

METODI, PROBLEMI E ACCORGIMENTI DELLA RICERCA
METHODS, PROBLEMS AND EXPEDIENTS
OF FIELDWORK

Vinigi L. Grottanelli
Università di Roma

David I. Kertzer
Bowdoin College, Brunswick, Me.

Meyer Fortes
King's College, Cambridge

Come esordio di quello che mi auguro stia per essere un libero vivace confronto di idee diverse e magari contrastanti, vorrei cercare di esporvi alcuni punti fermi sui quali presumo concordino quanti s'interessano al nostro tema odierno.

La ricerca sul terreno è l'operazione scientifica che ci unisce — sia che preferiamo di definirci etnologi, antropologi sociali o culturali, o folkloristi, demologi o studiosi di tradizioni popolari — e che al tempo stesso ci distingue dalle altre branche delle scienze dell'uomo. La ricerca sul terreno è la prima e più importante (stavo per dire la sola autentica) fonte di tutti i dati di fatto su cui si fondano la nostra disciplina e le nostre teorie. Dunque, comunque ci proponiamo di condurla, ci aspettiamo da essa un ingente patrimonio di cognizioni obiettive che rispondano a verità. Su questo punto, credo, esiste consenso generale, che mi pare sia stato ben compendiato da Georges Condominas (1973 : 2):

... il momento più importante della nostra vita professionale rimane il lavoro nel campo: al tempo stesso il nostro laboratorio e il nostro *rite de passage*, il campo trasforma ciascuno di noi in un vero antropologo...

L'inevitabile riconoscimento di questa verità d'ordine generale, e del decisivo rilievo che a livello personale la ricerca nel campo ha avuto sulla mia esperienza di studioso e sulla mia (e non solo mia!) formazione umana, giustifica la mia iniziativa di organizzare il presente convegno, destinato a vagliare metodi e problemi della nostra attività di ricercatori.

Il titolo che abbiamo concordato di dare all'insieme dei nostri dibattiti abbina appunto i problemi ai metodi, e non a caso. I

metodi d'indagine nelle nostre scienze non sono tanto concordemente accettati ed espliciti da rendere oziosa una loro ricapitolazione e rassegna in sede collegiale; sono da lungo tempo messi in opera, è vero, ma sovente in via tacita e sommessa, se non proprio clandestina; soffrono anzi forse di eccessivo empirismo e di rado obbediscono a una formulazione rigorosa. Meritano dunque di essere posti sul tappeto e confrontati in vista di una loro discussione e definizione teorica, mentre anche al semplice livello pratico-operativo essi sono sempre suscettibili di qualche perfezionamento grazie a nuove esperienze o nuove proposte. Quanto ai problemi, vecchi e nuovi, sperimentati da chiunque abbia lavorato nel campo, essi sono tanto strettamente collegati ai metodi di ricerca, da non poter venire disgiunti da questi ultimi nel corso di un esame generale.

Noi, quanti siamo qui riuniti a colloquio, apparteniamo certo a scuole, indirizzi e ideologie diversi, come diversi sono i nostri settori geografici e sistematici di ricerca. Tuttavia, è bene sottolinearlo all'esordio, i metodi e problemi di cui ci occuperemo c'interessano tutti in egual modo; perchè per differenti che siano gli obiettivi immediati delle nostre indagini attuali, i nostri metri di valutazione, le teorie che ci sforziamo di difendere, le conclusioni o le sintesi cui giungeremo, al livello della raccolta dei dati sul terreno non ci possiamo sottrarre al dovere professionale — comune e valido per tutto — di registrare realtà concrete e di darne resoconto veritiero.

Veritiero: l'aggettivo appena pronunciato impone subito una pausa, perché nel richiamarsi alla 'verità' solleva il primo — e forse il più grave — dei problemi che stiamo per discutere. Il compito primario del ricercatore viene sovente definito come la traduzione di una cultura in termini d'un'altra: ora quale grado di fedeltà, ossia di veridicità, è ragionevole e doveroso pretendere da tale 'traduzione'? L'esatta rispondenza fra la concreta realtà socio-culturale e la descrizione o interpretazione datane dallo studioso, per preciso e onesto che questi sia, è meta irraggiungibile; una rappresentazione del tutto fedele è pregiudicata in partenza dalla natura stessa di ogni indagine, che è operazione selettiva, personale, dunque inevitabilmente più o meno arbitraria. I rischi inerenti nel ruolo del proverbiale 'traduttore-traditore' sono palesi quando l'etnologo opera in una società esotica, ma rimangono non meno reali e insidiosi anche nel caso di indagini condotte all'interno del proprio paese, per effetto degli sconfinati dislivelli socioculturali ben noti (e tutto sommato cari) ai demologi-folkloristi.

Se il miraggio della veridicità assoluta (come impossibile ma anche inutile riproduzione meccanica della realtà studiata) è dunque in partenza da respingere nel mondo delle chimere e delle utopi, diverso è il caso di quella che potrebbe definirsi veridicità relativa dei risultati derivanti dalle ricerche nel campo: problema connesso con l'attendibilità e sincerità professionale del ricercatore (oltre che con la sua competenza, è chiaro), e di riflesso con la prospettiva di controllare, analizzare (o far auto-analizzare) e descrivere (o far auto-descrivere) gli studiosi nel nostro campo a fini strettamente sussidiari della ricerca, come già proposto molti anni fa da Margaret Mead, inducendo il ricercatore a dichiararsi e confessarsi con integrale franchezza parallelamente alla presentazione dei suoi risultati, o al limite a sottoporsi in partenza ad analisi psicoanalitica.

Benché quasi universalmente disattese in pratica da noi e dai nostri colleghi, queste esigenze hanno a rigor di logica una loro validità: se, come nessuno può negare, lo sterminato patrimonio informativo scaturito dalle ricerche sul campo è un sistema di equazioni a due incognite — società analizzata, ricercatore — non si vede il motivo per cui tutto debba essere rivelato e descritto sulla prima, nulla o quasi nulla sul secondo. Che questa persistente trascuranza abbia ormai finito per costituire un'indifferibile *impasse* professionale, mi pare dimostrato dall'avviso che proprio in questi giorni leggo sull'ultimo numero di *American Anthropologist* (81, 1 : 53), stando al quale questionari sono stati diramati a tutti i membri dell'*American Anthropological Association*: « to search for systematic biases that affect the validity and reliability of our research... it is imperative that we know the types of people recruited into anthropology ».

Ma a monte di questo già serio problema, e di altri congiunti, ve n'è uno pregiudiziale in via assoluta, che come subito voi indovinate è di natura filosofica: il problema epistemologico generale, che riguarda la legittimità e validità *ab ovo* dei nostri studi. Ad esso è dedicato proprio l'ultimo articolo (in ordine di tempo) pubblicato sul nostro tema, e dal quale ho desunto la citazione che conclude il paragrafo precedente (Salamone 1979). Secondo questo autore, si tratterebbe di trovare risposta a tre quesiti epistemologici collegati: 1) dimostrare o postulare nel nostro campo di studi l'esistenza di una realtà conoscibile, 2) dimostrare in tale campo l'esistenza e la conoscibilità di universali, in quanto per definizione la scienza non si occupa del particolare per sé, ma solo di universali, 3) dimostrare che simili universali, se esistono, sono

di tipo proprio alla nostra disciplina (ossia, se ben capisco, di categoria diversa da quella delle realtà e degli universali studiati già da altre scienze).

Di questo serio triplice assunto — che incidentalmente Salomone propone ma non dimostra né risolve — a noi oggi interessa solo il primo comma, dato che stiamo qui discutendo di ricerca nel campo e non già di sistematica generale delle scienze, né di leggi o verità universali, che a me sembra siano cose ben diverse. Comunque, già quel primo quesito implica da solo problemi che in sede speculativa generazioni di filosofi non hanno saputo risolvere in modo concorde: è l'uomo (e con esso, s'intende, le società umane che le nostre scienze pretendono analizzare) una realtà conoscibile? O, più analiticamente, che cosa è 'uomo', che cosa è 'realtà', che cosa è 'conoscere'?

Σκιάς ὕψαρ ἀνθρώπου, ci ammonisce il poeta; e forse sarebbe saggezza accettare la parola di Pindaro, e in luogo delle scienze dell'uomo coltivare il nostro giardino, o altri metaforici giardini. Ma nessuno di noi ha seguito questa via, né ha preso sul serio non dico le visioni dei poeti, ma neppure le aporie epistemologiche segnalate dai filosofi. Evoluzionisti, comparatisti, funzionalisti, storicisti, strutturalisti, e quante altre sottospecie di antropologi ed etnologi sono esistite o hanno creduto di esistere, si sono trovati tutti in tacito accordo nell'adottare una identica posizione di assoluto empirismo o di 'realistico' buon senso, dando per scontate in partenza 1) la realtà obiettiva dei fatti umani osservati, 2) la loro conoscibilità, 3) la loro legittima traduzione in resoconti di valore scientifico, se pure scritti e pubblicati per lo più a insaputa delle società descritte e senza possibilità di controllo da parte di queste.

Per quanto io so, un simile empirismo è stato accettato nel più naturale dei modi — quasi come indiscutibile premessa alla formulazione dei programmi d'indagine e al loro compimento — da parte di tutti i ricercatori sul terreno, me compreso. Non sono sicuro che ciò significhi, come sostiene Murphy (1971 : 17 sgg.), che siamo in fondo tutti funzionalisti, e che le differenze fra le nostre posizioni teoretiche vengono ad annullarsi, fondono come neve al sole, nel momento che ci caliamo a turno nella vivente realtà umana che ci attende nel campo.

Lasciando dunque da canto, non senza qualche esitazione e rimpianto, la grossa aporia epistemologica, veniamo agli aspetti concreti del nostro tema, che mi sembra possano venir esaminati sotto quattro titoli principali: lo spazio, il tempo, le persone, i me-

todi della ricerca. Ognuno di questi parametri porta con sé la sua quota di questioni controverse, che vi presento qui in scorcio o in brevi cenni, dato che esse verranno in buona parte riprese nelle discussioni di questi due giorni.

1. Il parametro spazio è a prima vista semplice: la stessa espressione "ricerca sul terreno" sottintende che tale terreno debba essere in partenza precisato spazialmente, nei suoi limiti geografici. Di solito il ricercatore è tenuto a garantire la validità delle sue osservazioni e conclusioni per tutto lo spazio investigato, non oltre.

In campo etnologico, questa modesta ma confortante garanzia era assicurata (salvo le riserve dovute alla variabilità delle situazioni nel tempo, di cui non vogliamo ancora parlare) da un classico tipo di letteratura — le monografie tribali. L'unità e veridicità del resoconto delle ricerche si riferiva invero a un'entità etnica piuttosto che territoriale, ma di solito i due criteri combaciavano. Una seria monografia tribale firmata da uno specialista era reputata "coprire" l'argomento dal punto di vista spaziale; per es. la mia generazione ha dato per scontato che, per notizie sui BaThonga del Mozambico ci si potesse basare su Henri Junod, per quelle sui Kwakiutl su Franz Boas, etc. S'intende che la delimitazione spaziale poteva e può essere di tutt'altra natura, riguardare ad es. un'isola, un gruppo nomade sparpagliato in più regioni, una casta, oppure un singolo villaggio, o un gruppo etnico o sociale determinato in base a diversi criteri, territoriali o no, come avviene di necessità per le ricerche di antropologia sociale condotte in paesi dell'Occidente industrializzato, dove aggruppamenti di tipo tribale non esistono.

La validità scientifica della delimitazione basata sul criterio dell'unità etnico-territoriale — il criterio tuttora prevalente — è sempre stata però, e rimane, soggetta a forti oscillazioni proprio a causa della natura elastica dei termini designanti tali unità, tribù, nazione, etnia, gruppo etnico, etc. Indipendentemente dai variabili presupposti d'indirizzo, di metodo, di messa a fuoco di singoli aspetti, e così via, condurre una ricerca fra i Toda (ridotti ormai a forse 500 anime) o fra i Navaho (oggi più di 100.000) non è la stessa cosa: varierà se non altro la strategia del campionamento, varierà la legittimità della generalizzazione. Diversi ancora saranno i problemi di una ricerca fra gli Yoruba, il cui nome figura negli indici degli etnonimi alla medesima stregua di quelli dei Toda

e dei Navaho, ma che oggi raggiungono o superano i 12 milioni d'individui. È chiaro che in casi come quest'ultimo solo una stretta limitazione del tema esaminato può rendere accettabili i risultati d'una ricerca: come ha dimostrato per es. Bascom (1969) circoscrivendo la sua analisi appunto fra gli Yoruba al sistema di divinazione *ifa*.

Alla palese influenza dei fattori demografici sulle modalità della ricerca basterà qui avere accennato. Aggiungerò solo, se mi è consentita la divagazione volutamente frivola, che letterati e giornalisti si permettono a volte maggiori libertà. Sugli Italiani, che compresi emigrati e oriundi credo siano una buona ottantina di milioni, Luigi Barzini pubblicò anni fa un libro intitolato appunto *The Italians*, non certo basato su diligenti indagini sul terreno, ma che sebbene contestato da più parti per eccessiva genericità di giudizio incontrò nel pubblico notevole successo. Scritti da etno-antropologi, libri di questo tipo si vedono riconoscere dignità accademica e scientifica solo in rari casi, come accadde per *The chrysanthemum and the sword* di R. Benedict.

Del resto la validità del criterio più corrente di delimitazione spaziale nei continenti extra-europei, quello nazionale-tribale, può venir posta in dubbio in base a un'argomentazione inattesa: negando la stessa esistenza di ciò che noi chiamiamo tribù o nazione.

La controversia non è di oggi, ed è divertente rammentare come un collega americano, nel discutere usi e abusi nell'impiego del termine 'tribù', si proponesse « to describe anthropology as an enterprise that systematically confuses data with analysis and words with people » (Moerman 1968 : 153). Ma si è andati più in là. In un libro scritto nove anni fa sull'asserito superamento del concetto e della realtà tribale in Africa, S. Diamond afferma che la tribù è « un'oggettivazione occidentale che blocca la nostra vista di fronte alla realtà africana », Clyde Mitchell scrive che la tribù « non è solo l'astrazione [creata] dall'etnologo, ma anche quella dei popoli interessati », mentre per A. Southall la tribù è nella migliore ipotesi uno strumento concettuale, « una cristallizzazione al livello sbagliato », e nella ipotesi peggiore è « una fabbricazione arbitraria dell'osservatore straniero » (Gutkind 1970 : 27, 84-85, 32). Se si accetta dunque il parere di questi colleghi, non solo la tribù è un organismo sociale in via di trasformazione o di definitiva scomparsa, ma non è mai esistita se non nell'immaginazione degli etnologi e antropologi. È un miraggio, frutto della nostra miopia o delle nostre allucinazioni.

Dal momento che per secoli, dai tempi di Erodoto se non prima, tutte le informazioni etnografiche raccolte in tutti i continenti sono state riferite proprio a entità di tipo tribale, si resta sgozzanti calcolando la quantità d'inchiostro sprecato da generazioni di studiosi per descrivere gruppi umani inesistenti.

Aggiungo però subito che, ancorato come sono al mio antiquato empirismo, a tale inesistenza io non credo. Certo, sono evidenti i motivi per cui il nome di tribù e i suoi derivati (tribale, tribalismo) dispiacciono ai neo-intellettuali del Terzo Mondo e agli antropologi d'avanguardia che li seguono; ma quei motivi, o meglio quei malintesi, quei fraintendimenti, non c'interessano in questa sede.

Se guardiamo al futuro, è certo possibile anzi probabile che le barriere tribali, e molte strutture sociali con esse, si allentino e decadano e finiscano per sparire: dove sono oggi, qui a Roma, le fiere tribù dei Ramnii, Titii e Luceres? Con l'accentuarsi del livellamento socioculturale legato ai processi acculturativi, è prevedibile che il peso del fattore spazio nei nostri studi (se questi sopravviveranno) abbia a diminuire; in altre parole, che cresca la frequenza di ricerche di tipo trans-tribale, trans-regionale, con accentuata attenzione rivolta a singole istituzioni, strutture sociali, riti, tecniche, etc., in prospettiva pluritribale o anche pluricontinentale, piuttosto che ai singoli gruppi etnici considerati come unità organiche. Già oggi, del resto, credo ci siano al mondo pochi studiosi disposti ad accollarsi l'incarico di un'indagine globale — come un tempo si usava — su qualsiasi comunità o gruppo umano, per ridotto che questo sia in termini demografici e territoriali.

2. Il fattore tempo incide sulla ricerca in due modi del tutto distinti, anche se non privi di collegamento fra loro: la durata dell'indagine, e l'incidenza del tempo sulla società o cultura studiata.

Sul primo punto, non ho nulla di originale da aggiungere a quello che tutti sanno. È desiderabile stare sul terreno quanto più a lungo si può. Due anni valgono meglio di uno, e dieci anni meglio di due — tenendo conto però del fatto che ci sono limiti alla resistenza fisica e psichica del ricercatore, e che a questi incombono di regola anche altri salutari compiti professionali. Per lungo o breve che sia il periodo globale trascorso nel tempo, è consigliabile interromperlo con una o più pause di "ritorno a casa" e di riposo, utili per la riflessione, la verifica dei dati già raccolti, la

programmazione della fase o fasi successive d'indagine. Nel corso di una carriera di studio, è consigliabile non limitarsi a esaminare una sola società, ma estendere le ricerche almeno a una seconda, o quanto meno visitarne e osservarne con attenzione più d'una.

Il secondo aspetto — l'attenzione data o meno all'incidenza del passare del tempo sulla società oggetto d'indagine — presenta problemi molto più complessi, sui quali mi soffermerei volentieri se non fosse per ragioni d'orologio: il tema sarà ripreso in un'altra relazione del nostro convegno, dunque mi limiterò a brevi osservazioni.

Mi sembra che sotto questo profilo le possibilità offerte alla scelta del ricercatore siano quattro: 1) limitarsi a un'indagine rigidamente sincronica, circoscritta alla situazione presente; 2) proporsi la ricerca di dati utili a una ricostruzione di situazioni passate, ossia mettere in luce gli aspetti tradizionali o reputati tali, utilizzando tradizioni ufficiali, ricordi personali di informatori anziani, e in via sussidiaria raffronti con fonti anteriori, documenti storici, etc.; 3) concentrare l'attenzione proprio sui mutamenti socioculturali in atto al momento dell'indagine, p. es. sulla dinamica attuale dei processi acculturativi osservabili; 4) tener conto congiuntamente delle tre prospettive predette.

Se si esclude la scelta della stretta indagine sincronica, ciascuna di queste opzioni invoglia, se pure non obbliga, il ricercatore a compiere controlli diacronici; i quali, per essere significativi, dovrebbero essere ripresi a distanza di parecchi anni, o meglio di qualche decennio. Certo, simili verifiche e confronti a distanza di dieci, venti anni o più dall'indagine iniziale possono venir delegati ad altri, ma in tal caso viene meno la riprova dell'equazione personale. Raymond Firth è tornato dopo decenni a Tikopia, Meyer Fortes fra i suoi Tallensi; io stesso ho voluto rivisitare dopo trent'anni i miei Mao, e con gioia avrei ripreso fra essi lo studio che avevo iniziato da ragazzo se le circostanze lo avessero consentito. Fra il primo e l'ultimo dei miei nove periodi di ricerca sugli Nzema — durati in complesso due anni — sono intercorsi ventitré anni, e l'esperienza acquisita mi convince che il prossimo periodo — se e quando verrà — sarà il più fruttuoso.

3. E veniamo ora alle 'persone' della ricerca. Da un lato un individuo, l'etnologo; dall'altro le migliaia o centinaia di migliaia di individui componenti la società studiata, rappresentate da quei loro esponenti che sogliamo chiamare gli 'informatori'. Parlerò qui solo

del primo, dato che dei secondi ci diranno fra breve Ernesta Cerulli e Meyer Fortes.

Com'è, o come dovrebbe idealmente essere, questo singolare personaggio, questo *insider-outsider*, che è il ricercatore sul terreno? La domanda di solito non si pone. Io me la posi una volta in occasione di un particolare corso universitario, un po' a beneficio degli studenti cui parlavo di questi problemi, un po' a titolo di personale esame di coscienza e atto di contrizione. Rileggere quanto allora dissi, e riassunsi per scritto (Grottanelli 1976), risveglia in me un senso di sgomento, facendomi considerare sia le doti individuali di mente e di carattere, sia la preparazione culturale e professionale che il nostro mestiere richiede.

Un buon ricercatore sul terreno deve essere una persona eccezionale. Ciascuno dei partecipanti alla nostra piccola tavola rotonda può in cuor suo rallegrarsi di tale qualifica, dimenticando per un momento la virtù della modestia. Perché a ben vedere tutti i requisiti che rapidamente elencherò sono indispensabili alla riuscita di una campagna d'indagini, di qualunque taglio e orientamento essa sia, in qualunque continente si svolga.

I primi requisiti *sine quibus non* sono gagliarda salute, resistenza fisica, incuranza dei disagi e sopportazione di ciò che M. Griaule definiva « una sconfinata assenza di *confort* », saldezza di nervi, pazienza senza limiti ma anche curiosità senza limiti, e beninteso attenzione sempre sveglia nell'osservare e nell'ascoltare, precisione e prontezza nel registrare e annotare: tutto ciò per porre l'etnologo in grado di svolgere il suo lavoro. Ma si aggiungono subito le doti che egli deve possedere per rendersi accettabile dalla società che si accinge a studiare: serietà, onestà, cortesia, serenità, disposizione alla simpatia umana, e anche — non meravigliatevi — profonda umiltà. In situazioni spesso difficili e impreviste, occorre saper essere impassibili ed equanimi; non mai sorprendersi, né scandalizzarsi, non credersi 'superiore', astenersi dal pronunciare giudizi di disapprovazione o condanna, non mostrare eccessiva riservatezza ma neppure troppa familiarità, non manifestare ilarità in situazioni che possono apparire buffe o ridicole, non atteggiarsi a giudice o moralista.

A questa lunga lista di precetti, sulla cui importanza sono certo concorderete, anzi a cui ciascuno di voi avrebbe forse un punto da aggiungere, si sommano le esigenze della preparazione professionale. Su queste potrà esservi disaccordo, perché la disciplina che tutti noi coltiviamo e serviamo è (o può essere) al tempo stesso una scienza morale, una scienza sociale, una scienza storica o

per qualcuno anche politica, oscillante fra le *Naturwissenschaften* e le *Geisteswissenschaften*, e dunque richiedere in primo luogo una formazione di base e una mentalità umanistica oppure scientifico-naturalistica. Personalmente, io credo che entrambe siano essenziali e per nulla antitetiche o contrastanti fra loro, salva l'improbabilità che il singolo studioso riesca a familiarizzarsi con entrambe. Si aggiunge poi beninteso la preparazione teoretica in campo etnologico: la familiarità con le diverse teorie e con la letteratura sui problemi generali è presupposto inderogabile per la stessa formulazione dei piani di ricerca e, a parte s'intende il metodo, per la selezione dei dati significativi nel corso dell'inchiesta. Altrettanto essenziale è la preparazione specifica: si dovrà conoscere in via preliminare l'intera letteratura preesistente sulla società da studiare, e/o su quelle limitrofe o consimili. Infine, si richiede una buona conoscenza se non l'assoluta padronanza della lingua locale, spesso a due diversi livelli: parlata o vernacolo locale e lingua franca della zona o lingua ufficiale del Paese.

Sotto quest'ultimo aspetto, si trovano avvantaggiati i demologi o folkloristi d'un tempo e gli odierni antropologi culturali di abitudini casalinghe; mentre per gli etnologi impegnati ieri come oggi in indagini fra remoti gruppi umani di altri continenti, dalle lingue a volte sconosciute alla scienza, il requisito della sapienza linguistica è uno scoglio di notevole gravità.

Siamo tutti consapevoli di quanto incida la personalità del ricercatore sui risultati del suo studio. Si comincia con l'incidenza del sesso (limiti dell'uomo nell'investigazione della sfera femminile, e viceversa), dell'età, della religione o irreligione dello studioso, della sua condizione sociale entro la società d'origine, del suo status di celibe (o nubile) o sposato, vedovo etc. Per un altro verso, c'è il nodo di problemi intorno alla figura dell'osservatore partecipante: l'etnologo come incognita aggiuntiva nella equazione della società esaminata, o addirittura come elemento di disturbo (cfr. Grottanelli 1979-80). In terzo luogo c'è la vecchia questione dell'obiettività o subiettività dell'osservatore *a*) in rapporto al suo temperamento o carattere e alla sua formazione professionale, in una parola in rapporto alla sua personalità, e *b*) in relazione alla sua ideologia. I due casi vanno distinti, credo, perché nel primo l'incidenza del fattore personale è in buona parte o del tutto involontaria, e può essere inconsapevole, mentre nel secondo caso è deliberata, e per così dire programmata in partenza, ben consapevole da parte del ricercatore stesso e prevedibile da parte di terzi.

Sull'uno e sull'altro di questi due grossi problemi è prevista nella nostra tavola rotonda una discussione a parte.

Collegata all'uno e all'altro è la questione dell'auto-analisi ed eventuale autobiografia del ricercatore, o dell'analisi della sua personalità ad opera di terzi, come complemento alla presentazione finale dei risultati, secondo il già accennato e non tanto paradossale principio che il ricercatore dovrebbe essere analizzato e descritto non meno della società che egli studia e descrive.

Un altro grosso problema, al quale sarà del pari dedicata una speciale discussione del nostro convegno, è quello della « risocializzazione » (il brutto termine è mio) dello studioso, ossia della sua inevitabile e spesso penosa fase d'ambientamento iniziale entro la società diversa, con i relativi stati di frustrazione, crisi psicologiche *et sim.* Carpenter (1965 : 55), dopo aver confessato di essersi sentito come un deficiente nei primi mesi del suo soggiorno fra gli Eschimesi Aivilik, commenta: « Se non mi avessero accettato, sarei rimasto meno che un estraneo, meno che umano ». E nelle prime splendide pagine degli *Argonauts*, Malinowski (1922 : 4) descrive il suo senso di frustrazione e disperazione (*hopelessness and despair*) dopo il fallimento dei primi tentativi di stabilire un vero contatto con gli indigeni della Nuova Guinea, e il suo conseguente frenetico immergersi nella lettura di romanzi, « allo stesso modo come uno può darsi al bere in un accesso di depressione e di tedio tropicale ». Questa ammissione mi ha sempre colpito a causa della mia personale esperienza di stati d'animo identici, quando al penoso inizio di un soggiorno fra i Kunama dell'Eritrea (1937) mi gettai in una vera orgia di letture, specie di romanzi gialli.

Un problema di tutt'altra natura, cui credo si debba almeno accennare, è quello della unicità o pluralità dei ricercatori nel quadro di una stessa inchiesta, ossia dei vantaggi e inconvenienti del *teamwork* o ricerca in *équipe*: argomento che in verità riguarda le questioni di metodo (cfr. Griaule 1957) ¹.

4. E finalmente, poiché si è menzionata la parola, veniamo a parlare del 'metodo' della ricerca. O dei metodi, al plurale? Già dal poco che si è detto fin qui credo siano risultate palesi le innumerevoli varianti che la nostra ricerca comporta, riguardo allo spazio, al tempo, alle persone, e, bisognerebbe aggiungere, anche al suo specifico oggetto. Perché questo, c'è a malapena bisogno di rammentarlo, può essere un sistema di relazioni sociali o un singolo aspetto di tale sistema, un procedimento tecnico, una raccolta di proverbi, e via dicendo; e ciò ormai nell'Artide come in Lucania,

in Amazzonia come ai sobborghi di Milano. Esiste allora un sistema di regole atte a guidare la ricerca in ogni circostanza, da esporre con tutta tranquillità e precisione in un *Manuale del perfetto ricercatore*? Esiste cioè un autentico metodo della ricerca, o ne esistono parecchi? E ciascuno di noi è autorizzato allora a crearsi il proprio, salvo beninteso l'obbligo di dichiararlo e di seguirlo con coerenza, rispettando le poche norme basilari della lealtà scientifica?

Ad alcuni dei nostri insigni predecessori l'osservanza di un particolare metodo non deve essere sembrata indispensabile. P. es. i due ispiratori-guida della scuola storico-culturale, Graebner (1911) e Schmidt (1937) si occupano molto e bene della critica delle fonti (altrui), ma poco o nulla del metodo della *Feldforschung*; il che si spiega in parte con il fatto che nessuno dei due aveva esperienza di lavoro nel campo. Nella sua prefazione agli *Argonauts*, Sir James Frazer dice: « è caratteristico del metodo del Dr. Malinowski che egli tenga appieno in conto la complessità della natura umana » (Malinowski 1922 : ix): complimento ben meritato, ma che vale poco come apprezzamento di un 'metodo'. Proprio a questo tema dedicò un bel saggio Phyllis Kaberry, come tutti ricordano, intitolato *Malinowski's contribution to fieldwork methods*, nel quale cita dagli *Argonauts* e da *Coral Gardens* vari di quei passi e pagine che sono serviti d'ispirazione a tanti di noi nel campo; ma quando giunge a definire tecnicamente le meditate strategie di ricerca del maestro si limita a dirci che egli dichiarava di aver impiegato il « metodo di documentazione statistica dell'evidenza concreta », che raccomandava di registrare « gli imponderabili della vita vissuta » e « i commenti degli indigeni sulle (loro) azioni, le loro credenze e idee » (Firth 1957: 78-79). Altri autori che hanno in seguito riesaminato il metodo di Malinowski, come Pocock (1961), non hanno aggiunto gran che alla sua formulazione.

Un rimpianto etnologo americano, con il quale in anni passati proprio qui a Roma ebbi a discutere di questi problemi, Paul Radin, ha scritto: « La maggior parte dei buoni investigatori sono a malapena consapevoli del modo preciso in cui raccolgono i loro dati » (Radin 1933 : ix); e più di recente Evans-Pritchard (1951 : 77) scriveva: « le tecniche speciali che abbiamo sono in ogni caso molto semplici e si riducono a poco ».

Mi sembra innegabile che le due ultime generazioni di etnoantropologi abbiano dato assai maggiore importanza alla raccolta di materiale e alla sua elaborazione e interpretazione successiva, anche molto sofisticata, che non alla stesura di rigide regole metodologiche circa le modalità del lavoro sul terreno. Ma i miei pochi

riferimenti riguardano maestri scomparsi, o miei quasi-coetanei e dunque anziani; sarò lieto di cedere fra poco la parola a due insigni etnologi assai più giovani, E. Haberland e V. Maconi, che potranno meglio di me illustrarvi più fresche e aggiornate vedute sulle questioni del metodo.

Forse essi converranno con me su alcuni punti semplici ma fondamentali che non credo destinati a mutare molto da una generazione all'altra, e che hanno probabilità di ricomparire anche nelle più diverse formulazioni del nostro metodo.

Un'alternanza di osservazione diretta e di interrogazione — sistematica od occasionale e improvvisata — mi sembra inevitabile, insieme a una certa misura di partecipazione. E poiché in quasi tutte le situazioni noi siamo in cerca di "regolarità significative" entro l'infinito e variabile flusso delle attività umane, di quelle regolarità che ci permettono di accertare l'esistenza di norme, di costumi, di strutture, di credenze, entro le società studiate, mi pare inevitabile anche il ricorso a una quarta essenziale operazione, che va di solito sotto il nome di "costruzione di modelli" (il termine 'modello' non mi piace del tutto; A. Caso propose di sostituirlo con 'archetipo'; io preferirei 'paradigma', ma teniamoci pure al termine corrente).

Si tratta, com'è ovvio, del procedimento logico detto 'induzione', il quale in etnologia consiste nel passaggio dall'osservazione del comportamento umano in n casi alla formulazione di ciò che vuol dirsi 'usanza' o 'costume', avente validità generale nella società in esame.

Siano i paradigmi o modelli di tipo statistico, meccanico, o vivente (v. cfr. Tax *et al.* 1953: 110-18), il procedimento che conduce alla loro formulazione è senza dubbio subiettivo e in certo senso arbitrario. Notate un punto che a me pare importante: le tre consuete operazioni preliminari (osservazione, interrogatorio o colloquio, partecipazione), pur avendo in parte carattere subiettivo, stabiliscono per un altro verso una diretta presa di contatto con la realtà obiettiva del mondo che si vuol conoscere, cioè accertano autentiche sequenze di comportamento, autentiche opinioni degli indigeni, sia pure filtrate attraverso l'occhio e l'orecchio dell'osservatore. Con la costruzione di modelli, che può precedere ma sovente segue in ordine di tempo gli altri tipi d'operazione, si ha invece già una prima elaborazione professionale da parte del ricercatore, un consapevole tentativo di schematizzazione, che implica distacco dai dati grezzi o quanto meno una scelta e uno scarto per adattarli alla visione personale che lo studioso si viene formando².

È dunque proprio questa fase che richiede come contropartita, se si vuole stabilire una certa misura di obiettività, gli accorgimenti volti a eliminare o almeno a ridurre l'arbitrarietà dei criteri e le interpretazioni troppo personali: mi riferisco anzitutto alle garanzie di natura statistica, al campionamento imparziale, alla quantificazione, ai controlli ripetuti, e magari a un moderato impiego di modalità meccanicistiche per una quasi anonima raccolta o elaborazione dei dati. Qui mi sembra si debba agire con prudenza. È vero che si vorrebbe ridurre al minimo l'immedesimazione del ricercatore e la possibilità di sue interpretazioni troppo arbitrarie; ma è altrettanto vero che la facoltà di valutare personalmente i fatti studiati non può essere negata all'etnologo. Di certi accorgimenti suggeriti per assicurare un massimo d'imparzialità — p. es. ricorso al sorteggio nella scelta degli informatori, uso di questionari rigidi, interviste strutturate di fronte al magnetofono, elaborazione meccanica dei dati mediante *computer* — confesso di non essermi mai avvalso. Forse lo faranno con successo i ricercatori di domani.

Sulle questioni di metodo sarà presto ripreso il discorso da altri, onde non andrò oltre alle sommarie indicazioni date, come ho fatto per gli altri punti sfiorati. E vorrei concludere proponendovi un quesito, che sta a monte di tutte le questioni tecniche di metodo e che forse qualcuno di voi vorrà considerare e riprendere nel corso di queste due giornate. Noi siamo qui riuniti per discutere questioni di metodo, ma il metodo è meramente strumentale ai fini conoscitivi e scientifici della ricerca. E allora, in vista di quali fini veniamo noi accumulando quell'immenso patrimonio di dati e osservazioni che ci dà la ricerca? Non certo per mera curiosità, o per il gusto di compilare un completo campionario di costumi e stili di vita. Forse per verificare le nostre ipotesi teoriche, modeste o temerarie che siano, o quelle altrui? Per trarne le tanto elusive « leggi universali » del comportamento umano, così da poter prevedere, secondo l'ambizione di Comte, il futuro dell'umanità: *savoir pour prévoir*? O, come avrebbe detto Radcliffe-Brown, per scoprire relazioni strutturali d'ordine generale? Oppure, secondo un ideale tutto diverso, per contribuire alla costruzione di una *historia perennis* dell'uomo? O ancora, ci sforziamo di conoscere le molteplici forme socioculturali di ogni parte del mondo onde poterle meglio correggere e trasformare, e a quali fini filantropici, politici o messianici? O infine, ci si può accontentare della formula gidiana, affascinante se pure alquanto individualistica e letteraria, del tentativo di « assumere il più possibile di umanità »?

Siamo qui oggi, certo, per discorrere di metodo. Ma è da credere che le scelte metodologiche non dipendano — ieri come oggi e domani — dai fini ultimi della nostra scienza, che ancora attendono una nostra definizione concorde?

Note

1. Su questo punto — non toccato durante i lavori del convegno tranne che per un breve accenno polemico di J. Pitt-Rivers — ci è giunta a convegno ultimato la nota del Prof. Jean-Paul Lebeuf che siamo lieti di inserire in questo numero.

2. Ma la questione è discutibile finché non si sia raggiunto un accordo su ciò che vogliamo intendere per "realtà", e richiama una celebre e non risolta controversia fra Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss a proposito della struttura sociale, che io conosco indirettamente attraverso la testimonianza di G.P. Murdock. « Io uso il termine "struttura sociale" — scriveva Radcliffe-Brown al collega francese — in senso tanto diverso dal vostro da rendere la discussione difficile e la sua utilità poco probabile. Mentre per voi la struttura sociale non ha nulla a che fare con la realtà bensì con i modelli che si costruiscono, io considero la struttura sociale una realtà ...Non sono sicuro se per 'modello' voi intendete la forma strutturale stessa oppure la descrizione che io ne do. La forma strutturale può venire scoperta attraverso l'osservazione, ma non può essere sottoposta a sperimentazione » (*Tax et al.*, 1953 : 109).

Bibliografia

- Bascom, W. 1969. *Ifa Divination*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carpenter, E. 1965. Comment on Research among the Eskimos. *Current Anthropology* 6: 55-56.
- Condominas, G. 1973. Ethics and Comfort: an Ethnographer's View of His Profession. *American Anthropological Association Annual Report 1972*.
- Evans-Pritchard, E. E. 1951. *Social Anthropology*. Londra: Cohen & West.
- Firth, R. (a cura di) 1957. *Man and Culture: an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Graebner, F. 1911. *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Winter.
- Griaule, M. 1957. *Méthode de l'Ethnographie*. Parigi: Presses Universitaires de France.

- Grottanelli, V. L. 1976. *La ricerca etnologica sul terreno*. Roma: Pontificia Università Urbaniana.
- Grottanelli, V. L. 1979-1980. Il bambino malato e l'osservatore partecipante. *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia* 109-110: 43-59.
- Gutkind, P. C. W. (a cura di) 1970. *The Passing of Tribal Man in Africa*. Leiden: Brill.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Londra: Routledge & Kegan Paul, New York: Dutton.
- Moerman, M. 1968. "Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification", in *Essays on the Problem of Tribe*, a cura di Helm, J. Washington: University of Washington Press.
- Murphy, R.F. 1971. *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*. New York: Basic Books.
- Pocock, D. F. 1961. *Social Anthropology*. Londra: Sheed & Ward.
- Radin, P. 1933. *The Method and Theory of Ethnology*. New York: McGraw-Hill.
- Salamone, F. A. 1979. Epistemological Implications of Fieldwork and Their Consequences. *American Anthropologist* 81: 46-60.
- Schmidt, W. 1937. *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. Münster W.: Aschendorff.
- Tax, S. *et al.* (a cura di) 1953. *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press.

v. l. g.

Gli argomenti che V.L. Grottanelli ha esposto così bene verranno discussi ampiamente in questi due giorni. Per questa ragione ritengo più utile, nel mio ruolo di commentatore della sua relazione, che apre e orienta il convegno, parlare, a complemento del suo discorso, sul metodo dell'antropologia urbana e sulle linee di ricerca degli antropologi che lavorano sul terreno nell'Europa mediterranea.

Perché dobbiamo far ricerca sul terreno nelle città di Europa? Dopotutto, moltissimi sono gli studiosi che ci hanno dato validissimi lavori su questo argomento o che hanno tuttora in corso ricerche del genere. Mi sembra, però, che nonostante questo volume massiccio di lavoro sociologico, politico, storico e demografico, la prospettiva, la metodologia e lo strumentario analitico dell'antropologia contemporanea possano recare nuovi contributi allo studio della vita urbana.

Il contributo dell'antropologia allo studio socioculturale si distingue per la sua particolare metodologia e per l'insieme di concetti analitici applicati ad una serie precisa di problemi sostanziali. Benché tale metodologia e strumentario analitico siano più noti per il contributo che hanno già recato agli studi rurali, essi posseggono tuttavia un potenziale notevole per l'analisi della vita urbana. Se prendiamo il caso delle città dell'Europa mediterranea, le possibilità dell'antropologia vanno valorizzate non tanto perché manchino studi della situazione urbana, ma perché in genere essi si valgono di metodi limitati e trascurano certi fenomeni socioculturali pur importanti.

L'apporto antropologico agli studi urbani dipende, anzitutto, dall'uso dell'osservazione partecipante (e qui credo di riprendere la posizione esposta dal prof. Grottanelli), e dalla convinzione che il valore di questo metodo non si limita agli studi rurali. Ricerche quali hanno compiuto Abner Cohen (1969) a Ibadan e Carol Stack (1974) in un quartiere popolare nero dell'America, dimostrano le possibilità antropologiche in questo campo.

Con un buon metodo di osservazione partecipante si può fornire un quadro della vita della gente dentro il contesto in cui viene vissuta. Questo può sembrare abbastanza ovvio, ma non è un approccio comune negli studi urbani. Solo raramente, e in modo parziale e molto astratto, gli studiosi delle altre discipline hanno indagato sul contesto socioculturale locale. La preferenza dei sociologi per il metodo basato sui *surveys*, sulle interviste formali, e sull'approccio ecologico, ha avuto come conseguenza che pochi hanno esplorato il contesto socioculturale in cui la gente delle città europee mediterranee vive. I politologi, pur nella loro prospettiva sostanzialmente più ristretta, hanno ugualmente molto trascurato il modo in cui i processi politici si articolano nei rapporti sociali locali, concentrando la loro attenzione sulle ricerche di carattere più istituzionale, e con lo strumento dei *surveys* e delle analisi dei risultati elettorali.

La ricerca storica in questa parte del mondo è un'impresa molto più vasta, e quindi è più difficile generalizzare. È vero che la tradizione storiografica europea, sia rurale sia urbana, è stata basata sullo studio delle *élites*, e delle istituzioni descritte dalle *élites*. Però, negli anni recenti abbiamo visto un forte movimento storiografico revisionista. Si tratta di un movimento dalle diverse — e anche contrastanti — componenti, ma vi è un filo generale che le collega ed è l'intento di ricreare il modo di vita della gente comune negli anni passati. Non è privo di significato che, in numerosi articoli e

libri impostati su questa prospettiva, gli storici propongano di seguire le lezioni insegnate dagli antropologi. Qual'è, dunque, tale insegnamento? A me sembra che esso si ritrovi, almeno in gran parte, nell'importanza data dall'antropologia allo studio del mondo sociale proprio delle masse.

In questo campo, sia nella campagna sia nella città, l'antropologo può contribuire con studi cognitivi e comportamentali. Nell'ambito degli studi cognitivi l'interesse è rivolto alle concezioni che la gente ha del proprio universo, comprese le percezioni dell'ordine sociale, e le norme di ciò che essa considera il comportamento adeguato. James Spradley (1972 : 21) ha scritto: « Urban groups do not live in the "city" but in their own socially constructed definition of the city » ('I gruppi urbani non abitano nella "città" ma nella definizione che essi si danno della città, costruita socialmente'). Senza necessariamente aderire all'idea di Spradley che il mondo cognitivo costituisca il dominio principale dell'antropologia socioculturale, è bene riconoscere l'importanza di questa sfera cognitiva per la comprensione della vita degli abitanti urbani. È vero che vari metodi di tipo *survey* sono concepiti per penetrare dentro questo dominio cognitivo, ma l'osservazione partecipante, unita ad interviste intensive, costituisce un metodo inestimabile per permetterci di vincere i meccanismi difensivi — consci e inconsci — della gente, mettendo in luce le proprie percezioni del mondo.

Con l'osservazione partecipante, l'antropologo può anche studiare il comportamento e il rapporto fra quello che la gente dice e quello che essa pensa, quello che dice che fa, e quello che effettivamente è il suo comportamento. Anche in questo campo, i *surveys* e altri studi basati su interviste ci danno un quadro della vita sociale molto più generico, e con pochi controlli sulla loro validità. Infatti, fra gli argomenti più importanti della ricerca antropologica vi è il problema del rapporto fra quello che la gente presenta come i propri pensieri e norme, e i modi in cui veramente si comporta. L'argomento non è meno importante nel contesto urbano di quello che sia nel contesto rurale.

Per comprendere questo comportamento, per capire la vita di un popolo, siano cittadini di una grande città o di un piccolo villaggio, non ci è permesso di limitare l'analisi dentro i confini comunali. Anche se la vita della gente viene vissuta totalmente fra i confini di un comune (ma, ovviamente, oggi è più frequente il caso che essa si svolga in diversi posti spesso anche distanti tra loro), essa risente dei processi di tipo regionale, nazionale e internazionale, sia direttamente che indirettamente. Il fatto che sto soste-

nendo l'importanza degli studi basati sull'osservazione partecipante non vuol dire che difenda il concetto di *community studies* nel modo in cui questi erano concepiti e venivano compiuti tempo fa. È necessario accertare quali sono i legami fra la gente studiata e il più vasto sistema economico, politico, e socioculturale entro cui le masse si trovano irretite perchè si arrivi a dare una spiegazione soddisfacente delle loro percezioni e del loro comportamento.

Ovviamente, in una grande città, sarà possibile accertare solo un piccolo numero di tutte le sfere di cognizione e di comportamento. Pertanto, si vede la necessità di focalizzare problemi specifici con l'identificazione del contesto socioculturale rilevante in cui essi si pongono. Come altri studiosi delle scienze sociali, anche l'antropologo che lavora nella città deve quindi organizzare la sua ricerca su un numero ristretto di argomenti; ma dal metodo delle altre discipline la ricerca antropologica urbana si caratterizza per l'attenzione centrale che da al modo con cui la gente, a livello locale, vive e sente il fenomeno studiato nel contesto sociale dentro cui la loro vita si svolge.

Gli antropologi che lavorano nell'ambiente urbano devono trarre profitto, però, del lavoro compiuto da altri studiosi delle scienze sociali. Sostengono il significato potenziale della ricerca antropologica urbana, ma questo non vuol dire che gli antropologi siano in grado di tracciare da soli il quadro della vita urbana. L'antropologo che studia il rapporto fra cambiamento economico e vita familiare deve utilizzare il lavoro degli economisti e dei demografi per trarne i dati necessari e per impostare prospettive supplementari. Non si può studiare il clientelismo senza rendersi conto del lavoro compiuto dai politologi sul sistema politico a livello nazionale e a livello nazionale e a livello locale. È l'antropologo che studia un *neighborhood*, un vicinato, non può permettersi di ignorare il lavoro dei sociologi che hanno studiato i rapporti fra le varie zone della città e i rapporti fra la città e il resto del paese.

Il problema maggiore dei pochi studi di antropologia urbana in Italia, se è permesso ad un non italiano di caratterizzarli, è che non hanno sfruttato sufficientemente il maggior contributo che l'antropologia può dare agli studi urbani. Stranamente, molti di questi studi non si sono valse o hanno trascurato l'approccio dell'osservazione partecipante, limitandosi all'uso di altri metodi. Per esempio, citando qui uno studio condotto da una americana, c'è il caso di Jane Hilowitz. Hilowitz (1976), nel suo libro *Economic Development and Social Change*, presenta uno studio su quasi tutta la popolazione della provincia di Siracusa. Pochi mesi le sono stati

sufficienti per compiere uno studio che coinvolge centinaia di migliaia di individui, eppure sulla metodologia della sua ricerca, così estesa, non vengono date indicazioni se non in maniera molto breve e incompleta. Non è certo da un metodo del genere che ci si può attendere qualcosa di nuovo dall'antropologia per gli studi urbani.

Guardando un altro libro di un antropologo americano, possiamo vedere un altro tipo di problema. Thomas Belmonte (1979), nel suo *The Broken Fountain*, descrive i risultati di uno studio urbano del tutto diverso da quello di Hilowitz. Si basa su un anno di osservazione partecipante in un quartiere popolare napoletano. Belmonte presenta la sua indagine con uno stile letterariamente bellissimo, ma di carattere impressionistico: dalla storia di una famiglia che conosce bene, egli passa a parlare del modo di vita di tutti i poveri di tutto il meridione. Pur richiamando alla memoria quella di Oscar Lewis, l'opera di B. non ne può sostenere il paragone per la mancanza di dati comparabili.

Eppure, il contributo potenziale dell'antropologia urbana rimane. Ricerche (e cito un Italiano) come quella svolta da Vincenzo Guarrasi (1978) a Palermo ci mostrano la direzione in cui possiamo muoverci. Il risultato di tali studi non si limita alla conoscenza più profonda della vita urbana. Studi sulla parentela, la famiglia, la religione, le basi di differenziazione sociale, i processi politici, i simboli di identità personale e sociale, ed altri analoghi, fatti nel contesto urbano, possono contribuire in un modo maggiore allo sviluppo della teoria antropologica, una teoria che non divide il mondo automaticamente fra sfere rurali e sfere urbane.

Bibliografia

- Belmonte, Th. 1979. *The Broken Fountain*. New York: Columbia University Press.
- Cohen, A. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Guarrasi, V. 1978. *La Condizione Marginale*. Palermo: Sellerio.
- Hilowitz, J. 1976. *Economic Development and Social Change in Sicily*. Cambridge, Massachusetts: Schenkman.
- Spradley, J. P. 1972. "Adaptive strategies of urban nomads: the ethnoscienze of tramp culture", in *The Anthropology of Urban Environments*, a cura di Weaver T. & D. White, pp. 2-38. Boulder: Society for Applied Anthropology.
- Stack, C. 1974. *All Our Kin*. New York: Harper & Row.

Monographs: What for? Some disconnected reflections

Let me begin with an anecdote. Some years ago I was giving a course of lectures at an American university and was presented with a list of the prescribed reading matter for the students. I was struck by the that all were "theoretical", i.e. abstract, papers or books — even including some of my own. In reaction my first act was to inform the class of undergraduate students that this list was to be put aside until each of them had read one monograph cut of a list of 20 compiled for me in the University library. At the end of the lecture one student came up to me and asked « Could you please tell me what is a monograph? ». I realised then that this is a relevant question. It is easy to quote examples but is it possible to provide a definition that would cover all? Fortunately, the category of the monograph is not confined to our studies. It is known also in the natural sciences, e.g. biological monographs which characteristically describe and analyse the life cycle of a species, like a famous one on the robin by Lack. In writing such a monograph the biologist applies general principles such as those of genetics, of physiology etc. — principles of laws that apply to the life cycle from the egg to the reproductive stage in all species, principles of structure, or form, or development regardless of the particulars of the mode of existence of a species. Mendelian laws of inheritance apply in all living species, for example, and the general guiding principle that the anatomy of a species, bird or beast or man, has a basic ground plan that is applicable to all, *mutatis mutandis*.

And there is a second natural science principle to keep in mind. In our studies we are often recommended or even commanded to acknowledge that the only or at least best way to arrive at general principles is by the comparative method. This was the classical 19th century method — Frazer, Tylor, Westermarck, Wundt etc. In the C_{19} form, the comparative method consisted in enunciating a generalisation, e.g. that magical acts and formulae are the result of mistaken ideas based on confusion of association by similarity (gold associated with jaundice and therefore magically used as a cure for the disease) or by contiguity (nail parings associated with the person and therefore used to sorcerise him) and then in so-called proof citing a string of instances from all over the world and from past times as well as from present times. Gluckman once described this method of comparison as the method of haphazard, apt illustration.

In contrast, there is the method of what has been called controlled or restricted comparison advocated among others by Eggan and Schapera — i.e. comparison limited to Tswana speaking Southern Bantu peoples or as by Schapera in his book on politics to different South African peoples. It is a matter of historical interest that whereas Radcliffe-Brown advocated the comparative method for establishing “laws” or at least generalisations of width in social anthropology, Malinowski did not; and this may be due in part perhaps to the fact that whereas Radcliffe-Brown was first trained as a philosopher, Malinowski was originally a physicist.

For one thing is certain about the natural scientist’s method, and that is that he does not progress by comparative methods. He progresses by what I would call the paradigmatic method. He performs an experiment or series of experiments with reference to a defined system or set of variables, develops a “model” from these experiments and goes on (usually collectively — by “he” I mean not an individual but a collectivity of say physicists or biologists etc.) to carry out a new experiment or series of new observations to “test” the model and if necessary to modify it. This of course implies the philosophical assumption of the uniformity of nature or, at least, of the realm of nature — the physical universe or the biological sector — to which the experiments or observations belong. So the geneticist can assume that what he finds out about DNA and RNA with reference the least developed forms of living matter — bacteria or amoeba — can be used as the models from which to start in investigating the genetics of inheritance in the highest primates.

Let me put it to you that this, the paradigmatic method as I have called it, is essentially the method followed by Lévi-Strauss in his *Structures Élémentaires* — not however in his *Mythologiques* — and before him by L.H. Morgan in his *Systems* and in *Ancient Society*. It is the method I deliberately chose in my book on *Kinship and the social order*; and it has many other exponents — some who chose it deliberately, others who, like most natural scientists, chose it simply by following the prevailing conventions of their subject.

For anthropologists, the paradigmatic method works in this way: the investigator starts from a model he himself accepts or has constructed, or one that is generally accepted, and tests it on one society or culture, e.g. the Australian aborigines or the Trobriands. (His model-of-departure may come out of his own examination of

a body of data either data recorded by others or, as with the Trobriands, data obtained by himself, or he may accept a model e.g. of say magic or descent regulation formulated by Frazer, Radcliffe-Brown *et al.*). Testing the model on one society (or a group of closely related societies regarded as variants of one society — e.g. Akan societies) he arrives at a model, and *ipso facto* at theoretical generalisations that are, in his view, congruent with the data. Then, moving on from this to his new model he examines another society — and if he has at the back of his mind a biological procedure it would be a society that, on the face of it, is culturally or in other ways different from, perhaps more “complex” than, his first exemplar. And so step by step, the final model embodying a wide scheme of generalisations is arrived at. This essentially is what Lévi-Strauss did. And, incidentally this was what Evans-Pritchard and I did in *African Political Systems*, though our method and procedure was phrased in the language of typology and comparison.

So far I have not said what I take a monograph to be. The specimens used in *African Political Systems*, are not, certainly, monographs strictly speaking, but one could perhaps agree that they are monographic in form. That is to say, each presents a description and analysis of a specific “system” of socio-cultural institution relationships and processes, however compressed, as opposed to what might have been a narration of institutions etc. strung together in a so to speak linear arrangement.

From this it is clear that what I have in mind in using the term monograph is a treatment of a demarcated “field” of social and cultural reality in a way which demonstrates what is to my mind the most significant character of the data of anthropology. The best way I can describe this is to say that all our data, sememes, mythemes, or to introduce a more general term for units of custom and social relationship, pragmemes — all these data, however derived, exist in a plurality of contexts. That is for me the most important lesson of the so-called functionalist revolution inaugurated by Malinowski's *Argonauts* and Radcliffe-Brown's *Andamans* book. This is the implication of my reference to “system”. There were famous monographs in the limited sense of a full and detailed record of a people's whole way of life or of the operations of a demarcatable department or sub-system of their whole society, their kinship institutions or religious or legal institutions. Who has not read Junod's *Life of a South African Tribe* or those other famous missionary writings — Codrington the discoverer of *mana*, Callaway on the Zulu, Dubois on the Nayar etc. etc.? Monographs such as these

are invaluable sources of information about the peoples they deal with — and are, I would venture to say, more valuable now and more appreciated now than they were even at the time of their first publication. (I could not have done my own work among the Tallensi and especially in Asante without Rattray's monographical earlier work to set the scenes).

But most of these earlier purely descriptive works fail in one respect in comparison with the post-functionalist monographs. They compartmentalise their observations, e.g. under « Social Organisation », « Economic life », « Religion » etc. Thus the theoretically important fact is overlooked that everything in an isolatable community or in one of the relatively autonomous departments of culture such as their social organisation etc. exists in a plurality of contexts and that it is the exploration of the interconnections of contexts that is theoretically most revealing. A good example is the studies of witchcraft beliefs, accusations and treatments initiated by Evans-Pritchard and extended by Marwick *et al.*

Relating these beliefs and their incidence and treatment to the context of social and kinship relationships of the principal parties has opened up new lines of analysis and of explanation. It also raises new questions in terms of a context that is not sufficiently taken into account in most of the post-Evans-Pritchard studies. There is the context of the total belief system of a people who have beliefs in witchcraft — how these beliefs fit in with beliefs in gods, ancestors etc., with premisses given in the culture about causality and responsibility adduced by Evans-Pritchard; but also there is the context of the psychological, individual and collective, dispositions that are mobilised in witchcraft beliefs and practices. There are such questions as why are accusations of witchcraft only lawful if accused and victim are close matrilineal kin. This kind of context is beautifully explored not with reference to witchcraft but with reference to religious rituals in Harris's recent book *Casting out anger*, in which the author shows how « anger in the heart » is deemed to be licit only as between certain kin and not others.

Here we come upon certain further implications. I am obviously concerning myself with the kind of monograph that is based on ethnographic field research, but not all monographs in any branch of anthropology are based on the observer's own field research. Historians produce monographs on the institutions of ancient Rome or Greece working from documentary and archaeological sources and many important anthropological monographic treatises

have been put together on the basis of archival and published sources (e.g. Schapera's book on the Bushmen). But it is my contention that it is in the confrontation of ethnographically observed facts with preexisting "models" and hypotheses that advances in theory are most often made. I had this experience myself when I worked over my field observations on Tallensi ancestor worship in the light of models offered by earlier scholars and was led to note that ancestor worship was directed not at the dead as such but only at those who had had kinship or political authority in relation to the worshippers. At the present time one of the most interesting situations of this sort is the confrontation of field observation with marxist models of pre-capitalist economies and forms of politico-legal organization.

This brings up another point. Implicitly or explicitly, anthropologists proceed on the assumption of the uniformity "geneotypically" of mankind, past and present, regardless of the diversity of ways of living represented among them "phenotypically". We proceed on the assumption that a "model", e.g. of kinship structure, built up on American Indian or Australian ethnography observations, is applicable as the starting point for investigating kinship systems in West Africa or China etc. And so far this assumption has held up to investigation. It is an assumption that has worked because of the plurality of contexts in which all customs and institutions operate. If for instance we consider the claims a sister's son has on the hand of his MBD in some Australian communities and compare this with the claims of a patrilineal parallel cousin on his FBD in Arab communities, in the context of the respective law of persons and in the contexts of the respective notions about the inheritance of blood and spirit, we can abstract a general form that gets behind the big contrast in kinship terms. We can possibly go further and see the differences as adaptations of basic structural factors to differences of ecological and political pressures.

Here I must enter a caveat. One of our major problems in our researches, whether in the field or in the library, and of particular importance when field data are being worked over in monographic form, is the problem of objectivity. This is a problem often raised by students. What is the evidence that you, the ethnographer, are not reading into your observations or interpreting in them implications that are not in fact objectively valid? Are you not reading your observer's understanding or interpretations into the actor's different realities? This problem of keeping distinct the observer's

models and frame of analysis from the actor's realities is a methodologically crucial one.

Our proper task and aim must be to present the actor's points of view — his/her beliefs, values, activities as these have meaning for him in terms of his cultural premisses and values. But our task is also to place the particular actor's (in the collective sense) beliefs, behaviour patterns etc. in the wider perspective of human existence and also to get behind the particulars to the general, pan-human factors. It is in this connection that the monographic method becomes most valuable since it enables particular institutions or relationships to be examined in a variety of contexts. The studies of witchcraft I have mentioned illustrate these problems. The ethnographer cannot himself accept the belief in or the "native" theory about witchcraft, but when he sees it in the contexts of the believers' kinship, residence, legal and political systems, when he can relate it to the dangers they face in the shape of disease, drought etc., when he takes into account their ideas about causality etc., he can then give us an "objective" description and elicit from this the general theoretical implications.

Furthermore, the monographic method of presenting field data enables subsequent checks to be made by others and what is equally important-collateral checks in studies of other communities of the same culture or even of very different culture. Most of all, the ideal monograph should and in the most celebrated cases does show us the ways of life of a people in a manner that makes them out as real, living human beings, not mere puppets.

m. f.