

# L'osservazione partecipante. Un *topos* metodologico problematico<sup>1</sup>

## Participant observation. A problematic methodological topos

Gabriella D'Agostino

Universidad de Palermo

### Resumen

Si, como es bien sabido, la investigación de campo tiene su origen mucho antes de Malinowski, es igualmente sabido que el método etnográfico basado en la observación participante se asume, desde los años veinte, como el fundamento de la investigación antropológica y del estatuto científico del conocimiento que produce. El ensayo pretende destacar las cuestiones relacionadas con la teoría y la práctica de la investigación en Malinowski, llenas de implicaciones que no siempre se presentan en su complejidad teórica y metodológica, recordar las críticas que han madurado dentro de la disciplina en la dirección de la observación reflexiva y discutir los usos y abusos de la etnografía en campos disciplinares distintos de la antropología.

Palabras clave: observación participante, método etnográfico, investigación antropológica, Malinowski, antropología urbana

### Abstract

While it is well known that fieldwork started long before Malinowski, it is equally well known that the ethnographic method based on participant observation has been, since the 1920's, taken as a foundation for anthropological research and for the scientific status of the knowledge acquired by its means. This essay has some purposes: highlighting some issues related to Malinowski's theory and practice of research, which are full of implications not always grasped in their theoretical and methodological complexity; recalling some criticisms that have been put forward in the anthropological debate towards the notion of reflexive observation; discussing some uses and abuses of ethnographic practice in disciplinary domains other than anthropology.

Keywords: participant observation, ethnographic method, anthropological research, Malinowski, urban anthropology

---

Era il 1922. Bronislaw Malinowski era tornato dalle Trobriand quattro anni prima e pubblicava *Argonauts of Western Pacific* che, a dire di Sir James Frazer in conclusione della Prefazione al libro, prometteva «di essere uno dei resoconti più completi e scientifici mai forniti su un popolo selvaggio» (Malinowski 1978: 20). Come sappiamo, *Argonauts* sarebbe passato alla storia come la prima monografia di campo, il primo resoconto che, combinando la ricerca sul campo, appunto, con la riflessione teorica, aveva promosso un'esperienza personale a condizione necessaria e qualificante per esercitare la professione di scienziato sociale di quelle popolazioni che successivamente sarebbero state definite «di interesse etnografico».

L'assenza di modelli per la redazione di *Argonauts* è probabilmente all'origine sia dell'entusiasmo sia delle letture critiche che l'opera suscitò e che ha continuato a suscitare nel corso del tempo, a varie riprese<sup>2</sup>. Malinowski, come è noto, aveva inventato un genere, la monografia di campo, e aveva cercato di fissare delle procedure e una postura che qualificassero la figura dell'antropologo professionista non solo rispetto a colleghi che non praticavano la ricerca sul campo, i cosiddetti *armachair anthropologists*, ma anche rispetto a quelli che, pur avendo avuto frequentazioni significative con società «esotiche» e «selvagge» avevano raccolto «dati», informazioni, su diversi aspetti della realtà osservata ma non avevano fornito un resoconto puntuale, coerente e articolato di un contesto spazialmente e temporalmente circoscritto e delimitato, il campo appunto<sup>3</sup>.

L'esperienza di Malinowski si collocava in un orizzonte ancora dominato da un approccio teorico-metodologico evolucionista. Rispetto a questa cornice, la sua procedura era del tutto eccentrica nell'ambito della ancora giovane —come si esprime Frazer— scienza antropologica (Malinowski 1978: 16). «Osservazione partecipante» è stato definito *il metodo* di Malinowski<sup>4</sup>, nonostante nella sua monografia questa espressione non compaia mai mentre compare il sostantivo da solo o talvolta aggettivato (*direct, actual, personal*) (p. 102, 211, 246, 265 dell'edizione inglese), e come titolo di un capitolo («Importanza dell'osservazione personale della vita nativa» (*Importance of personal observation in native life*)). In assenza di un modello da seguire, Malinowski avverte l'esigenza di chiarire come, quando, attraverso quali passaggi abbia potuto scrivere quanto ha scritto, a fronte di esempi di «opere di grande fama e con il marchio di garanzia scientifica sopra, nelle quali vengono presentate generalizzazioni a iosa ma che non ci informano affatto delle *esperienze reali attraverso le quali gli autori sono arrivati alle loro conclusioni*» (*ivi*: 30). Pertanto, Malinowski così introduce il suo lavoro:

Prima di andare avanti con il «kula», sarà bene *dare una descrizione dei metodi usati per raccogliere il materiale etnografico. I risultati della ricerca scientifica in ogni ramo del sapere devono essere presentati in modo assolutamente imparziale e sincero*. Nessuno si sognerebbe mai di dare un contributo sperimentale alla fisica o alla chimica senza fornire un resoconto dettagliato di tutti i preparativi degli

---

esperimenti e una descrizione esatta degli strumenti adoperati, del modo in cui le osservazioni sono state condotte, del loro numero, della quantità di tempo ad esse dedicata e del grado di approssimazione con cui è stata eseguita ciascuna misurazione. In altre scienze meno esatte, come la biologia o la geologia, questo non si può fare con lo stesso rigore, ma ogni studioso farà del suo meglio per rendere comprensibili al lettore tutte le condizioni in cui l'esperimento o le osservazioni sono state compiute. *In etnografia*, dove è forse anche più necessaria, *un'esposizione senza pregiudizi di tali dati non è mai stata fornita in passato con sufficiente generosità e molti autori non illuminano con piena sincerità metodologica i fatti in mezzo ai quali si muovono, ma ce li presentano piuttosto come se ce li tirassero dal cappello del prestigiatore (ibidem)*<sup>5</sup>.

Malinowski sente come urgente la necessità di fissare un metodo, di assicurare obiettività al resoconto etnografico, tuttavia ha chiara consapevolezza del fatto che la materia su cui lavora è «ambigua» e «complessa». Se, infatti scrive

Io ritengo che siano di indubbio valore scientifico solo quelle fonti etnografiche in cui possiamo tracciare una linea fra i risultati dell'osservazione diretta e le affermazioni e le interpretazioni degli indigeni, da una parte, e le deduzioni dell'autore basate sul buon senso e sul suo intuito psicologico, dall'altra. [...] nessuno storico potrebbe pretendere di essere preso sul serio se facesse mistero delle sue fonti e parlasse del passato come se lo conoscesse per divinazione (*ivi*: 31),

continua tuttavia osservando che

*In etnografia l'autore è cronista e storico nello stesso tempo, mentre le sue fonti sono indubbiamente di facile accesso ma anche estremamente ambigue e complesse, perché non sono fissate in immutabili documenti materiali ma incarnate nel comportamento e nella memoria di uomini viventi (ibidem)*<sup>6</sup>.

Se, da un lato, l'urgenza è dunque di assicurare dignità scientifica al resoconto etnografico secondo il modello di scienza dominante, dall'altro individua chiaramente il particolare statuto delle «fonti» etnografiche nel loro essere «incarnate» (*embodied*) (il termine non è né banale né casuale) nei comportamenti e nella memoria.

È da rilevare, infine, a conclusione di questa prima parte dell'Introduzione, un altro aspetto interessante. Scrive Malinowski:

In etnografia, la *distanza tra il materiale grezzo dell'informazione* (come si presenta allo studioso nelle sue osservazioni, nelle affermazioni degli indigeni, nel caleidoscopio della vita tribale) *e l'autorevole presentazione finale dei risultati* è spesso enorme. L'etnografo deve attraversare questa distanza nei faticosi anni fra

---

il momento in cui mette piede su una spiaggia indigena e fa i suoi primi tentativi di intendersi con gli indigeni, e il momento in cui mette giù la versione finale dei suoi risultati (*ibidem*).

Si pone qui, mi sembra, il nucleo di una questione, che sarà centrale successivamente. Il riconoscimento del fatto, per quanto non problematizzato, che il resoconto etnografico — presentato come se si costruisse via via che lo studioso volge il suo sguardo, la sua osservazione, sulla realtà indagata, sul contesto della ricerca<sup>7</sup>, in accordo con quel «patto con il lettore» richiamato nell'ultimo capitolo<sup>8</sup> — è il risultato di una strategia retorica, di un artificio narrativo, di una *finzione* (come si dirà in seguito, nel senso etimologico di 'costruzione').

Pertanto, dopo aver fatto brevemente riferimento alle fasi iniziali della sua «prima iniziazione al lavoro sul terreno» (l'alloggio presso la «casa di qualche bianco nei dintorni, commerciante o missionario», il fatto di «essere un principiante senza alcuna esperienza precedente», senza alcuna guida), ricorda «le lunghe visite» durante le prime settimane successive al suo arrivo, caratterizzate da un «senso di disperazione e di sconforto dopo molti, ostinati ma inutili tentativi che non erano affatto riusciti [a farlo] entrare in un rapporto *autentico* con gli indigeni» (*ivi*: 32).

Il «primo ingresso nel villaggio» è ricordato come esperienza a partire da cui si cominciano a prendere le misure: soli o in compagnia «del cicerone bianco», gli indigeni più giovani si affollano intorno, attirati dall'odore di tabacco mentre anziani e nobili rimangono in disparte. Il cicerone bianco ha un proprio modo di trattare con gli indigeni e non capisce, né gli interessa, il modo in cui l'etnografo «vorrebbe entrare in contatto con loro». Da qui, la consapevolezza (o la speranza), che maturerà compiutamente, del fatto che tornare da soli avrebbe facilitato la relazione. Il racconto di Malinowski continua illustrando le tattiche e le strategie di «avvicinamento»<sup>9</sup>: un po' di complimenti in pidgin, del tabacco che passa di mano, una certa attenzione alla tecnologia. Il pidgin tuttavia non consente «una comunicazione sciolta» e nonostante la raccolta di «dati concreti» (censimento del villaggio, trascrizione di genealogie, mappatura degli spazi, raccolta di termini di parentela), Malinowski rileva che tutto ciò «rimaneva materiale morto» che non lo «avrebbe portato avanti nella comprensione della *vera mentalità* degli indigeni e del loro comportamento», non potendo attingere né ad una loro interpretazione di quei dati, «né afferrare quello che potrebbe chiamarsi *il taglio della vita tribale*» (*ivi*: 32).

Retoricamente efficace è il riferimento alla presenza di uomini bianchi residenti sul posto da anni, rispetto ai quali Malinowski si domanda come potrà arrivare a sapere qualcosa degli indigeni nel tempo della sua permanenza se questi individui, a dispetto della loro pluriennale permanenza, non «sapevano praticamente nulla». La risposta a questo quesito è articolata poche righe dopo, chiarendo senza mezzi termini la distanza tra l'uomo comune e l'etnografo, ossia il professionista qualificato:

---

[...] il modo in cui i miei informatori bianchi parlavano con gli indigeni e esprimevano le loro opinioni era, naturalmente, quello di persone non istruite e non abituate a formulare i loro pensieri con un certo grado di coerenza e di precisione. Ed è abbastanza naturale che essi fossero per la maggior parte privi di quelle prevenzioni e di quei pregiudizi inevitabili nell'uomo medio pratico, sia egli amministratore, missionario o commerciante, *ma così fortemente ripugnanti ad un intelletto teso ad una visione obbiettiva e scientifica delle cose*. L'abitudine a trattare con leggerezza e fatuità ciò che per l'etnografo è veramente serio, la bassa stima di ciò che per lui è un tesoro scientifico, cioè le particolarità culturali e mentali degli indigeni e la loro indipendenza, queste caratteristiche, così ben note nelle opere scadenti dei dilettanti, le ho riscontrate nel tono della maggioranza dei residenti bianchi (*ivi*: 33).

In riferimento alla caratteristica della monografia scritta come se Malinowski registrasse le sue osservazioni mentre sta vivendo l'esperienza di campo, un esempio può essere richiamato proprio nel riferimento ai bianchi di cui sopra. Qui è chiaro l'effetto di realtà che Malinowski intende far passare, fissando —come sappiamo— uno stile, le caratteristiche di un genere di scrittura, quello monografico appunto<sup>10</sup>. Malinowski, a fronte della lunga permanenza di quei bianchi che tuttavia «non sapevano praticamente nulla degli indigeni», si chiedeva come poteva sperare di superarli in relazione a un periodo di soggiorno certamente più limitato: cioè, è come se se lo fosse chiesto in quel momento, mentre l'esperienza andava prendendo corpo. Come se, scrivendo, si limitasse a fissare con la scrittura cosa stava domandandosi e cosa stava emergendo mentre era sul campo, in presa diretta, mentre sa bene —mentre scrive quattro anni dopo aver lasciato il campo— che le cose sono andate diversamente, che li ha «superati».

Da qui in avanti, l'Introduzione si concentra sul «segreto di un efficiente lavoro sul terreno», sulla «magia dell'etnografo, con la quale egli può evocare lo *spirito autentico degli indigeni, la vera immagine della vita tribale*» (*ibidem*). Si tratta di «regole di buon senso e di principi scientifici ben noti» che Malinowski raggruppa in tre categorie principali: avere reali obiettivi scientifici fondati sui «valori e i criteri» della moderna etnografia; vivere «in mezzo agli indigeni», senza contatti con i bianchi; applicare specifici metodi per la raccolta, l'elaborazione e la definizione delle testimonianze di cui si serve. Tra queste regole, «la più elementare» riguarda la questione dei bianchi. La prima delle «condizioni appropriate per il lavoro etnografico» è stabilirsi nei villaggi degli indigeni vivendo con loro a più stretto contatto possibile. Avere come base la casa di un bianco, per le provviste e «come rifugio nei momenti in cui degli indigeni se ne ha abbastanza» è «piacevole»; tuttavia, essa deve essere collocata a una distanza tale che non vi si possa far ricorso facilmente durante la ricerca. Dal momento che «l'indigeno non è il compagno naturale per un uomo bianco» (Malinowski 1978: 34), dopo aver trascorso con lui parecchie ore per la ricerca, sarà facile

---

desiderare la compagnia «di uomini della tua stessa specie». Costringersi a vivere nel villaggio ha però uno scopo imprescindibile per l'indagine etnografica fondata sulla costruzione della relazione con il locale nativo, perché la ricerca della sua compagnia oltre i momenti dell'inchiesta vera e propria, sarà la strada per imparare a conoscerlo e «i suoi costumi e le sue credenze diventeranno familiari». L'apprendimento della lingua locale è pertanto la condizione preliminare<sup>11</sup>. La vita del villaggio, così, da «strana avventura, a volte spiacevole, a volte profondamente interessante, prende presto un ritmo abbastanza naturale che è in piena armonia con l'ambiente circostante» (*ivi*: 34)<sup>12</sup>. Prendere parte alla vita del villaggio, avverte Malinowski, significa programmare la personale partecipazione agli eventi significativi ma anche interessarsi a quelli ordinari, dando un ritmo alla propria vita accordato con le vite degli altri («una giornata [...] mi si presentava più o meno come agli indigeni»). È questa presenza costante che fa sì che gli indigeni si abituino alla presenza dell'estraneo che cessa «di essere un elemento di disturbo nella vita tribale» e che finisce per essere considerato «come parte o porzione della loro vita, un male necessario o una seccatura, mitigata dalle elargizioni di tabacco» (*ivi*: 35). A poco a poco, imparando l'etichetta e acquisendo «la 'sensibilità' per le buone e le cattive maniere indigene», condividendo la compagnia con gli indigeni, Malinowski scrive di aver cominciato ad avere la sensazione di essere in rapporto con loro, condizione preliminare per il lavoro di ricerca.

Segue poi un paragrafo in cui cerca di delineare la relazione tra teoria e pratica di campo. Avere una buona formazione teorica e conoscere i risultati più recenti maturati nell'ambito della disciplina, prerequisiti che ha ricordato prima, non significa —avverte Malinowski— arrivare sul campo con «idee preconcrete»:

Se un individuo parte per una spedizione deciso a provare certe ipotesi e non è capace di cambiare costantemente le sue opinioni e di rigettarle sotto l'evidenza schiacciante, è inutile dire che il suo lavoro sarà privo di valore. Più problemi invece egli porterà sul terreno, più sarà disposto a plasmare le sue teorie in accordo con i fatti e a considerare i fatti come sostegno della teoria, meglio sarà equipaggiato per il suo lavoro. [...] Chi lavora sul terreno fa esclusivo assegnamento sulla guida della teoria (*ivi*: 36)<sup>13</sup>.

## Sul campo e dal campo

Sono note le riflessioni successive relative allo statuto del metodo dell'osservazione partecipante rispetto alla posizione dell'osservatore, al grado di implicazione all'interno di un processo complesso quale è la ricerca sul campo e alla «distanza» adeguata a partire da cui costruire la relazione di interlocuzione tra i soggetti. L'espressione osservazione partecipante, d'altro canto, con cui è stato indentificato il

---

metodo malinowskiano, è problematica implicando al contempo una prossimità e una distanza, come è stato rilevato e discusso da tempo. Così come è noto il fatto che il suo statuto è da porre in relazione con le condizioni storiche dell'atto di nascita della disciplina e con la necessità di dotarsi di un metodo specifico e caratterizzante un approccio disciplinare<sup>14</sup>. Tuttavia, qualunque processo di conoscenza si avvia a partire da una distanza, da uno scarto. Se una concatenazione di azioni tecniche, un comportamento formalizzato o meno, una credenza, una modalità di organizzare una festa o di parteciparvi, un insieme di pratiche, in breve un modo o modi di vivere la vita e di darle senso non sono in qualche misura estranei e distanti da chi li osserva o vi entra in qualche forma di relazione, non è possibile dare avvio a una azione conoscitiva. «Osservazione partecipante» resta tutto sommato un'espressione efficace per indicare la speciale postura del ricercatore e l'approccio del metodo etnografico nella ricerca antropologica, tenendo presente che quella postura deve implicare anche una partecipazione osservante, una osservazione osservata, una partecipazione osservata (Tedlock 1991) e una etnografia riflessiva, ossia deve prendere in carico il ripensamento critico di cui è stata fatta oggetto. Nonostante il paradosso rilevato da più parti<sup>15</sup>, essa resta parte fondamentale e costitutiva dell'esperienza etnografica, di quello speciale «essere lì» che accanto al primato della vista ha via via riconosciuto il ruolo delle altre dimensioni sensoriali attive nel processo di conoscenza<sup>16</sup>, e non solo per quello speciale tipo di conoscenza prodotta dal ricercatore sul campo, ma anche per quella forma universale di «presa di possesso» della realtà che riguarda qualunque essere umano nel processo di antropopoiesi (Remotti 1999, 2005) che prende forma in spazi e in tempi determinati.

Il dibattito esplosivo all'indomani della pubblicazione dei *Diari* di Malinowski<sup>17</sup> forse andrebbe ripensato (o avrebbe dovuto essere posto) non tanto alla luce di ciò che Malinowski aveva voluto far credere ai suoi lettori e dell'immagine pubblica dell'antropologo professionista che venne a crearsi dopo la pubblicazione di *Argonauts*, quanto piuttosto in relazione a ciò che i lettori, e soprattutto la comunità scientifica, hanno voluto credere alimentando il mito delle capacità empatiche del ricercatore come condizione fondante del fieldwork e ingrediente della «magia» di questa esperienza. Detto in altri termini, se la dimensione *sui generis* della ricerca antropologica, la particolarità e unicità di un'esperienza soggettiva, individuale, che produce con la monografia un sapere scientifico (oggettivo, come si diceva un tempo) non erano state problematizzate, con l'enfasi che assunse, prima della pubblicazione dei *Diari*, è dipeso dal fatto che il lavoro di Malinowski aveva rappresentato un modello di scrittura, un genere, cui uniformarsi, non considerando l'esperienza di campo dal punto di vista soggettivo perché non pertinente ai fini degli obiettivi della monografia stessa. È come se la comunità scientifica avesse sottoscritto una sorta di patto tacito in virtù di uno standard di qualità scientifica condiviso. Le condizioni della ricerca, il processo, le modalità di interazione reali, la dimensione soggettiva ed emotiva, i disagi, i fraintendimenti —che tutti i ricercatori dovevano

---

avere in qualche modo sperimentato— non potevano trovare posto accanto alla solidità dell'impianto teorico, all'autorevolezza e all'adeguatezza delle argomentazioni, al rigore del metodo, in un ambito disciplinare che doveva trovare status e legittimità nel consesso della ricerca scientifica. Anzi, forse proprio tutto ciò rappresentava la «prova qualificante e glorificante» dell'aspirante antropologo (il rito di passaggio, appunto, come è stato più volte scritto).

Detto più semplicemente, delle due l'una: o quanto emergeva dai *Diari* si configurava come una vera e propria rivelazione per tutti coloro che avevano fatto ricerca sul campo, perché la capacità empatica li aveva davvero guidati nelle loro ricerche e le 'confessioni' private di Malinowski non collimavano non solo con l'immagine pubblica del ricercatore sul campo ma con la loro stessa esperienza personale. In questo caso, allora non stupisce che quelle 'confessioni' siano state oggetto di una riflessione attenta, non tanto per gli aspetti umani deludenti rispetto all'immagine pubblica di Malinowski inteso come eroe eponimo dell'antropologia fondata sul fieldwork, ma per questioni epistemologiche ben più serie: se per Malinowski non era andata come aveva voluto far credere, allora su cosa aveva fondato quello che ha scritto? Come era arrivato alle sue conclusioni? Oppure, ogni ricercatore che aveva fatto esperienza di ricerca prolungata conosceva bene l'aspetto «privato» dell'esperienza stessa, ma non aveva ritenuto che dovesse essere oggetto di riflessione, sia per pudore scientifico sia forse anche perché, tutto sommato, alimentare una certa aura rafforzava una certa immagine pubblica del ricercatore sul campo, dell'etnografia come metodo specifico e qualificante della ricerca antropologica, della speciale postura dello studioso specialista. In sostanza, la pubblicazione dei *Diari* credo che abbia solo sollevato un velo su aspetti non banali dell'esperienza, mettendo in discussione una certa immagine di scienziato sociale quale è l'antropologo rispetto al metodo del fieldwork, ma credo altresì che questa crisi avrebbe comunque investito, presto o tardi, l'ambito accademico, a prescindere dai *Diari*.

I *Diari* invece hanno sollevato una questione interessante che non ritrovo nelle sintesi o nei riferimenti correnti, su cui forse vale la pena soffermarsi<sup>18</sup>. Malighetti e Molinari (2016), citando un saggio di Murray L. Wax, «Tenting with Malinowski» (1972), riferiscono che Malinowski aveva definito «aristocratico» lo status dei nativi con cui era entrato in rapporto e

qualsiasi tipo di associazione con gli abitanti del villaggio su una base di parità sarebbe stato considerato un attacco alla struttura di casta e un tradimento ai sentimenti di solidarietà fra le classi superiori [...] Malinowski si stabilì all'interno del villaggio come un membro d'élite e assunse una posizione elevata nella gerarchia sociale, servito e riverito da un certo numero di servitori. [...] Così collocato, era in grado di osservare e interloquire con alcuni informatori privilegiati, ma non certo di partecipare alle loro attività (Malighetti, Molinari 2013: 119).



---

E continuano:

L'approccio di Malinowski ai nativi deriva dal suo status di superiorità e asimmetria piuttosto che dal dialogo e dall'interazione. Produce un monologo basato sul potere e sul monopolio della scrittura. Malinowski non perde mai il controllo del proprio orizzonte, non dubita della propria autorità. Parla dell'interlocutore come oggetto ma non con lui come soggetto. Come tutti gli etnologi della sua epoca considera i suoi oggetti di studio come *specimen* zoologici [...]. Per tutta la sua vita si riferì ai trobriandesi come «selvaggi» e *Stone Age Men*, o anche [...] attraverso l'epiteto razzista *nigger* (*ibidem*).

Posta così, mi sembra che sia necessario fare alcune precisazioni, proprio riferendosi al saggio di Wax. Mi sembra infatti che le sue considerazioni siano circoscritte e circostanziate come risposte ai dubbi suscitati dalla pubblicazione dei *Diari*, non hanno un sapore di «presentismo» e aiutano a contestualizzare il senso di alcune questioni emerse. L'autore chiarisce bene, a mio avviso, la situazione che si era creata tra gli amministratori coloniali europei e i nativi melanesiani. Dopo aver fatto riferimento all'impatto della colonizzazione europea sulla popolazione locale (norme, tassazioni, sistemi di pena, punizioni, ecc.) e ai connessi movimenti dei «culti del cargo», Wax osserva:

I diari di Malinowski possono essere letti come una testimonianza delle sue difficoltà con quella situazione sociale e dell'incertezza sul suo ruolo sociale appropriato. [...] Gli scritti di Malinowski, allora e in seguito, rivelano una forte antipatia per la struttura del regime coloniale. Sin da subito, i diari esprimono sdegno nei confronti delle missioni. Essi indicano anche che egli considerava alcuni dei suoi associati coloniali sgradevoli e altri ripugnanti nella loro mancanza di una più sottile sensibilità<sup>19</sup> (Wax 1972: 6).

Nella generazione successiva a Malinowski, scrive Wax, la consapevolezza che la ricerca sul campo nella forma della partecipazione alla vita dei nativi, dovesse implicare uno sforzo per stabilire una qualche forma di parità si era fatta strada. Soprattutto in situazione coloniale, l'antropologo doveva far fronte alla maschera con cui il nativo si presentava agli amministratori, ai commercianti, ai missionari e pertanto, inserendosi nel contesto e cercando di condividerlo sperava di costruire «a different kind of relationship, to get a fuller and more human kind of knowledge» (Wax 1972: 8). Non dovremmo tuttavia aspettarci lo stesso desiderio di parità e partecipazione nel lavoro di Malinowski, soprattutto nella fase iniziale, né ritenere che il suo impegno in una ricerca individuale intensiva potesse avere come conseguenza immediata il fatto di perseguire una forma di parità sociale con i nativi. Tuttavia,

---

A dispetto dei suoi compagni coloni, Malinowski vedeva davvero i trobriandesi come uomini completi come gli europei e altrettanto dotati di ragione e senso morale. [...] Tuttavia, l'insistenza di Malinowski sulla statura umana dei nativi non deve essere fraintesa nel senso di una indifferenza per i criteri di civilizzazione. [...] Malinowski poteva considerare se stesso, il colono britannico, e i nativi trobriandesi come egualmente umani in senso astratto dal punto di vista antropologico, ma nella concretezza dell'interazione quotidiana, considerava se stesso come un rappresentante di una élite intellettuale ed estetica, superiore a entrambi (*ivi*: 9).

[...] Tuttavia, l'infelice verità dei diari di Malinowski è che egli non prese parte né al corso ordinario della vita dei nativi né fu in grado di ricambiare la loro fiducia e il loro onore aiutandoli nell'aver a che fare con amministratori, mercanti e missionari. Rispetto a questi ultimi, egli fu un nemico alieno ininfluyente. Prese la parola a difesa dei nativi e successivamente, nel corso della sua vita, mosse vere e proprie campagne contro le più brutali pratiche coloniali, ma a quel tempo era privo della statura necessaria a che gli inglesi prendessero sul serio le sue critiche alle loro politiche. Di nuovo, Malinowski sembra aver cercato poco di partecipare alla vita trobriandese e in ogni caso si trattava di un uomo malaticcio e incapace pertanto di impegnarsi nella loro faticosa routine (*ivi*: 10)

In sostanza, a me sembra che le argomentazioni siano convincenti e anche se la sua ricerca non fu condotta così come oggi si darebbe per scontato che lo sia, il fatto che Malinowski fosse lì segna una distanza incommensurabile con la ricerca precedente ponendo i fondamenti per la ricerca intensiva, nella lingua nativa, nella condivisione di una routine, per quanto «altolocata» questa si sia rivelata, alla luce di una teoria.

Malinowski, in *A Scientific Theory of Culture* (1944/1960), scriverà:

Osservare significa selezionare, classificare, isolare sulla base di una teoria. Costruire una teoria è riassumere la rilevanza della osservazione fatta e anticipare conferme empiriche o confutazioni di problemi teorici posti (1960: 12).

Come avevo già rilevato altrove (D'Agostino 2002: nota 6), l'immagine di un processo in cui scienza e scienziati, passati al vaglio di una semplificazione razionalistica, operano secondo percorsi chiari, è entrata in crisi almeno con Popper e le critiche all'induttivismo. L'osservazione è «carica di teoria». Famoso è il passo di *Congetture e confutazioni* in cui Popper ricorda come cercasse di far capire ai suoi studenti di fisica a Vienna, l'impossibilità di procedere a osservazioni «senza niente di simile a una teoria». Diede inizio a una lezione invitando gli allievi a prendere carta e matita, a osservare attentamente e a registrare quanto osservato: «Essi chiesero, naturalmente, *che cosa* volevo che osservassero. È chiaro che il precetto 'osservate!' è assurdo [...]. L'osservazione è sempre selettiva» (Popper 1973: 84)<sup>20</sup>.

---

Se non è possibile osservare senza una teoria, l'osservatore inoltre non può essere trasparente e della sua presenza deve tener conto nelle diverse fasi della ricerca come parte significativa della stessa, non solo e non tanto rispetto alle interferenze che la presenza di un «estraneo» provoca sul piano della normale routine nel contesto, ma anche rispetto ai legami che, inevitabilmente, finirà per stringere con le persone con cui entrerà in contatto, più o meno stretti, che altrettanto inevitabilmente avranno degli effetti nelle relazioni tra loro, modificando equilibri e assetti. Ma ancora prima di queste questioni, non possono non essere rilevati l'incidenza del genere di chi fa ricerca, più in passato che oggi, certamente, ma comunque significativa in relazione al tipo di ambiti da indagare, la dissimmetria dei rapporti tra ricercatore e 'nativi' e, per una lunga fase, il contesto coloniale, come abbiamo ricordato prima con l'esempio di Malinowski<sup>21</sup>.

## Essere qui

Pur con tutti i distinguo, gli approfondimenti, le problematizzazioni che sono stati riferiti a questo metodo, resta indiscutibile che il lavoro sul campo rimane un'esperienza imprescindibile per una disciplina che si è data come oggetto di studio ciò che gli esseri umani fanno e dicono di fare, fanno e non fanno di fare, non fanno pur pensando di fare (dove il fare non ha solo un significato materiale, concreto, visibile, ma è anche essere, credere, sentire), storicamente interessata in primo luogo a produrre conoscenza su individui che proprio grazie a questa disciplina sono stati ricondotti nel consesso degli esseri umani. Che questi individui fossero altrove o qui, che storicamente si sia trattato di una alterità lontana o prossima, la questione fondamentale ha riguardato il fatto che —per conoscere— bisognava *esserci*. Il campo<sup>22</sup>, qualunque referente empirico gli si voglia riferire, finché l'oggetto della conoscenza antropologica riguarderà —in primo luogo— esseri umani che agiscono, qualunque sia la finalità di questo loro agire (a partire dalla dimensione ordinaria dell'esistenza) è sempre una delimitazione dello spazio di azione della ricerca per far sì che tutto ciò possa essere «colto», arbitraria quanto si vuole ma ineludibile. Storicamente è stata l'«alterità» a essere privilegiata come oggetto di studio dell'antropologia, con l'obiettivo di ricondurre a un orizzonte comune, condiviso, umano, ciò che era stato pensato, percepito, classificato, per secoli, come altro dall'umano, al fine di ampliare la propria prospettiva e approfondire la comprensione della «natura umana»<sup>23</sup>. Da qui, almeno per una lunga fase, due ambiti di ricerca distinti: l'altro lontano e l'altro vicino, identificabili rispettivamente, secondo l'efficace distinzione proposta da Stocking (1982: 172), e ripresa da Hannerz (2012), come antropologie «da costruzione della nazione» e antropologie «da costruzione dell'impero». Per limitarsi al contesto italiano, è stato il primo di questi indirizzi a interessare e a caratterizzare per una lunga fase ciò che in generale intendiamo con ricerca antropologica e che in

---

Italia è formalmente indicata con l'espressione originale di demoeoantropologia, etichetta che sussume i tre ambiti principali di studio altrove identificati con demologia o folklore, etnologia, antropologia (sociale o culturale). La demologia, gli studi di folklore, orientati sulle tradizioni orali regionali e sulla cultura popolare (materiale e immateriale) come espressione delle differenze interne (i «dislivelli interni di cultura»), hanno dato forma a un tipo di ricerca sul campo declinata come inchiesta di «rilevamento» per la «produzione di documenti» su cui fondare l'analisi, finalizzata anche alla museografia<sup>24</sup>. Sulla 'fisionomia' delle discipline demoeoantropologiche si è prodotto nell'ultimo ventennio un dibattito interessante, ma poco noto all'esterno dei nostri confini (geografici oltre che disciplinari)<sup>25</sup>. Lo specifico di questo approccio (che Palumbo ha chiamato *FIS: Fieldwork Italian Style*), a mio avviso, non è da individuare tanto nell'assenza di *fieldwork* esotico (cfr. Faeta 2005, 2011), quanto piuttosto nell'approccio, a lungo dominante, di tipo «testuale», morfologico-strutturale, agli oggetti della ricerca, oggetti disincarnati, «fatti» e «gruppi di fatti» da suddividere in 'categorie', 'tipi', 'forme' (cfr. Cirese 1979: 268-270), senza soggetti<sup>26</sup>. Per cui il processo di costruzione dei «dati» è sì partito dal terreno ma finalizzato a produrre forme più o meno articolate di repertorializzazione con finalità comparative<sup>27</sup>. Fabio Dei, sollecitato da alcune posizioni di Faeta sul «paradigma domestico», inaugurato dalla «conversione» di Lamberto Loria all'etnografia «del nostro popolo» e che diventerebbe categoria identificativa degli studi antropologici italiani —«dal positivismo di Loria al folklore strapaesano del fascismo, dal raffinato storicismo di de Martino al marxismo degli anni Settanta» (Dei 2012: 100)—, osserva come la questione non sia specifica dell'Italia ma di un orizzonte europeo più ampio:

Nel resto d'Europa gli studi etnologici esotici —come i tedeschi *Völkerkunde*— non hanno grande forza, e in ogni caso seguono un approccio classificatorio e generalizzante, più vicino a un'antropologia fisica dei popoli e delle razze che al «terreno come convenzionalmente lo si è inteso». Prevalgono largamente gli studi sul «popolo» nazionale —*Volkskunde* in Germania, *Folkklivsforskning* in Scandinavia, *Laographia* in Grecia, *Ludoznawstwo* in Polonia, *Artes y costumbres populares* in Spagna, *Etnografija* in Russia [...] È superfluo ricordare che ci troviamo nella fase di massimo sviluppo —anche ideologico— dei nazionalismi europei, che queste discipline alimentano e dai quali traggono legittimazione (Dei 2012: 103-104).

La stessa Francia, —osserva ancora Dei— nonostante l'impero coloniale e il particolare fascino per l'esotico che caratterizza la sua cultura del periodo modernista, non produce un grande «terreno». I suoi studi della prima metà del secolo sono dominati da un lato dagli approcci teorici di Mauss e della scuola sociologica, dall'altro dalla ricerca folklorica di Van Gennep (peraltro fieramente contrapposti). La spedizione Dakar-Gibuti dei primi anni Trenta è una sia pur felice eccezione, e in ogni caso è qualcosa di molto diverso da una ricerca di terreno, le etnografie di

---

Leenhardt in Nuova Caledonia e di Griaule tra i Dogon sono esperienze pionieristiche che solo nel dopoguerra daranno i loro frutti sistematici (*ivi*: 103).

È piuttosto nella scarsa frequentazione con l'antropologia anglosassone e americana che è da rintracciare questa specifica fisionomia della ricerca italiana (e anche europea, per certi versi), questione complessa su cui qui non è il caso di soffermarsi, ricordando tuttavia la scarsa diffusione della conoscenza dell'inglese nella generazione degli antropologi di quella generazione, a vantaggio del francese e del tedesco, ha avuto evidentemente un ruolo. D'altro canto, alla limitata propensione a scrivere in inglese, per una lunga fase della produzione scientifica italiana, è da ascrivere l'assenza di riferimenti a questa tradizione in opere di carattere generale che si siano poste l'obiettivo di ricostruire le vicende dell'antropologia come disciplina globale<sup>28</sup>.

D'altro canto, che il fieldwork per essere 'qualificante' debba indentificarsi in un altrove lontano, è contraddetto da tutto il filone della cosiddetta antropologia urbana, nata negli Stati Uniti all'incrocio tra antropologia e sociologia. Hannerz (1992) individua negli anni Settanta del Novecento la nascita di questo ambito di studi come disciplina accademica con la pubblicazione, nel 1968, del primo libro che porta nel titolo questa denominazione, *Urban Anthropology* di E. M. Eddy, cui ne seguiranno molti altri con lo stesso titolo, e la nascita della rivista «Urban Anthropology» nel 1972 (Hannerz 1992: 72). Tuttavia, come sappiamo, è nell'Università di Chicago (fondata nel 1892) e nel Dipartimento di Sociologia con William Isaac Thomas e Robert Ezra Park che si avviano le prime indagini empiriche sulla città, sullo studio dei comportamenti sociali anche in relazione a istituzioni quali la famiglia, la chiesa, i tribunali, alle forme di segregazione, all'ordine spaziale. Come scrisse Park, in un articolo teorico pubblicato nel 1925<sup>29</sup>,

Finora l'antropologia, la scienza dell'uomo, si è dedicata principalmente allo studio delle popolazioni primitive. Ma l'uomo civilizzato è altrettanto interessante e, al contempo, la sua vita è più facile da osservare e studiare. La vita e la cultura urbane sono più varie, sottili, complesse, ma le cause fondamentali sono le stesse in entrambe. I metodi pazienti dell'osservazione che gli antropologi come Boas e Lowie hanno utilizzato nello studio sulla vita e sui costumi degli Indiani dell'America del Nord potrebbero essere impiegati in modo ancora più fecondo nello studio dei costumi, le credenze, la pratica sociale e le concezioni generali della vita prevalenti nel quartiere di Little Italy nella zona inferiore di North Side a Chicago, o ancora per registrare i costumi più sofisticati degli abitanti di Greenwich Village e del Quartiere di Washington Square a New York (Park 1925/1967: 3).

Hannerz, nel suo notevole lavoro di ricostruzione del percorso compiuto dall'antropologia urbana per rintracciarne connessioni storiche e individuarne possibili fisionomie future, dedica ampio spazio ad alcune importanti monografie pro-

---

dotte nell'ambito del programma di ricerche urbane dell'Università di Chicago che hanno un forte legame con «l'antropologia urbana di oggi» per quanto riguarda la postura dei ricercatori. Egli ha così osservato:

ciò non è vero per quanto riguarda la teoria esplicita, ma lo è invece per i metodi, le tematiche scelte e la forma di presentazione. Gli strumenti metodologici dei ricercatori di Chicago erano simili a quelli degli antropologi: l'osservazione dei fenomeni sociali nel loro ambiente naturale, le interviste informali, le inchieste, la raccolta di documenti personali come storie di vita (Hannerz 1992: 110).

Le opere cui si riferisce sono: *The Hobo*, di Nels Anderson (1923), *The Gang*, di Frederic M. Thrasher (1927), *The Ghetto*, di Louis Wirth (1928), *The Golden Coast and the Slum*, di Harvey W. Zorbaugh (1929), *The Taxi-Dance Hall*, di Paul G. Cressey (1932)<sup>30</sup>. *The Hobo* è, nel gergo americano, un vagabondo, un lavoratore senza fissa dimora migrante lungo le traiettorie di sviluppo della rete ferroviaria in un periodo di forte crescita urbana e industriale. Anderson aveva vissuto un'esperienza di vagabondaggio dopo aver abbandonato la scuola e aveva trovato lavoro presso una famiglia di agricoltori. Aveva poi ripreso gli studi su incoraggiamento di questa stessa famiglia e si era mantenuto con lavori occasionali in luoghi diversi. Diventato sociologo, Anderson si affida alla propria esperienza personale per ripensarla alla luce di una prospettiva coerente con il programma di ricerche urbane avviate in seno all'Università di Chicago. Egli individua le tipologie di questi individui senza fissa dimora in relazione alle traiettorie dei loro movimenti per la ricerca di un lavoro, l'organizzazione della loro vita quotidiana quando stanziali, gli espedienti per sopravvivere, il tipo di partecipazioni ad eventi cittadini, le diverse forme di adattamento alle condizioni di precarietà, registrandone anche le denominazioni codificate con cui i vagabondi stessi individuavano tra loro dei tipi umani per tratti di personalità e comportamentali («parassiti della missione», «poiana della giungla», «ghiandaia furba»). A questo proposito Hannerz ricorda che ricerche degli anni Settanta del Novecento confermavano la persistenza di alcune di queste denominazioni (Hannerz 1992: 114).

*The Gang* è una ricerca sulla delinquenza urbana e l'organizzazione in bande tra adolescenti e giovani maschi. Pur nell'ampiezza del numero di bande indagate (a dire di Thrasher milletrecentotredici), delle diverse caratteristiche della composizione dal punto di vista del numero dei componenti e della loro età, della articolazione su base «etnica» e territoriale, Thrasher riesce a tracciare un quadro articolato di un fenomeno complesso, con intuizioni interessanti per la sua comprensione in termini di modalità alternative di organizzazione in assenza di risposte istituzionali a tutti i livelli (Hannerz 1992: 122).

*The Ghetto* è definito «un lavoro di storia sociale» (*ibidem*) che introduce a una indagine del ghetto di Chicago dopo un'analisi storica dei ghetti europei, con arti-

---

colare attenzione a quello di Francoforte. A Chicago il ghetto comincia a formarsi alla fine del XIX secolo nella parte occidentale della città, il West Side appunto. La ricerca, coerente con l'approccio «ecologico»<sup>31</sup> sviluppato dai sociologi della scuola di Chicago, ma soprattutto con il pensiero di Park sulle «relazioni razziali» (*ivi*: 127-128), individua il ghetto come «un'area naturale» «dello stesso genere di Little Italy, Black Belt o addirittura di una zona di malaffare» (*ivi*: 127).

*The Gold Coast and the Slums* può essere considerato un'applicazione dei principi delle «aree naturali» alla zona del Lower North Side di Chicago configurabili come «comunità». A dispetto del fatto che i temi di ricerca privilegiati dall'antropologia urbana, sin dalla nascita, hanno riguardato aspetti legati alla marginalità, nel suo lavoro Zorbaugh introduce l'analisi di un agglomerato urbano, la Gold Coast, sulla riva del lago Michigan, abitata dalle quattrocento famiglie più importanti di Chicago. L'indagine su questo gruppo, per altro, si fonda su una metodologia che vide il coinvolgimento diretto di molti degli attori interessati che scrissero per Zorbaugh «note amichevoli e auto-analisi semiserie» relative al «bel mondo» cui appartenevano. Accanto all'insediamento della Gold Coast, del Lower North Side, Zorbaugh distingueva inoltre «l'area degli appartamenti in affitto, la *Bohemia*, una zona commerciale decaduta e trasformata in centro di divertimenti sulla North Clark Street, lo *slum* e la Little Sicily» (*ivi*: 129).

*The Taxi-Dance Hall* è un'analisi di una particolare forma di intrattenimento urbano che riguardava un tipo di sale da ballo frequentate da maschi adulti che potevano pagare un biglietto per ballare con delle ragazze reclutate dai proprietari della sala a questo scopo. Ogni biglietto prevedeva un singolo ballo con una specifica ragazza a cui spettava la metà del prezzo del biglietto (o dei biglietti) acquistati per ballare con lei. Essendoci ragazze più richieste di altre, ciò determinava tra loro una certa concorrenza (*ivi*: 136). In sostanza, si trattava di «ragazze a noleggio», tra i quindici e i ventotto anni, con storie personali diverse, che vivevano attraverso questo lavoro «un'esperienza di socializzazione» (*ivi*: 138). La loro carriera professionale, a differenza di altri tipi di carriere, si caratterizzava «per un movimento discendente piuttosto che ascendente» (*ivi*: 139). Le *taxi-dance halls* di successo tendenzialmente avevano una proprietà su base «etnica» che si manteneva anche nella successione soprattutto per quei gruppi «che avevano contatti politici più altolocati, fattore importante ogni qualvolta si intraprende un'attività al limite della rispettabilità e della legalità» (*ivi*: 137). Frequentate da clienti dalla fisionomia diversificata («vagabondi e lavoratori, uomini d'affari stranieri in città e borghesi caduti in disgrazia, [...] pecore nere delle famiglie borghesi (ma non veri neri), nani, mutilati, butterati»), queste sale da ballo avevano anche molti clienti tra «i gruppi sociali discriminati» e tra questi molti filippini, la cui migrazione verso gli Stati Uniti era stata soprattutto maschile e che conoscevano già quel tipo di locali perché già presenti nei loro territori di provenienza (*ivi*: 139).

Come Hannerz ha rilevato:

---

La visione panoramica di *The Gold Coast and the Slum* rimane impressionante. Facendo notare che Zorbaugh aveva realizzato una delle aspirazioni di Robert Park, David Matza [...] ha affermato: «Era come se un antropologo, lasciato libero a Chicago, avesse scoperto l'America urbana nella sua totale e piena diversità». Zorbaugh ha certo prevalso sulla maggior parte dei suoi colleghi per l'ampiezza della sua veduta, ma forse ha perso qualcosa in profondità. Se è vero che le descrizioni presenti nell'opera sono ricche di intuizioni affascinanti sulla diversità dei modi di vita a Lower North Side, esse (per quanto dotate di maggiore realismo) si avvicinano più alle note etnografiche rese dagli ispettori di distretto agli archivi coloniali, di quanto si attengano alle idee di Malinowski sugli antropologi professionali. Lo studio di Wirth sul ghetto e quello di Anderson sull'universo dei vagabondi sono decisamente superiori a *The Gold Coast and the Slum* nella capacità di fornire una visione dall'interno (Hannerz 1992: 135).

Insomma, in estrema sintesi, dal punto di vista del metodo, l'osservazione prolungata e diretta in situ, le interviste informali, il ricorso ad altro tipo di documentazione a supporto del resoconto, la raccolta di testimonianze dirette anche nella forma di storie di vita, caratterizzano questi lavori come «etnografie complete» fondate su un approccio qualitativo. Si potrebbe inoltre aggiungere che il forte interesse pratico in direzione di riforme sociali ricoperto da queste ricerche per il legame degli studiosi con istituzioni esterne impegnate in azioni di riformismo<sup>32</sup>, suggerisce un legame con certe prospettive di antropologia pubblica e di antropologia applicata che potrebbe essere interessante indagare.

Se, negli Stati Uniti, i rapporti tra antropologia e sociologia anche dopo il loro divorzio continuarono a mantenersi<sup>33</sup>, non così fu altrove. Per limitarsi al contesto italiano, qui la sociologia comincia ad assumere il metodo etnografico e l'osservazione partecipante a partire dagli anni Novanta del Novecento, secondo quanto ricostruiscono Dal Lago e De Biasi (2004) in un volume introduttivo all'«etnografia sociale». Non posso qui riassumere il modo in cui viene sintetizzata la trama della riflessione scientifica che ha suscitato, almeno in una parte della sociologia italiana, l'adesione alla ricerca qualitativa; d'altro canto il carattere introduttivo del libro giustifica una presentazione delle questioni principali —che in ambito antropologico vantavano da tempo una sedimentazione teorica di profondo spessore— con un certo grado di semplificazione. Quattro anni dopo, viene fondata una nuova rivista, «Etnografia e ricerca qualitativa», diretta dai sociologi Pier Paolo Giglioli, Alessandro Dal Lago, Giolo Fele e Marco Marzano, il cui scopo dichiarato nell'Editoriale del primo numero è: «esprimere e sostenere la ripresa dell'etnografia nel nostro paese, offrendo un punto specifico di riferimento per gli etnografi italiani» (p. 3), a fronte del fatto che negli ultimi anni si era andata registrando una rapida crescita di ricerche, manuali, numeri monografici di riviste e tesi di dottorato, di ambito sociologico, orientati a «un approccio etnografico». Questa la definizione minima di etnografia



---

proposta: «Per etnografia intendiamo *uno stile di ricerca qualitativa, che ha come scopo la descrizione e la spiegazione del significato delle pratiche degli attori sociali*», mentre in nota viene chiarito che «*qualitativa* [è] la ricerca in cui si mira a definire il *sensu* dell'azione sociale e umana mediante l'interpretazione di dati diretti e indiretti» (p. 4, corsivi nell'originale)<sup>34</sup>.

Dubito che gli antropologi, non solo italiani, si riconosceranno in questo modo di presentare la questione. C'è una certa inflazione del termine che sembra ammiccare, alludere, a una tendenza, più che rappresentare l'ampliamento di un orizzonte, di una postura, ad altri ambiti disciplinari fuori da quello antropologico, benché un certa forma di abuso sia presente anche al suo interno quando è solo un'etichetta, un titolo, una collana editoriale.

### Per mettere le cose a posto

Pochi anni fa, Tim Ingold (2014) ha preso una posizione netta proprio nei confronti dell'uso inflazionato del termine etnografia. *That's enough about ethnography!* è il titolo eloquente del saggio in cui l'antropologo mette in luce i rischi dell'abuso del termine anche nell'ambito del nostro stesso approccio disciplinare. Con un intento «prospettico» e non «retrospettivo», e con una postura «partigiana» (Ingold 2014: 383), egli denuncia il rischio che il progetto antropologico si trasformi «nello studio del proprio modo di lavorare», minando dalle fondamenta ciò che considera il tratto distintivo dell'antropologia, l'impegno ontologico (*the ontological commitment*) e il fine educativo (*the educational purpose*). L'obiettivo di Ingold non è di eliminare l'etnografia o di «espungerla» dall'antropologia, ma di circoscriverne il significato per evitare il rischio di rendere priva di valore «l'intera impresa». L'etnografia non è un altro modo per riferirsi alla ricerca qualitativa:

Una procedura di questo tipo, in cui etnografico sembra essere un sostituto di moda per qualitativo, offende ogni principio di corretta e rigorosa indagine antropologica —inclusi l'impegno a lungo termine e senza fine, l'attenzione generosa, la profondità della relazione, la sensibilità al contesto— e abbiamo ragione a protestare contro questo. E, al contempo, abbiamo titolo per protestare quando coloro che valutano le nostre proposte, nel nome dell'etnografia ci chiedono la stessa servile aderenza ai protocolli del metodo positivista domandandoci di specificare —per esempio— con quante persone pensiamo di parlare, per quanto tempo, come le selezioneremo (*ivi*: 384)<sup>35</sup>.

Tuttavia, piuttosto che dire cosa sia l'etnografia, alimentando questioni dibattute «*ad nauseam*», Ingold si concentra su cosa non è. Quando si fa una ricerca, si incontrano persone, si parla con loro, si pongono domande sperando di imparare

---

qualcosa da loro, sulle loro abilità pratiche, su cosa pensano. Appena possibile, per non dimenticare quanto si è osservato e ascoltato, si prendono le note di campo. Questa sete di apprendere, questo impegno a memorizzare, questo prendere appunti sono ciò che conferisce a un incontro la qualifica di etnografico? Ingold non lo pensa:

qualificare gli incontri come etnografici significa consegnare qualcosa che è allo stato nascente —il qualcosa che-sta-accadendo in relazioni ancora in fieri— a un passato temporale del già concluso. È come se, nell'incontro faccia a faccia, vi si volgessero già le proprie spalle. Questo significa abbandonare coloro che, nel momento dell'incontro, vi stanno di fronte (*ivi*: 386).

L'etnografia non si sovrappone neppure al fieldwork, anzi —avverte Ingold— questo è un altro dei luoghi comuni della disciplina, su cui ci si è interrogati poco. E se il modo di condurre la ricerca sul campo è l'osservazione partecipante, etnografia e osservazione partecipante «non sono affatto la stessa cosa» (*ivi*: 387). Ingold sottoscrive «con tutto il cuore» la procedura dell'osservazione partecipante e considera l'antropologia come la disciplina che, più di ogni altra, mostra in che modo dal «crogiolo di vite vissute con gli altri» (*ibidem*) nasce la conoscenza. Essa consiste

non in proposizioni sul mondo ma nella capacità di percezione e di giudizio che si sviluppa nel coinvolgimento diretto, pratico, sensoriale con ciò che ci circonda. Questo significa confutare, una volta per tutte, il luogo comune fallace che l'osservazione sia una pratica esclusivamente dedicata all'oggettivazione delle cose e degli esseri che attraggono la nostra attenzione e la loro rimozione dalla sfera del nostro coinvolgimento senziente con i nostri simili (*consociates*). [...] Osservare non è oggettivare; è occuparsi delle persone e delle cose, imparare da loro, seguire precetti e pratiche. [...] non può esserci osservazione senza partecipazione —ossia senza un'intima connessione, nella percezione e nell'azione, di osservatore e osservato [...]. Pertanto, l'osservazione partecipante *non* è affatto una tecnica surrettizia per la raccolta di informazioni sulle persone con il pretesto di imparare da loro. Piuttosto, si tratta di adempiere, a parole e con i fatti, a ciò che dobbiamo al mondo per il nostro sviluppo e la nostra formazione. Questo è ciò che intendo per impegno ontologico (*ibidem*).

L'antropologia è anche una *pratica* educativa —avverte Ingold— lo studio delle «condizioni e delle possibilità dell'essere umano», nel senso di «condurre i principianti *fuori* nel mondo piuttosto che [...] instillare conoscenza *nelle* loro menti» (*ivi*: 388):

Certamente, l'osservazione partecipante, se non altro, è proprio questo tipo di pratica. Essa chiama l'antropologo novizio a *partecipare*: a partecipare a ciò che gli

---

altri stanno facendo o dicendo e a ciò che accade intorno; a seguire dove gli altri vanno a fare le loro contrattazioni (*bidding*) qualunque cosa ciò possa comportare e ovunque possa condurti. Questo può essere snervante e comportare notevoli rischi esistenziali. È come spingere una barca verso un mondo che non ha ancora preso forma – un mondo in cui le cose non sono ancora pronte ma sempre incipienti, sulla soglia di una continua insorgenza. Guidato non dal dato ma da ciò che sta per diventare dato, si deve imparare ad *attendere* [...]. Invero, aspettare le cose è esattamente ciò che significa parteciparvi (Ingold 2014: 389).

Questa speciale postura dell’attesa, «che collega il movimento in avanti della propria percezione e azione con il movimento degli altri», come è noto è da Ingold identificata come «corrispondenza» (*correspondence*)<sup>36</sup>:

la corrispondenza non è mai data o acquisita, ma è sempre nel farsi. [...] non è una relazione *tra* un soggetto (quale è l’antropologo in prima persona) e gli altri [...], ma prosegue e si sviluppa lungo percorsi concomitanti (*ivi*: 389)

Fare osservazione partecipante, dunque, significa, unirsi in corrispondenza con coloro con cui impariamo o in mezzo a cui studiamo, in un movimento che va avanti piuttosto che indietro nel tempo. Qui risiede la finalità educativa, dinamica e potenziale dell’antropologia. In quanto tale, essa è l’esatto opposto dell’etnografia, i cui fini descrittivo e documentario impongono a queste traiettorie di apprendimento le loro finalità, convertendole in esercizi di raccolta dei dati destinati a produrre «risultati» (*ivi*: 390).

Un monito, insomma, a una antropologia che assomiglia a una filosofia, più efficace di questa tuttavia perché incorporata nell’impegno osservazionale con il mondo e perché in collaborazione e in corrispondenza con chi vi abita (Ingold 2008: 90).

## Riferimenti bibliografici

- Adam, J.-M. (2002). Aspetti del racconto in antropologia. En J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani. *Il discorso antropologico. Descrizione, narrazione, sapere* (pp. 265-294). Palermo: Sellerio.
- Alliegro, E. V. (2011). *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: SEID.
- Amsterdamski, S. (1981). Scienza. En *Enciclopedia* (vol. 12, pp. 532-599). Torino: Einaudi.
- Bianco, C. (1988), *Dall’evento al documento*, Roma, CISU.
- Boniolo, G., et al. (2002). *Filosofia della scienza*. Milano: Raffaello Cortina.

- 
- Borel, M.-J. (2002). Il discorso descrittivo, il sapere e i segni. En J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Il discorso antropologico. Descrizione, narrazione, sapere* (pp. 49-96). Palermo: Sellerio.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Les Éditions de Minuit (trad. it. *Il senso pratico*, Roma, Armando 2003).
- Cirese, A.-M. (1979). *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- Clemente, P. (2013). *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie di vita*. Pisa: Pacini.
- Clifford, J. (1999a). Sull'autorità etnografica. En J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX* (pp. 35-72). Torino: Bollati Boringhieri.
- Clifford, J. (1999b). Sul modellamento dell'io: Conrad e Malinowski. En J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX* (pp. 115-140). Torino: Bollati Boringhieri.
- Colajanni, A. (2013). Azioni. En C. Pennacini (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi* (pp. 53-92). Roma: Carocci.
- Copans, J. (1999). *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris: Nathan.
- Cuturi, F. (2013). Parole. En C. Pennacini (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi* (pp. 125-186). Roma: Carocci.
- D'Agostino, G. (2016a). *Sottotraccia. Percorsi tra antropologia e contemporaneità*. Palermo: Bonanno Editore.
- D'Agostino, G. (2016b). Antropologia culturale, diritti delle donne, multiculturalismo. En S. Vaccaro, *Violenza di genere. Saperi contro* (pp. 35-52). Milano: Mimesis.
- D'Agostino, G. (2020). Postfazione. La museografia etnoantropologica in Italia e i processi di patrimonializzazione. En R. Harrison, *Il patrimonio culturale. Un approccio critico* (pp. 211-249). Milano: Pearson.
- Dal Lago, A., y De Biasi R. (a cura di) (2002). *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*. Roma-Bari: Laterza.
- Dei, F. (2009). Cultura popolare. *Antropologia museale*, 22, 30-32.
- Dei, F. (2012). L'antropologia italiana e il destino della lettera D. *L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo*, 1-2, 97-114.
- Duranti, A. (1992). *Etnografia del parlare quotidiano*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Duranti, A. (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi 2000).
- Etnografia e ricerca qualitativa*, anno I, numero 1, aprile 2008.
- Fabietti, U. (2001). *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Faeta, F. (2005). *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.

- 
- Faeta, F. (2011). *Le ragioni dello sguardo. Poetiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fabietti, U., y Matera, V. (1997). *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*. Roma: Carocci.
- Feyerabend, P. (1973). *Contro il metodo*. Milano: Lampugnani Nigri.
- Feyerabend, P. (1978). *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*. Milano: Il Saggiatore.
- Foucault, M. (1972). *L'ordine del discorso*. Torino: Einaudi.
- Gallini, C. (a cura di) (1986). *Ernesto de Martino: la ricerca, i suoi percorsi*, numero monografico de «La ricerca folklorica», XIII, 49, aprile.
- Gillies, D., y Giorello, G. (1995). *La filosofia della scienza nel XX secolo*. Roma-Bari: Laterza.
- Hannerz, U. (1992). *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*. Bologna: il Mulino.
- Hannerz, U. (2012). *Il mondo dell'antropologia*. Bologna: il Mulino.
- Harrison, R. (2020). *Il patrimonio culturale. Un approccio critico*. Milano: Pearson.
- Heisenberg, W. (1999). *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*. Palermo: Sellerio.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is *Not* Ethnography. *Proceedings of British Academy*, 154, 69-92.
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography!. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 383-395.
- Ingold, T. (2017). In human correspondence. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23, 9-27.
- Ingold, T. (2019). *Making. Antropologia, archeologia, arte, architettura*. Milano: Raffaello Cortina.
- Kilani, M. (2002). Gli antropologi e il loro sapere: dal terreno al testo. En J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame y M. Kilani. *Il discorso antropologico. Descrizione, narrazione, sapere* (97-132). Palermo: Sellerio.
- Kuhn, Th. (1969). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi.
- Kuhn, Th. (1972). *La rivoluzione copernicana*. Torino: Einaudi.
- Lakatos, I., y Musgrave A. (a cura di) (1976). *Critica e crescita della conoscenza*. Milano: Feltrinelli.
- L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo*, numero speciale dedicato a «La ricerca sul terreno», vol. IV (2), 1980.
- Malighetti, R., y Molinaro, A. (2016). *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*. Milano: Raffaello Cortina.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of Western Pacific*. London/New York: George Routledge & Sons/E. P. Dutton & Co.
- Malinowski, M. (1944). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press.

- 
- Malinowski, B. (1978). *Argonauti del Pacifico occidentale*. Roma: Newton Compton.
- Malinowski, B. (1967). *A diary in the strict sense of the term*. London: RKP (trad. it. *Giornale di un antropologo*, a cura di T. Tentori, Roma, Armando 1992).
- Matera, V. (1996). *Raccontare gli Altri. Lo sguardo e la scrittura nei libri di viaggio e nella letteratura etnografica*. Lecce: Argo.
- Matera, V. (2006). *Antropologia in sette parole chiave*. Palermo: Sellerio.
- Miceli, S. (1980). *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*. Palermo: Sellerio.
- Miceli, S. (1990). Prova e controllo nei modelli antropologici. *Nuove Effemeridi*, III (10), 55-68.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, 1, 71-109.
- Palumbo, B. (2018). *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo: Edizioni Museo Pasqualino.
- Park, R.E. (1925/1967). The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie. *The City* (pp. 1-46). Chicago and London: The University Chicago Press.
- Pavanello, M. (2010). *Fare antropologia*. Bologna. Zanichelli.
- Paul, B.D. (1953). Interview Techniques and Field Relations. En A.L. Kroeber, *Anthropology Today* (pp. 430-451). Chicago: Chicago University Press.
- Pennacini, C. (a cura di) (2013). *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Roma: Carocci.
- Piasere, L. (2002). *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Popper, K. (1973). *Congesture e confutazioni*. Bologna: Il Mulino.
- Puccini, S. (a cura di) (1995). *Alle origini della ricerca sul campo. Questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo*. Numero monografico de «La ricerca folklorica», 32, ottobre.
- Rauty, R. (a cura di) (1995). *Società e Metropoli. La scuola sociologica di Chicago*. Roma: Donzelli.
- Remotti, F. (a cura di) (1999). *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*. Torino: Paravia Scriptorium.
- Remotti, F. (2005). Sull'incompletezza. En F. Affergan et Al. *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia* (pp. 21-89). Roma: Meltemi.
- Semi, G. (2010). *L'osservazione partecipante. Una guida pratica*. Bologna: il Mulino.
- Signorelli, A. (2015). *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L'Asino d'oro.
- Signorelli, A., y Sanga, G. (a cura di) (2013). *Ernesto de Martino: etnografia e storia*. Numero monografico de «La ricerca folklorica», 67-68, aprile-ottobre.
- Silverman, S. (2010). Gli Stati Uniti. En F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman. *Storie dell'antropologia. Percorsi britannici, tedeschi, francesi e americani* (pp. 171-232). Firenze: SEID.

- 
- Stocking, G.W. Jr. (1982). Afterward: A View from the Center. *Ethnos*, 47 (1-2), 172-186.
- Stocking, G.W. Jr. (1983). The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. En Stocking, G. W. Jr. (ed.). *Observers Observed, History of Anthropology I* (pp. 70-120). Madison: The University of Wisconsin Press (trad. it. *La magia dell'etnografo. La ricerca sul campo nell'antropologia inglese da Tylor a Malinowski*, in «La ricerca folklorica», 1995, 32: 111-132).
- Stocking, G.W. Jr. (1995). *After Tylor. British Social Anthropology, 1888-1951*. University of Wisconsin Press: Madison WI.
- Tedlock, B. (1991). From participant observation to the observation of participation. The emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47, 69-95.
- Urry, J. (1993). *Before Social Anthropology: Essays on the History of British Anthropology*. Readings: Harwood Academic Publishers.
- Urry, J. (2006). The Ethnographicisation of Anglo-American Anthropology: Causes and Consequences. *Sites: a journal of social anthropology and cultural studies*, 3, 3-39.
- Wax, M. L. (1972). Tenting with Malinowski. *American Sociological Review*, 37, 1-13.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

#### NOTAS

1. Una precedente versione di questo contributo è stata pubblicata in V. Matera (a cura di), *Etnografia. Storia, teorie, pratiche*, Roma, Carocci, 2020: 85-110.
2. Su possibili esempi di esiti di ricerche intensive di quegli anni, si veda Stocking 1983. Per una rassegna sull'accoglienza fatta a Argonauts, si veda Malighetti, Molinari 2016: 107-112, 120-130 e passim.
3. Notes and Queries in Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands (in breve Notes and Queries), dal 1874 in poi, con diversi aggiornamenti nel corso del tempo (1892, 1899, 1912), aggiornamenti minimi (1929, 1951) e successivamente ristampate sino al 1971, fornivano, come è noto, una serie di domande che l'etnografo doveva tener presenti durante la ricerca sul campo, riguardanti soprattutto diversi aspetti della cultura materiale. Sulla survey e l'uso dei questionari, basati sulla netta separazione tra «raccoglitori-osservatori» non professionisti, da un lato, e teorici dall'altro, secondo l'idea che il lavoro etnografico riguardasse il momento ideografico su cui basare quello successivo, nomotetico, degli esperti teorici, si veda la sintesi di Malighetti, Molinari 2016: 37-58. Gli autori ricostruiscono molto bene il ruolo delle società scientifiche di Londra nella formazione degli «informati a istanza» e degli official correspondents. Un precedente significativo, per le implicazioni teorico-metodologiche percorritrici

---

della ricerca sul campo, è rappresentato dalla Société des Observateurs de l'Homme, fondata da Louis-François Jauffret nel 1799, con le *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* di Joseph Marie de Gérando, dell'anno successivo. La Société ebbe vita sino al 1805 e l'impianto di «antropologia comparata» auspicato rimase sostanzialmente estraneo «all'atto di nascita dell'antropologia» evolucionista. Sul programma scientifico della Société si veda Malighetti, Molinari 2016: 61-67. Sulla relazione tra «esperti» at home e informatori addestrati si veda almeno Urry (1993, 2006). Nel 1995 la rivista italiana *La ricerca folklorica* pubblicava un numero monografico (n. 32, ottobre), curato da Sandra Puccini, sul tema: «Alle origini della ricerca sul campo. Questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo», con il contributo di diversi autori sulle varie tipologie di strumenti per la conduzione dell'indagine empirica. In questo numero si pubblicava anche in traduzione italiana il saggio di Stocking (1983).

4. Così nei manuali, almeno quelli di più diffusa circolazione in Italia, ma non solo. L'espressione, secondo Olivier de Sardan (1995: 76), pare si debba a Eduard C. Lindeman nel lavoro *Social Discovery: an approach to the study of functional group*, New York, Republic 1924, come riportano J. Kirk e M. Miller in *Reliability and Validity in Qualitative Research* (Newbury Park, Sage 1986: 76, nota 20). Copans (1999: 35, nota 1) riferisce che Peretz, in *Les Méthodes de la sociologie: l'observation* (1998: 40-44) attribuisce invece l'espressione a Lohman in «The Participant Observer in Community Studies» (*American Sociological Review*, 2, 6, 1937). Wax (1972: 7) sembra riferire l'espressione a Hortense Powdermaker a partire dal 1966.

5. Le citazioni sono tratte da Malinowski 1978 e Malinowski 1922 per i riferimenti all'edizione inglese. I corsivi delle citazioni, laddove non diversamente segnalato, sono miei. Come ho scritto altrove (D'Agostino 2016a: 54-55), «L'orizzonte ideologico sotteso a questa «dichiarazione d'intenti» si alimenta a una volontà di verità propria del tempo, una volontà di sapere fondata sull'ideale di scienza quale si era prodotto nella cultura europea tra il Sedicesimo e il Diciassettesimo secolo. Questo ideale moderno presenta caratteri del tutto inediti rispetto a quelli precedenti, per l'abbandono della speculazione metafisica, la scelta del metodo matematico-sperimentale e la trasformazione dei concetti di spazio, tempo, esperienza. Lo scienziato è portatore di una visione del mondo tale che quest'ultimo non è esattamente come appare ai nostri sensi ma è conoscibile scientificamente attraverso l'applicazione di procedimenti di misurazione. Il soggetto della scienza è l'osservatore «distaccato dal mondo che osserva, indipendente —quanto ai processi conoscitivi— dalla propria collocazione nel mondo e privo di influenza —quanto alle operazioni e ai risultati— sull'oggetto indagato» (Amsterdamski 1981: 550). È in grado dunque di trovare il fondamento di teorie valide sempre e in ogni luogo, di scoprire ciò che nell'ordine della natura ha carattere universale.

La svolta che rese possibile la nascita dell'ideale moderno di scienza consistette nel sostituire il mondo delle qualità sensibili con un mondo di quantità e di forme, espungendo dalla pratica scientifica ogni «antropomorfismo e antropocentrismo, ogni argomento fondato su valori o su un senso immanente del mondo» (*ivi*: 552). Una volontà di sapere che disegna «piani di oggetti possibili, misurabili, catalogabili»; che impone «al soggetto conoscente una certa posizione, un certo sguardo e una certa funzione (vedere più che leggere, verificare più che commentare)» (Foucault 1972: 15). Una scienza dell'osservazione rigorosa, i cui risultati siano verificabili, riproducibili e che, pertanto, integra nel proprio discorso le procedure di controllo».



---

6. Su questo punto Malinowski insisterà più volte. Più avanti, per esempio, scrive: «[...] l'intera tradizione tribale degli indigeni, l'intera struttura della loro società è incorporata (embody) nel più fuggibile di tutti i materiali: l'essere umano» (Malinowski 1978: 38).

7. Si ricordi l'uso ricorrente di espressioni quali: «immaginiamo di ...», «immaginate di...», «dirigiamoci ora ...», «ci troviamo ora ...», «ritorniamo alla nostra prima visita ...», «vediamo che...». Su questa sorta di «effetto di realtà» costruito attraverso la scrittura si ricordino le osservazioni di Stocking 1983 e i commenti di Clifford 1999a, in particolare, le pp. 43-48. Matera, in un lavoro del 1996 sulla scrittura etnografica aveva posto in relazione alcune descrizioni etnografiche di Argonauti con alcuni passi dei Diari di Malinowski (1967), per esemplificare il processo di costruzione dall'osservazione al resoconto descrittivo (Matera 1996: 31-68).

8. «All'inizio di questo libro [...] promisi al lettore che avrebbe ricevuto un'impressione vivida degli avvenimenti, mettendolo in grado di vederli nella prospettiva indigena, senza perdere di vista nel contempo, neppure per un momento, il metodo con cui avevo ottenuto i miei dati. Ho cercato di presentare ogni cosa per quanto possibile attraverso l'esposizione di fatti concreti, facendo parlare gli stessi indigeni, facendo eseguire le transazioni e svolgere le loro attività dinanzi all'immaginazione del lettore [...]» (Malinowski 1978: 472-473).

9. Spesso la prosa si serve di metafore relative all'arte venatoria. Oltre al riferimento precedente relativo al potere di attrazione dell'odore del tabacco, si trovano termini quali trappole, cacciatore, preda, covi: per esempio, «l'etnografo non deve solo tendere le sue trappole al posto giusto e aspettare che quello ci cada dentro. Deve essere anche un cacciatore attivo e guidarvi la sua preda seguendone le tracce fin nei suoi più inaccessibili covi» (ivi: 35).

10. Rimando di nuovo a Stocking 1983 su cui, tra gli altri, si veda almeno Kilani 2002: capitolo II, passim.

11. Nell'edizione di *Notes and Queries* del 1912, la conoscenza della lingua era già stata individuata come requisito fondamentale per l'inchiesta sul campo. Come rileva Stocking (1983, trad. it. 1995: 119), Rivers aveva elaborato per questa edizione un «General Account of Method», ponendo la distinzione tra ricerca intensiva e ricerca estensiva «in termini linguistici»: «la lingua è la sola chiave che possediamo per una corretta e completa comprensione della vita e del pensiero delle persone». Tuttavia, «il 'ricercatore' di Rivers assomigliava [...] più a un 'indagatore' che a un 'osservatore'».

Sulla questione della lingua, scrive Malinowski più avanti: «Il terzo comandamento del lavoro sul terreno dice: scopri i modi tipici di pensare e di sentire corrispondenti alle istituzioni e alla cultura di una data comunità e formula i risultati nella maniera più convincente. Con quale metodo si procederà? I migliori autori di etnografia (qui [...] occupa il primo posto fra gli etnologi inglesi la scuola di Cambridge con Haddon, Rivers e Seligman) hanno sempre cercato di citare testualmente le affermazioni di importanza decisiva (i termini tecnici, di carattere sociologico, psicologico e industriale) e hanno reso il contorno verbale del pensiero indigeno nel modo più preciso possibile». Non si tratta tuttavia di acquisire competenza in relazione a singoli termini, avverte infatti che «Un passo più avanti in questa direzione può essere compiuto dall'etnografo che acquisti la conoscenza del linguaggio indigeno e possa usarlo come strumento di ricerca. [...] Man mano che la mia conoscenza della lingua progrediva, scrivevo sempre più in kirivino, finché alla fine mi ritrovai a scrivere esclusivamente in quella lingua, a prendere rapidi appunti, parola per parola, di ogni dichiarazione. Non appena arrivai a questo punto, mi accorsi che stavo in tal

---

modo acquistando un abbondante materiale linguistico e nello stesso tempo una serie di documenti etnografici che dovevano essere riprodotti come io li avevo fissati, oltre ad essere utilizzati per compilare il mio resoconto» (Malinowski 1978: 47-48). Su Malinowski e la teoria pragmatica del linguaggio si veda, tra l'altro, Adam 2002: 268-282; Duranti 1992 e 1997.

12. Si osservi che Malinowski non occulta la distanza che comunque separa il ricercatore dai nativi. In questo senso, quanto emergerà dai Diari, oltre a richiedere di essere letto alla luce del contesto storico specifico e della situazione coloniale, sarà uno sfogo privato, intimo, di momenti di disagio e di forte disappunto per specifiche circostanze. Come rileva Wax (1972: 11) «[...] his key informants thwarted him. He complains [...] irritably that the natives are lying to him», e aggiunge: «In such a situation, a modern participant observer fieldworker would try to discover the meaning of the natives' attempt to deceive him» (ibidem). Sulla questione dei Diari cfr. *infra*.

13. La frase con cui si conclude questa citazione continua così: «Naturalmente egli può essere insieme un pensatore teorico e uno che lavora sul terreno, e in questo caso può trarre stimoli da se stesso, ma le due funzioni sono separate e nella ricerca effettiva devono essere separate sia come momenti sia come situazioni di lavoro». Queste affermazioni mi sembra che debbano essere lette come un riferimento al metodo della survey e delle «istruzioni» per i raccoglitori di cui si è dato conto nella nota 2, come una concessione a lasciare aperta questa possibilità in una fase in cui ancora il fieldwork non si è consolidato come prassi.

Una sintesi didatticamente efficace sulle «disposizioni metodologiche» malinowskiane si trova in Pavanello 2010: 46-51.

14. Sul dibattito seguito alla pubblicazione di *Argonauts* e al metodo etnografico esiste una letteratura non facilmente perimetrabile, continuamente alimentata e cresciuta nel corso degli anni, di cui qui non si possono dare ulteriori specifiche indicazioni perché si tratterebbe di fare riferimento a una parte significativa della produzione teorica in antropologia. Nonostante tutto, l'Introduzione di Malinowski continua ad essere un buon punto di partenza per addestrare alla ricerca sul campo, perché a saperla leggere con attenzione, molte sono le questioni anche solo accennate che costituiranno il nucleo di confronti e dibattiti successivi. Molto opportunamente essa, non a caso e solo in apparenza paradossalmente, è stata inclusa in un volume introduttivo ad alcune modalità di intendere il metodo etnografico da parte di autori contemporanei, con una attenzione alla svolta riflessiva. Vivere l'etnografia è il titolo significativo dato a questo lavoro, curato da Francesca Cappelletto (prematamente scomparsa nel 2007, prima della pubblicazione del volume) e include, accanto all'Introduzione di Malinowski, contributi (già editi in altre sedi) di Olivier de Sardan, Piasere, Wikan, Bianco, Marcus, Schramm. Della stessa curatrice è stato incluso, come capitolo finale, una riflessione etnografica di se stessa nel suo rapporto con la malattia che l'avrebbe condotta di lì a poco alla morte (Cappelletto 2009).

15. Su cui Duranti 1992: 19-20, e riproposto variamente, per limitarsi a pochi esempi, in Fabietti, Matera 1997: 162; Fabietti 1999: 34 e ssg.; Pavanello 2010: 57; Cuturi 2013: 126 e nota 1, ma già Bianco (1988: 146), per limitarmi al contesto italiano, aveva sollevato la questione. Paul (1953: 441) aveva tuttavia già sottolineato la problematicità dell'approccio in un saggio metodologico sulle tecniche di inchiesta etnografica. Anche Bourdieu (1980: 57) ne aveva rilevato il carattere contraddittorio. Su questo «equivoco empatico», più recentemente, anche Malighetti, Molinari 2016: 112-119. Sulla supposta contraddizione di questa postura Tim Ingold (2014) ha osservato: «[...] Come si combina l'impegno della partecipazione con il distacco della partecipazione? Queste domande [...] si basano su un certo modo di intendere immanenza

---

e trascendenza, profondamente radicato nei protocolli della scienza normale, secondo cui l'esistenza umana è costitutivamente divisa tra essere nel mondo e conoscere il mondo. La connessa contraddizione tra partecipazione e osservazione è solo un corollario di questa divisione. Come esseri umani, sembra, noi possiamo aspirare alla verità sul mondo soltanto attraverso una emancipazione da esso che ci porta ad essere stranieri a noi stessi» (Ingold 2014: 387). Sullo statuto dell'osservazione partecipante secondo Ingold cfr. infra.

16. Una prospettiva didatticamente originale dei «materiali» («sensazioni», «azioni», «oggetti», «parole», «immagini», «suoni», «emozioni», «idee», «documenti») della ricerca sul campo come «sfida cognitiva ed emozionale intensa», esperienza «multisensoriale» e «sinestesica» è proposta da Pennacini 2013.

17. Sulle reazioni si veda Wax 1972: 3-4.

18. Con l'eccezione, almeno, di Clifford che, tra l'altro, osserva: «[...] il Diary [...] è soltanto una versione importante di una complessa situazione intersoggettiva [...]. Il Diary è un testo polifonico, inventivo. È un documento cruciale per la storia della disciplina, non perché riveli la realtà dell'esperienza etnografica, ma perché ci costringe a confrontarci con le complessità di tali incontri e a considerare come costruzioni parziali tutti i resoconti testuali basati sulla ricerca sul campo» (Clifford 1999b: 120-121).

19. Qui Wax cita due passi dei Diari in cui Malinowski annota: «This [missionary] disgusts me with his [white] superiority» (October 21, 1914); Beautiful moonlit nights on the veranda at Mr and Mrs. McGrath's – I am filled with dislike for these ordinary people who are incapable of finding a glimmer of poetry in certain things which fill me with exaltation (October 5, 1914). «Questo [missionario] mi disgusta con la sua superiorità [bianca]»; Meravigliose notti di luna sulla veranda di Mr e Mrs McGrath. – «Sono pieno di disgusto per queste persone ordinarie incapaci di trovare un barlume di poesia in cose che mi riempiono di esaltazione». (La traduzione di queste e delle altre citazioni è mia).

20. La filosofia della scienza del Novecento si è interrogata sulla portata conoscitiva delle teorie scientifiche e sull'applicabilità delle procedure di controllo intersoggettivo (Heisenberg 1999). Lo stesso termine di scienza è ambiguo, potendo riferirsi tanto a discipline formali quanto a discipline empiriche e questa stessa distinzione è problematica. Una bella introduzione ai temi della filosofia della scienza del Novecento, rapportati alla concreta pratica scientifica è Gillies, Giorello 1995; cfr. pure Boniolo et Alii 2002. La riflessione, da un punto di vista storico interno, su che cosa debba intendersi realmente per sviluppo o progresso scientifico, nata in seno alla «madre di tutte le scienze», alla fisica (su cui cfr. Kuhn 1969, 1972; Feyerabend 1973; 1978; Lakatos, Musgrave 1976), ha finito con il coinvolgere altre discipline e tra queste le scienze umane e soprattutto l'antropologia. Sulla «natura» della conoscenza scientifica e le sue implicazioni in ambito antropologico mi limito a segnalare Borel 2002, su cui però si veda Miceli 1980: parte prima e passim; sulla nozione di ideale scientifico, l'autonomia del soggetto conoscente e le procedure di controllo del sapere prodotto dagli antropologi, si veda Miceli 1990.

21. Sempre per riferirsi a Malinowski, si pensi al lavoro di Annette Weiner (1992) e agli interrogativi che essa si pone in relazione alla ricerca del «Maestro» quando arrivò sul suo stesso terreno negli anni Settanta del Novecento. Anche in questo caso, pur trattandosi di interrogativi legittimi e fondati in generale, nel riferirsi a una ricerca di cinquant'anni prima, hanno tuttavia un sapore di «presentismo».

22. Ben al di là del fatto concreto, materiale, il campo è nozione teorica densa su cui si è prodotta una ricca riflessione a partire soprattutto dalla metà degli anni Novanta del Novecento.

---

In altri termini, il campo non è solo uno spazio fisico, materiale, concreto su cui l'antropologo si reca per restituirne un affresco, una descrizione. Piuttosto, esso è innanzitutto una delimitazione dello spazio concreto, a partire da una prospettiva teorica, per far emergere dimensioni del vivere, del credere, dell'organizzare a partire dagli interrogativi dell'antropologo che delimitano quello spazio in un certo modo e non in un altro e forniscono, pertanto, certe risposte e non altre. Qui mi limito a segnalare *Matera 2006* e il numero 15 (2), 2013, di *Archivio Antropologico Mediterraneo* «De-constructing the field», a cura di V. Matera.

23. Questione, ovviamente, centrale, fondante e costante, del punto di visto antropologico sul «mondo», su cui mi permetto di rimandare, per alcuni specifici aspetti, a D'Agostino 2016b. Malinowski, a conclusione del suo lavoro sul kula, scrive: «Vi è [...] un punto di vista più profondo e più importante della passione di provare la varietà dei modi di vita umani, ed è il desiderio di volgere in sapienza la nostra conoscenza. Sebbene possa esserci dato per un momento di entrare nell'anima di un selvaggio, guardare il mondo esterno con i suoi occhi e sentirci come egli stesso si percepisce, pure il nostro obiettivo finale è quello di arricchire e approfondire la nostra visione del mondo, di comprendere la nostra natura e di affinarla, intellettualmente e artisticamente. Nel capire la prospettiva essenziale degli altri con il rispetto e la vera comprensione dovuta anche al selvaggio, noi non possiamo che contribuire ad ampliare la nostra. Non possiamo assolutamente raggiungere la suprema sapienza socratica della conoscenza di noi stessi se non lasciamo mai i ristretti confini dei costumi, delle credenze e dei pregiudizi entro cui ogni uomo nasce. Niente può giovarci in questa questione di estrema importanza più dell'atteggiamento mentale che ci consente di trattare le credenze e i valori di un altro uomo dal suo punto di vista. Né mai l'umanità civile ha avuto bisogno di questa tolleranza più di adesso, quando i pregiudizi, la cattiva volontà e lo spirito di vendetta dividono le nazioni europee, quando tutti gli ideali, nutriti e proclamati come le più alte realizzazioni della civiltà, della scienza, della religione, sono stati gettati al vento. La scienza dell'uomo, nella sua versione più pura e più alta, ci dovrebbe condurre a questa conoscenza, a questa tolleranza e a questa generosità, basate sulla comprensione dei punti di vista degli altri uomini. Lo studio dell'etnologia, così spesso confuso dai suoi stessi fedeli con una vana ricerca di curiosità, con una passeggiata fra forme selvagge e fantastiche di 'costumi barbari e rozze superstizioni', potrebbe diventare una delle discipline scientifiche più filosofiche, illuminanti e atte ad elevare lo spirito. Ahimè! Il tempo è breve per l'etnologia: si farà strada questa verità del suo significato reale e della sua reale importanza prima che sia troppo tardi?» (Malinowski 1978: 473-474).

24. Gli studiosi della mia generazione, ma non solo, ricorderanno le indicazioni della famosa parte B, contenute nel manuale di A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, pubblicato nel 1971, con una nuova edizione accresciuta nel 1973 e più di venti ristampe. Questione a parte, che meriterebbe una riflessione articolata, riguarda l'indagine basata sulle storie di vita su cui rimando a Clemente (2013) che raccoglie saggi pubblicati tra il 1980 e il 1995, il cui filo conduttore è «il documentarismo» che esita dall'intreccio tra «antropologia e filologia» «per una antropologia polifonica». Come scrive l'autore nella Nota introduttiva: «[...] questi scritti parlano di un tentativo di riformare sia gli studi di tradizioni popolari sia quelli di antropologia sociale e di etnologia europea, facendoli confluire in una nuova centralità metodologica, quella che ha al centro l'altro, non tanto come oggetto di indagine [...] ma come produttore di fonti» (Clemente 2013: 5).

25. Su questo dibattito segnalo i riferimenti più significativi: Alliegro 2011; Faeta 2005, 2011; Dei 2009, 2012; Palumbo 2018.

---

26. Un discorso a parte meriterebbe Ernesto de Martino su cui rimando a Signorelli 2015, Signorelli, Sanga 2013, Dei 2012: 104-110; Gallini 1986.

27. Rimando a Palumbo 2018 (in particolare il Capitolo 3 e passim) per l'analisi delle caratteristiche del «Fieldwork Italian Style» caratterizzato da una «tendenza filosofico-teoretica» e «una connessa cautela verso il coinvolgimento empirico» (ivi: 111). Può essere tuttavia interessante ricordare che alla ricerca sul terreno venne dedicato un convegno organizzato a Roma alla fine del 1979, le cui comunicazioni furono poi raccolte in un numero monografico della rivista «L'Uomo» (1980, IV, n. 2) che mostrano una certa attenzione a questioni di metodo su cui forse varrebbe la pena tornare a riflettere al fine di una ricostruzione del dibattito interno all'antropologia italiana su questo tema.

28. Si veda, per fare solo alcuni esempi, l'assoluta assenza di riferimenti alla tradizione italiana in Hannerz 2012 a cui rimando anche per la questione delle lingue in relazione alla comunità scientifica di riferimento e al pubblico dei lettori. La stessa cosa è emersa da un volume recentemente tradotto in Italia su un tema che nella nostra tradizione di studi è abbastanza frequentato, il patrimonio, pressoché privo di riferimenti a questo settore dell'antropologia italiana (Harrison 2020, su cui si veda D'Agostino 2020). Non diversamente, in un lavoro di ricognizione sulle diverse tradizioni antropologiche, pubblicato nel 2005 (trad. it. 2010), scritto da F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, il titolo recita significativamente: *One discipline, four ways: British, German, French and American Anthropology*.

Questa brillante assenza dal panorama internazionale, soprattutto anglosassone e americano, comincia lentamente a modificarsi. Come ha rilevato Palumbo, è con l'introduzione dei dottorati di ricerca nel sistema di formazione universitario italiano, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, che lo «stile italiano» inizia ad assumere caratteristiche diverse, sia per il tipo di temi di ricerca e relativi terreni sia per la lingua della produzione scientifica, con esiti visibili soprattutto dalla fine degli anni Novanta (Palumbo 2018: 113). Rimando soprattutto al Capitolo 3 di questo lavoro per una analisi puntuale.

29. L'articolo in una precedente versione era stato pubblicato in «*American Journal of Sociology*», vol. 20, n. 5 (Mar. 1915): 577-612. La versione del 1925, che si configura come il Capitolo 1 di un volume dedicato alla città (R. E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie, *The City*), è più articolata e presenta riferimenti bibliografici in parte diversi, oltre a passi riformulati e integrati con riflessioni nuove. *The City* sarà ripubblicato nel 1967 dalla University Chicago Press per la serie Midway Reprint, con l'introduzione di Morris Janowitz. La versione italiana del libro è stata pubblicata nello stesso anno da Edizioni di Comunità e ripubblicata in una nuova edizione nel 1997 con l'introduzione di Raffaele Rauty che aveva già pubblicato il saggio di Park (Rauty 1995: 3-27).

30. Tutte disponibili in traduzione italiana, tranne l'ultima.

31. Sulla prospettiva dell'ecologia umana e delle aree ecologiche elaborata da Park, e sviluppata e applicata dai suoi allievi più giovani, rimando alle osservazioni di Hannerz 1992: 104-108 e ai riferimenti bibliografici ivi riportati. Nel lavoro in cui la dimensione spaziale (si veda per esempio il diagramma della città elaborato da Ernest Burgess) è centrale, l'analisi si concentra sulla distribuzione su larga scala di particolari fenomeni sociali relativi alla dimensione urbana, in una prospettiva di «patologia sociale». Come ha osservato Hannerz, pertanto: «Questo tipo di studi ebbe come risultato l'accumulazione di conoscenze sulla base di generalizzazioni di dati quantitativi, un metodo dunque alquanto lontano da quelli preferiti dagli antropologi [...]. Nel concentrarsi sui dati aggregati e nel trascurare l'osservazione partecipante, si è presa una strada

---

diversa da quella a cui si rifà la maggior parte degli antropologi. Park, da parte sua, nutriva dei dubbi sul metodo di rifiutare i dati qualitativi, ma voleva fare della sociologia scientifica. E la scienza a quell'epoca dava molta importanza alla misurazione. Così, intorno al 1930, nell'Università di Chicago come altrove, ciò che si qualificava come sociologia urbana cominciò a emanciparsi dall'etnografia» (Hannerz 1992: 107-108).

32. Come riferisce Hannerz (1992: 145): «Anderson ricevette una sovvenzione per svolgere il suo studio sui vagabondi dal Chicago Council of Social Agencies e dalla Juvenile Protective Association; quest'ultima sostenne anche Cressey nella sua ricerca sul fenomeno delle taxi-dance halls. Zorbaugh entrò in contatto con il lavoro di organizzazioni comunitarie come il Lower North Community Council, e Thrasher elencò non meno di ventisei istituzioni che cooperarono al suo studio sulle bande».

33. In particolare con Robert Redfield e la sua visione per certi versi complementare della folk-society su cui cfr. Hannerz 1992: capitolo terzo. Inoltre, come ha sintetizzato Sydel Silverman (2010: 192): «La faticida permanenza di A.R. Radcliffe-Brown a Chicago negli anni Trenta introdusse una visione dell'antropologia come sociologia comparata che fu consolidata dalla nomina di W. Lloyd Warner (su sollecitazione di Radcliffe-Brown). Negli anni del dopoguerra, Chicago vide anche la costruzione di programmi per una scienza sociale interdisciplinare ai quali parteciparono degli antropologi, tra cui il Committee on Human Development e il Committee for the Comparative Study of New Nation, diretto dal sociologo parsoniano Edward Shils. Quando Geertz e Schneider giunsero a Chicago, iniziarono a influenzare il dipartimento seguendo la direzione della teoria parsoniana dei sistemi e, dal momento che entrambi si orientarono su posizioni culturaliste più estreme, spinsero il dipartimento proprio verso quella direzione. Nel far ciò intaccarono gli altri sottosettori dell'antropologia oltre che la tradizione socio-strutturale del dipartimento, rendendolo un baluardo dell'antropologia culturale di stampo simbolico».

34. Che il ricorso all'etnografia abbia rappresentato una anomalia, almeno per una certa fase iniziale, rispetto al modo di intendere la sociologia in Italia rispetto a cui doversi in qualche modo giustificare, è attestato in vario modo anche nel libro di Dal Lago e De Biasi prima citato. In un lavoro scritto come «guida pratica» all'osservazione partecipante, l'autore, Giovanni Semi, riferisce di un'esperienza direttamente vissuta alcuni anni prima durante il suo dottorato a Torino in Ricerca sociale e comparata, quando aveva avuto la «brillante idea» di svolgere la sua formazione dottorale in co-tutela con l'EHESS in Anthropologie sociale et Ethnologie, a Parigi. Scrive Semi: «Mentre frequentavo i seminari parigini, fui chiamato dalla mia relatrice e dai suoi obbedienti allievi nostre sociologue italien, e al ritorno a Torino mi venne consigliato di lasciar perdere rapidamente i dibattiti antropologici francesi perché la mia 'comunità di riferimento è sociologica'. Lo 'sbaglio' che avevo commesso —continua Semi— era stato quello di sovrapporre e confondere un campo intellettuale, l'etnografia urbana, con due campi disciplinari, antropologia e sociologia» (Semi 2010: 7-8).

35. Qui e nelle citazioni successive la traduzione è mia.

36. Cfr. anche Ingold 2008, 2017 e 2019 (passim).