

# Il non-detto, il non-sentito, il non-visto in etnografia. O del limite politico del sapere

Alessandro Deiana

L'oggetto a partire dal quale si sviluppa questo articolo è la dimensione sensoriale costitutiva della vita di ogni gruppo umano – in particolare, ma non solo, la dimensione sonoro-verbale – nel momento in cui ne risulta problematico l'accesso, e diviene così una sorta di frontiera o di limite per l'antropologo sul campo, ossia l'etnografo. Non parlerò quindi della sfera sensoriale, cognitiva e percettiva in relazione alla ricerca etnografica – cosa che peraltro andrebbe a confondersi con la storia stessa dell'etnografia e richiederebbe quindi una trattazione tutta per sé – ma solo di questa sfera quando essa costituisce un limite, volontario o involontario, al sapere etnografico. Pertanto dirò subito che l'argomento centrale di queste riflessioni è la politica del sapere, a cui gradualmente condurrà il mio ragionamento. In particolare mi pongo domande di questo tipo: che significato ha per la conoscenza antropologica il fatto che non tutto viene detto all'antropologo dai suoi interlocutori, e che solo una parte, e a volte nulla, l'antropologo riesce a udire, a vedere e a percepire della realtà che sta studiando? E come dobbiamo porci dinnanzi alla possibilità che quanto viene detto all'etnografo non è esattamente quello che si pensa o che si sa, o non è quello che l'interlocutore direbbe in assenza dell'etnografo? Che cosa comporta il fatto che non tutto è dato da vedere all'etnografo, specie se si tratta di cose che concernerebbero direttamente o indirettamente la sua ricerca? E ancora, e soprattutto: quand'anche la possibilità percettiva e cognitiva dell'antropologo non trovasse ostacoli artificiali, fino a che punto può spingersi? Può, per esempio, riportare tutto di quello che sente e che vede sul campo, specie se si tratta di contesti di ricerca



delicati e sensibili? E infine: che cosa succede se è l'antropologo stesso che non vuole partecipare, per ragioni etiche o politiche, a certi momenti della dimensione esperienziale degli attori che studia? Se dovesse essere lui stesso a tracciare un confine tra ciò che può fare e ciò che non può fare sul campo, tra ciò che può dire e ciò che è meglio tacere di quel che ha esperito, fino a scegliere programmaticamente di non portare avanti determinate ricerche in determinati contesti, ponendo volutamente dei limiti non solo al suo personale lavoro etnografico, ma all'etnografia *tout court*, rimettendo così in discussione la supposta priorità della conoscenza in quanto tale? Non risponderò a tutte queste domande, ma in definitiva il tema della frontiera sonora può essere un'occasione per iniziare a pensare ciò che al momento chiamo il 'limite politico del sapere': qui lo farò anche attraverso la discussione di alcuni casi etnografici riguardanti in generale il filone di ricerca su temi sensibili e in particolare le organizzazioni razziste e fasciste.

### **Molte voci, molti silenzi**

La mia riflessione partirà da uno dei tanti mutamenti metodologici ed epistemologici che hanno investito l'antropologia, cioè l'idea di polifonia (Clifford 1999a: 63-72). Per tutto il periodo dell'antropologia classica – grosso modo tra la fine dell'Ottocento fino agli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso (e a volte anche oltre) – la tendenza era quella di considerare le culture come un tutto coerente ed equilibrato per il cui accesso all'antropologo bastavano le voci di pochi informatori o a volte anche di uno solo che fosse autorevole o, per così dire, 'iniziato ai segreti' di quella data cultura o società: si pensi, per esempio, alla nota figura dell'anziano cacciatore Ogotemmêli in qualità di informatore unico di Marcel Griaule per la sua ricerca sulla cosmogonia dei Dogon del Mali tra gli anni Trenta e Quaranta, il cui esito fu il libro *Dio d'acqua* (Griaule 1996). Oggi invece riteniamo che le formazioni culturali e le relazioni sociali che le danno vita siano qualcosa di più dinamico e meno stabile, di più conflittuale e meno ordinato, di più frastagliato e meno uniforme. Così non solo dobbiamo sentire tante voci anziché solo alcune, ma

dovremmo interpellarne tante quante sono le posizioni, i ruoli e le categorie che un determinato contesto culturale annovera al suo interno: non solo gli uomini, ma anche le donne; non solo gli anziani, ma anche i giovani; non solo i notabili, ma anche i marginali; e così via. Guardando in retrospettiva a quel primo periodo dell’etnografia possiamo dire che si trattava di un approccio monofonico o monovocale, mentre per l’etnografia contemporanea si suole parlare di approccio polifonico o multivocale. Tuttavia, possiamo anche dire che l’opposto della monofonia non è solo la polifonia, ma, se mettiamo l’accento sul secondo termine di queste parole composte – la fonìa – il suo opposto può essere anche qualcosa come una pluralità di silenzi. Forse si potrebbe dire: i molti silenzi, cioè un silenzio plurale. Un poli-silenzio? Infatti non penso si possa parlare di silenzio al singolare. Da una parte perché non credo che esista un silenzio assoluto, cioè *il* silenzio o il Silenzio, e dall’altra perché il silenzio si percepisce sempre in relazione a dei suoni. Il silenzio forse è sempre dialettico. In questo caso, i silenzi di cui parlo si esprimono al negativo: il non-detto degli informatori all’antropologo; il non-sentito o il non-percepito dall’antropologo in quanto non in grado o impossibilitato o volutamente escluso dalla sfera sonoro-verbale, o da alcuni momenti di questa, dai suoi interlocutori sul campo; e in generale tutto quello che è il non-esperito dall’etnografo nel corso della sua ricerca sul terreno. In questo senso, il silenzio è in rapporto dialettico con la fonosfera del campo, poiché il non-detto, il non-udito, il non-visto, il non-percepito, e, ripeto, in generale il non-esperito sono l’altra faccia delle parole, dei suoni, dei gesti, delle immagini attraverso i quali solitamente l’antropologo costruisce le sue etnografie.

Ora, un altro elemento che caratterizza l’antropologia post-classica è il ripensamento del tema del rapporto con l’Altro, ossia della relazione etnografica tra l’antropologo e i suoi informatori, tra l’antropologo e il nativo, tra l’antropologo e i soggetti con cui si relaziona, instaura un dialogo e condivide delle esperienze al fine di poter dare un contributo alla costruzione del sapere antropologico, solitamente nella forma di una monografia etnografica, o di una serie di resoconti etnografici, e poi magari di una elaborazione di lineamenti generali di natura teorica. Il rapporto con l’alterità fin dagli esordi della pratica etnografica ha messo

in luce, direttamente o indirettamente, la questione della differenza radicale tra l'osservatore e l'osservato (un problema che per molto tempo è stata risolto con la teoria del relativismo culturale per cui le culture costituirebbero degli universi autonomi incommensurabili e sopra i quali sarebbe giusto sospendere qualunque giudizio etnocentrico). Oggi l'antropologia ha ulteriormente problematizzato questo rapporto. Da una parte, aggiungendo altre differenze alla differenza costitutiva occidentale/esotico: l'antropologo solitamente non è o non era, solo occidentale, ma era ed è anche bianco, uomo, borghese ecc. e i suoi interlocutori non sono, o possono non essere, solo uomini e autorevoli, ma anche donne, ragazzi, servi, marginali, subalterni ecc. Dall'altra parte, e conseguentemente, vi si riconosce una differenza di potere tra l'osservatore e l'osservato che rimette in gioco la stessa idea di sapere oggettivo dell'antropologia classica: il sapere dell'antropologo non dipende più dall'esatta traduzione della cultura studiata, cioè dalla corrispondenza tra la realtà osservata e la rappresentazione etnografica (il cui esito sarebbe poi la verità scientifica in termini positivisti), ma da una serie di variabili storiche, non ultima il rapporto di forze tra antropologo e nativo; rapporto nel quale solitamente l'antropologo ha dalla sua il vantaggio di provenire dal lato egemone del mondo, ma in cui non è detto che il nativo non sia capace di ottenere una sua rivale (per esempio, rivelando e mostrando all'antropologo solo ciò che vuole o prendendo successivamente in prestito i discorsi dell'antropologo ad uso e consumo della realtà locale)<sup>1</sup>. Possiamo allora forse dire schematicamente che il rapporto con l'alterità rappresenta una frontiera

---

<sup>1</sup> In tutti e due i casi possiamo ritornare all'esempio di Griaule, Ogotemmêli e i Dogon. Il primo infatti – e ringrazio Benedetto Caltagirone per avermi ricordato questo particolare non di poco conto – può essere esemplificato col fatto che Ogotemmêli è diventato l'informatore di Griaule in quanto, e solo in quanto, portavoce scelto e autorizzato a quel ruolo dai notabili della comunità, quindi non come unico depositario di quei saperi e soprattutto non senza che prima ci fosse stata una decisione circa quello da far sapere all'antropologo (cfr. Clifford 1999b: 103). Il secondo è ancora esemplificato dai Dogon, i quali, dopo le ricerche e le pubblicazioni di Griaule hanno sfruttato la fama che queste hanno procurato loro per patrimonializzare molte delle loro tradizioni a fini turistici ed economici (Ciarcia 2003; cfr. Clifford 1999b: 98).

metaforica costitutiva delle discipline antropologiche (cfr. Fabietti 1999), e che a poco a poco gli antropologi si sono accorti che a questa frontiera se ne sovrapponevano altre in termini di potere, classe, genere ecc.

### **Verso la frontiera**

Alla suddetta problematizzazione del rapporto etnografo-interlocutori, in quanto rapporto con l'alterità e tra alterità, c'è da aggiungere la considerazione di un altro lato della questione, che spesso rimane fuori dalle problematiche degli antropologi, ossia la faccia nascosta delle parole e dei gesti che gli attori pronunciano e mostrano di fronte all'etnografo. Ciò che all'antropologo non è detto del tutto, ciò che non è mostrato completamente o che non è completamente accessibile al suo sguardo, ciò che in generale non gli è possibile percepire ed esperire, tutto ciò rappresenta insomma un ulteriore confine che va a incrociarsi con tutti gli altri che costituiscono e informano la pratica antropologica, *in primis* quel confine costitutivo dell'antropologia rappresentato dallo scarto dell'alterità e dell'altrove. Possiamo anche dire che si tratta di frontiere nelle frontiere. Uno dei problemi che questa frontiera pone all'antropologia è evidentemente quello dei suoi limiti conoscitivi: se il sapere dell'antropologia si costruisce sulla ricerca etnografica che crea dati e informazioni, e se la ricerca etnografica è attraversata da confini più o meno invalicabili di natura sensoriale e cognitiva che limitano la creazione di dati e informazioni, allora questi confini sono gli stessi su cui si arresta l'avanzata della conoscenza antropologica. A questo riguardo la prima cosa cui viene da pensare è che il sapere è limitato, parziale e provvisorio per costituzione. Ma bisognerebbe anche pensare che tali limiti probabilmente sono la vera condizione del sapere e della ricerca: dal punto di vista soggettivo della singola volontà di sapere che altro ci spinge a conoscere se non il riconoscimento di un limite – rappresentato dall'ignoranza, dal non sapere, dalla mistificazione – che consideriamo opprimente, ingiusto e che vogliamo superare? Tuttavia, o proprio per questo, il vero problema non è tanto quello di sgombrare il campo dagli ostacoli che si frappongono tra noi e la conoscenza,

quanto quello di capire come la formazione di un sapere, in questo caso quello antropologico, si relaziona con le condizioni, i limiti, i contesti, le forze, le contingenze che sono parte costitutiva della vita storica, nonché della stessa soggettività dell'antropologo. La frontiera sensoriale che può impedire o complicare ulteriormente l'accesso dell'etnografo alla dimensione verbale della vita dei suoi interlocutori sul campo non concerne solo il fatto di non poter accedere a informazioni o dati, ma ha a che fare anche e soprattutto con le problematiche inerenti il rapporto etnografico, cioè la relazione tra l'antropologo e i suoi interlocutori sul campo. Si tratta del fatto che ci troviamo dinnanzi a un punto in cui l'acquisizione di informazioni e le relazioni inter-soggettive si sovrappongono: poiché nella ricerca etnografica non è possibile separare i due piani, il problema metodologico ed epistemologico di sapere è automaticamente anche il problema etico e politico di come relazionarsi con i vari soggetti che costituiscono il campo. Rispetto alla costruzione della conoscenza antropologica in generale, questo punto si risolve 'grosso modo', come già detto, nell'assunzione dell'ineliminabile posizione prospettica dello studioso: come dire che mettiamo in conto i limiti e la parzialità di ogni impresa scientifica (cfr. Haraway 1995). Ma rispetto ad ogni singola e specifica ricerca, rispetto alla soggettività e all'esperienza di ogni singolo etnografo ci possiamo trovare invece davanti a un punto critico a cui solo in parte si può ovviare col ricorso a una epistemologia costruttivista. Questo punto critico, infatti, può essere anche un punto di rottura, cioè quel momento in cui l'equilibrio tra la teoria antropologica e la pratica etnografica si spezza sotto l'urgenza di una riflessione sulla duttilità politica, e quindi umana, dell'antropologo, sul suo partito preso, sulla sua dis-posizione tra le forze in campo, sulla sua postura dinanzi al Potere e ai poteri. Vale a dire che quel confine che può separare l'etnografo dalla fonosfera dei soggetti che sta studiando può anche essere ciò che volontariamente traccia l'etnografo stesso quando si tratta di capire fino a che punto può spingersi la sua presenza e la sua azione, la sua, per così dire, 'infiltrazione cognitiva', ancorché scoperta, presso il contesto e i soggetti che studia. Mi riferisco al fatto che la frontiera sensoriale può anche essere una frontiera etico-politica nella misura in cui l'antropologo non può, non deve o non vuole

accedere a certi momenti della dimensione verbale-discorsiva dei suoi interlocutori (cioè tutto ciò che direttamente o indirettamente sente o gli viene fatto intendere), oppure se vi accede deve decidere se e quanto può dire di ciò che ha sentito, visto o appreso. Questa è obiettivamente una variante di una vecchia questione contemplata da qualunque buon manuale di ricerca qualitativa: quella della responsabilità etica del ricercatore. Questa responsabilità è tanto pressante quanto più è delicato o rischioso il contesto e la tematica della ricerca; all'opposto, meno critico è il fattore umano e più si può attenuare la tensione morale del ricercatore. Ciò non toglie che questa vecchia questione si rinnova soggettivamente ogni volta che un antropologo, o qualunque scienziato sociale che fa ricerca sul campo, se la pone rispetto all'unicità della sua personale esperienza sul terreno.

### **Temi sensibili**

Secondo András Zempléni, «l'etnologia è l'arte dell'intrusione sistematica negli affari degli altri» (Zempléni 1996: 35-36). Questa affermazione suona ancora più calzante se pensiamo che il suo oggetto di ricerca sono le società segrete dei Nafara della Costa d'Avorio e insieme ad esse la struttura e l'economia del segreto come fatto sociale: egli per accedere a ciò che altrimenti non avrebbe mai potuto sentire, vedere, esperire ha dovuto essere iniziato a una di queste società: in un certo senso, è dovuto diventare, per quanto possibile, uno di loro. Questo è stato un modo per superare una frontiera sensoriale, cognitiva ed esperienziale, ossia il segreto che si frapponeva tra l'antropologo e i suoi interlocutori (il che, peraltro, non ha significato che tutte le frontiere siano state superate e che tutti i segreti siano stati svelati). Ma ci sono anche casi in cui 'diventare uno di loro' non è una strada obiettivamente praticabile, né auspicabile; e in cui le frontiere per una volta si presentano come ciò che noi volutamente e coscientemente erigiamo, anziché essere ciò che vorremmo superare, attraversare, o abbattere. Sono casi in cui la possibilità dell'intrusione etnografica nella vita altrui ci pone di fronte a una decisione: andare avanti o fermarsi? E se

procediamo, in che modo? E che significato hanno domande del genere rispetto alla ricerca sul campo e alla stessa costruzione del sapere antropologico e della teoria sociale? Mi riferisco in generale a quel campo di ricerca che si occupa di quelli che vengono detti “temi sensibili”, vale a dire tutte quelle ricerche che, molto di più rispetto alla media delle etnografie, possono costituire un rischio o una minaccia non indifferenti per tutti i soggetti coinvolti direttamente e indirettamente (Lee 1993: 4; Lee, Lee 2012: 46). Questo tipo di ricerche copre un ambito molto vasto e differenziato: guerre e conflitti; abusi e violenze; malattia e morte; marginalità e devianza; movimenti di lotta e forme di vita alternative ecc. Questo campo di ricerca non poteva non mettere in cima alle sue preoccupazioni questioni di natura etica: esso si definisce infatti per le sue potenziali implicazioni che vanno oltre la sfera della ricerca accademica per ricadere in altri ambiti del sociale e coinvolgere profondamente anche soggetti terzi. Nonostante questa apertura verso ciò che ricade fuori dall’etnografia in senso stretto, pur in un rapporto di reciproca influenza, e che costituisce quella totalità regolativa che comprende anche il lavoro dell’etnografo (anziché costituire ciò che dal punto di vista parziale dello studioso appare solo come l’esterno della disciplina), mi sembra che la posta in gioco nel campo dei cosiddetti “sensitive topics” è più alta di quanto solitamente i ricercatori che se ne occupano sono pronti a riconoscere: poiché ritengo che questo sia a sua volta un argomento sensibile e che ci può portare molto lontano, circoscriverò la mia riflessione all’interpretazione del tema delle frontiere cognitivo-esperienziali come limite politico dell’etnograficamente visibile, udibile e dicibile, ovvero dell’etnograficamente esperibile come problema insieme epistemologico e politico a cui va incontro chi decide di muoversi su terreni di ricerca delicati e rischiosi. Problema che però vorrei porre non nei termini di limiti da superare per poter andare avanti, ma dell’arrestarsi per arrestare (almeno in certi casi) quella che potremmo definire come la macchina inarrestabile del sapere progressivo e cumulativo. La frontiera, il confine, la soglia, il margine – ognuno con la sua sfumatura di senso – sono esattamente ciò di fronte al quale possiamo decidere di fermarci, perché noi stessi possiamo istituire quel



limite. A questo riguardo, penso che siano almeno tre i temi sensibili che rappresentano il tipo di oggetto di ricerca che può chiamare all'opposizione di un limite: 1) la marginalità e la povertà, spesso connesse a forme di devianza e di violenza, come ciò che mette a nudo le contraddizioni più crude ed estreme delle nostre società; 2) gruppi, soggettività, forme e pratiche di vita che rompono con lo *status quo*, anziché riprodurlo, ovvero movimenti sociali radicali, organizzazioni rivoluzionarie ecc.; 3) soggetti e situazioni che, anziché affascinarci, farci simpatia o con cui solidarizzare, riproviamo e osteggiamo: fascisti, razzisti, fondamentalisti ecc. Tutti e tre possono mettere seriamente alla prova il senso del limite del ricercatore. I primi due si caratterizzano per la produzione di un sapere che al termine della ricerca e al momento della disseminazione dei risultati, al di là della buona fede dell'etnografo, lascia seri dubbi circa le mani in cui andrà a finire e l'uso che ne potrà essere fatto, vista e considerata la criticità della posizione dei soggetti studiati e la loro estrema esposizione a provvedimenti di qualunque natura da parte delle istituzioni e dei poteri nei confronti dei quali rappresentano, in forme diverse, il loro opposto. Mentre il terzo ci mostra che proprio quando sembra che siamo riusciti a puntare le armi della conoscenza verso il cuore del nemico, questo si trasforma in un quasi-amico nel nome del rispetto dell'incontro etnografico e dei superiori fini della conoscenza. Qui, anche per motivi di spazio, mi limiterò alla terza tipologia (sperando di avere altrove la possibilità di occuparmi delle altre due), ovvero a quei soggetti che Susan Harding ha chiamato "l'altro culturale ripugnante" (Harding 1991), considerato anche che in questo caso la metafora della frontiera può coprire le possibilità più estreme circa l'accesso dell'etnografo alla sfera cognitiva dell'altro. Prenderò in considerazione due esempi riguardanti l'ambito degli studi etnografici sull'estrema destra e la xenofobia.

Il primo è un caso intermedio, e lo definisco tale semplicemente perché ci aiuterà ad avvicinare il punto centrale del problema. Si tratta del lavoro di Douglas Holmes sull'estrema destra europea (in particolare il *British National Party* e il *Front National*), analizzata attraverso il prisma concettuale di ciò che ha chiamato il "discorso illecito", ossia un tipo di discorso che cerca di erodere quello consolidato

e vigente approfittando della sua perdita di credibilità e cercando di introdurre nel dibattito politico ciò che normalmente non ha spazio (Holmes 1993). La sua ricerca si è basata sullo studio del discorso neo-fascista attraverso i soggetti, le occasioni e i luoghi in cui esso si esplica. Holmes infatti ha ascoltato con “orecchio etnografico” (Marcus 2004: 53) quello che gli è stato detto nel corso di interviste, quello che ha sentito e visto durante una ricerca multi-localizzata. È importante notare che l’etnografia è consistita innanzitutto in una serie di interviste ai leader e agli intellettuali ufficiali e ‘presentabili’ di queste organizzazioni: il contatto di Holmes con l’estrema destra è rimasto fondamentalmente circoscritto all’ordine del discorso neo-fascista, seppure multi-localizzato e spesso confinante con opinioni correnti e più o meno rispettabili (vedi anche Holmes 1999). Qui la frontiera di cui sto parlando è come se si fosse posizionata a metà strada tra i discorsi e le pratiche (in questo senso l’ho definito un caso intermedio): una frontiera che separa il momento discorsivo da quello pratico, ciò che il neo-fascista dice da quello che il neo-fascista fa. Che cosa avrebbe significato da un punto di vista etico e politico una ricerca sul campo che ha per oggetto le pratiche discorsive e i discorsi pratici di un’organizzazione o di un gruppo di estrema destra? Fino a che punto potrebbe spingersi l’etnografo su un campo del genere senza andare incontro a una qualche indiretta complicità (Marcus 2004: 56-57)? Qui si tratta allora di una frontiera etica e politica che sta all’antropologo decidere se, come e perché attraversare. In verità, c’è chi ha attraversato questa frontiera. Non sono pochi i ricercatori che nell’analisi dell’estrema destra hanno optato per una “visione dall’interno”, quindi etnografica, anziché esterna, ossia che tende a privilegiare le condizioni storiche e sociali che favoriscono l’estremismo di destra, senza pertanto considerare i soggetti in questione e le loro dinamiche interne (Blee 2007). Questo approccio “internalista” ha colmato quella distanza che obbligava il ricercatore a uno sguardo da lontano e che quindi lo teneva distante dalla conoscenza dell’intera dimensione soggettiva e microfisica del fenomeno. Se questo indirizzo di ricerca, da una parte, ha il merito di aver riumanizzato dei soggetti che la superficialità del discorso politico e giornalistico ha disumanizzato (cfr. Sacchi, Viazzo 2004: 103-104), dall’altra reintroduce

la distanza che credeva di aver abolito: superare la frontiera esperienziale e cognitiva che separa il ricercatore democratico e progressista (perché comunque non si tratta di studiosi di destra) dal militante fascista in nome di una conoscenza dell'oggetto più ampia e approfondita significa, a ben vedere, sposare l'idea di una conoscenza scientifica che si giustifica e legittima da sé, come se fosse comunque capace di un distanziamento oggettivo, ossia di assumere un punto di vista esterno al mondo. Questa postura non riproduce solamente una forma di positivismo scienziato, ma contribuisce a confermare una divisione sociale del lavoro intellettuale che assegna allo scienziato sociale il ruolo di mero osservatore della realtà. Ritornerò alla fine su questo aspetto che considero decisivo.

L'altro caso che vorrei prendere in considerazione è la riflessione che Martina Avanza ha fatto sulla sua etnografia della Lega Nord e che trovo assai significativa per il tipo di problemi che mi sto ponendo. Essa riassume bene la questione fin dal titolo del saggio in cui è presentata: "Come fare etnografia quando non si amano i «propri indigeni»"? (Avanza 2008). Che non si amino i "nativi" in questione è un eufemismo e il problema della "giusta distanza" qui eccede la questione ormai canonica della relazione etnografica, dato che solitamente gli etnografi si confrontano con gruppi colonizzati, subalterni o emarginati per i quali hanno perlomeno un grande rispetto, quando non una simpatia animata dall'intenzione di rendergli in qualche modo giustizia (*ivi*: 41-43). Avanza fa un passo ulteriore rispetto a Holmes, poiché non si accontenta di studiare i discorsi, quand'anche raccolti e analizzati nel vivo della loro performance enunciativa, ma decide di seguire e di osservare i militanti leghisti dal punto di vista delle loro pratiche collettive e delle iscrizioni individuali dell'appartenenza padana. Nei confronti dei suoi interlocutori sul campo, la scelta tattica è stata quella di appellarsi alla neutralità scientifica, in virtù della quale non ha mai palesato le sue convinzioni politiche e allo stesso tempo ha sempre declinato gli inviti a partecipare ad iniziative leghiste in qualità di etnologa (*ivi*: 51). Ma a se stessa ammette di avere fatto sua una forma di "cinismo metodologico": onde evitare che la ricerca si potesse arenare o interrompere bruscamente per incomprensioni e frizioni, "in nome della scienza" ha

evitato qualunque “scambio contraddittorio” con i suoi interlocutori lasciandogli perfino credere che fosse una simpatizzante della causa padana. Avanza sostiene che questa «non è stata una scelta, essa si è imposta, in piena ricerca, come il solo modo possibile per farmi accettare sul terreno senza per questo farmi “reclutare” nel movimento» (*ivi*: 52, corsivo mio). Questa affermazione dimostra come la nostra volontà di sapere tende a dipendere da forze che ci precedono e che si impongono da sé («non è stata una scelta, essa si è imposta» dice Avanza, dal momento che – è il sottinteso inconscio di queste parole – il movente indiscutibile era la necessità di condurre un'etnografia per scrivere una dissertazione), e che queste forze sono capaci di determinare il regime di verità e di condotta in cui ci muoviamo, fino al punto di non poter scegliere la nostra postura politico-conoscitiva («il solo modo possibile» di portare avanti la ricerca sul terreno e di progredire nella produzione del sapere è sospendere il proprio punto di vista politico e, in questa progressione, ritenere quasi incidentale il soggetto della conoscenza): il discorso scientifico dominante ci parla infatti di un fine in sé che si presenta come autoevidente, ovvero quello della Conoscenza e della Verità scientifica, che subordina e scoraggia ogni percorso che vuole portarci fuori dal campo problematico dato. Da un punto di vista personale dell'etnografa, le conseguenze di questo posizionamento, come ammette Avanza, sono state “particolarmente penose”: di fatto durante tutti e tre gli anni della ricerca ha fatto una “doppia vita”, dal momento che ha costantemente mentito, al limite della doppiezza programmatica, sia per quanto riguarda la sua vita privata (è inevitabile a un certo grado di confidenza ed empatia con alcuni informatori raccontare qualcosa di sé), sia per quanto riguarda i rapporti umani con gli interlocutori leghisti giocati sul doppio binario della cordialità dentro il campo e della vergogna fuori (*ivi*: 52-53). Il senso di disagio che questa doppia vita ha causato alla ricercatrice, fino a farla sentire una traditrice delle sue convinzioni e dei suoi ideali quando si è trovata nel bel mezzo di manifestazioni apertamente xenofobe, ha avuto termine solo quando si è conclusa la ricerca sul terreno (*ivi*: 53-54). Alla fine i crucci etici e il malessere personale sfumano nell'assunzione dell'idea di aver preso “sul serio” un oggetto – la lega e i leghisti – che normalmente è ritenuto

“folklorico e grottesco” (*ivi*: 54) e nella speranza di aver contribuito a mostrare che l’empatia non è una condizione necessaria della relazione etnografica, che pertanto l’etnografia su “un oggetto politicamente detestabile” è “possibile” e, infine, che essa è particolarmente efficace nel rendere conto di punti di vista che non si condividono minimamente (*ivi*: 56). Dei tre contributi che Avanza si augura di aver dato mi limito a problematizzare il secondo: indubbiamente ci ha mostrato che un tal genere di etnografie si possono fare – come del resto anche altri, a parte il già citato Holmes, ci hanno mostrato<sup>2</sup> – ma è sufficiente domandarsi *come è possibile* fare etnografia quando gli “indigeni” ci sono detestabili? Penso che il problema sia molto più radicale: dovremmo chiederci *se è necessario* fare etnografia di soggetti come i nazisti e i razzisti, e questo non certo perché sia un tabù o perché non siano cose da prendere sul serio, ma proprio perché un preciso tabù andrebbe sfidato molto seriamente: quello della conoscenza sopra ogni cosa (compresa l’etica, la militanza politica, la coerenza e il proprio equilibrio interiore). Dal punto di vista in cui mi pongo, attraversare la frontiera cognitivo-esperienziale che ci separa dalle parole e dai gesti dell’“altro culturale ripugnante”, benché costituisca indubbiamente il superamento di un limite interno alle scienze sociali (cioè il passaggio da un approccio externalista a uno internalista), conferma e rafforza dei confini ben più ampi e solidi, ma molto meno visibili: quelli che delimitano le nostre possibilità di praticare un sapere critico solo entro i confini stabiliti da un’idea di scienza come fine in sé o come assoluto e dall’organizzazione sociale della conoscenza come divisione di collocazioni disciplinari organiche alla produzione del sapere di cui ha bisogno la formazione sociale capitalista. Se il campo scientifico è tale perché la scienza è al di sopra di tutto in quanto rappresenta ciò per cui si accetta indiscutibilmente che “il gioco valga la candela” (Bourdieu, Wacquant

---

<sup>2</sup> Un intero numero del *Journal of Contemporary Ethnography* (il numero 36, del 2007) è stato dedicato alle ricerche etnografiche sull’estrema destra in varie parti del mondo. E in generale le pubblicazioni sulla scorta di ricerche sul terreno su movimenti, partiti e organizzazioni razziste, xenofobe, para-fasciste e reazionarie non sono poche

1992: 68), e se questo è il nostro campo e il nostro gioco, consapevolmente o meno rimaniamo nel posto che la divisione sociale del sapere ci ha assegnato, così come lasciamo che il fascista continui a ricoprire il ruolo che gli ha assegnato l'ordine simbolico vigente<sup>3</sup>. In poche parole, all'estremista di destra spetta il suo posto di bersaglio della riprovazione del senso comune, e allo studioso di sinistra il suo posto di intellettuale critico e sdegnato. In questo modo le tassonomie sociali si riconfermano nella ripartizione dei saperi: all'antropologo o al sociologo il sapere rigoroso, critico e demistificante; al fascista l'ignoranza e il pregiudizio, ma anche lo *status* di attore sociale con i suoi specifici discorsi, le sue specifiche pratiche e la sua sfera emozionale. Ugualmente la divisione sociale del lavoro trova la sua conferma nel ruolo professionale proprio del ricercatore che deve fondamentalmente produrre conoscenza; e in ultima istanza viene confermato l'attuale ordine della società nelle sue divisioni di classe e di poteri: tale ordine infatti deve essere solo conosciuto (anche criticamente, se si vuole), ma non trasformato, o superato, o rovesciato. Si potrebbe dire, parafrasando un noto modo di dire, che lo spettacolo del sapere non può essere interrotto. Per rimanere tutto come prima, ovvero tutti al proprio posto.

### **La volontà di non-sapere**

In conclusione, ciò che propongo e su cui mi piacerebbe si riflettesse è la possibilità che sia lo stesso antropologo a tracciare limiti e frontiere mobili in ragione dei problemi etici e politici che il suo lavoro può sollevare. Le frontiere percettive potrebbero non essere solo quelle derivanti da uno sfasamento tra quello che l'interlocutore dice all'etnografo e quello che fa in sua assenza; tra quello che a l'etnografo viene detto e quello che mai si direbbe in sua presenza. La frontiera

---

<sup>3</sup> Devo a Francesco Bachis l'idea di confini simbolici rispondenti a logiche di classificazione che assegnano ai soggetti collocazioni sociali naturalizzate e reificate da cui non è possibile uscire se non al prezzo della crisi cognitiva e del conflitto (Bachis 2009). Fermo restando che è tutta mia la responsabilità di averla usata in un altro ambito, piegata ai miei obiettivi ed eventualmente fraintesa.

potrebbe risultare invece dal sovrapporsi di precisi e meditati limiti esperienziali, epistemologici e politici. I casi-limite di cui ho parlato mi sono sembrati un buon esempio per pensare ciò che per ora chiamo il limite politico del sapere. Dove con questa espressione non voglio alludere ai limiti che le relazioni di potere e le condizioni sociali storicamente determinate pongono alle pratiche scientifiche, bensì al limite che lo scienziato è disposto a tracciare quando il suo lavoro di ricercatore sul campo rischia, suo malgrado, di legittimare non solo l'intero ordine dominante (che nel campo scientifico può comunque trovare sia i suoi oppositori che i suoi difensori), ma gli stessi soggetti e le stesse pratiche che, pur degni di studio, egli ritiene comunque deprecabili, se non da combattere apertamente. Anche se non escludo affatto che un determinato approccio etnografico a s/oggetti politicamente ed eticamente detestabili possa servire a rafforzare tutto ciò che ad essi si oppone (oltre che, s'intende, apportare nuovi contributi all'analisi critica della società), non può che venirmi in mente il vecchio adagio secondo cui non tutto quello che si può fare si deve fare. Ne vale la pena, al di là dei meriti accademici che ci può assicurare, superare la frontiera esperienziale che ci separa politicamente ed eticamente da leghisti, fascisti e fondamentalisti? È un prezzo troppo alto da pagare sapere qualcosa in meno dell'intimità culturale dei fascisti per sapere qualcosa in più del meccanismo istituzionale e simbolico che assegna un posto anche a noi e uno anche ai fascisti dentro la stessa grande tassonomia liberale? Mi piacerebbe dunque che si ripensasse alla possibilità che la dialettica del silenzio si esprima non solo come l'assenza o il vuoto di ciò verso cui l'etnografo prova a tendere l'orecchio, ma anche come contrasto politico (una dialettica conflittuale, appunto) messo all'opera dall'antropologo e dal ricercatore sociale, dentro e fuori il campo. L'opposizione di un limite – da intendere anche come rivendicazione del diritto a scegliere di interrompere le comunicazioni, se necessario, e a prevenire paradossali connivenze tra soggetti con interessi opposti – può costituire quella discontinuità che mette in discussione la pratica conoscitiva dello studioso e con essa l'egemonia che la informa. Spesso sperimentare e tracciare dei limiti vuol dire non tanto precludersi una conoscenza, quanto riconoscere che

il sapere è sempre politico, anche se non lo si riconosce. E quando la volontà di sapere risponde, senza saperlo, alle ingiunzioni del Potere, una cosciente e mirata volontà di non-sapere, una diserzione epistemologica, è forse l'unica risposta possibile.



## Bibliografia

- Avanza 2008 = M. Avanza, *Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas «ses indigènes»? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe*, in D. Fassin, A. Bensa (sous la direction de), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris 2008, pp. 41-58.
- Bachis 2009 = F. Bachis, *Il posto dei marocchini: confini simbolici e conflitto in un piccolo paese del centro Sardegna*, "Lares", LXXV, 3, 2009, pp. 551-573.
- Blee 2007 = K. M. Blee, *Ethnographies of Far Right*, "Journal of Contemporary Ethnography", 36, 2, 2007, pp. 119-128.
- Bourdieu, Wacquant 1992 = P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *La logica dei campi*, in Id., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 66-83 (*Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Éditions du Seuil, Paris 1992).
- Ciarcia 2003 = G. Ciarcia, *L'istituzione di un teatro etnografico. L'animismo come bene culturale nel pays dogon*, in C. Gallini (a cura di), *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, Bollati Boringhieri, Milano 2003, pp. 178-208.
- Clifford 1999a = J. Clifford, *Autorità etnografica*, in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 36-72 (*The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988).
- Clifford 1999b = J. Clifford, *Potere e dialogo in etnografia: l'iniziazione di Marcel Griaule*, in Clifford 1999a, pp. 73-114.
- Fabietti 1999 = U. Fabietti, *Antropologia come frontiera*, in Id., *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 3-8.
- Griaule 1996 = M. Griaule, *Dio d'acqua*, Red Edizioni, Como 1996 (*Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmel*, Éditions du Chêne, Paris 1948).
- Haraway 1995 = D. J. Haraway, *Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale*, in Id., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano

- 1995, pp. 103-134 (*Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, London 1991).
- Harding 1991 = S. Harding, *Representing Fundamentalism: The Problem of Repugnant Cultural Other*, "Social Research", 58, 2, 1991, pp. 373-393.
- Holmes 1993 = D. Holmes, *Illicit Discourse*, in G. E. Marcus (ed.), *Perilous States. Conversations on Culture, Politics, and Nation*, University of Chicago Press, Chicago 1993, pp. 255-282.
- Holmes 1999 = D. Holmes, *Tactical Thuggery: National Socialism in the East End of London*, in G. E. Marcus (ed.), *Paranoia within Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, pp. 319-341.
- Lee 1993 = R. M. Lee, *Doing Research on Sensitive Topics*, Sage, London 1993
- Lee, Lee 2012 = Y.-O. Lee, R. M. Lee, *Methodological Research on "Sensitive" Topics: A Decade Review*, "Bulletin de Méthodologie Sociologique", 114, 2012, pp. 35-49.
- Marcus 2004 = G. E. Marcus, *Gli usi della complicità nella mutevole mise-en-scène del lavoro di ricerca sul campo in antropologia*, in L. Cimmino, A. Santambrogio (a cura di), *Antropologia e interpretazione. Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Morlacchi, Perugia 2004, pp. 17-61.
- Sacchi, Viazzo 2004 = P. Sacchi, P. P. Viazzo, *Politiche della morte e concezione della vita in Palestina. Rassegna di studi*, "La Ricerca Folklorica", 49, 2004, pp. 103-111.
- Zempléni 1996 = A. Zempléni, *Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres*, "Gradhiva", 20, 1996, pp. 23-41.

## L'autore

### Alessandro Deiana

Dottore di ricerca in Metodologie della ricerca etnoantropologica, titolo conseguito presso l'Università di Siena, con una tesi intitolata *Effetto*

*folklore. Usi e significati della tradizione nella scena del folklore sardo contemporaneo.* Svolge ricerche etnografiche in Sardegna su gruppi, associazioni e soggetti attivi nel movimento del folklore organizzato. I suoi interessi vertono anche sulle problematiche storico-teoriche inerenti al folklore e alla cultura popolare, nonché sugli aspetti epistemologici e politici delle pratiche antropologiche.

Email: a.deyana@tiscali.it

## **L'articolo**

Data invio: 10/10/2014

Data accettazione: 30/11/2014

Data pubblicazione: 30/06/2015

## **Come citare questo articolo**

Deiana, Alessandro, *Il non-detto, il non-sentito, il non-visto in etnografia. O del limite politico del sapere*, "Medea", I, 1, 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1856>