

## LA PERSONALITA' DEL RICERCATORE RESEARCHER'S PERSONALITY

*Julian Pitt-Rivers*

Université de Paris X, Nanterre

*Clara Gallini*

Università di Napoli

*Jean-Paul Lebeuf*

Directeur de recherche honoraire au Cnrs

The phrase personal equation has been debased, but it has a scientific meaning which is: a correction such as that which must be introduced into the observations of an ocular astronomer to compensate for the imperfection of his eyesight. The parallel defects of mind are not computable but they exist.

Jacques Barzun, *Clio and the Doctors: psycho-history, quanto-history and history* (1974: 47).

All knowledge implies the existence of a knower and this is particularly significant in the case of anthropological knowledge, since the personal equation of the field-worker places limits upon the possibility of his knowing anything which he cannot assimilate "in some way" to something in his personal experience. Indeed, the possibility of observing anything, as Bartlett (1932) long ago established, depends upon the possession of a category in which the phenomenon observed can be entered. Ethnographical field-work involves the collection of "data" by someone of another culture, i.e. someone whose mental categories are structured in a different way. Inevitably, therefore, he selects it in accordance with his previously established interests and his natural sensibilities (which Prof. Cerulli has rightly stressed) and this selection will be made as a function of his personal equation which thus determines the shape of his conclusions. For this reason it has been said that the field-worker never discovers anybody but himself.

Perhaps we should try to distinguish three aspects of his personal equation:

1. that which refers to his individual psychology and invites the question, that used to be much discussed some thirty years ago when anthropologists first became aware of the problem, as to

whether the field-worker should be psycho-analysed before going into the field in order that, at least, he become consciously aware of the distortions in his vision of the world;

2. that which he owes to his culture of origin and which represents the internalized aspect of his ethnocentrism with all that is implied in terms of blind spots and unwarranted assumptions;

3. that which he owes to the period in which he was raised and educated.

Barzun's analogy, apt as it is, nevertheless begs a question: whether "correction" is quite the right word in the case of anthropology, for it supposes that there is a "correct" view which the imperfections of his personal equation prevent him from attaining; it assumes that perfect objectivity is attainable and that all field-workers in a given field should, if they were free of such defects, produce an identical view of the society they studied. Restudies have in fact usually produced a totally different account. The most notorious example of this was provided by Tepoztlán which, restudied by Oscar Lewis (1951) seventeen years after Redfield's (1930) initial monograph, is described in almost unrecognizable terms<sup>1</sup>.

I do not believe that objectivity in anthropological fieldwork can be defined with the aid of an analogy such as Barzun's (1974). This is not because I accept the view, fashionable among the partisans of commitment, that objectivity is not merely unattainable but undesirable, but because I believe that field-work is an intensely personal and intuitive affair and that no man can grasp all the aspects of a given society, nor hope that his account, however clear his vision and however aware he may be of his prejudices, will survive the passing of his age as the definitive study. What is significant for "him" and for the readers to whom he addresses himself, may not be so to those of another century or culture who ask different questions and make different assumptions in matters of interpretation. It is enough that he should gain an accurate understanding of those matters to which his sensibilities are tuned from the perspective which his period and personality have determined — which may of course lead him to misestimate other matters. All fieldwork responds to a problem, originating in the field-worker's own society, which is ultimately assuaged, if not resolved for him, by the unique perspective that anthropology contributes.



This perspective is taken from a vantage-point established in another society of different culture and to establish such a vantage point is the ultimate aim of ethnography. In fact few anthropologists ever return to attack the problem which sent them initially into the field (cfr. Dumont 1966 : 299-301), for their own preoccupations have usually changed by the time they have finished their study. Nevertheless, this perspective — which is reciprocal of course between the original culture of the investigator and that which he acquires in the field, i.e. that of the people studied — implies a plane of comparison that is wider than that which is employed within a single society and it can therefore claim a greater "degree" of objectivity even if objectivity can never be total.

I would propose that, although practically unattainable, objectivity must be assumed to be theoretically conceivable, not merely because this is implied by the admission of "degrees" of objectivity but above all because, if such an ideal is denied, there is no reason not to indulge in uninhibited ethnocentrism which, in evading all *dépassement*, destroys the possibility of knowing anything other than one's own feelings. Some ethnographers do indeed tell us more about themselves than about the people they study. In fact fieldwork is a continual coming and going between the intuitive adoption of the perspective of the "natives" — « to see the world through the natives' eyes » as Malinowski put it (1922 : 25) — and the comparative perspective which rests upon the sum total of our experience, whether direct or indirect, that is to say, acquired through our reading about other parts of the world; our aim then is to internalize "their" feelings and create "*cet autre qui se pense en moi*" (Lévi - Strauss 1963 : 634; cfr. Lévi - Strauss 1973 : 49, 51) — the intuitive function — and then to externalize « *cet autre* » and submit him to analysis upon the comparative plane — the critical function. Fieldwork is the product of a confrontation between the collective equations of at least two cultures which can only be achieved by transposition to a higher level of abstraction. This implies a higher degree of objectivity. Ultimately the reason why total objectivity is unattainable is that it would have to be based upon a plane of comparison including all societies, past, present, and to come, and this is patently impossible. This confrontation was never really possible before the age of the community study, at least by anthropologists, though it was sometimes achieved by travellers of intelligence and sensibility and even occasionally by exceptional missionaries or administrators.



This is because it is only through the experience of living in another culture that one can escape from the strait-jacket of one's own, putting the collective aspect of the personal equation on one side. The problem of ethnocentrism was barely understood in the nineteenth century — the word does not appear until 1906 (Summer 1906) and then in a slightly different sense to that which is current today — and if it emerged in the twentieth, it was thanks in large part to Malinowski who established the rule among British colleagues that a long-term community study was the making of an anthropologist. But once the problem of ethnocentrism had been grasped it was no longer necessary for every anthropologist to have field experience among a primitive people, for if the experience of such fieldwork were uncommunicable, one would not add much to the discipline through doing it. Today it appears to me that anthropologists are sufficiently aware of the variety of culture within their own complex societies to do good fieldwork in their own country and take their intellectual distance even from their own kin, but it must be admitted that this is perhaps easier to do if they have worked on another culture first (Zonabend *et alii* 1979).

Let us concentrate on the experience of the community study in another culture and see how it is possible to attain that self-awareness that makes awareness of alterity possible. Returning to the question of the psychoanalysis of the fieldworker, it is possible that it is an aid to the attainment of that self-awareness. Never having had this experience myself I can speak with no certitude, yet I am sceptical for two reasons.

The first is pragmatic: I do not think it possible to detect from an ethnography whether the author has been psychoanalysed or not, nor in the cases where the analysis was done in mid-career, between the quality of the work before and after. The second is theoretical: the aim of psychoanalysis (which is not normally performed by persons of another culture) is to raise to consciousness and thereby eliminate the conflicts within the personality of the patient and thus enable him to reach a satisfactory adaptation to his own society: in the longterm view, to validate his culture in relation to himself, rather than, as anthropology aims to do, to place it in question. I suspect that psychoanalysis risks giving the fieldworker an unjustified confidence in his own objectivity, and thus encourages him in the ethnocentrism it was intended to eliminate.

It appear to me that if there is any relation between psychoanalysis and fieldwork it is rather that, as Everest Hughs (Jun-



ker 1960 : v) remarked twenty years ago, « learning to do fieldwork can have some of the quality of a mild psychoanalysis. But as in other kind of self-discovery one cannot learn more about one's self unless he is honestly willing to see others in a new light and learn about them too ». The projection of one's self (if one achieves this in fieldwork) into the minds of others who are recognized as different and having every right to be so, not in order to react against them but to act "with" them and without one's self, inevitably involves placing one's own self in a new and more objective perspective, which is what psychoanalysis also strives to achieve, but the greater objectivity of psychoanalysis is only in the eyes of other members of one's own society, whereas the anthropologist aims to place "them" in a more objective light. Anthropological fieldwork and psychoanalysis appear then to be alternative ways of achieving somewhat similar ends, but ends which differ in that one aims to enable the individual to accept his society, the other to permit him to detach himself from it through introjecting the values of another society.

The experience of this spiritual weaning is not always tolerable — to many people at least, who are perhaps not those best suited to adopt the career of an ethnographer. The conclusion I have reached after directing the fieldwork of students of various countries, European and American, is that those who are unhappy in the field are temperamentally unsuited to it and lack the required personal orientation, as are those who are sick or excessively preoccupied with their health. One would of course expect this inhabitual situation to provoke psychosomatic troubles in those who do not feel confidence in their surroundings and fail to make the essential assimilation to the people they study. Moreover, if one is unwell for purely somatic reasons one is less likely to surmount the psychological demands of the situation. As Prof. Grottanelli reminded us, a certain robustness, physical and psychological, is the first requirement of the field-worker, and I would add, a certain amount of charm or at least the sincere desire to make himself agreeable to persons whom he might not in other circumstances have chosen as companions. His attempt to live on terms of intimacy with people whose culture he does not initially understand, leads to a thousand frustrations and irritations, quite apart from the physical discomforts to which he is not adapted. He must learn, not merely to speak like them, but to think like them, therefore to



overcome his "natural" reactions and question his own judgments and understandings. The natives' code of facial expression and gesture, their sense of privacy, their conventions of punctuality and precedence are all different from his. What he thought was meant literally turns out to be only an expression of courtesy. He commits himself in their eyes without realising it and when he thinks they are committed to him, they do not recognize it. He is the butt of their ridicule. His sensitivities are rasped, his nose and ears are offended, his taste-buds disgusted, though he cannot comment on their behaviour, notice their smells, fail to applaud their music, complain of their noise or refuse their food. He dares not remonstrate when he has been robbed or deceived, and he does not know whether he has been insulted or not. He does not grasp how to operate upon their shame nor reckon whether his own is at risk. Their code of honour, notorious for its potential subtle inversion, lands him facing the opposite way to that he intended. If he fails to express his true feelings he appears hypocritical to himself, and if he does, they are misinterpreted by the natives. The temptation is great to cut himself off morally and decide that they "don't count" and he knows that if he does so he has failed.

The anxiety which this generates is called "culture shock", a kind of loss of one's sense of identity and of one's self-image. Malinowski (1922 : 4) called it « hopeless despair ». Evans-Pritchard (1940 : 13) gives a good description of it in the introduction to *The Nuer*, where he dubs it, asking to be forgiven for the vile pun, "Nuerosis". Bateson (1958) also describes it as the prelude to that return to intellectual origins which preceded the elaboration of the framework of what was to be the most original and penetrating ethnography of its time. Nor is there anything surprising in this. For, to make oneself available to a new mode of being, it is necessary to endure the destruction of one's customary personal equilibrium. The dark night always precedes the hour of revelation. It is common currency among the anthropologists of the United States, and those of other nations have experienced it also. A number of novice ethnographers have fled from the field to the serenity of their home culture because the culture shock was too great for them. Curiously, however, none of our French colleagues have publicly admitted to knowing it, perhaps on account of their preoccupation with *problématiques*.



To avoid such accidents and to reduce the effects of culture shock various solutions have been found. Team-work provides a comforting shield against it. The team's members assemble in the evening to lick each other's wounds inflicted on their self-image during the day and comfort themselves in the security of their own collective prejudices. The result is that the essential personal adaptation is never achieved in any depth. For this reason, teams of this sort seldom produce very good ethnography, save when one member "goes it alone", indifferent to the claims and contact of his comrades. Another way to protect against culture shock is to intersperse short visits to the field with reunions with their own kind, which have somewhat the same effect. The presence of wives and families, useful as they can be, tends to provide a similar protective barrier, even though the advantage of a spouse who accepts and understands the endeavour can be enormous. Yet he forfeits thereby the advantages which go to the individual stranger (Pitt Rivers 1968). Children, on the other hand, are a huge advantage: they do not affect the integrability of their parent and they are guaranteed the status of innocence to which all fieldworkers should aspire. They can break the rules with impunity because of their age; they do not operate upon the pride of adults and they can be told what natives dare not tell the adult stranger; they learn cultures as easily as they learn languages, and where, as in Mexico, the network of information is largely operated through children, they are the best informed members of the community (Hotchkiss 1967).

Every moral refuge is an evasion of the situation through which alone one can learn to accept the native standards in place of one's own. Culture shock is, in fact, the process of "de-ethnocentrification" and the real problem of fieldwork is not to avoid it but to surmount it, accepting its challenge and putting it to moral and intellectual profit, for, through this experience of the destruction of one's self-image, one learns to place one's own values in abeyance and to adopt theirs. Hence, the essential quality of the field-worker is humility, as Prof. Grottanelli also mentioned. This does not mean acting in humble fashion — it is sometimes necessary to defend one's pride in the field if one wishes to be respected (and if one is not respected one may get told nothing but lies) — but the ability to convince oneself that "they" know best, that they have the right to be as they are and that one is no more than a child who must learn from them how the world is. Without this humility, one will



not attain the state of emotional and intellectual receptiveness (« *disponibilità* » was the word used by Prof. Grottanelli) which alone brings understanding.

The question of commitment is discussed by other contributors — and certainly one must be committed in order to care — but committed exactly to what? To be committed, when one goes into the field, to a political doctrine composed of the concepts “lived” in the home society, is to be committed to ethnocentrism as surely as the adoption of contemporary categories commits the historian to anachronism. To be committed to a religious doctrine is no better. Wisely, the Jesuit Order has on occasions forbidden their anthropologist in the field to do any proselytization, for he is not there to impart his faith but to comprehend another one.

To be committed to one's professional career appears from the literature on fieldwork (Wintrob 1969) to be a frequent cause of anguish among American colleagues while in the field. “Performance anxiety” it is called in other branches of professional activity and it is hardly compatible with good fieldwork, for it implies that the field-worker still views himself in the perspective of his own culture. What do the natives care about his performance? If he cannot forget about his professional ambitions while sharing their lives he remains truly a hypocrite.

The commitment of the fieldworker while in the field is only to the task of empathising with the natives in their pleasures and desires, their humor and their grief, in all their conflicts and conflicting attitudes and in all their difference from himself<sup>2</sup>. He recovers his political or religious faith, if he has any, and all the other encumbrances of his own culture, when he returns to the society of which they are a coherent part.

After a long period spent in the field, fieldworkers have sometimes become so well adapted to their human environment that they suffer from “reverse culture shock” on their return. A former student who had spent two years in southern Iraq almost without leaving the marshlands, suffered severely from this when he came back to Chicago, for he had forgotten how to sit on a chair and clung nervously to his seat afraid of falling off, and every time he wished to say “yes” he smiled moving his head from side to side and when he wished to say «no» he moved his head up with a sharp “tsk”, so that he was understood to mean the opposite of what he intended. The readap-



tation to one's homeland involves, apart from the techniques of the body, a psychological readjustment, for one can no longer see it through innocent eyes. Moreover, the necessity to readapt shows how much of the knowledge acquired in the field derives from the experience of living in another way and not merely from the acquisition of information. Yet once this experience has been internalized, the analysis of a society is partially a self-analysis, an introspection into the new personal equation, borrowed from the natives.

Contrary to the notions of the old masters of cultural anthropology, people do not simply learn how to behave and thereafter behave in the manner they have learned, they behave in reaction to others and any system of values and action is related to status and roles in the society. But the fieldworker has no role and his status is a puzzle for the natives. He is a professional stranger, an outsider come inside, a person who has no reason to be there at all from the viewpoint of the people he studies and who is sometimes resented once they think they have discovered why he is there. He can create his own social status, an exception to all rules, one who fits into no social category and is free therefore to elaborate his relations as he pleases. Having no reason to be there, he is mysterious and, if he can only remain outside the game of social parry and riposte, appealing to people's feelings rather than to their social attitudes, he can put his absence of identity to profit and become the confidant who hears their subjective account of themselves. For this reason the presence of others of his own kind are a heavy disadvantage for him, for he then becomes a member of a social category which he ceases to control. The difficulty of controlling one's own image increases once one is no longer unique. Thus, in addition to the disability deriving from the absence of culture shock when a community study is done by a team, there is that which derives from the plurality of the investigators. An individual fieldworker is a stranger who can be incorporated. A team is a menace.

If sensibility and acquiescence are the essential qualities of the ethnographer engaged in a community study, it must be recalled that this is not the only kind of anthropological research, and that the qualities required for other kinds are not necessarily the same. They do not posit, as a condition, the year-round presence of the investigator in a single community, for they do



not aim at the reconstitution of the total community and the total man. A single aspect of the society may be the subject of the study and in that case it may well extend over a vast territory. Any general survey implies a wide range in space and an arbitrary selection of subjects, if not also a shallow time depth.

I was engaged in such a study some sixteen years ago when I attempted to elucidate the question of the terminology of ethnic status throughout the countries of the Andes and Central America. The words used throughout this area are largely the same, but their connotations are always different. I selected a number of field-sites for investigation, mainly on the basis of the ethnographical studies that had already been made, so that I could arrive knowing already quite a lot about the place. The descriptions contained in them of ethnic status and the vocabulary used to define it were often inadequate and vague. The object of the project was to render them comparable with regard to their race relations. I envisaged studies of twenty-four to forty-eight hours in each place, hoping to obtain, in each, three or four taped interviews which would show me how the words were in fact used and what was implied by them in terms of social structure.

There was therefore no time to break down distrust and become accepted as an intimate; we had to be content with the status of inquisitive interloper. Under such conditions there is no possibility "to get through the ice without breaking it" as in the community study; you must break through briskly and hope to leave without causing hard feelings. Demographic and economic facts, samples of discourse, focussed observations, photographs and plans — what is deceptively called "hard data" — were our quarry. Given such an aim, there is no time to empathize on a long-term basis. You search for persons who know what you want to know and are prepared to tell you. You cannot afford to waste time with those who do not know or have no enthusiasm for the recorded interview. When it becomes evident that you are not getting what you want, you look elsewhere, leaving in the lurch the amiable person who was preparing to tell you all about the exploits of his youth and his impressions of other places he had visited. A brisk and even pushing manner is needed. Startled or challenged, the native will often tell you at once what he would wait six months to reveal to a gentler investigator. The faux pas no longer matters — you'll be gone tomorrow anyway — and only those who wish to help



you remain of interest. You must be prepared to argue, in order to establish the veracity of the informant, for your aim is no longer to collect his mistaken notions and the lies he chooses to tell the outsider, but to get information.

I admit that I am temperamentally unsuited to this kind of work and I thought that my choice, as my assistant, of a young Mexican colleague, Marcelo Diaz de Salas, with whom I had worked before, would help me to overcome this handicap. Marcelo had been an actor before he became an anthropologist and had made publicity shorts on television, so I imagined that he would have no difficulty in playing the aggressive role in our team. I was wrong as it turned out; he was even less well fitted for it than I, and if we had any success it was due to my lecturing him and, through him, lecturing myself on the benefits of brashness and the need to remain impervious to rebuff. I could not avoid the feeling that, in disturbing people with our untoward questions and imposing ourselves with no excuse for doing so, we were behaving rather like the early ethnographers who summoned informants to the district commissioner's office and dismissed them when they had given their information. On the other hand, we realized that one must try to interest them, amuse them or intrigue them if one is to get them to talk freely — at the risk of making a fool of oneself in their eyes. A certain kind of humility is also necessary to take such risks. Looking back on the experience, I am amazed how easily we recovered from the impact of our indiscretions and how well we were put up with.

The researcher's personality will always determine his capacity for fieldwork, and each must adapt himself to the field of his choice according to his natural bent. Some are more suited by their personality to one culture than to another; the difference in their accounts reflects also this "natural" affinity.

## Note

1. Lewis accused Redfield of errors of ethnographical fact, mistakenly in some cases, but above all of hiding the sombre reality out of a kind of romantic optimism. Redfield (1955: 136) replied that he was interested in what they enjoyed, Lewis in what they suffered from.

2. Such procedure were not confined to the British Empire and indeed endured longer in the United States. Driver (1937: 56) describes his fieldwork technique



in the following words: « It took from an hour or two to a day to wear the informant down to the point where he would confine his answer pretty much to the question asked. There was no pressure applied toward this end. The novelty usually wore off after a few hours and he was willing to submit to direct questioning ». The quotation inspires speculations regarding the personal equation of Prof. Driver.

## References

- Bartlett, F.C. 1932. *Remembering. A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barzun, J. 1974. *Clio and the Doctors; psycho-history, quanto-history and history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bateson, G. 1958. *Naven*. Stanford: Stanford University Press.
- Driver, H.E. 1937. Southern Sierra Nevada. *Cultural Element Distributions* 6 : 53-154. Berkeley: University of California Press.
- Dumont, L. 1966. *Homo hierarchicus: le système de caste et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Hotchkiss, J.C. 1967. Children and Conduct in a Ladino Community of Chiapas, Mexico. *American Anthropologist* 69, 6 : 711-18.
- Junker, B. 1960. *Fieldwork*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. 1963. Réponses à quelques questions. *Esprit* 322: 628-53.
- Lévi-Strauss, C. 1973. *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon.
- Lewis, O. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pitt-Rivers, J. 1968. "The Stranger, the Guest, and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality", in *Contributions to Mediterranean Sociology*, edited by Peristiany J.G., pp. 13-30. Paris, The Hague: Mouton.
- Redfield, R. 1930. *Tepoztlan. A Mexican Village: A Study of Folk Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Redfield, R. 1955. *The Little Community: Viewpoints for the Study of the Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sumner, W.G. 1906. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manner, Customs, Mores and Morals*. New York: Ginn.



Wintrob, R.M. 1969. "An Inward Focus: A Consideration of Psychological Stress in Fieldwork", in *Stress and Response in Fieldwork*, edited by Henry F. & S. Saberwal, pp. 63-76. New York: Holt, Reinhart and Winston.

Zonabend, O., Cuisenier, J., Karnoouh, O., Stahl O., Wylie O., & J. Pitt-Rivers, 1979. "Anthropologie de la France et de l'Europe", in *L'Anthropologie en France*, edited by Condominas G. & S. Dreyfus-Gamelon, pp. 359-377. Paris: C.N.R.S.

*j.p.-r.*

Le pagine che seguono mi sono state suggerite da un'esperienza di ricerca che ho vissuto recentemente: l'intervista a una anziana contadina di un villaggio dell'interno della Sardegna (Tonaria), tenuta davanti a un registratore nelle giornate tra il 2 e il 6 ottobre 1979. Con Maria Patta — questo è il nome del nostro personaggio — avevo un vecchio rapporto di frequentazione e di amicizia, e già ci eravamo trovate altre volte a discutere a lungo dei temi che ora sarebbero diventati oggetto di analisi più approfondita. L'occasione mi è stata data dal fatto che dovevo preparare una serie di trasmissioni sul cambiamento sociale e culturale della donna, per la rubrica della terza rete radiofonica *Noi, voi, loro, donna* e che Maria, con le sue grandi capacità di analisi e di sintesi, era la testimone ideale non solo per descriverci com'è cambiata, nel giro di pochi anni, la vita della donna di paese, ma anche per sollecitarci a riflettere sulla qualità e le direzioni di questo cambiamento. Maria assolse al suo ruolo nel modo più perfetto, e ne uscì un'intervista, che dovrebbe tra non poco essere pubblicata.

Anticipo qui alcune delle considerazioni che farò in altra sede e in un contesto più articolato, che tien conto anche della figura di Maria e dell'apporto che essa dà alla nostra conoscenza. Il problema che toccherò concerne soprattutto quel tema del rapporto ricercatore-ricercato, che non solo è parte importantissima del metodo di ricerca, ma anche penetra, con gli interrogativi che comporta, in quello stesso livello teorico che, pur distinguendosi da quello metodologico, purtuttavia non ne può prescindere.

Mi diceva un giorno un'amica e collega: « Esiste un modo specificamente femminile di fare ricerca. Quello che ci contraddistingue è che noi nella ricerca ci mettiamo tutto, "cervello e frattaglie". Intendeva dire una verità che credo non trascurabile, se la si legge nel modo giusto, che non è quello per cui le donne



sarebbero più emotive. "Cervello e frattaglie" significa che ogni operazione di conoscenza e di razionalizzazione è il risultato finale di un processo di accostamento e/o di presa di distanza dall'oggetto, che è anche fatto di passione. Anzi, mi spiego meglio, perché non è neppure esattamente così, dal momento che non credo nell'esistenza di una rigida dicotomia tra intelletto e passione. Nel processo conoscitivo, la razionalizzazione viene come momento-vertice di un processo di riferimento (positivo o negativo) rispetto all'altro, processo che coinvolge l'intera persona in tutte le sue sfere e modalità del sentire e del dar forma a questo sentire. Ed è anche un processo di conoscenza che modifica il nostro stile di vita, non tanto e solo sul piano delle nostre scelte politico-culturali, quanto su quello di un certo affinamento dell'approccio verso l'altro anche sul piano della soggettività.

Il discorso è molto complesso e porterebbe in svariatissime direzioni. Ne toccherò solo una, che è quella, più razionalizzata, del rapporto ricercatore-ricercato, soggetto-oggetto, una volta che sia stata messa in crisi quella rigida ed egemonica posizione di un ricercatore che si arroga il diritto di fare domande e di un ricercato cui si accolla il dovere di rispondere, e soltanto di rispondere.

Vorrei cercare di chiarire anzitutto a me stessa che cosa, in questo caso, abbia per me significato l'intervista a Maria Patta. C'è stato un periodo, appena tornata da Tonara, che non facevo che parlarne. Erano ormai in tanti a prendermi in giro e a dirmi: « ti sei innamorata ». Ed è vero. Quello che ho vissuto è stato anche un rapporto di innamoramento, magari a una sola andata, ma reale e gioioso. So che anche altri ricercatori hanno, qualche rara volta nella loro vita, vissuto simili incontri di intelligenza e di amore: ma di questo in genere non si scrive, perché lo si ritiene irrilevante, non rappresentativo, strettamente personale, non obiettivo e quindi non scientifico. Credo invece che anche questo sia un problema da affrontare, non foss'altro che per dichiarare in modo esplicito il metodo della propria ricerca. In questo senso, aveva ben ragione De Martino quando affermava non solo che la ricerca mette in causa noi stessi, ma anche che è necessario, proprio ai fini di un corretto processo cognitivo, dichiarare apertamente il punto di vista teorico da cui si parte. Quanto a me, aggiungerei anche che gli innamoramenti non sono fenomeni casuali, ma cadono in ben precisi momenti della nostra vita, sovvertendo e, se le cose vanno bene, ricomponendo in modo nuovo il complesso caleidoscopio della nostre persone e a loro volta caricandosi di tutta la storia dei nostri precedenti amori, delle nostre



precedenti delusioni di noi stessi, di noi stessi rispetto agli altri e rispetto al reale che ci circonda...

E allora ripercorriamo un po' questa storia.

La storia delle mie precedenti ricerche è, proprio sotto questo riguardo, sintomatica del progredire di una crisi di rapporto: rapporto ricercatore-ricercato, rapporto tra produttore e fruitore della ricerca. È una crisi che si è fatta sempre più acuta quanto più si è venuto tetramente afflosciando quel momento di intensa creatività culturale collettiva che ha avuto il suo vertice tra la fine degli anni '60 e il primo inizio dei '70. Ricercai sulle "feste lunghe" e sul malocchio in anni in cui in fondo aderivo ancora in parte a un certo meridionalismo, anche se cercavo di aggiornarlo tenendo conto di come determinati complessi ideologico-pratici operanti a livello sovrastrutturale (feste, malocchio ecc.) fossero stati parzialmente distrutti ma anche parzialmente riutilizzati con segno nuovo da parte dell'attuale sistema economico-sociale. Utilizzai per queste ricerche varie metodologie: l'osservazione partecipante, l'intervista libera, il questionario. Ma già cominciavano a mettersi in questione molte e diverse cose. Sul piano più propriamente metodologico, le critiche in sostanza erano due: « Il questionario puntava sull'evidenziazione di situazioni tradizionali; parallelamente, il rapporto di "cordialità" che legava intervistatore ed intervistato finiva inevitabilmente per inserirsi entro uno di tipo clientelare, che confermasse ciascuno nel proprio ruolo gerarchico » (Gallini 1971:245). Sul piano teorico, cominciavo a interrogarmi sull'utilità della ricerca. Mi infilai nel classico dilemma del *cui prodest*? Serviva ai contadini e ai pastori? O serviva — nel migliore dei casi — per una qualche presa di coscienza di un ceto-medio colto? A che serve la teoria e la verifica sul campo quando non si accompagna a un'azione pratica e collettiva? Quali forme di intervento pratico poteva mai suscitare uno studio sulle feste o sul malocchio? Tematiche che tutti conosciamo. Ma rispetto alle quali non riuscivo a trovare forme di risposta.

D'altra parte, fare ricerca in modo diverso — inventare una ricerca diversa — diventava tanto più difficile, nella misura in cui, col passare degli anni, quello che ora convenzionalmente e con un po' di nostalgia chiamiamo « il movimento » riduceva i propri spazi, la nuova sinistra entrava in crisi, l'università agonizzava nell'indifferenza, si faceva sempre più problematico il rapporto intellettuali-masse.

Per quanto mi riguarda, la crisi mi ha coinvolto su una serie di questioni, che han finito per portarmi in una strada senza



uscita e ridurmi quasi all'afasia. I blocchi che non riuscivo a superare sono in sostanza questi:

1. il senso culturale del ricercare sul campo i "residui" (eventualmente rifunzionalizzati) di una cultura folclorica. Non è certo più un senso di denuncia, culturale e politica, come poteva ancora esserlo ai tempi di De Martino;
2. l'avvertimento dell'esistenza in atto di un grossissimo cambiamento culturale, prodotto dalle mutate condizioni di classe e strettamente connesso all'elaborazione di nuovi messaggi diffusi soprattutto dai mezzi di comunicazione di massa;
3. l'avvertimento, in ogni caso, di una distanza culturale tra ricercatore e ricercato, che va a tutto vantaggio del primo;
4. la messa in crisi di una pratica teorica dissociata da una qualsiasi forma di rapporto con la trasformazione della realtà oggettiva.

Quali i tentativi di risposta? Svariati e più o meno efficaci, forse spesso più dettati da rifiuti che da nuove capacità propositive.

Rifiuto della ricerca folclorica. Non credevo (e non credo tuttora) che il folclore sia cultura di contestazione, ma neppure che faccia parte di un presente da tematizzare. Paradossalmente, anche se so che le cose sono molto più complesse, potrei affermare che, specie dopo il boom economico e la divulgazione delle ideologie dei consumi, del nostro passato culturale si è piuttosto teso a far tabula rasa. In questa situazione, mi sembrava che la ricerca folclorica avrebbe potuto trovare la propria legittimità solo in quanto ricerca storica, pertinente ormai al passato (per quanto un passato relativamente prossimo, che poteva essere studiato mediante l'utilizzazione di fonti orali). A suo tempo, avevo archiviato i greci e i latini, seppellendoli con un trionfale atto di rilettura delle loro tecniche di potere ideologico. Avevo allora cercato un impegno più attuale, inseguivo quello che forse era il mito sessantottesco di un'attualità impegnata. La storia passata non mi bastava.

Lo studio del folclore, per così dire, storico continuava a interessarmi, facevo ancora ricerche in questa direzione, ma con molta inquietudine e insoddisfazione. Non avevo ancora capito



— o piuttosto non avevo ancora dato il giusto valore a cose che già sapevo — l'importanza del recupero delle memorie, azione importante non solo quando ci colleghi a una tradizione di lotte, ma anche quando ci faccia riflettere sulle condizioni di ~~vita~~ vita del passato per confrontarle con quelle d'oggi. L'intervista a Maria Patta ha per me contribuito a far precipitare in senso positivo questa amalgama di intuizioni, che erano rimaste sparse e marginali. Tornava a riproporsi nella sua centralità teorica quel modo di intendere la ricerca etnologica come « scienza del confronto » cui già si riferiva Ernesto De Martino e che nel caso specifico della riflessione sul passato della vita delle donne di villaggio significava riflettere non solo sulle forme dell'ieri, ma anche su quelle dell'oggi e sulla qualità delle nostre direzioni di cambiamento.

Crisi anche di referente. Tornava, sempre più acuta, la necessità di trovare una corrispondenza più reale, di individuare un ambito di identità di bisogni condivisi da ricercatore e ricercato.

Della mia recente storia intellettuale fa parte anche un tentativo di virata di bordo, in questo senso. Mi imbarcai in una ricerca che avesse un oggetto di attualità e partisse dall'individuazione di bisogni culturali espressi da soggetti sociali in qualche modo organizzati e consapevoli. In particolare, diressi un'*équipe* di lavoro che studiò storia, dinamiche sociali e contenuti culturali di tutti quei gruppi a base giovanile che, nella provincia di Cagliari, si fossero organizzati attorno a una proposta culturale a lungo termine. Sta ad altri giudicare la validità di questa ricerca che, per non essere diletteristica, mi ha richiesto la formazione di competenze in un campo che per me era assolutamente nuovo. Piuttosto, mi interessa qui discuterne i risultati proprio in merito alla questione della sperimentazione di un rapporto ricercatore-ricercato che andasse nella auspicata direzione di un reciproco confronto e di una reciproca collaborazione. Devo riconoscere che verificammo nel concreto l'estrema difficoltà di condurre quella che avevamo auspicato fosse una ricerca militante. Ricercatore e ricercato non crebbero assieme. Anche questo problema andrebbe esaminato in tutta la sua complessità: diversità di orientamenti ideologici e culturali, ma anche diversità di "tempi" di maturazione tra chi fa teoria e chi opera nella prassi, rifiuto, da parte di molti, di teorizzare la propria condizione in un momento di grossa stanca del "movimento", ecc. ecc. Insomma: la proposta veniva dal ricercatore e non dal ricercato.



Ma è dopo questo scacco che cominciai per la prima volta a interrogarmi sul serio e cominciai ad avere qualche dubbio sul fatto che l'unico modo "democratico" di far ricerca sia quello che parte dall'interno di un movimento. Forse la ricerca avrebbe potuto collegarsi al movimento secondo modi più mediati: ~~ma~~ quali? Erano queste le esigenze che andavano maturando, forse ancora più come domande che come certezze di risposta. Rimaneva in ogni caso, quasi come una ferita aperta, l'esigenza di raccordarmi all'altro in un rapporto che non fosse unidirezionale e in cui anche esso ritrovasse un suo ruolo.

È nella non tranquilla parabola di questo processo culturale che si è inserita, in modo del tutto inatteso, la strana gioia dell'intervista a Maria. Per la prima volta sperimentavo una situazione alla pari: alla pari nel senso che, nonostante le ovvie innegabili differenze di censo e di ceto, ci misuravamo entrambe nell'ambito dello stesso ruolo pubblico, quello di due donne che, mediante un mezzo di comunicazione di massa, comunicavano ad altre donne i risultati delle loro esperienze.

So bene che in questo particolare tipo di lavoro culturale non si esaurisce tutto quel far ricerca antropologica, alla quale continuo a chiedere tanto l'elaborazione di modelli teorici quanto l'invenzione di nuove forme di rapporto tra ricercatore e oggetto della ricerca. Ma so anche che l'avere per la prima volta provato che cosa intimamente significhi — anche in termini di sospensione di quel tipico disagio che ha provato ciascuno di noi quando si trova a far domande su un oggetto che interessa all'antropologo e non all'intervistato, che in quel momento ha altri interessi, altri bisogni — il poter mandare avanti assieme all'altro, sia pure per breve tempo, un'operazione conoscitiva.

Una volta data questa evidenza, mi sono detta che sarebbe stato anche bene capire un po' più da vicino quello che poteva significare per me. Da questo incontro non avrei certo potuto trarre il modello di un nuovo tipo di ricerca, ma almeno avrei potuto fare il punto di quei primi passi che stavo intraprendendo verso direzioni che potevo almeno sperare come personalmente meno frustranti e soprattutto culturalmente più dignitose per tutti.

Anzitutto, mi sono chiesta se Maria non abbia potuto essere stata valorizzata quale personaggio anche come conseguenza di quel ritorno al privato, che si dice caratterizzi la temperie culturale di questi ultimi anni. Non escludo che questo fatto abbia contribuito a farmi riscoprire e rivalutare, in questa occasione



concreta, l'importanza che anche la soggettività riveste all'interno di un fare sociale della cultura, che in passato avevo involontariamente finito per considerare più creato che creante, più dato di fatto che proposta.

Ma l'individuo — semmai soggettività indichi individuo, il che sarebbe anche da discutere — può avere più o meno significato, e la qualità di questo significato la si misura in rapporto a quello che chiamerei il suo alone sociale, la sua comunicabilità. Può trattarsi di significatività statistica, quando ci troviamo di fronte a uno come tanti, nel bene o nel male. Può trattarsi di significatività problematica, quando una persona, per le sue particolarissime vicende di vita e la capacità di riflessione che su di essa esercita, diventi quasi il portavoce di tutti coloro che, per ragioni storiche e di classe, non siano altrettanto in grado di esprimere la propria soggettività. In virtù della sua grande intelligenza, Maria mi sembra appunto da collocare entro la non numerosa cerchia di questo secondo tipo di persone. Riflettere sul significato del nostro incontro ha voluto dire anche per me pormi degli interrogativi circa la dimensione, anche sociale, di ciascuna individualità, ma soprattutto chiedermi per chi la soggettività di Maria fosse significativa e problematica e scoprire che lo era per me e forse per non poche altre persone. Il che poneva il grosso problema del rapporto tra coscienza critica e capacità di intervento, su cui mi riservo di riflettere più avanti.

Restava il fatto che l'incontro con Maria mi è sembrato subito, fin dall'inizio, qualitativamente diverso rispetto ai miei precedenti modi di far ricerca, anche quando avevo incontrato altre donne, come era così spesso avvenuto durante lo studio delle feste, del malocchio ecc. C'era solo la prorompente individualità di Maria a costituire l'elemento nuovo? O c'era qualcosa di cambiato anche in me, nel mio modo di fare ricerca? Ed ecco allora la necessità di confrontare esperienze vecchie e nuove, per capire qualità ed origine di una molla che era scattata, mi pareva, in senso positivo, non certo per risolvere tutti gli interrogativi che mi ero posti in questi anni — che forse richiedono ormai risposte collettive e non più individuali — ma almeno per poter fare un piccolo passo in avanti.

Qualche differenza tra vecchio e nuovo modo di fare ricerca c'era, non foss'altro perché erano cambiate alcune cose nel mio atteggiamento di fondo, a suo tempo inavvertitamente segnato da limiti e pregiudiziali. Al di là delle mie buone intenzioni democratiche, dovevo riconoscere che del mio passato intellettuale



aveva fatto parte anche un certo numero di riserve rispetto ai miei oggetti di ricerca, riserve che avevano finito per influire sulla qualità stessa e la scelta dei temi. Scoprivo di essere stata condizionata, molto più di quanto non avessi creduto, dalla mia cultura di appartenenza, nello specifico dalla cultura di una persona medio-borghese.

Che cosa aveva significato per me, a suo tempo, l'osservazione partecipante? Avevo abitato nei paesi, mangiato con le persone, simpatizzato con loro, giocato con loro. Però avevo anche ad ogni momento compiuto quella tipica operazione — classica ormai in tutte le teorizzazioni antropologiche — del ritorno alla mia cultura. Ero continuamente una giudicante, giudicante in base ai suoi parametri. Con questo, non intendo propormi ora su posizioni di una mistica identificazione negli altri, che finisce per comportare la rinuncia al proprio giudizio e alla costante verifica dei propri strumenti di conoscenza della realtà. Però devo anche riconoscere che, arrogando solo a me il diritto alla critica, implicitamente finivo per affermare che tutto il torto stava dalla parte degli altri e tutte le ragioni dalla mia. Mi spiego. Sapevo molto bene che, ad esempio, le donne che credevano nel malocchio non avevano tutti i torti, ma pensavano ed agivano in base a ragioni sociali e culturali che si esprimevano attraverso quel linguaggio. Però, in ultima analisi, chi aveva diritto e dovere di giudicare di quel linguaggio ero soltanto io, mentre non mi sfiorava neppure il sospetto che anche gli altri potessero avere qualcosa da dire sul mio conto. Non mi accorgevo così di rifiutare un'esperienza preziosissima: quella di essere veduti e giudicati noi stessi, in una dinamica di confronto. Questo confronto è possibile solo se ci poniamo in una posizione di ascolto dell'altro, dei suoi bisogni e delle domande che egli — in modo esplicito ma anche implicito — ci pone.

Rispetto alle mie esperienze passate, ora, nell'intervista a Maria, la mia voce non soffocava più quella del cosiddetto "informatore". Pure questo è un aspetto da chiarire meglio, anche per non cadere in quella rinnovata forma di populismo che contraddistingue oggi una certa parte di studi di storia orale. Il ruolo di Maria era quello di un'intellettuale che parla in pubblico. E rispetto ai contenuti del suo discorso mi potevo lecitamente misurare.

Devo ammettere che, nel corso di questi anni, ho saputo fare qualche passo in avanti (non certo solo per virtù mia) nell'arte di quel «ti scopro, malandrino», che ci fa annusare e scoprire la



presenza di una serie di pregiudizi di classe e di sesso all'interno dei parametri del giudizio che applichiamo fuori del nostro gruppo di appartenenza. Anche su questo punto, l'incontro con Maria Patta ha dunque funzionato da stimolo definitivo, come una luce improvvisa che illuminasse cose che già stavano lì vicino e non vedevo. E penso anche che — al di là di tutte le differenze culturali che innegabilmente esistono tra me e lei — qualcosa del genere sia avvenuto anche per Maria, se è vero che il suo problema teorico-esistenziale centrale è quello di andare al di là dell'analisi per capire se sia migliore il mondo di oggi o quello di ieri.

Ed è stato proprio il riscontrare in un altro individuo, molto lontano da me come storia e mondo culturale di provenienza, la presenza di un notevolissimo grado di capacità intellettuali a farmi capire l'importanza che, nella nostra stessa ricerca, dobbiamo dare alla coscienza critica altrui.

Si potrà obiettare che questo lavoro è stato possibile solo in una situazione eccezionale: ed è vero. Ma anche vero che nessuno, neppure il più conformista, ne può essere escluso del tutto. Credo di aver sottovalutato questo aspetto nelle mie passate ricerche, e se propongo qui il problema è perché lo intuisco in qualche modo — peraltro per me ancora non sufficientemente chiaro — collegato a un modo più avanzato di far ricerca. A questo punto, so almeno questo: che non c'è nessuno che non abbia nulla da dirci, una volta che riusciamo a capire il suo settore (magari piccolissimo) di competenze. Si tratta cioè di individuare in quale settore della propria vita ciascuna persona sia maggiormente in grado di esercitare le proprie capacità critiche. Magari starà dentro fino al collo in un'esperienza che la consuma, di cui comprende le dinamiche interne e non le ragioni più vere e distanti. Ma quante cose ha da dirci, e le possiamo dire, se noi rimaniamo entro il suo terreno noto e praticato. Penso, per fare un esempio tra tantissimi, all'alta competenza del proprio universo che può dispiegare una donna quando ci parla del suo rapporto con gli oggetti di casa, rapporto tanto spesso così lucidamente colto nella sua complessa valenza di creatività, dipendenza, lavoro. Di questa intelligenza segreta — segreta perché devalorizzata dalla cultura ufficiale, che tende a denegarla — ancora troppo poco è venuto alla luce. Di fatto, è molto difficile assegnarle una giusta collocazione senza né mitizzarla né ignorarla. Mi sembra che entrambe le tendenze siano presenti oggi nella nostra cultura. Mi riferisco da un lato a un certo filone di studio e di intervento che privilegia la messa in luce di una



“soggettività antagonista” che si dispiegherebbe soprattutto a livello di ceti subalterni ed entro le forme dell’oralità: con il rischio appunto di attribuzione di facoltà carismatiche a gruppi ceti o classi per i quali non può certo essere sufficiente la subalternità come fonte di antagonismo correttamente indirizzato. Dall’altro lato penso al movimento femminista, che ha individuato l’importanza di una ricostruzione storica del ruolo delle donne, ma che ancora compie questa lettura sottolineando più gli aspetti dello sfruttamento o quelli di una creatività culturalmente emergente che non ad esempio, la segreta intelligenza che si richiede nella vita quotidiana della casalinga.

Va anche detto che intelligenza, coscienza critica, sono elementi fortemente creativi. Anche su questo punto bisognerà cominciare a fare qualche riflessione.

La ricerca antropologica ha a lungo privilegiato lo studio delle strutture sociali e delle istituzioni culturali. Il cambiamento è stato visto prevalentemente come una risposta a una dinamica conflittuale, ma resta un punto oscuro perché si tratti proprio di quella risposta e non di altre. Manchiamo insomma di una teoria sociale sufficientemente valida a illuminarci sulle ragioni per cui individui o classi rispondano attivamente, mediante un rapportarsi, assieme pratico e conoscitivo, alla regola. Non si tratta solo di esplorare il rapporto tra vecchia norma, devianza e nuova norma, dandone la sequenza quasi come dato di fatto. Quello che ci manca è il possesso di strumenti teorici per la comprensione di un processo creativo, che è assieme di risposta e di proposta. Mentre parlavo con Maria, ad esempio, mi accorgevo che tra noi due e in piccolissima scala si stava realizzando un processo creativo, nel senso che il nostro dialogo era un reciproco suscitarsi di immagini e di idee. Piccola creazione di pratica intellettuale e non di pratica materiale, non mi ha certo fornito risposte su come gli uomini riescano a cambiare il loro mondo, ma ha cominciato a pormi degli interrogativi in direzioni per me sinora inesplorate.

Ma, a questo punto, si apre un ordine di questioni che mi sembra altrettanto se non più importante: ed è il problema del rapporto tra coscienza critica e prassi sociale o, in altri termini, quello del rapporto tra classe in sé e classe per sé. Questioni grosse, come si vede, e rispetto alle quali penso di non essere totalmente preparata. Mi ci proverò lo stesso, muovendomi entro il linguaggio ed i limiti della mia propria coscienza critica.



Per coscienza critica intendo la capacità di messa alla prova delle proprie griglie ideologiche rispetto alla realtà, prova che può essere positiva o negativa ed eventualmente (ma non sempre) portare come conseguenza alla trasformazione della griglia stessa. Sappiamo che le griglie ideologiche sono fabbricate dalle classi o dai gruppi dominanti, spesso come risposta per il contenimento dei bisogni dei gruppi sociali subalterni, delle contraddizioni di classe ecc. Un esempio di griglia ideologica è l'affermazione che solo il lavoro dell'uomo ha valore economico e dignità sociale, mentre quello della donna non esiste come tale. Maria Patta — e quante altre donne come lei! — mette questa affermazione alla prova della sua realtà quotidiana. E la verifica come falsa. Esercita dunque una critica all'ideologico che non è certo in grado di intaccarne l'intero sistema, dal momento che è in grado di operare solo all'interno di alcune e limitate possibilità di verifica. Ma, entro il campo delle sue specifiche competenze, distingue vero da falso e, rispetto ai valori dominanti, è in grado di contrapporre un'affermazione che si basa su un obiettivo dato di fatto: il lavoro della donna è almeno pesante quanto quello dell'uomo; è l'uomo che non lo vuole valorizzare.

Va anche tenuto conto che l'esercizio di questo confronto critico diventa di tanto più efficace quante più volte viene ripetuto, e si traduce quindi in atteggiamento, il che implica cumulo di esperienze ed esercizio di memoria. Fin da bambina, ad esempio, Maria esercitava un particolare tipo di critica: osservava, memorizzava, confrontava con la realtà i discorsi degli altri per verificare poi, nel tempo, l'attendibilità.

Per concludere su questo punto, l'esempio di Maria — punta avanzata di un'intellettualità peraltro presente sia pure in misura diversa anche tra tanti altri, uomini e donne, della sua medesima condizione — sta proprio a indicarci il rilievo che la coscienza critica può avere all'interno di quei ceti che Gramsci chiamava « marginali e subalterni ». Dimensione filosofica presente in ciascun individuo, a livello collettivo ne plasma il "senso comune" non tanto (come sembra voglia dire Gramsci) perché il senso comune conterrebbe, casualmente sparsi in amalgama informe, anche le pietre preziose di qualche "elemento" progressista, ma soprattutto perché dietro di esso può celarsi, in misura più o meno incisiva, la presenza di una "disponibilità": l'atteggiamento critico, appunto.

Resta ancora aperto il grosso problema del rapporto tra coscienza critica e classe sociale.



Anzitutto mi chiedo se coscienza critica e coscienza di classe siano la stessa cosa, perché, se così fosse, dovrei concluderne che non esiste mai una "classe in sé" che non comporti, nella propria definizione, anche la presenza di un grado più o meno elevato di "classe per sé".

Resta comunque aperta la domanda più capitale, che concerne l'origine e le prospettive di questa coscienza.

Quanto all'origine, le risposte possono essere svariate, ma nel complesso mi sembra di poter osservare che queste capacità siano soprattutto connesse alla pratica del lavoro, in quanto lavoro responsabile, anche se l'ambito delle decisioni e dei valori è molto spesso costretto entro limiti individuali o familiari. La necessità — variamente connotata, ma in egual modo cogente sia per l'uomo che per la donna — di decidere del futuro proprio e della famiglia richiede sempre delle risposte attive e meditate. Può forse portare (ma anche questo andrebbe verificato) a conseguenze totalmente alienanti qualora il livello decisionale debba operare soltanto in funzione del mantenimento del minimo delle possibilità esistenziali, ma, per poco che si esca dalla lotta per la sopravvivenza, si affaccia la necessità di un continuo e consapevole rapporto col reale. Come spiegarsi altrimenti, per fare un solo esempio, la notevole capacità di moltissime donne, di descrivere la loro condizione, che conoscono piega per piega?

Una volta però esercitata questa forma, per così dire, di autocoscienza critica, non resta né a Maria né a molte donne o uomini come lei spazio sociale per esprimerla. Ed eccoci all'altra faccia del problema: quello delle destinazioni, degli usi pratici dei prodotti della propria coscienza. Molti uomini hanno sempre saputo di essere dominati da tiranni, ma per concludere desolatamente che le cose sono sempre andate così. Molte donne hanno sempre saputo di essere schiave, ma l'hanno detto sottovoce tra di loro. Che cosa manca a Maria per diventare *leader* di un movimento femminista? Non è certo il fatto di credere dannosi divorzio o aborto: con la sua intelligenza sarebbe abbastanza in grado, se si discutesse a lungo con lei, di cambiare opinione. Maria sa di sapere, ma sa anche che i suoi discorsi, se possono essere accettati nel mondo vasto ed anonimo, sarebbero invece pericolosi per lei in paese. Che cosa manca all'amica Miranda, quando mi analizza con grande precisione le tecniche ricattatorie del marito, per poi concludere che ha troppa paura per lasciarlo? Che cosa manca a tanti contadini, pastori, disoccupati del Mezzogiorno, che tanto spesso ci denunciano le loro condizioni di sfruttamento, individuano con



estrema cognizione di causa fatti e personaggi, ma inevitabilmente alla fine, con una lucidità disperata, terminano dicendo che non c'è niente da fare, che sempre ci saranno ricchi e poveri, chi sta sopra e chi sta sotto, chi mangia e chi tira la cinghia? Non sarà rigorosamente scientifico né statisticamente dimostrato da questionari e statistiche: ma quanti di noi nella loro quotidiana pratica di vita si sono incontrati in questo genere di atteggiamenti collettivi? Dove inizia il divario tra coscienza e azione?

In fondo, perfino Maria — pur con tutta la sua grande dignità e forza — ha vissuto e lottato quasi sempre a titolo individuale. La sua vita ha raggiunto dimensioni collettive solo in un momento emergente: la lotta per l'acqua, in cui ha assunto (così mi raccontano le donne del rione) una *leadership* di successo. Valutata su un piano sociologico, questa azione si inserisce in tutta una tradizione di lotta per l'ottenimento di determinati servizi sociali, che è tipica delle donne e si collega alle trasformazioni del loro ruolo di casalinghe, oggi costrette a misurarsi con poteri economico-sociali che ormai condizionano dall'esterno tutta la vita domestica. Ma per le donne di Tonara e per molte altre simili a loro questa richiesta di servizi — per quanto importantissimo sintomo di tensioni che sempre più sono destinate a sfociare in direzioni collettive — non va ancora oltre un semplice rivendicazionismo. Torno a chiedermi: che cosa manca perché il tutto non si traduca in azioni più complesse e incisive, coerenti alle premesse teoriche di un discorso che comporta anche la messa sotto accusa dei maschi?

Che cosa possa mancare a livello teorico lo sappiamo, e se ne è accennato più in alto. Anzitutto l'ambito di esperienze concerne per lo più una prassi lavorativa operante a titolo individuale o familiare: il fatto è arcinoto e se ne è sempre insistito in modo così eccessivo da annullare del tutto il giusto peso che al contrario si deve attribuire alle capacità di critica presente presso le classi subalterne. In secondo luogo, le possibilità di verifica tra griglia ideologica dominante e prassi reale si restringono inevitabilmente al piccolo universo delle azioni note e controllabili, per cui appare giustamente distante e incontrollabile il potere dei vertici economici e statali. Bisogna però anche riconoscere che — qualsiasi sia il giudizio che si dà circa la gestione politica dei mezzi di comunicazione di massa e le operazioni mistificatrici che attraverso di essi si perpetrano — l'orizzonte informativo anche dell'ultima Maria Patta è oggi molto più ampio di quello delle passate generazioni. Specie su questo punto, stanno emergendo ovunque sog-



getti sociali nuovi, non più confrontabili quanto a forme e livelli di informazione con le masse contadine delle passate generazioni.

Direi allora che oggi più che mai si pone la domanda: ma perché si sanno così tante cose e tanto poche se ne praticano? Su che riposa l'insufficienza del sapere? Questioni che toccano da vicino anche tanti di noi, intellettuali di professione, che tanto sappiamo e tanto poco interveniamo sul reale... Al punto attuale delle mie riflessioni, ne so molto poco. So che i contenuti di un sapere critico possono essere anche estremamente avanzati ma rimanere entro il chiuso ambito di riflessioni individuali; so anche che il processo di comunicazione di questi contenuti avviene passando attraverso canali, che sono appunto canali sociali, e so infine che questi canali possono essere all'incirca di due tipi: vecchi o nuovi. Nel primo caso, la comunicazione, per quanti elementi critici contenga, non si realizzerà attraverso la distruzione dei sistemi sociali e comunicativi precedenti. Nel secondo caso è l'inverso, ed è proprio nei momenti più acuti della lotta di classe che la coscienza critica riesce a compiere quel passaggio qualitativo che non è tanto e solo una trasformazione dei propri contenuti quanto piuttosto una radicale trasformazione nella scelta del campo dove operare, negli obiettivi pratici che ci si prefigge di raggiungere assieme.

Qui si ferma, per il momento, il mio discorso, che non è certo concluso e forse più pieno di interrogativi che di risposte... Ma forse abbiamo bisogno anche di interrogativi.

## Bibliografia

Gallini, C. 1971. *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Bari: Laterza.

c. g.

## *Recherche solitaire ou travail d'équipe?*

En tête des sujets de réflexion qui sont proposés à notre colloque figurent « les méthodes, les mécanismes et les astuces de la recherche de terrain ». Autrement dit, en quelques heures il s'agit pour nous d'abord de décrire, puis de peaufiner, enfin de mettre au point un système assurant l'ethnologue travaillant sur



le terrain de ne pas rentrer bredouille dans son laboratoire — où il aura alors tout le temps de songer à d'autres manières de faire.

Je serais tenté d'ajouter que les réunions, les conférences, les séminaires qui, de décennies en décennies, de contrées dites sous-développées en pays nantis, de continents en continents, ont débattu de ce sujet, se sont tous séparés sur une remarquable divergence de vues, les uns ayant définitivement opté pour les enquêtes en solitaire, les autres demeurant les partisans farouches de la recherche en équipe, personne, ou presque, ne consentant à faire la moindre concession à quoi que ce soit. Ce qui d'ailleurs montre le vigueur de notre discipline.

Pour nous Africanistes, le "terrain" est représenté par des hommes et des femmes dont les institutions familiales, l'organisation sociale, la religion, la psychologie, la morale, le comportement, sont différents des nôtres. Seul ou intégré à une équipe, l'ethnologue doit venir à bout des réticences et des refus, faire tomber les barrières s'il veut parvenir à l'Autre. Dès son premier face-à-face il doit savoir ou apprendre que les qualités indispensables au chercheur sont, outre une curiosité toujours en éveil, la bienveillance, l'esprit de compréhension, l'humilité devant les représentants de sociétés qui luttent durement pour leur existence, pour le maintien de leurs institutions et pour le respect de leur religion.

Mais l'observateur averti ne parviendra à cette certitude que si, oubliant sa propre civilisation, sans la nier, il aura su se laisser imprégner par ce que Marcel Griaule appelait si finement « l'esprit des choses », seule évidence vers la connaissance profonde des peuples encore sans machinisme. C'est à ce prix seulement que pourra s'établir le nécessaire "contact" au déroulement favorable de l'enquête ethnographique. Mais l'observateur ne sera pas pour autant intégré au groupe qu'il étudie et pour lequel, sauf exception rarissime, il sera toujours un étranger, au mieux un "observateur observé".

Les plus anciennes enquêtes ethnographiques ont été menées par des hommes seuls qui ont obtenu des résultats éclatants, B. Malinowski aux Iles Trobriand, M. Griaule chez les Dogon auprès d'Ogotemmel et en Ethiopie, exemples célèbres. Malgré certaines tentatives pragmatiques d'organisation des sciences de l'homme, nombre d'ethnologues demeurent résolument des solitaires. S'appuyant sur l'expérience de leurs aînés, ils ont aménagé patiemment les procédés d'approche et articulé les techniques d'investigation



afin de pouvoir livrer à l'érudition un immense faisceau d'informations qui ont fait apparaître des mondes insoupçonnés.

Solitaires mais jamais seuls. A de rares exceptions près, le travail de terrain se poursuit devant une assistance composite. L'informateur "principal" choisi pour sa compétence et souvent en raison de sa place dans la société, l'interprète qui joue un rôle déterminant quelles que soient les notions que l'enquêteur peut posséder de la langue locale, les visiteurs et les curieux parmi lesquels l'ethnologue trouvera des interlocuteurs qu'il conservera "en réserve" pour d'autres démarches. Sans oublier la présence rafraîchissante des enfants qui, allant de l'un à l'autre, rendent l'atmosphère plus propice aux confidences. A l'aise dans ces petits cénacles impromptus et attentifs, l'observateur, s'il est sensible aux impondérables, est plus vite prêt à saisir, et mieux, des valeurs et des raisons de vivre, à comprendre une conception particulière du monde, à admettre des idées singulières sur la place de l'Homme dans l'univers créé.

Observant, questionnant, notant tout ce qu'il entend et tout ce qu'il voit, s'acharnant à comprendre, le chercheur isolé peut craindre d'être débordé par la richesse des perspectives parfois vertigineuses qui s'ouvrent devant lui. Bien que certains estiment plus propice de poursuivre leur quête de la même façon, le désir peut leur venir d'une confrontation plus large et, s'ils en ont la possibilité, la constitution d'une équipe cohérente peut leur apparaître comme un moyen plus apte à mieux coordonner les résultats d'ores et déjà enregistrés.

Une équipe aussi "soudée" soit-elle, pour s'exprimer comme les journalistes accompagnant le Tour de France cycliste ou le Giro, est « une réunion librement consentie de compétences variées et de caractères divers » dans laquelle revient à chacun le domaine convenant le mieux à ses aptitudes et à ses préférences. Les questions à l'étude ne sont pas pourtant réparties indifféremment entre les femmes et les hommes de l'équipe, certaines d'entre elles ne pouvant être abordées indifféremment par les unes et par les autres. Mais cette coopération est plutôt un ensemble de tâches personnelles où la situation des participants serait celle d'autant de chercheurs indépendants si des réunions fréquentes n'assuraient les confrontations nécessaires à la bonne marche de l'enquête.

Il n'existe pas d'équipe idéale. Cependant l'expérience acquise par des générations de chercheurs a montré qu'une équipe limitée à un couple pouvait donner les meilleurs résultats. L'enquête devient alors double (comme sera double le délicat travail de



dépouillement menant à la publication), soit que les époux poursuivent deux démarches parallèles auprès d'informateurs différents soit, mieux, qu'ils aient affaire ensemble à la même personnalité ou au même groupe d'interlocuteurs. Dans la plénitude d'un accord profond, la subtilité féminine suscite alors des questions habiles, amène des explications éclairantes, conduit à des découvertes.

Matériellement le travail d'équipe s'impose quand, par exemple, il s'agit de suivre dans toutes ses circonstances une cérémonie rassemblant de nombreux acteurs dont la qualité, le rôle, le vêtement, les gesticulations, les mimiques, les paroles, les chants, les orchestres, les danses ont tous une efficacité. La présence de plusieurs observateurs judicieusement disposés offre une vision plus complète grâce à la réunion des notes de chacun dans le secteur qui lui est assigné. Les faits aisément visibles aussi bien que les gestes furtifs, souvent les plus significatifs, sont ainsi méticuleusement enregistrés. La cérémonie terminée, l'étude générale et immédiate de toutes les observations faites ainsi sur le vif, qu'elles soient bonnes, contradictoires ou sujettes à caution — et des intuitions — de tous les membres de l'équipe facilite la poursuite des travaux dans les meilleures conditions par les cheminements les plus adéquats, et parfois les plus inattendus.

Volonté de connaissance et recherche de l'Autre, l'enquête de terrain, activité majeure de l'ethnologie sans laquelle cette science n'existerait pas, est ou devient une aventure personnelle pour le chercheur. Plus que dans beaucoup d'autres disciplines, s'il est tant soit peu passionné, l'ethnologue trouvera des satisfactions profondes dans cette science qui, par son "humanité", s'apparente à un art. S'il sait demeurer honnête vis-à-vis de lui-même et de ses compagnons de travail, s'il sait se dégager de toute doctrine politique, philosophique, religieuse, s'il parvient à oublier le savoir acquis à l'université, à ce prix seulement il viendra à bout des difficultés inhérentes à l'enquête, réticences, réponses dilatoires, inexactitudes, mensonges, silences. Il atteindra ainsi son objectif personnel qui est d'être admis, estimé, voire aimé et il pourra alors obéir à ses intuitions, suivre ses rêveries, libérer ses élans.

Le choix de l'ethnologie comme métier correspond à une vocation. L'ethnologie n'est pas faite pour les hésitants et les inquiets qui, par ce biais, espèrent faire disparaître leur vague à l'âme. L'angoisse de prétendus "chercheurs" face à eux-mêmes ne peut être un prétexte suffisant pour adopter cette discipline ri-



goureuse après avoir tourné le dos à leur propre civilisation. Ils s'efforcent d'avoir un mode de vie aussi proche que possible que celui de leurs hôtes; ils mangent leur nourriture et, si les vêtements leur semblent suffisamment exotiques, ils se déguisent. Finalement, ils se font "initier" (ou s'imaginent être entrés dans le secret). D'où pour ces égarés des situations inconfortables, inextricables, qu'ils soient seuls ou qu'ils appartiennent à un groupe où ils sèment le désordre. Le terrain une fois abandonné, cette attitude ambiguë se traduit par les confessions psychanalytiques de gens déçus par les sociétés "primitives" chez lesquelles ils avaient cru retrouver l'innocence (?) perdue et la pureté (mais laquelle?).

Foin de ces balivernes. Revenons à des choses sérieuses et renouçons aux discussions à propos de la supériorité éventuelle de l'enquête ethnographique solitaire sur la recherche en équipe, ou le contraire. On sait que les avantages et les inconvénients s'équilibrent dans les deux méthodes dont le choix — quand on en a la possibilité — dépend du domaine à explorer. Alors abandonnons les disputes, les errements, les hésitations, les repentirs, et que chacun choisisse sa propre méthode suivant ses compétences et ses goûts.

*j.-p.l.*