temporalità non tanto prendendo le mosse dall'analisi di un racconto etnografico quanto da una fotografia pubblicata nell'appendice illustrata a *La terra del rimorso* di Ernesto de Martino. L'immagine in questione raffigura un'anziana tarantata: «La donna, sola, ripresa con una lieve posa dal basso, tiene in mano, ben in evidenza, ramoscelli di ceci e mostra all'osservatore con piglio drammatico, per il tramite del fotografo, in qual modo il ragno annidato al loro interno l'avrebbe morsa. Alla fotografia si accompagna un'asciutta didascalia che recita: "Filomena narra l'episodio del 'primo morso', e la parte che vi aveva avuto il ramo di ceci"». Faeta si chiede giustamente chi sia l'interlocutore di Filomena, a chi questa si rivolga, se al lettore, al fotografo, al narratore. La sua ricerca negli archivi di Franco Pinna, il fotografo dell'intera sequenza realizzata di cui la fotografia non è che un fotogramma, rivela che quella donna parla a de Martino stesso. «Lo studioso, lasciato fuori campo da un taglio netto, l'ascolta con attenzione e appare, di fotogramma in fotogramma, via via più meditabondo; è agevole scorgere la sua introversa considerazione verso l'interlocutrice e le sue parole. La donna, a sua volta, ha un atteggiamento diverso in ciascuna immagine e in una di esse, in particolare, appare meno tesa e drammaticamente atteggiata, disinvoltamente rivolta verso il suo ascoltatore» (p. 50). Come fa notare Faeta, le ragioni del taglio e dell'espunzione di de Martino dalla foto pubblicata possono essere molteplici. Egli è però interessato a mostrare gli effetti possibili di tale taglio sulla definizione temporale della ricerca (il problema centrale nella riflessione antropologica contemporanea) e delle conseguenze probabili della presenza di de Martino nella rappresentazione fotografica di quella situazione di campo. «La contadina che parla a de Martino, a tratti con affabile affidamento, indica – indicherebbe – invece una coesistenza tra nativi e ricercatori che disturba l'ordine del discorso antropolo-

gico così come, in forme più stabili e durature rispetto a quelle della mera esperienza postbellica italiana, si è andato strutturando; [...] Raffigurare de Martino intento all'ascolto significava, insomma, non soltanto puntare su una rappresentazione, per così dire, riflessiva della sua impresa, ma aderire a un'idea isocronica – o eucronica? – del terreno e della sua scrittura» (p. 51). La dualità strutturante l'implicazione opera rispondendo indirettamente a questa istanza: non è sufficiente rappresentare l'antropologo sulla scena per evitare l'alocronia. Perché la ricerca non risolve in un rapporto fittizio di allocronia i suoi prodotti e i suoi processi, occorre che l'antropologo si "sintonizzi" sul presente dell'altro interlocutore attraverso il riconoscimento della sua implicazione da parte di quest'ultimo. Non a caso questa prospettiva di lavoro di campo è stata definita etnologia o antropologia del "presente", perché tende a cogliere il fenomeno sociale oggetto di studio nel suo stesso costituirsi. Presente dunque della relazione di ricerca ma anche presente come ancoramento alla congiuntura storica che la "informa" e in cui in essa affiora.

¹⁹ Per una prima introduzione alla figura di Gérard Althabe e alla sua nozione di implicazione nella cornice, però, della sociologia urbana mi permetto di rinviare il lettore al mio saggio apparso su «Sociologia Urbana e Rurale» (Fava 2011).

²⁰ Nella frase di Vita, al riflesso analitico di un linguista e di un dialettologo siciliano in particolare, è presente un cambio di repertorio comunicativo: "persona" è una categoria non presente nel dialetto siciliano, non appartenente allo stesso registro di *masculu* e *fimmina*. Questo salto di codice, conferma il movimento di Vita: per potere farmi "interno" al suo mondo deve ricorrere ad una esteriorità anche a lei linguistica, un categoria che non esiste (il dialettologo si sarebbe probabilmente atteso *cristianu* al posto di persona), per dire questo rapporto diverso, paradossale, che ha voluto stabilire con "l'antropologo che viene da fuori", come lei mi dice.

²¹ Marti, la figlia di Vita me lo disse apertamente: «Con Daniela [pedagogista del progetto Zen, ndr] sappiamo come la pensa, con te no, non so quali sono le tue idee e perciò ci sentiamo libere».

²² Dopo qualche tempo la responsabile del Progetto mi ha proibito di fare colloqui durante le ore di lavoro perché non avevo presentato nessun rapporto intermedio della mia ricerca.

²³ La scelta di questa categoria non è casuale: essa rinvia al carattere poetico di un oggetto-possibile, che permette di rivelare un mondo: «L'émergence de la forme dans l'invention n'est pas linéaire et elle n'est pas prévisible à partir des conditions initiales et elle ne peut pas être cataloguée d'avance; mais elle s'impose grâce à son pou-

voir de forme et d'organisation » (Borutti 2003: 93)

²⁴ Circa il legame sociale dal punto di vista della filosofia sociale, mi ispiro all'analisi approfondita di Gian Paolo Terravecchia (Terravecchia 2012); circa il concetto di emergenza alla riflessione di Keith Sawyer (Sawyer 2005); e nel suo rapporto all'*agency* individuale come progetto che media le costrizioni e le facilitazioni dei "poteri casuali" della struttura sociale e culturale, alle tesi di Margaret Archer soprattutto quelle esposte in *Structure, Agency and Internal Conversation* (Archer 2005).

²⁵ «Se volete capire che cosa è una scienza, non dovete considerare innanzitutto le sue teorie e le sue scoperte (e comunque non quello che dicono i suoi apologeti): Dovete guardare che cosa fanno quelli che la praticano» (Geertz 1998: 11-12).

²⁶ «Rapport has been the powerful shorthand concept used to stand for the threshold level of relations with fieldwork subjects that is necessary for those subjects to act effectively as informants for anthropologists – who, once that rapport is established, are then able to pursue their scientific, "outsider" inquiries on the "inside"» (Marcus 1997: 86).

²⁷ «Un agente è sociale, se è capace di distinguere un agente dall'ambiente, un agente da altri agenti e di agire secondo una intenzionalità collettiva» (Terravecchia 2012: 100)

²⁸ L'analisi al "rallentatore" dell'interazione nel teatro d'improvvisazione mostra come ogni atto compiuto pone in essere una realtà sociale non preesistente che fornisce lo sfondo di significanza per gli atti posteriori (Sawyer 2003: 42). In analogia con tale analisi, l'interazione tra gli atti degli agenti coinvolti nella relazione di campo, crea una situazione sociale (la scena dell'incontro) e la sua "struttura" (l'intenzione di ricerca, la conversazione, l'intervista o lo scambio dialogico) che delimita, quest'ultima, l'azione degli interlocutori coinvolti e fa sorgere obblighi e limiti a ciò che può essere compiuto in seguito (cfr. Vita e Dorotea). Questa situazione retroagisce creando e limitando le opzioni: così si costituisce un legame emergente. L'analisi del teatro di improvvisazione rende conto allora del perché azioni compiute all'inizio della scena e ripetute in seguito, pure essendo le stesse, acquistano un significato diverso a motivo di quanto è avvenuto nel frattempo. La pertinenza di questa descrizione per l'implicazione non è secondaria: il significato degli atti posti nell'interazione in molti casi è *indipendente* dalle intenzioni degli attori che capiscono a posteriori, in seguito *all'azione* e per iniziativa di *altri* attori, il reale *significato* di quello che hanno fatto. Nella vicenda di Cook, mi ripeto, gli antropologi si ritrovano a legione.

²⁹ Il combattimento dei galli rappresenterebbe di questa idea di *fieldwork*, "the most subtle understandings of the traditional ideology of fieldwork practice at its apogee" (Marcus 1997: 87).

³⁰ Già Michel de Certeau a commento del "breviario" dell'etnografo e cioè *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) di Jean de Léry aveva mostrato come la differenza doveva essere posta per potere raccontarne l'attraversamento (Certeau de 1975: 229).

³¹ «It is only in an anthropologist-informant situation in which the outsideness is never elided and is indeed the basis of an affinity between ethnographer and subject that the reigning traditional ideology of fieldwork can shift to reflect the changing conditions of research. The idea of complicity forces the recognition of ethnographers as ever-present markers of "outsideness"» (Marcus 1997: 98)

³² «Relational observation or relational reflection because they pay attention simultaneously to their own subjective experience of applying methods, to the embodied experience of relatedness in the field and to the links between the two» (Spencer, Davis 2010: 30).

³³ "Ethnographic labour, and by that I mean the work of ethnographic research embodied in participant observation, creates a third time space like this intersubjective time space, a third that is a rupture in the past, present, future triad, and a character in the creation of each of the subjectivities that take place in its creation [...] My argument here is that it is not ever over, that this third time space or analytic third is in us, that it makes us, that as we incorporate it into our selves it becomes part of what produces our writing, teaching, research and thinking in ways that perhaps defy the traditional bounds of ethnographic representation" (West 2005: 273-274).

³⁴ Gérard Althabe aveva identificato questi elementi, pur non così espressi, proprio studiando quelli che sarebbero stati considerati invece degli "oggetti tradizionali", in cornici tipiche del *people, place and culture*, focalizzando però l'attenzione sul presente della relazione e nella rinuncia a chiudere i soggetti in un contesto culturale allocronico rispetto al qui ed ora della ricerca. Il qui e ora della ricerca indica la temporalità concreta in divenire dei gesti della ricerca come la contingenza storica collettiva che è mediata nell'azione e nel discorso dei singoli (i giovani disoccupati di Potopoto Brazzaville, Althabe 1963; i pigmei baka dell'Est-Cameroun e la loro sedentarizzazione, Althabe 1965; il rituale *trumba* in Madagascar e gli effetti del fallimento della rivoluzione, Althabe 1969; le relazioni di vicinato delle *cités* francesi e il processo di destrutturazione del lavoro salariato, Althabe 1993).

Riferimenti bibliografici

- Althabe G.
 1963 « Étude du chômage à Brazzaville en 1957. Étude psychologique (1^{re} partie) », in *Cahiers de l'ORSTOM, Série sciences humaines*, I(4) : 1-106 (ri-pubblicato parzialmente in *Les fleurs du Congo*, L'Harmattan, Paris, 1997).
 1965 « Changements sociaux chez les pygmées baka de l'Est-Cameroun », in *Cahiers d'études africaines*, V(4), 20 : 561-592 (ri-pubblicato in *Anthropologie politique d'une décolonisation*, L'Harmattan, Paris, 2000).
 1969 *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Maspéro, Paris (2e éd., La Découverte, 2002).
 1993 *Urbanisation et enjeux quotidiens*, L'Harmattan, Paris.
 2001 « Pour une ethnologie du présent », in *Ethnologies*, 2 : 11-23.
- Archer M.
 2005 *Structure, Agency and Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Atkinson P.
 1992 *The Ethnographic Imagination*, Routledge, London.
- Berque A.
 2009 *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris.
- Borutti S.
 2003 « Fiction et construction de l'objet en anthropologie », in S. Borutti et alii, *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*, Editions de l'EHESS, Paris.
- Certeau de M.
 1975 *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Crapanzano V.
 1980 *Tubami: Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press, Chicago.
 1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: on the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, Harvard.
 1999 « Reflections », in *Ethos*, 27: 74-88.
 2003 *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago: 79-97.
 2010 « At the Heart of the Discipline: Critical Reflections on Fieldwork », in J. Davies and D. Spencer (eds), *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Palo Alto, CA: 55-79.
- Ducrot O.
 1984 *Le dire et le dit*, coll. « Propositions », Minuit, Paris.
- Faeta F.
 2011 *Le ragioni dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fava F.
 2011 « Le interazioni sul campo e l'implicazione in Gérard Althabe. Oltre lo stallo dell'etnografia urbana », in *Sociologia Urbana e Rurale*, 95: 63-87.
 2012 *Antropologia dell'esclusione. Lo Zen di Palermo*, Franco Angeli, Milano (2^a ristampa).
- Geertz C.
 1998 *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (2^a edizione).
- Ginzburg C.
 2006 *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano.
- Jackson M.
 1983 « Knowledge of the Body », in *Man*, 18: 327-345.
 1989 *Paths towards a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*, Indiana University Press, Bloomington.
 1996 *Things as They are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, Indiana University Press, Bloomington.
 1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, University of Chicago Press, Chicago.
 2010 « From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork: An Appraisal of George Devereux's Enduring Idea », in D. Spencer, ed., *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Palo Alto, CA: 35-54.
- Kerbrat-Orecchioni C.
 2009 *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris.
- Lederman R.
 1990 « Pretexts for Ethnography: On Reading Fieldnotes », in R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Marcus G.
 1997 « The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-scène of Fieldwork », in *Representations*, 59: 85-108 (ri-pubblicato in *Ethnography through Thick and Thin*).

2012 «Foreword», in Boellstorff T. et alii, *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*, Princeton University Press, Princeton.

Marcus G., Faubion, J.D.

2009 (eds) *Fieldwork is not what It used to be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Marin L.

1994 *De la représentation*, Seuil/Gallimard, Paris.

Mead G. H.

1962 *Mind Self, and Society*, Charles W. Morris (ed.), University of Chicago Press, Chicago.

Ogden Th. H.

1999 «The analytic third: Working with intersubjective clinical facts», in S. A. Mitchell, L. Aron (eds), *Relational psychoanalysis: The emergence of a tradition*, The Analytic Press, Hillsdale, NJ: 459-92.

Pavanello M.

2009 *Fare Antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.

Sawyer K. R.

2003 *Improvised Dialogues. Emergence and Creativity in Conversation*, Westport, London, Ablex.

2005 *Social Emergence: Societies as Complex Systems*, Cambridge University Press, Cambridge.

Selim M.

2009 «La 'folie' du terrain. Quelles médiations analytiques? », in *Journal des anthropologues*, n. 116-117 : 467-490.

Spencer, D., Davies J.

2010 (eds) *Anthropological Fieldwork: A Relational Process*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.

Terravecchia G. P.

2012 *Il legame sociale. Una teoria realista*, Ethica, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.

Venkatesh S.

2002 «Doin' the hustle. Constructing the ethnographer in the American ghetto», in *Ethnography*, n. 1: 91-111.

West P.

2005 «Holding the Story Forever: The Aesthetics of Ethnographic Labour», in *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 15, 3: 267-275.