

ETNOANTROPOLOGIA

anno I, 1, 1993

Sommario

- 3 Tullio Tentori, *Presentazione*
7 La redazione, *Editoriale*
- antropologia e modernità
- 13 Francesco Remotti, *A ritroso, verso la modernità*
34 Carla Pasquinelli, *Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno*
54 Fabio Dei, *Il modernismo e le condizioni della rappresentazione etnografica*
- discussioni e commenti
- 77 Carmela Pignato, *Atti e parole efficaci. Usi antropologici di un modello linguistico*
96 Annamaria Rivera, *L'occidentalizzazione del mondo. Note e riflessioni sul destino dell'oggetto antropologico*
- dal terreno
- 109 Marco Aime, *Gli Yom del Benin settentrionale: primi appunti di una ricerca sul campo*
133 Alice Bellagamba, *Il problema della stregoneria nei dintorni di Iringa (Tanzania)*
150 Lorenza Menegoni, *Conflitto religioso e pratiche mediche. Rapporto su una comunità Maya*
- orizzonte degli studi
- 167 Barbara Sorgoni, *La definizione del concetto di personalità: un percorso dell'antropologia psicologica*
- recensioni
- 189 J.-L. Amselle, *Logiques mélangées. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs (M.L. Ciminelli)*
191 A. Duranti, *Etnografia del parlare quotidiano (D. Palumbo)*
192 P. Palmeri, *Ritorno al villaggio (A. Simionica)*

Comitato di redazione: Paolo Apollito, Pietro Clemente, Antonino Colajanni,

Vincenzo Padiglione, Carla Pasquinelli, Franco Remotti

Direttore: Giulio Angioni, Paolo Apollito, Alberto Cirese,

Clemente, Antonino Colajanni, Vito Lattanzi, Luigi Lombardi Satiani,

Vincenzo Padiglione, Carla Pasquinelli, Valeria Petrucci, Franco Remotti,

Paola Rocchi, Tullio Seppilli, Italo Signorini, Tullio Tentori

Responsabile: Il Presidente della Aisea Tullio Tentori

Redazione grafica: Tilo Spini

Informazioni e lavori proposti per la stampa indirizzare a:

Redazione AISEA, c/o Museo delle Arti e Tradizioni Popolari,

via Condotti 8, 00185 Roma, Fax 016-8443598

Abbonamento semestrale, in attesa di registrazione,

abbonamento responsabile Tullio Tentori, stampa Stampatre, Torino.

Abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni indirizzare a:

Seppenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, 10123 Torino

tel. 01127820, fax 8127744

Abbonamenti: Italia L. 45.000, Europa L. 55.000, paesi extraeuropei L. 80.000.

Periodico di stampare giugno 1993

Il modernismo e le condizioni della rappresentazione etnografica

1. *Relativismo culturale e soggettività etnografica.*

La sensibilità etnografica, come oggi siamo soliti intenderla, è un fenomeno peculiare del Novecento. Naturalmente, un interesse diffuso per la diversità e la varietà culturale è presente in ogni fase della civiltà occidentale, forse in ogni civiltà umana *tout court* (v. Affergan 1987, Remotti 1990). Ma solo nel '900 questo interesse si autonomizza e si professionalizza, acquisendo (o almeno aspirando a) uno statuto epistemologico e un bagaglio teorico-metodologico specifici. In autori come Erodoto, Montaigne o Voltaire, per citare esempi il più possibile eterogenei, e in certa misura anche nell'antropologia scientifica ottocentesca del Tylor e del Frazer, la descrizione e il giudizio sull'alterità sono funzionali ad un discorso morale centrato sul Sé; laddove nel nostro secolo la conoscenza dell'alterità assume valore intrinseco, diviene autonoma finalità conoscitiva. Di conseguenza, essa si ritaglia un proprio indipendente spazio discorsivo, non più intrecciato con il discorso filosofico e con quello narrativo, e governato da specifiche regole formali.

L'apertura di un simile spazio discorsivo avviene sulla base di due coordinate interdipendenti: una nozione pluralistica e relativistica di cultura e una soggettività etnografica.

a) *la nozione antropologica di cultura.* Fino a tutto il XIX secolo (con l'eccezione, forse, di alcune dottrine filosofiche scarsamente penetrate nell'immaginario comune) le rappresentazioni della diversità culturale si collocano, per così dire, su di un asse verticale più che orizzontale, cronologico più che geografico. Riguardano cioè non tanto la distribuzione nello spazio e nella società di tratti distintivi (pratiche, costumi, credenze), intesi come varianti simmetriche sul tema di una comune umanità; quanto, piuttosto, il ritardo o la deviazione rispetto all'unico e inequivoco processo della civiltà. Cultura, nel senso di processo di civilizzazione, è termine usato rigorosamente al singolare. L'alterità è preliminarmente situata in un tempo

che non è il nostro, secondo un meccanismo che J. Fabian (1983) ha definito «allochronia», ed è spiegata come ritardo o deviazione rispetto al corso «normale» dell'evoluzione.

È solo nel Novecento che l'espressione plurale «culture» acquista un senso preciso. Il relativismo culturale, prima ancora che una posizione esplicitamente sostenuta dagli antropologi professionali, è una postura del pensiero del secolo. Sulla spinta di una tensione relativistica, si comincia a pensare alla diversità in termini di una molteplicità di modi di vita indipendenti, sare di universi di pratiche e di valori di uguale status e dignità morale. Il mondo è concepito come suddiviso in entità culturali discrete e distintive, suscettibili di essere osservate, classificate e collezionate quasi come le specie biologiche in un museo di storia naturale.

b) *la soggettività etnografica.* La «soggettività etnografica», come la chiama J. Clifford (1986a: p. 141) – nel senso, come vedremo, più di una *fiction* rappresentativa che di una condizione psicologico-esistenziale – è la figura dell'individuo che si pone di fronte allo spettacolo della molteplicità delle culture; egli costruisce la propria identità non nel radicamento in una di esse, ma nella capacità di porsi al di sopra di tutte e di guardarle in modo distaccato. L'antropologia professionale realizza questa figura nella situazione di ricerca sul campo e di osservazione partecipante – per esser più precisi, nella rappresentazione dell'osservazione partecipante all'interno dei testi etnografici. L'etnografo, dotato di un peculiare bagaglio tecnico e teorico, si immerge in una cultura aliena e giunge a coglierne il «punto di vista». Egli si auto-definisce per contrasto con le altre categorie di «uomini di confine» occidentali – missionari, amministratori coloniali etc. – che si limitano a imporre la loro prospettiva etnocentrica; e, dall'altra parte, per contrasto con i «filosofi» o con i «ricercatori da tavolo», che svolgono un discorso teorico e speculativo sull'uomo e sulla cultura senza averne diretta esperienza.

In quanto metodo distintivo dell'antropologia «scientifica», l'osservazione partecipante presenta una caratteristica aporica. Da un lato, infatti, il «punto di vista del nativo» è colto tramite l'esperienza immediata e soggettiva dell'etnografo, la sua immersione empatica nella cultura studiata; dall'altro, la rappresentazione prodotta deve rispondere a criteri di oggettività, riproducibilità, verificabilità. La tensione tra questi due momenti – tra l'atteggiamento impersonale del fisico e quello iper-coscienziale del romanziere, come li definisce C. Geertz (1988: p. 10) – è risolta attraverso un Metodo che traduce sistematicamente l'esperienza in «dati», in modo da poterla immediatamente inquadrare in un modello teorico.

L'autorità dell'etnografo poggia così sia sulla sua effettiva e prolungata presenza nella società (nella «cultura») studiata, sia sulla sua padronanza di un linguaggio teorico che gli consente di volgere in raccolta di dati una complessa esperienza soggettiva. Per inciso, ciò produce una ulteriore

aporia sul piano etico. L'osservazione partecipante si presenta infatti, da un lato, come un movimento radicalmente anti-etnocentrico, volto a un «reale» riconoscimento degli altri al di là dei pregiudizi distorcimenti che tendiamo a proiettare su di loro. E tuttavia, dall'altro lato, proprio l'atteggiamento oggettivante tende a creare una distanza ancor più profonda tra «noi» e «loro». Assumendo il ruolo neurale e distaccato dello scienziato, l'etnografo sceglie infatti di non porre la propria moralità sullo stesso piano di quella dei suoi oggetti di studio. In questo modo, apre un irriducibile divario umano nei confronti della comunità che lo ospita; un divario molto più profondo delle esplicite dichiarazioni di tolleranza e di simpatia, che pure caratterizzano retoricamente la figura del *fieldworker* - «simile a un camaleonte... un miracolo vivente di empatia, tatto, pazienza e cosmopolitismo», per dirla ancora con Geertz (1983: p. 71).

Si può osservare come questo atteggiamento etnografico, nato sul piano dei rapporti tra cultura occidentale e culture «primitive», si proietti ben presto all'interno della società occidentale stessa, nel tentativo di dar conto dei distivelli interni di cultura, dell'«alterità domestica» del folklore. Ciò ha l'effetto di accentuare l'autonomia simbolica della «cultura popolare»; la distanza sociologica, in particolare il concetto di classe, sostituisce la distanza geografica e cronologica come demarcatore di universi di significato tendenzialmente incommensurabili. Il problema della distribuzione socialmente disomogenea della cultura nei paesi occidentali si trasforma in un problema di coesistenza relativistica di culture essenzialmente diverse. Il folklorista può inaugurare un approccio «scientifico» in quanto riesce a ritagliare in un *continuum* di differenze una compatta entità «popolare» o «tradizionale», ponendosi nei suoi confronti come l'etnografo che entra in una comunità esotica. Anche in questo caso, le dichiarazioni di simpatia da parte del folklorista, l'insistenza sul «salvataggio» della cultura tradizionale dal rischio di estinzione, persino la sua valorizzazione come strumento di contestazione della cultura dominante, sono consentite da quel preliminare distacco etico e conoscitivo legato alla postura della soggettività etnografica.

2. La monografia etnografica.

Nello spazio discorsivo definito da queste coordinate, si colloca una specifica e distintiva produzione testuale, quella della monografia etnografica. Almeno nelle maggiori tradizioni antropologiche, come quella anglosassone e almeno in parte quella francese, la monografia diviene il formato standard della rappresentazione delle culture, finendo per costituire un vero e proprio «genere». Nella sua versione classica dello «studio di villaggio», essa si presenta come ricostruzione di un intero modo di vita, di una totalità culturale, scomposta e analizzata per mezzo di una serie di astrazioni

teoriche che ne coprono i diversi aspetti - la parentela, la cultura materiale, il potere politico, il rituale, e così via. Formalmente, la monografia è organizzata attorno a peculiari convenzioni stilistiche e retoriche, dissimulate sotto la pretesa di una scrittura scientifica e protocollare, ma facilmente riconoscibili all'analisi testuale.

Fra queste convenzioni letterarie si possono sinteticamente citare, arttando spunti da una letteratura critica ancora abbastanza confusa e frammentaria,¹ le seguenti:

a) la dominanza di un registro descrittivo (piuttosto che narrativo), e in particolare osservativo-visuale (piuttosto che, ad esempio, dialogico);

b) la dominanza, strettamente connessa alla precedente, di un approccio sincronico; che si mostra stilisticamente nell'uso del cosiddetto «presente etnografico»: come in un'istantanea, la società primitiva è colta da una sorta di sguardo trascendentale in un punto del tempo e dello spazio, che si suppone rappresentativo di una sua essenza invariante (e che spesso non è il tempo reale in cui il *fieldwork* è stato condotto, ma un ipotetico passato tradizionale ricavato dalla memoria degli informatori);

c) la prevalenza di un modo discorsivo impersonale, che tende a produrre oggettività eliminando i riferimenti alla prima persona (tranne quando questi sono necessari per affermare l'autorità dell'etnografo, per ribadire cioè la realtà dell'esperienza su cui la rappresentazione si fonda - il *being there* di cui parla Geertz);

d) oltre alla soggettività dell'autore, la monografia tende ad obliettere anche i riferimenti alle concrete situazioni in cui la ricerca si è svolta, al contesto storico-politico, ai personaggi realmente incontrati, ai dialoghi con particolari individui da cui i «dati» sono stati tratti. Le persone reali sono sostituite da figure ideal-tipiche (il Balinese, il Nuer, etc.), a cui sono attribuite specifiche disposizioni intellettuali, comportamentali, affettive; l'incontro etnografico, caratterizzato com'è da rapporti di conoscenza e di potere asimmetrici, da una continua contrattazione e riassetamento dei ruoli e delle identità da entrambe le parti, è celato dietro la finzione di una tranquilla registrazione dei fatti, condotta dalla prospettiva dell'«Occhio di Dio».

Il prototipo della monografia etnografica è rappresentato da *Argonauti del Pacifico Occidentale* di B. Malinowski, il primo dei resoconti sulla «mitica» ricerca alle isole Trobriand, uscito per la prima volta nel 1922. In effetti, i manuali ci hanno abituato a considerare Malinowski come il

¹ Si vedano in particolare i saggi raccolti nel volume *Writing Culture* (Clifford-Marcus 1986), vero e proprio manifesto di quell'«antropologia testuale» che ha conosciuto una certa fortuna nel corso degli anni '80, soprattutto negli Stati Uniti. Altri importanti contributi all'analisi retorica della monografia etnografica sono Marcus-Cushman 1982, Marcus-Fisher 1986, Geertz 1988, Clifford 1988 e le raccolte Mangano 1990, Fardon 1990.

protagonista di una vera e propria «rivoluzione» disciplinare, e come il padre di un antropologia realmente scientifica, basata da un lato sul *fieldwork* e dall'altro su strumenti forti di analisi teorica delle istituzioni sociali (il funzionalismo, in questo caso). Ma recenti contributi di storia degli studi (Boon 1982, Stocking 1983, Clifford 1986a) ci mostrano come Malinowski non abbia «inventato» né un metodo né una teoria peculiari: decisiva è stata piuttosto la sua capacità di interpretare, in un testo paradigmatico, il proprio ruolo di etnografo-sociologo in rapporto alla cultura «aliena» delle isole Trobriand, aprendo uno scenario discorsivo che farà da modello a generazioni di studiosi. Come è stato osservato, la rivoluzione malinowskiana è stata il frutto di un nuovo genere di libro, ancor più che di un nuovo metodo di ricerca (Boon 1982: p. 13, Strathern 1987: p. 256).

La pubblicazione postuma, negli anni '60, del diario di campo di Malinowski (1967) ha permesso di vedere quanto poco «reali» siano i protagonisti di *Argonauti*, vale a dire il soggetto-etnografo, osservatore impassibile, distaccato e simpatetico, e la conclusa sfera della «cultura trobriandese». Il *Diario* ci presenta piuttosto una soggettività tormentata, circondata e persino sommersa da «voci» dissonanti e frammentarie. Il punto fondamentale, per capire l'etnografia di Malinowski e dei suoi eredi, è la metamorfosi letteraria del protagonista delle note di campo in quello della monografia, e delle voci aliene e irrelate in una totalità culturale. Quelle che abbiamo definito coordinate dell'etnografia novecentesca — la soggettività etnografica da un lato, e dall'altro la nozione pluralistica e relativistica di «cultura» come entità sostantiva e positivamente registrabile — prendono dunque forma «dentro il testo», più che «sul campo». Prendono forma, in un certo senso, come *fictions* che consentono di trasformare un certo tipo di esperienza in una rappresentazione culturale.

3. *Modernismo.*

Seguendo E. Ardenner (1985), possiamo definire *modernista* questa costellazione di un peculiare atteggiamento etnografico e di un genere monografico di rappresentazione culturale nel XX secolo. Questa definizione è motivata sia dalla coincidenza cronologica, sia da alcune affinità di fondo con il movimento artistico e letterario del modernismo. Può non esser privo di significato il fatto che il 1922, l'anno di pubblicazione di *Argonauti del Pacifico occidentale*, veda anche l'uscita di capolavori modernisti come *Ulysses* di Joyce e *The Waste Land* di Eliot. Come il modernismo letterario, anche quello antropologico si presenta come movimento di «avanguardia», di radicale rottura con il passato. Entrambi focalizzano l'attenzione sul rapporto tra individuo e società: entrambi tendono a produrre effetti di spaesamento, immergendo il lettore in contesti «alieni», proiettandolo al di fuori del mondo familiare e rassicurante del senso comune per costringerlo a riconsiderare la propria identità storico-culturale.

Ciò avviene, come osserva M. Strathern (1987: p. 259), attraverso un peculiare posizionamento all'interno del testo di autore, lettore e realtà tematizzata; in particolare, attraverso una fondamentale disgiunzione (tipica forse di ogni avanguardia) tra l'autore e il pubblico. Possiamo comprendere meglio questo punto facendo ancora riferimento alla «rivoluzione» malinowskiana. I trattati comparativi evolutivisti, ad esempio, prendono le mosse da uno sfondo di presupposti che l'autore condivide con i lettori, da un comune senso della storia e dell'appartenenza culturale. Anche gli oggetti di cui si occupano sono singoli tratti culturali di solito noti e familiari, che non evocano un contesto globale di alterità, e che semmai si «esoticizzano» progressivamente con il procedere degli accostamenti comparativi (il tema delle sopravvivenze etc.). Partendo da questa iniziale continuità, autore e lettore percorrono insieme il sentiero che si inoltra nell'alterità, e l'uno accanto all'altro ne affrontano sia il fascino che i rischi. Il sapere specialistico dell'antropologo è questione di quantità più che di qualità, di erudizione più che di esperienze peculiari. La sua autorità (in quanto antropologo da tavolo, che prega Iddio, come disse una volta Frazer, di non dover mai veramente incontrare quei selvaggi di cui sono pieni i suoi libri) consiste per così dire nel ruolo di guida, nella capacità di mostrare al lettore l'esotico, l'irrazionale, il misterioso dietro ciò che sembra ordinario, razionale e banale, e al tempo stesso di proteggerlo da queste insidie attraverso potenti strumenti teorici.

L'autorità dell'antropologo modernista, al contrario, si fonda interamente sul possesso di un'esperienza e di una conoscenza che il lettore non ha, derivante dall'«esser stato là», tra di loro, e di poter raccontare la storia una volta di ritorno a casa. Lo scenario discorsivo della monografia post-malinowskiana si basa interamente su questa disgiunzione — conseguenza diretta della condizione discorsiva che abbiamo definito «soggettività etnografica» e che, come si è visto, poggia sulla disgiunzione ancor più basilare tra «Noi» e «Loro». Il lettore è gettato inizialmente in una situazione di alterità radicale, e sfidato a raggiungere quella prospettiva, quell'*insight* che l'etnografo già possiede. È solo con il procedere della monografia, della ricostruzione del contesto culturale complessivo, che l'esotico comincerà ad apparirgli intelligibile e persino familiare.

Tuttavia, il nesso tra modernismo letterario ed etnografico si ferma qui. Una volta riconosciuta la partecipazione ad un comune *Zeitgeist*, è difficile e rischioso spingere oltre l'accostamento. Possiamo anche assumere, con il decostruzionismo, l'inevitabile letterarietà di ogni tipo di testo; possiamo espandere la nozione di narrativa fino a farla coincidere con la nozione stessa di discorso; ma anche in questo caso, non possiamo senz'altro assimilare testi esplicitamente letterari a testi improntati ad un intenzionale distanziamento dalla pratica della letteratura. Questo distanziamento può implicare scelte discorsive assai diverse, anche in rapporto a simili interessi o «contenuti» (il tema dell'identità, quello dell'inconscio etc.). Ad esempio,

se le monografie malinowskiane e l'*Ulysses* di Joyce si collocano in uno stesso clima culturale, se condividono in profondità uno stesso modo di guardare all'identità umana, lo fanno tuttavia attraverso modalità pratiche ben diverse. Il discorso di Malinowski e dei suoi seguaci funziona in quanto riesce a convincere della *realità* della cultura rappresentata: e ciò li porta a strutturare i testi secondo tecniche retoriche molto più affini a quelle del realismo o del naturalismo che a quelle moderniste.

Molti tra gli studiosi che negli ultimi dieci anni hanno tentato un'analisi testuale delle monografie, infatti, le hanno collocate sotto l'etichetta generale di «realismo» o «naturalismo» etnografico.² Tipicamente realiste sono la predominanza della visualizzazione descrittiva, l'impersonalità, il taglio sincronico, l'aspirazione alla restituzione olistica di una totalità socio-culturale. La categoria interpretativa di realismo serve in particolare a distinguere la monografia dalle forme precedenti di scrittura antropologica – ad esempio, da opere quali *Il ramo d'oro* di J. G. Frazer, costruite più sul modello del *romanzo* che su quello della *novel realistica*: serve inoltre a definire meglio, per contrasto, le possibilità di quel mutamento che sembra oggi profilarsi nelle strategie rappresentative, sul quale torneremo più avanti.

Le relazioni tra la letteratura e l'etnografia del periodo modernista sono dunque assai intricate e complesse. Per una sorta di *cultural lag* interdisciplinare, l'etnografia utilizza strategie letterarie pre-moderniste (il realismo); laddove la letteratura, com'è ben noto, utilizza prevalentemente fonti antropologiche del periodo pre-malinowskiano.³ Il quadro è ulteriormente complicato dalla odierna ripresa di tecniche di scrittura modernista (ad esempio il flusso di coscienza o la libera associazione) in forme di rappresentazione etnografica che si collocano in una cornice «post-moderna». Ma indipendentemente dai rapporti con la letteratura, la nozione di «modernismo antropologico» è per più versi illuminante. La sua rilettura in chiave discorsiva e testuale della «rivoluzione in antropologia» provoca un vero e proprio riorientamento gestaltico nella nostra percezione della storia della disciplina. Ardener (1985: p. 51), ad esempio, approfondisce questa rilettura giungendo a proporre una suddivisione in tre fasi del modernismo, suddivisione che ricomprende ma al tempo stesso trasfigura la classica periodizzazione basata sull'avvicinarsi delle teorie: la fase funzionalista, che ruota intorno all'opera di Malinowski e dei suoi più diretti discepoli, la fase struttural-funzionalista, o «periodo del consenso», e la fase dello strutturalismo, caratterizzata come «tardo modernismo».

D'altra parte, è chiaro che questo mutamento di prospettiva è possibile solo in virtù della percezione di trovarsi oggi in una fase successiva del pen-

² Oltre ai lavori già citati, si vedano per l'analisi del realismo etnografico Webster 1986, Thornton 1988, Van Maanen 1988: 45 sgg., Spencer 1989, Toffin 1989, Marcus 1989, Adkins 1990: 35 sgg.

³ Particolarmente studiata è l'influenza sulla letteratura novecentesca di J. G. Frazer e del suo *Ramo d'oro*: si vedano in proposito Vickery 1973, 1990 e Fraser 1990.

siero antropologico. In altre parole, l'unità del modernismo si coglie solo per contrasto e dal punto di vista di forme della rappresentazione culturale che si riconoscono esplicitamente come posteriori al modernismo; la consapevolezza del modernismo è un prodotto del «declino» (Ardener) del modernismo. Di che natura è dunque questo declino?

4. *Riflessività*

Alla fine del XX secolo, potrebbe dire una futura storia degli studi, le condizioni della rappresentazione culturale poste dall'antropologia modernista cominciano a non apparire più soddisfacenti. Ciò avviene per due ordini (peraltro interrelati) di motivi, che possiamo definire rispettivamente come epistemologica e sociologica, o interni ed esterni. Molto schematicamente, assistiamo da un lato a un ripiegamento riflessivo della pratica antropologica, che porta a un profondo ripensamento della natura dell'esperienza etnografica e della sua restituzione testuale. Dall'altro lato questo ripensamento sembra parallelamente imposto, per così dire, dalle cose stesse, dalla mutata configurazione delle culture e dei rapporti interculturali nel mondo contemporaneo. Entrambi questi processi convergono verso il superamento delle convenzioni realiste, e verso la ricerca di nuove forme di rappresentazione etnografica. Discuterò di seguito alcuni aspetti dello sviluppo autoriflessivo della soggettività etnografica, riservando solo alcune osservazioni conclusive alla relazione tra «condizione postmoderna» e i problemi dell'identità e del relativismo culturale.

A partire almeno dagli anni '60, dalla fine di quello che Ardener chiama il «periodo del consenso», si erode progressivamente la fiducia nella possibilità di rappresentare *oggettivamente* una cultura a partire da una esperienza di incontro etnografico. Ciò ha a che fare soprattutto con l'influenza, sempre più massiccia, di un dibattito epistemologico che ha i suoi principali momenti nella diffusione del pensiero di Wittgenstein, nella filosofia della scienza post-empirista, nella ripresa della tradizione ermeneutica. Per quanto lontani l'uno dall'altro e non riconducibili a unità, questi movimenti filosofici esprimono nel loro complesso una istanza anti-positivistica che scuote i fondamenti classici della conoscenza scientifica: in particolare, essi sembrano convergere verso il superamento della metafisica realista, e della concezione della verità come corrispondenza al reale o suo rispecchiamento.

Anche se da prospettive diverse e con diverse sfumature, si sottolinea come l'accesso alla conoscenza del mondo sia sempre mediato da presupposti teorici, linguistici e culturali; si abbandona l'idea di un linguaggio osservativo naturale e universale, esplorando piuttosto le inestricabili connessioni tra fatti, teoria e linguaggio. Si indebolisce la nozione stessa di razionalità umana, la cui purezza kantiana appare sempre più contaminata da condizioni in senso lato pratiche. Per quanto riguarda in particolare le

scienze umane e sociali, si va dissolvendo il sogno «progressista» di fondarle su un metodo, forte quanto quello della fisica classica (non foss'altro perché la fisica stessa pare a sua volta indebolirsi); le loro pretese di «spiegare», di costruire modelli, di «scoprire» relazioni causali, di enunciare leggi, sono guardate con sempre maggior scetticismo.

Questo clima epistemologico influenza a fondo l'antropologia. Lo dimostrano, ad esempio, le discussioni degli ultimi decenni sulla razionalità delle culture aliene, sull'incommensurabilità dei sistemi cognitivi, sulla traduzione radicale. Non sono solo le grandi generalizzazioni e le teorie esplicative a rivelarsi problematiche, ma la stessa rappresentazione descrittiva: il punto fondamentale su cui si focalizza la riflessione antropologica è che ogni rappresentazione interculturale è frutto dell'incontro-scontro di diversi *frameworks* concettuali, tra i quali non vi è alcuna mediazione neutrale. L'etnocentrismo non appare più come un inconveniente occasionale, frutto di pregiudizi personali eliminabili attraverso opportune attenzioni metodologiche, ma come una condizione ineliminabile e persino costitutiva del sapere antropologico.

I criteri di oggettività e validità etnografica divengono altamente problematici. Gli stessi dati osservativi, i fatti apparentemente meno controversi (e non solo i giudizi estetici e morali, come pareva al modernismo) divengono sistematicamente sospetti di distorsione etnocentrica. In alcuni ambiti culturali, come quelli più «immateriali» delle credenze religiose, ci si accorge che la stessa *identificazione* dell'oggetto – prima ancora che la sua spiegazione – poggia su basi linguistiche e concettuali che appartengono ai riferimenti dell'antropologo ma non a quelli dei nativi: categorie descrittive come ad esempio «magia», «stregoneria», «totemismo», certa terminologia di parentela, la stessa nozione di «credenza», si rivelano come tutt'altro che neutrali, e radicate invece a fondo nella peculiare storia culturale dell'Occidente.

Una conseguenza di ciò è un profondo ripensamento del metodo etnografico. Non basta più andare sul posto ed osservare – secondo la concezione *veni, vidi, vici*, come la chiama Geertz (1973: p. 58). La presenza e la viva esperienza dell'etnografo non bastano più a garantire l'accesso ad un'altra cultura: tale accesso deve passare attraverso la comprensione del sistema di significati che i nativi attribuiscono alla propria vita sociale. Al paradigma esperienziale se ne sostituisce uno interpretativo. Non che l'attenzione alla dimensione del significato fosse assente dalla tradizione malinowskiana, che anzi – in certe sue tarde manifestazioni – la utilizza per radicalizzare il programma relativistico, sottolineando l'incommensurabilità semantica delle diverse culture. La differenza è che per l'approccio interpretativo il significato non si trova semplicemente là, come un'entità nascosta (nelle cose stesse, o nella «mente» degli attori sociali) da portare alla luce nel corso della ricerca – e neppure, come per lo strutturalismo, come un codice segreto di cui occorre scoprire la chiave. Il significato non

è scoperto, ma si produce attraverso complessi negoziati nel momento stesso dell'incontro etnografico, nella «fusione di orizzonti» messa in gioco dal processo interpretativo. Non v'è accesso diretto al «punto di vista dei nativi». La comprensione antropologica non è una questione di prendere o lasciare, di mettersi sulla lunghezza d'onda degli «alieni» o di restarne irrimediabilmente esclusi: è piuttosto una impresa pratica, sempre possibile e sempre imperfetta, che si attua attraverso e non malgrado i nostri pregiudizi.

La natura ermeneutica dell'approccio interpretativo – ben espressa nella nozione geertziana di «descrizione densa» – ha come conseguenza un accenno ripiegamento *reflessivo* delle pratiche di rappresentazione etnografica (Ruby 1982). Non discuterò qui il problema se tale ripiegamento condanni l'antropologia a parlare solo di se stessa, dunque a una sorta di «perdita dell'oggetto» e a una totale sterilità – problema peraltro fondamentale, che negli ultimi anni è stato posto con forza da studiosi interessati a salvare lo statuto scientifico della disciplina. Ciò che interessa è che questa riflessività conduce a interrogarsi sulle procedure di produzione del sapere etnografico che nel modernismo non erano invece tematizzate: in particolare, sulla natura dell'esperienza di *fieldwork*, di cui si «svelano» aspetti che il mito malinowskiano non lasciava emergere, e sulla natura della descrizione – del fissaggio di una cultura in un testo. Non è un caso che il problema del ruolo della scrittura in antropologia sia posto per primo da Geertz (1973: p. 58) nel suo celebre saggio-manifesto dell'approccio interpretativo ed ermeneutico: «Che cosa fa l'etnografo? – Scrive».

5: Verso una ristrutturazione dell'autorità etnografica.

È questo il decisivo punto di rottura del modernismo. Se si può parlare di qualcosa come un orientamento post-moderno, esso consiste non tanto in un metodo, in una teoria o in uno stile nuovi, quanto nell'autoconsapevolezza del modernismo stesso. Questa consapevolezza riflessiva rende visibili le convenzioni e le *fictions* su cui l'etnografia modernista si basa – e al tempo stesso, tende visibili per contrasto gli aspetti e le condizioni dell'intento etnografico che ne sono esclusi. Ciò fa collassare la fittizia coerenza del genere monografico, smascherandone la parzialità, ma *non* produce un nuovo canone rappresentativo – anche se diffuse e semplicistiche etichette come «etnografia dialogica» possono generare un tale equivoco. Il «post-moderno» non ha manifesti, non si propone di sostituire un tipo di *fiction* a un altro – né tanto meno la verità alla *fiction*. Ciò che si trasforma è la lettura più che la scrittura, vale a dire le condizioni di ricezione dei resoconti etnografici, di quelli classici come di quelli più o meno innovativi (cfr. Marcus-Tyler 1987, Atkinson 1992). In altre parole, se il modernismo nasce dagli artisti, il postmoderno nasce dai critici. Nel primo caso, è l'avanguar-

dia a modificare le condizioni di ricezione e gli standard di valutazione dell'opera; nel secondo, muta prima di tutto l'atteggiamento recettivo, e solo secondariamente ciò può produrre una proposta di avanguardia.

In antropologia, il «declino della modernità» di cui parla Ardener si manifesta dunque più come modo nuovo di leggere i classici che come nuovo genere di scrittura. D'altra parte, non è più possibile scrivere i classici, a causa della stessa consapevolezza delle convenzioni che li generano – essi possono semmai esser ri-scritti nelle forme tipicamente post-moderne della parodia e del *pastiche* (Jameson 1984: p. 35 sgg.). Ne segue una pratica di rappresentazione culturale frammentaria, altamente sperimentale, difficile da caratterizzare nei termini di uno stile coerente e distintivo. Possiamo forse delinearne i contorni nei termini dei problemi o delle esigenze rappresentative che essa esplicitamente pone – per lo più per contrasto con i problemi rimossi dall'etnografia modernista.

La prima di tali esigenze è dar conto della *sogettività* del ricercatore, in quanto elemento costitutivo dell'incontro etnografico e della produzione di sapere etnografico. Ciò può significare il rifiuto di quell'invisibilità di cui l'autore gode nelle monografie classiche, e che come si è visto passa soprattutto attraverso l'uso di forme impersonali e l'occultamento della propria presenza se non come puro sguardo. Questa esigenza di rappresentare se stessi insieme agli altri può esser spinta a diversi livelli: può implicare l'uso della prima persona, l'inserimento di parti del testo (introduzioni, appendici etc.) di memoria auto-riflessiva, può infine condurre a interi testi incentrati più sul soggetto che sull'oggetto della rappresentazione. In questo senso va ad esempio la pratica della pubblicazione delle note e dei diari di campo, che ci appaiono oggi documenti etnografici di importanza fondamentale – e si pensi invece alle polemiche suscitate nel 1967 dall'uscita postuma del citato *Diario* di Malinowski, che parve a molti antropologi non solo un testo marginale e inutile, ma un'offesa alla memoria del maestro e all'intera disciplina.⁴

Ancora più sbilanciati sul versante della soggettività sono quegli testi che Geertz (1988) ha definito di «confessione etnografica», dominati dall'aspirazione a una totale autenticità e trasparenza introspettiva. L'antropologo si racconta in modi considerati in precedenza proibiti o semplicemente irrilevanti: mette in mostra i propri sentimenti e i propri desideri, discute apertamente gli errori e i fallimenti, si sofferma anche sugli aspetti meno nobili del rapporto con i nativi. Il Sé-autore tende qui a coincidere con il Sé-personaggio e ad occupare l'intero spazio della rappresentazione: l'incontro etnografico, pena l'inautenticità (l'etnocentrismo, la violenza sim-

⁴ Sul *Diario* di Malinowski si vedano Clifford 1986a, Geertz 1988 (cap. 4), Young 1987, Bucher 1989, e le Introduzioni di R. Firth alla prima e alla seconda edizione (curiosamente espunte dalla recente traduzione italiana). Alle «note di campo» come livello basilare della scrittura etnografica è dedicata una recente raccolta curata da R. Sanjek (1990).

bolica sull'Altro), può solo mostrarsi indirettamente nel discorso autoriflessivo, nelle sue conseguenze sulla «coscienza» dell'autore.⁵

Insistere sulla soggettività dell'etnografo porta anche a tematizzare i rapporti individuali che egli stabilisce sul campo con gli informatori. I «nativi» emergono così come persone concrete, con le loro peculiarità e idiosincrasie, e non più come vaghi «tipi nazionali». In particolare, si precisa il ruolo di quegli informatori con cui l'etnografo stabilisce un rapporto privilegiato, spesso persino di amicizia personale, e che rappresentano la fonte principale di acquisizione di sapere etnografico.⁶ Questi personaggi si rivelano molto più che semplici e neutrali trasmettitori di informazioni, rappresentanti tendenzialmente intercambiabili di un'anima tribale indifferenziata: spesso sono invece interpreti originali e personalissimi della propria cultura, in grado di influenzare a fondo le stesse interpretazioni dell'etnografo. Ciò avviene soprattutto in quelle forme di incontro etnografico che si configurano come «iniziazione» del ricercatore da parte di un maestro indigeno, e i cui esempi più classici sono rappresentati probabilmente dal celebre incontro tra Griaule ed Ogotemmel (Griaule 1948; cfr. Clifford 1983b) e – se lo si vuol considerare etnografia – dall'«incontro» tra Castaneda e Don Juan.

Un'altra condizione del *fieldwork* che si tende a far emergere è il contesto di potere in cui esso si colloca – anche qui, in contrapposizione alla monografia classica, che pare ignorare come i rapporti tra etnografo e nativi siano pesantemente influenzati da un più ampio quadro «politico». Non è indifferente il fatto che i nativi vedano l'etnografo, almeno in prima istanza, come rappresentante del dominio coloniale, o comunque di un potere politico, economico e militare dal quale si sentono oppressi e sfruttati. L'incontro etnografico è un incontro asimmetrico, per così dire: esso avviene in una situazione di disuguaglianza politica che «contamina» inevitabilmente la relazione conoscitiva – anche se ciò non legittima certo a considerare l'antropologia un mero riflesso o supporto dell'imperialismo politico, come in certe schematiche analisi terzomondiste.

L'esigenza di dar conto di tali condizioni modifica profondamente quella che Clifford (1983) chiama autorità etnografica, vale a dire la posizione assunta dall'autore nella rappresentazione di una cultura. A un modello

⁵ L'esempio più noto e discusso di questo tipo di approccio è probabilmente quello di P. Rahinov (1979). Vi è comunque una letteratura assai ampia che mette a fuoco l'antropologo come individuo e i mutamenti della sua personalità nel corso del *fieldwork*: si vedano fra gli altri Cessra 1982, per un approccio autobiografico ed esistenzialista, e i racconti autobiografici di antropologi analizzati in chiave psicologica da Wengle 1988. Sui aspetti etici del rapporto tra «Sé» ed «Altro» nella ricerca sul campo si vedano i contributi raccolti in Wax 1991.

⁶ Per un'analisi del ruolo di queste figure nell'etnografia classica si vedano i saggi raccolti in Casagrande 1960; cfr. anche Shockeyd 1987.

⁷ Si vedano ad esempio le durissime critiche mosse da R. Rosaldo (1986) ad Evans-Pritchard, colpevole di aver celato, nella stessa opera della celebre monografia sui Nuer, le condizioni politiche del proprio incontro etnografico (in particolare, i suoi rapporti con il potere coloniale contro cui i Nuer erano in lotta). In difesa della consapevolezza politica di Evans-Pritchard si veda invece un recente intervento di T. Free (1991).

monologico, dove l'autore osserva, ascolta, e si fa unico interprete e porta-voce dei «suoi» nativi, se ne sostituisce uno «dialogico», dove la realtà etnografica appare come una costruzione negoziata tra due o più soggetti storicamente e socialmente situati. Il dialogo si sostituisce allo sguardando come fondamentale meccanismo di accesso alla cultura e di organizzazione del testo etnografico.⁸

In testi come questi l'etnografo rinuncia al diritto di filtrare e parafrazare il mondo culturale dei nativi, lasciando loro direttamente la parola. Si manifesta così il carattere biunivoco dell'incontro etnografico (Wechsler 1982), il fatto cioè che lo sforzo creativo di comprendere e di tradurre non si colloca solo dalla parte dell'etnografo ma anche da quella del nativo. Un passo ulteriore in questa direzione porta a un modello testuale cooperativo o «polifonico» – termine bakhtiniano introdotto da Clifford (1983, 1986) nel dibattito sull'etnografia – nel quale molteplici autorità si manifestano direttamente. Ciò è reso possibile dall'accesso alla scrittura delle culture tradizionali, che possono intervenire direttamente con proprie produzioni testuali nella rappresentazione etnografica. L'apparizione della figura dell'etnografo-nativo, in particolare, mette radicalmente in crisi la separazione tra la disciplina e il suo oggetto, su cui l'etnografo fondeva il suo diritto a normalizzare e orchestrare le voci spesso dissonanti provenienti dal campo (v. Knowlton 1991).

Ma naturalmente, l'etnografo non può mai rinunciare del tutto alla sua autorità, che continua a manifestarsi non foss'altro nella stessa scelta di organizzazione dialogica o polifonica del testo. In fin dei conti, il testo è comunque frutto dei suoi interessi e delle sue intenzioni comunicative. L'etnografia dialogica è pur sempre una rappresentazione di un dialogo, che implica problemi di autorità non meno del realismo, a cominciare dalla gestione del delicato passaggio dall'oralità alla scrittura. Sul destino dell'autorialità in una etnografia «post-moderna» si è aperto un interessante dibattito tra Geertz da un lato, e dall'altro alcuni studiosi di orientamento «dialogico». Questi ultimi teorizzano (e tentano di praticare) l'indebolimento, la frammentazione e la dispersione dell'autorità etnografica, fino a mettere in discussione la stessa nozione di «rappresentazione» come *telos* della disciplina:⁹ laddove il primo ritiene ineludibile e decisiva la funzione di un autore, nel senso che a questo termine assegna il pensiero occidentale, vale a dire

⁸ Fra gli esempi «dialogici» più noti e discussi nella letteratura anglosassone, vi sono i lavori di J. P. Dumont (1978), V. Crapanzano (1980), M. Spiro (1981), K. Dwyer (1982). Il principale teorizzatore del dialogismo è probabilmente l'americano D. Tedlock (1979, 1987), che lo intende come restituzione diretta del discorso nativo, espunto invece (o al massimo citato per frammenti o parafrazato) dalla dominante tradizione «analitica» dell'antropologia.

⁹ Particolarmente radicali in questo attacco alla «rappresentazione», in nome di una nozione estetica di «evocazione», sono i lavori di S. Tyler (1986, 1987). Tyler è il più convinto sostenitore di una «etnografia postmoderna», che definisce, piuttosto oscuramente, come «un testo sviluppato cooperativamente, formato da frammenti di discorso volti a evocare, nelle menti sia del lettore che dello scrittore, una fantasia emergente di un possibile mondo di senso comune, in grado di suscitare un'integrazione estetica dagli effetti terapeutici» (1986: p. 123).

un individuo che attraverso la padronanza di una tecnica di comunicazione (la scrittura o altro) produce una sintesi immaginativa della realtà.

Geertz (1988) fa osservare come il dialogo, l'eteroglossia, la *dispersed authorship* etc., in quanto tentativi di dar voce direttamente all'Altro, pretendendo di eliminare la mediazione dell'etnografo, rappresentino scorciatoie metodologiche che non risolvono il problema malinowskiano della soggettività etnografica. Sono risposte eccessivamente «ansiose» alla crisi delle certezze morali ed epistemologiche del modernismo – in fin dei conti, aspirano a restaurare un'autenticità perduta, una completezza e una purezza rappresentativa che appaiono invece sempre più improbabili. Le incertezze su cui si basa la pratica dell'etnografo non possono esser cancellate, dice Geertz: sono condizioni costitutive del sapere antropologico, che rendono più difficile ma non eliminano il compito dell'autore (ibid.: p. 145).

Nonostante la lucidità delle sue critiche a certe semplicistiche soluzioni, si può forse obiettare a Geertz di dar troppo per scontati, a sua volta, due cardini del modernismo: il carattere individuale dell'autore e l'assoluta centralità della scrittura come medium rappresentativo. È vero che questi sono i cardini della tradizione «eroica» anglosassone: ma vi sono forme di pratica etnografica, come ad esempio l'autobiografia orale o la documentazione audiovisiva, che sembrano intrinsecamente sfuggire ad entrambe queste determinanti. Entra qui in gioco anche una evoluzione delle condizioni tecniche della ricerca, che ha immediate ripercussioni sul piano epistemologico: come ha osservato P. Clemente (1991), la diffusione ampia e a basso costo del magnetofono, del videoregistratore e delle tecnologie informatiche non ha solo l'effetto di fornire nuovi e più comodi supporti a vecchie pratiche conoscitive, ma ne muta la natura stessa, ponendo in un nuovo contesto i problemi della rappresentazione e dell'autorialità.¹⁰

In ogni caso, è proprio la tensione tra la consapevolezza dei limiti della funzione autoriale e la consapevolezza della sua ineludibilità che può rivelarsi feconda nella ricerca di nuove e più efficaci forme di rappresentazione culturale. Da un lato, l'etnografo è mosso da una rigorosa istanza di fedeltà al discorso nativo; dall'altro, egli è spinto non a disfarsi ma ad usare in modo più efficace e consapevole gli strumenti tecnici e le strategie retoriche che ha a disposizione. I «tropi», finora dissimulati sotto la pretesa di una totale trasparenza rappresentativa, sono adesso giocati con grande disinvoltura, ed ostentati provocatoriamente. Le stesse forme narrative, pressoché tabuizzate nel «periodo del consenso», trovano nuovi spazi nei resoconti etnografici accanto alle forme più propriamente descrittive.¹¹ Tutto

¹⁰ Sul modi in cui le tecniche informatiche e l'uso del computer possono influire sulle strategie retoriche dell'etnografia, cfr. Crane 1991 e Kippen-Bel 1989. Sui problemi di autorità etnografica in media rappresentativi diversi dalla scrittura – ripetutamente il film ed il museo – si vedano i contributi in Crawford-Turnon 1992 e Karp-Levine 1991.

¹¹ Per una rassegna e un'ampia bibliografia sulla recente ripresa dell'antropologia narrativa si veda B. Tedlock 1991.

cio ha l'effetto di indirizzare l'etnografia verso un registro che gli autori di *Writing Culture* tendono a definire *ironico*, improntato cioè a una buona dose di scetticismo nei confronti di ogni interpretazione univoca e totalizzante dei fenomeni culturali, e di apertura a una molteplicità di letture possibili del testo etnografico.

6. *Cultura e identità nella condizione postmoderna.*

Si è visto come nel modernismo la costituzione dell'autorità etnografica proceda parallelamente alla costituzione dell'«oggetto» dell'etnografia – le culture come entità positive, plurali, discrete. Il ripensamento delle modalità rappresentative, dunque, non può esser disgiunto da una profonda revisione delle stesse nozioni di cultura e di identità culturale. Come la soggettività etnografica, anche le culture e le identità si indeboliscono, perdono per così dire parte della loro compattezza. Del resto, come accennato, ciò avviene non solo per ragioni interne agli sviluppi del discorso antropologico, ma anche come conseguenza di mutamenti nella realtà sociale.

Lo scenario relativista appare infatti sempre meno credibile di fronte ai processi economici, politici e culturali che caratterizzano il mondo contemporaneo. Non sembra più possibile descrivere oggi i rapporti tra culture in termini di autonomia, pluralità e relatività: la situazione dominante è piuttosto quella della giustapposizione e del sincretismo. È difficile pensare ancora all'umanità come suddivisa in molteplici isole culturali, distinte come le specie naturali, tendenzialmente autosufficienti – come nella suggestiva immagine di Levi-Strauss (1983: p. 13), che paragona le culture a treni che corrono su binari paralleli e a velocità diverse, in modo che dall'interno di ciascuna è possibile solo gettare qualche sguardo fugace verso le altre. Ci troviamo al contrario, per dirla con G. Vattimo (1989), in una situazione di «comunicazione generalizzata»: il mondo contemporaneo vede un enorme aumento della mobilità, un rimescolamento demografico, una circolazione dei prodotti e delle conoscenze senza precedenti. La globalità dei processi economici e politici crea reti di interconnessioni che penetrano fin dentro i contesti locali più periferici. Ciò contribuisce a rendere i confini culturali sempre più confusi e mutevoli; la sistemica ibridazione, l'aggregazione di tratti eterogenei in nuove ed instabili configurazioni, è adesso la regola, non più soltanto la patologica distorsione di una presunta originalità purezza delle matrici culturali.

D'altra parte, ciò non equivale neppure all'affermazione di una monocultura omologante, che ottunde le differenze, stritola le minoranze e appiattisce il mondo. Ci troviamo anzi – paradossalmente, forse – di fronte a una nuova esplosione delle particolarità locali. Forme di vita che sembrano destinate a dissolversi nell'omologazione riaffermano la propria differenza, infrangendo, talvolta con inaudita violenza, i sogni progressisti

di cosmopolitismo. Assistiamo, per citare ancora Vattimo (1989), a una generale presa di parola da parte di persone, linguaggi, comunità, che non si lasciano più passivamente rappresentare dagli etnologi, né ricomprendere in modelli globali di razionalità antropologica. Il particolarismo e l'universalismo, l'adattamento all'azione di un unico sistema politico-economico e culturale di scala planetaria e la resistenza ad esso, non si escludono a vicenda. La situazione post-coloniale sembra sottrarsi alla logica del dramma *aut-aut* lanciato, ad esempio, da libri come *Tristi tropici*, che denunciavano l'irrimediabile perdita delle autenticità locali di fronte all'incalzare della civiltà occidentale. Il dualismo che costituisce il nucleo metanarrativo del libro di Levi-Strauss, e forse dell'intero discorso modernista – globalità-localismo, modernità-tradizione, centro-periferia, etc. – si frantuma oggi in una molteplicità di articolazioni molto più complesse. Viviamo in mezzo a un enorme *collage*, come ha scritto una volta Geertz (1986: pp. 272-3), in un mondo che «comincia ad assomigliare più ad un bazaar kuwaitiano che ad un club di gentiluomini inglesi».

Da ciò consegue anche una profonda revisione della stessa nozione di identità, non più definibile in termini di semplice appartenenza a un campo e coerente insieme culturale. Per quanto il dibattito in proposito sia ancorà molto aperto,¹² appare chiaro che l'identità etnica e culturale è sempre meno un attributo quasi-naturale di conchiusi comunità locali, e sempre più il prodotto congiunturale e frammentario di strategie attivamente perseguite da individui e gruppi di vario livello – negoziati etici, interpretazioni del passato, «invenzioni della tradizione». I processi di formazione dell'identità, come scrive G. Marcus (1992: p. 313), riguardano oggi una «homeless mind», che ha ormai abbandonato l'aspirazione a risolversi in una stabile *community*. Ciò non significa che non si dia riconoscimento e identificazione in contesti locali: tutt'altro, come abbiamo visto. Il punto è semmai che le condizioni di formazione dell'identità non sono più riducibili soltanto alle attività osservabili concentrate in un particolare contesto: «l'identità di ciascun individuo o gruppo si produce simultaneamente in molti diversi ambiti di attività, ad opera di molti diversi agenti e per molti diversi scopi» (*ibid.*).

Siamo cioè di fronte a una identità, per così dire, frammentata e dispersa. Questo è un punto importante per l'etnografia, che ha sempre pensato, al contrario, di poter descrivere l'identità come somma dei tratti empiricamente riscontrabili all'interno di un contesto locale. Diviene invece estremamente difficile riconoscere *quali* fenomeni empirici hanno a che fare con la formazione di specifiche identità: da un lato, ad esempio, i macro-processi di un sistema economico e politico globale, dall'altro reti di tratti micro-culturali ibridati che circolano attraverso i più vari canali. Tutto ciò defi-

¹² Fra i prodotti più recenti di una letteratura ormai assai ampia si possono vedere i saggi raccolti in Featherstone 1990 e Lash-Friedman 1992.

nisce per l'etnografia uno spazio nuovo (che va ad occupare ambiti tradizionalmente riservati alla sociologia o ad altre discipline, senza tuttavia confluire in esse), e nuove strategie di ricerca e di rappresentazione. Secondo Marcus, ad esempio, la tensione del rapporto tra localismo e globalità può esser colta solo a condizione di disfarsi o di modificare una serie di *troubadour* caratteristici del realismo (la comunità, la struttura, la memoria storica), e sperimentando strategie rappresentative più aperte alla complessità.

Come ripeto, non è in questa sede che si possono discutere a fondo i tentativi di Geertz, Marcus, Clifford e altri di definire i requisiti di un'etnografia di fine secolo – tentativi peraltro assai poco omogenei, e spesso più evocativi che analitici.¹³ Ciò che importava era mostrare come una mutata realtà sociale e una mutata concezione della natura del sapere etnografico, congiuntamente, si spostino le coordinate del discorso antropologico rispetto allo scenario modernista. Questo spostamento non esclude rapporti di continuità con il passato, né ci obbliga ad accreditare scorciatoie metodologiche e forme selvagge di «postmodernismo» – termine di per sé assai vago ed ambiguo, oltre che largamente abusato. E tuttavia, la postura della disciplina non è più la stessa: diverso è il contesto etico e politico del rapporto tra ricercatore e attori sociali, diversi i problemi rilevanti e le strategie di ricerca, diverso il patrimonio di risorse immaginative, figurali e argomentative impiegate nella costruzione di resoconti etnografici. Va collocato in questo contesto il fatto che l'antropologia si occupi in modo sempre più consistente della contemporaneità, del «Noi», e non più soltanto delle società esotiche o tradizionali. Non si tratta solo della scelta di un nuovo oggetto. I «Noi» e i «Loro», la comunità per cui l'antropologo scrive e quella di cui scrive, sono sempre più indistinte. In un mondo di interconnessioni globali, dove scopriamo la diversità a casa propria, l'identità alla fine del mondo (Clifford 1988: p. 14), tutta l'antropologia è in un certo senso antropologia del Noi.

¹³ L'ampia discussione aperta sugli approcci testuali e postmoderni si è concentrata su due critiche fondamentali. Prima di tutto si afferma che, privilegiando la dimensione retorica dell'antropologia, se ne oscurano le dimensioni empirica e teorica, rischiando di smarrire ogni criterio oggettivo di controllo e di valutazione. In secondo luogo si sottolinea il rischio che, insistendo sull'interpretazione dei significati in contesti micro-sociali, si perdano di vista i grandi meccanismi strutturali che agiscono al di sopra della consapevolezza degli individui: il rischio, in altre parole, che il libero gioco ermeneutico nasconda la più reale dimensione del potere. Su questi punti si vedano Webster 1983, 1986, Rabinow 1986, Keesing 1987, Sangren 1988, Roth 1989, Carrithers 1990, Sanjek 1991.

¹⁴ Naturalmente, si può sostenere (seguendo ad esempio le posizioni neo-marxiste di F. Jameson o R. Williams) che i mutamenti sul piano epistemologico e discorsivo sono semplicemente conseguenze dei mutamenti sul piano economico e politico: in particolare, che l'indebolimento dell'autorità etnografica è «un'immediata espressione della frammentazione della struttura egemonica del sistema mondiale», e non una semplice questione di scrittura (Friedman 1992: p. 332). Questi richiami a una logica struttura-sovrastuttura pongono certo un problema importante; ma altrettanto certamente, è troppo semplicistico ridurre la storia del pensiero antropologico a mero sottoprodotto della storia del tardo capitalismo.

Riferimenti bibliografici

- Affergan F. [1987], *Exotisme et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France [trad. it. *Esotismo e alterità*, Milano, Mursia 1991].
- Anderson J. W., Chock, P. P. (eds.) [1986], *Ethnographic realities/authorial ambiguities*, "Anthropological Quarterly" (special issue), 58 (2): 52-96.
- Ardener E. [1985], *Social anthropology and the decline of Modernism*, in J. Ovington (ed.), *Reason and Morality*, London-New York, Tavistock: 47-70.
- Atkinson P. [1990], *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*, London and New York, Routledge.
- [1992], *Understanding Ethnographic Texts*, London, Sage.
- Boon J. A. [1982], *Other Tribes Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bucher B. [1989], *From Stendhal to Malinowski: diary and ethnographic discourse*, in P. A. Dennis-W. Aycock (ed.), *Literature and Anthropology*, Lubbock, Tex., Texas Tech University Press: 87-95.
- Carrithers M. [1990], *Is anthropology art or science?*, "Current Anthropology", 31 (3): 263-82.
- Casagrande J. B. (ed.) [1960], *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists*, New York, Harper [trad. it. *La ricerca antropologica*, Torino, Einaudi 1966].
- Cesara M. [pseud. di K. Poewel] [1982], *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*, London, Academic Press.
- Clemente P. [1991], *Olive Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica*, "L'Uomo", 4 (1): 57-70.
- Clifford J. [1983a], *On ethnographic authority*, "Representations", 1 (2), 1983: 118-46 (poi in Clifford 1988: 21-54).
- [1983b], *Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation*, in G. W. Stocking (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press: 121-56.

- [1986a], *On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski*, in Heller-Wellburg-Sosna (eds.), *Reconstructing Individualism*, Stanford, Stanford University Press: 140-62 (poi in Clifford 1988: 92-113) [trad. it. *Conrad e Malinowski*, in F. Cardini (a cura di), *La menzogna*, Firenze, Ponte alle Grazie 1989: 151-69].
- [1986b], *On ethnographic allegory*, in Clifford-Marcus 1986: 98-121.
- [1988], *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Clifford J., Marcus G. E. (eds.) [1986], *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Crane G. [1991], *Composing culture. The authority of an electronic text*, "Current Anthropology", 32 (3): 293-311.
- Crapanzano V. [1980], *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, Chicago University Press.
- Crawford P. I., Turton D. (eds.) [1992], *Film As Ethnography*, Manchester, Manchester University Press.
- Dumont J. P. [1978], *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin, University of Texas Press.
- Dwyer K. [1982], *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Fabian J. [1983], *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press.
- Fardon R. (ed.) [1990], *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh and Washington, Scottish Academic Press and Smithsonian Institution Press.
- Featherstone M. (ed.) [1990], *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage.
- Fraser R. (ed.) [1990], *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, London, MacMillan.
- Free T. [1991], *The politics and philosophical genealogy of Evans-Pritchard's The Nuer*, "Journal of the Anthropological Society of Oxford", 22 (1): 19-39.
- Friedman J. [1992], *Narcissism, roots and postmodernity: the constitution of selfhood in the global crisis*, in Lash-Friedman 1992: 331-65.
- Geertz C. [1973], *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books [trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino 1987].
- [1983], *Local Knowledge*, New York, Basic Books [trad. it. *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino 1988].
- [1986], *The uses of diversity*, "The Tanner Lectures on Human Values", VII, Cambridge, Cambridge University Press: 253-75.
- [1988], *Works and Lives. The Anthropologist As Author*, Stanford, Stanford University Press [trad. it. *Opere e vite*, Bologna, Il Mulino 1990].
- Griante M. [1948], *Dieu d'eau: Entretien avec Ogotemmel*, Paris, Editions du Chêne [trad. it. *Dio d'acqua*, Milano, Bompiani 1978].

- Jameson F. [1984], *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, "New Left Review", 146: 53-92 [trad. it. *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti 1989].
- Karp I., Lavine S. D. (eds.) [1991], *Existing Cultures: the Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Keesing R. M. [1987], *Anthropology as interpretive quest*, "Current Anthropology", 28 (2): 161-76.
- Kippen J., Bel B. [1989], *Can a computer help resolve the problem of ethnographic description?*, "Anthropological Quarterly", 62 (3): 131-44.
- Knowlton D. [1991], *No one can serve two masters: or native anthropologist as oxymoron*, "International Journal of Moral and Social Studies", 7 (1): 72-88.
- Lash S., Friedman J. (eds.) [1992], *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell.
- Levi-Strauss C. [1955], *Trois tropiques*, Paris, Plon [trad. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore 1960].
- [1983], *Le regard éloigné*, Paris, Plon [trad. it. *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi 1984].
- Malinowski B. [1922], *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge [trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton 1978].
- [1967], *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, Routledge and Kegan Paul (2^a ed. London, Athlone Press 1989) [trad. it. *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando 1992].
- Manganaro M. (ed.) [1990], *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*, Princeton, Princeton University Press.
- Marcus G. E. [1989], *Imagining the whole. Ethnography's contemporary efforts to situate itself*, "Critique of Anthropology", 9 (3): 7-30.
- [1992], *Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide*, in S. Lash J., Friedman 1992: 309-30.
- Marcus G. E., Cushman D. [1982], *Ethnographies as texts*, "Annual Review of Anthropology", 11, 1982: 25-69.
- Marcus G. E., Fisher M. M. J. [1986], *Anthropology As Cultural Critique. An Experimental Moment in the Social Sciences*, Chicago, Chicago University Press.
- Marcus J. [1990], *Anthropology, culture, and post-modernity*, "Social Analysis", 27: 3-16.
- Rabinow P. [1977], *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- [1985], *Discourse and power: on the limits of ethnographic texts*, "Dialectical Anthropology", 10 (3-4): 1-13.
- Remotti F. [1990], *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Rosaldo R. [1986], *From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor*, in Clifford-Marcus 1986: 77-97.
- Roth P. [1989], *Ethnography without tears*, "Current Anthropology", 30 (5): 555-69.

- Ruby (ed.) [1982], *A Crack in the Mirror: Reflective Perspectives in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Sangren P. S. [1988], *Rhetoric and the authority of ethnography*, "Current Anthropology", 29 (3): 405-35.
- Sanjek R. [1991], *The ethnographic present*, "Man", 26 (4): 609-28.
- Sanjek R. (ed.) [1990], *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press.
- Shoekid M. [1987], *Anthropologists and their informants: marginality reconsidered*, "Archives Europeennes de Sociologie", 29: 31-47.
- Shostak M. [1981], *Nisa: the Life and Words of a Kung Woman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Spencer J. [1989], *Anthropology as a kind of writing*, "Man", 24 (2): 145-64.
- Stocking G. W. jr. [1983], *The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski*, in G. W. Stocking (ed.), *Observers Observed*, Madison, University of Wisconsin Press: 70-120.
- Strathern M. [1987], *Out of context. The persuasive fictions of anthropology*, "Current Anthropology", 28 (3): 251-81 (pol in Manganaro 1990: 80-130).
- Tedlock B. [1991], *From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography*, "Journal of Anthropological Research", 47 (1): 69-94.
- Tedlock D. [1979], *The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology*, "Journal of Anthropological Research", 35 (4): 387-400.
- [1987], *Questions concerning dialogical anthropology*, "Journal of Anthropological Research", 43 (4): 325-37.
- Thornton R. [1989], *The rhetoric of ethnographic holism*, "Cultural Anthropology", 3: 285-303.
- Toffin G. [1989], *Ecriture romanesque et ecriture de l'ethnologie*, «L'Homme», 29 (3-4): 34-49.
- Tyler S. A. [1986], *Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document*, in Clifford-Marcus 1986: 122-40.
- [1987], *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Tyler S. A., Marcus G. E. [1987], *Comment*, in Strathern 1987, "Current Anthropology", 28 (3): 257-77 (pol in Manganaro 1990: 125-130).
- Van Maanen J. [1988], *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago, Chicago University Press.
- Vatimo G. [1989], *La società trasparente*, Milano, Garzanti.
- Vickers J. [1973], *The Literary Impact of "The Golden Bough"*, Princeton, Princeton University Press.
- [1990], *Frazier and the elegiac: the modernist connection*, in Manganaro 1990: 51-68.
- Wax M. L. (ed.) [1991-92], "Self" and "Other" in anthropological fieldwork, "International Journal of Moral and Social Studies", 6 (3): 233-74, 7 (1): 61-88.

- Webster S. [1982], *Dialogue and fiction in ethnography*, "Dialectical Anthropology", 7 (2): 91-114.
- [1983], *Ethnography as storytelling*, "Dialectical Anthropology", 8 (1-2): 185-205.
- [1986], *Realism and reification in the ethnographic genre*, "Critique of Anthropology", 6 (1): 39-62.
- Wengle J. L. [1988], *Ethnographers in the Field. The Psychology of Research*, Tuscaloosa (Alabama) and London, The University of Alabama Press.
- Young M. [1987], *The ethnographer as hero: the imponderabilia of Malinowski's everyday life in Malin*, "Canberra Anthropology", 10 (2): 32-50.

Abstract

The ethnographic sensibility of our century is grounded on peculiar epistemological and discursive conventions, i.e. a relativist concept of culture and what J. Clifford calls an ethnographic subjectivity. These conventions give rise to a "modernist" (on analogy with modernist art and literature) style of cultural representation, codified in the textual genre of ethnographic monograph. In recent years, however, the modernist genre is largely questioned, since it seems unable to grasp the complexity of real ethnographic encounters. Anthropologists develop an increasing reflexivity and rhetorical awareness, which seem to suggest new "post-modern" styles of ethnographic writing.