

NOTE

Gérard Althabe, Daniel Fabre, Gérard Lenclud (sous la direction de), *Vers une ethnologie du présent*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1992

E' solo a partire dalla seconda metà degli anni Settanta che in Francia si comincia a definire il campo di un'etnologia che assume a proprio oggetto la stessa società francese: quel settore di studi che di solito chiamiamo antropologia delle società complesse, o meglio, con espressione più cara ai Francesi e più "provocatoria", "etnologia della Francia" o "etnologia del presente".

Qualche storico delle nostre discipline potrebbe forse contestare questo termine *a quo* e ricordare l'imparentamento fra l'*ethnologie du lointain* (*ethnologie exotique*) e l'*ethnologie de la France* (*ethnologie hexagonale*) nelle grandi opere sul folklore francese fra le due guerre e attraverso Van Gennep e Mauss risalire fino a quei corsi di fine Ottocento nei quali Durkheim analizzava la forma della famiglia contemporanea alla luce di quanto elaborato da Bachofen, McLennan e Morgan. E, in effetti, se fare etnologia del presente significasse solo applicare al presente modelli di ricerca sperimentati in mondi lontani, trattare il mondo contadino e le aree di cultura tradizionale con gli stessi criteri con cui si lavora sui mondi altri, l'antropologia del presente accompagnerebbe tutta la storia dell'etnologia moderna. Analogo sarebbe l'oggetto, il metodo e la prospettiva di ricerca: in tutti e due i casi l'etnologia sarebbe «la science de la société vue de l'extérieur», la scienza attraverso cui "noi" studiamo gli "altri".

Diversa è la ricostruzione della vicenda disciplinare se, come in questa raccolta di saggi curata da Gérard Althabe, Daniel Fabre e Gérard Lenclud, il punto di partenza per un'etnologia del presente viene riconosciuto proprio nella messa in crisi «de le grand partage», nella messa in crisi del paradigma

etnologico fondato sullo schema oppositivo noi-altri: da una parte le società complesse, non isolabili e non rappresentabili, les sociétés des observateurs, dall'altra le società semplici, circoscrivibili e rappresentabili, les sociétés des observés.

Molto in breve, direi che la tesi che attraversa i diversi saggi di questo volume, risultato degli incontri di lavoro tenuti a Toulouse, Grenoble e Rennes tra il 1987 e il 1988 per il ciclo di studio *Ethnologie de la France et patrimoine ethnologique*, è proprio questa: la convinzione che fare etnologia del presente significhi in primo luogo rimettere in discussione quel modo di porre il rapporto noi-altri, società complesse-società semplici, che è stato alla base dell'etnologia moderna. Una rimessa in discussione particolarmente difficile per la tradizione disciplinare della Francia, dove più che altrove, come osserva Althabe nel saggio conclusivo del volume, ha dominato il paradigma illuministico, positivista e, poi, durkheimiano e dove più che altrove la storia dell'etnologia è stata costruzione dell'altro come diverso, lontano, separato e, quindi, riducibile nelle categorie «che mimavano le scienze esatte».

Se intesa come superamento di questo paradigma, *l'ethnologie du présent* è prospettiva di interesse molto più recente e, cosa più importante, da appendice dell'"etnologia vera" si trasforma in punto di vista dal quale tornare a riflettere su tutta la tradizione antropologica.

In questa prospettiva va letto il primo dei lavori presentati in questo volume, il saggio di Gérard Lenclud, *Le grand partage ou la tentation ethologique*: una sorta di storia della costruzione e della rappresentazione dell'"alterità" come riduzione a categorie date, una storia della separazione fra «eux» e «nous» («le grand partage») e, per altro verso, la messa a punto di una strategia dell'attenzione rispetto alla «tentation» di riprodurre questa separatezza in forme sempre più sofisticate.

Il saggio è chiaro. In tempi di interpretativismo spinto non sarà, tuttavia, una perdita di tempo sottolineare come l'errore contro cui Gérard Lenclud appunta la sua polemica non sta nel *partager*, nel distinguere, nel classificare, nel ridurre; l'errore non sta nell'operare distinzioni e nel costruire modelli - non sta, per prendere l'esempio di Lenclud, nell'opporre con Clastres società con lo Stato a società senza Stato e nel costruire un modello di società senza Stato. Tutto ciò è parte integrante di qualsiasi

procedere scientifico, «tentation inévitable du métier anthropologique». L'errore sta, piuttosto, nell'assumere i sistemi così definiti come appartenenti al reale e non al processo della conoscenza del reale, come appartenenti all'oggetto e non al metodo; l'errore sta nel non intendere che questi modelli (*idéaltypiques*) «non rappresentano il mondo reale, ma propongono una via d'accesso per comprendere quel che ci è culturalmente incomprensibile, sur le registre du "comme si...", bien connu des épistémologues (et des enfants)».

Il primo contributo che l'etnologia del presente propone all'antropologia in generale sta proprio in questo atto di umiltà: nel mettere da parte la grande illusione illuminista che ci sia una alterità data e che la scienza sia in grado di comprenderla e rappresentarla in modo esaustivo. L'etnologia *chez soi* sembra, del resto, quasi imporre questo atto di umiltà. L'etnologo che portava notizie da paesi altri aveva tutto l'interesse a descrivere la società visitata come lontana, tanto lontana che il lettore dei suoi resoconti quasi non poteva porsi domande e immaginare risposte diverse da quelle che lo stesso etnologo offriva e, per altro verso, tanto lontana che la distanza diventava diversità e giustificava e quasi pretendeva la possibilità di esaurire la comprensione di quelle società attraverso i grandi ordini dell'etnologia: il totemismo, la rete della parentela, la mentalità magica. Il mestiere dell'etnologo *chez soi* è mestiere diverso. L'etnologo ha davanti agli occhi quel che anche il suo lettore ha davanti agli occhi. La differenza in questo caso sta nel fatto che l'etnologo deve vedere in modo diverso: deve, per un verso, avere la capacità di vedere strana e straniera una realtà che altri vedono naturale e comune, percepire la realtà come artefatta, come costruita, e avere la capacità di saperla smontare e analizzare e, per altro verso, deve vedere l'ordine dove gli altri vedono solo confusione, percepire segnali dove gli altri sentono solo rumori. Il suo compito è quello di trovare la *Lettera rubata*; di esplorare il noto per scoprirvi l'ignoto; percorso opposto rispetto a quello dell'etnologo di paesi lontani. L'etnologia *chez soi* pone all'etnologo una sfida continua senza offrirgli i vantaggi dell'*ethnologie exotique*.

Il grande e non risolto problema diventa allora quello che affronta Daniel Fabre nel secondo dei saggi di questa raccolta, *L'ethnologue et ses sources*. Il problema del metodo: quali sono

gli strumenti e le categorie di un'antropologia delle società complesse? Sappiamo come si descrive un sistema di parentela o il ciclo della vita, un sistema alimentare o la trasmissione della memoria, l'antagonismo o la politica delle alleanze in società relativamente semplici, ma come descrivere una partita di calcio, o quel che accade al mercato rionale, o i rituali sanitari, o gli apparati simbolici del sistema alimentare nella nostra società? E non è solo una questione di metodi e di *sources*; come giustamente Fabre osserva, è «un'invention simultanée d'objets de connaissance et de sources». Gli oggetti dell'antropologo nella società complessa sono in parte analoghi a quelli più tradizionali della disciplina; l'incontro ravvicinato fra culture diverse, il formarsi di "alterità" forti, le ritualità che scandiscono ruoli, le ritualità che segnano i confini e, per altro verso, permettono il loro continuo superamento, dalla buona educazione alle parate delle istituzioni. Ma spesso l'antropologo "inventa" oggetti nuovi, in qualche modo li produce in quanto «objets de connaissance» attraverso un «mouvement du savoir» che è al tempo stesso e, con più immediatezza di quanto non avvenisse nell'etnologia classica, produzione dell'oggetto e degli strumenti della sua conoscenza.

E' questo «mouvement du savoir» che ci induce subito a mettere da parte la "speranza" di esaurire le possibili fonti e i possibili oggetti, a mettere da parte la speranza di ordinare la cultura della nostra società così come abbiamo ordinato la cultura di società molto meno complesse. Più avanziamo nella conoscenza del "noi" più produciamo orizzonti "altri". Quando si lavora sulle società complesse l'impressione è, anzi, proprio quella che Jean-Pierre Albert discute nel saggio che forse più degli altri si pone all'interno di una prospettiva di tipo interpretativo, *Comment justifier une interpretation*: l'impressione che costruzione e interpretazione dell'oggetto finiscano per coincidere, che non vi sia nessuna realtà da scoprire al di là della sua interpretazione, che non esista alcun possibile "percorso verticale" verso l'oggetto. «Il semble donc à peu près impossible de dire: "Je vais travailler sur tel objet"».

L'unico approccio possibile in questa prospettiva sarebbe «l'approche horizontale», un rendere quanto più possibile fitta la rete dell'interpretazione e con ciò i contorni dell'oggetto. Cosa giustificerebbe in questo caso l'interpretazione? o meglio,

cosa permetterebbe di dire che un'interpretazione è preferibile a un'altra? Secondo Jean-Pierre Albert: poco o niente. Forse il fatto che l'interpretazione antropologica si innesti nell'interpretazione che dello stesso oggetto danno scienze sorelle, quali la storia e la psicanalisi; ma anche questa ricerca della coincidenza di punti di vista è per Jean-Pierre Albert sospetta. «A questo livello, la pluralità, se non il conflitto, delle interpretazioni è inevitabile. (...) E soprattutto bisogna avere consapevolezza del rischio logico che comporta l'utilizzazione di una metateoria».

Anche senza concordare del tutto con le posizioni espresse in questo saggio di Jean-Pierre Albert, mi sentirei di sottoscrivere senza riserve quest'ultimo avvertimento sui rischi di una nuova metateoria. Quel di cui abbiamo bisogno e quello a cui giustamente il volume dedica la più consistente delle sue tre sezioni (*L'ethnologie ches soi, De l'interprétation, Domaines classique et objets nouveaux*) non è una teoria antropologica della società contemporanea, è, piuttosto, una «ethnographie du present», lavori che comincino a descrivere un mondo che abbiamo l'illusione di conoscere solo perché ci siamo nati dentro. Basta leggere in questo volume i saggi di Christian Bromberger sul calcio (*Pour une ethnologie du spectacle sportif*) o di Clara Gallini sui "riti fotografici", o di Noëlie Vialles sul rapporto della nostra società con gli animali e con la morte (*La mort des betés*) per renderci conto di quanto lavoro possano fare gli antropologi sul presente, di quanto a volte, come negli esperimenti di psicologia percettiva, basti chiudere e aprire gli occhi per vedere improvvisamente i contorni di un oggetto diverso, per ritrovare il nostro mondo denso di estraneità.

In Francia questo lavoro etnografico ha già prodotto numerosi risultati. Basta scorrere in questo stesso volume i saggi di Isac Chiva (*A propos des communautés rurales. L'ethnologie et les autres sciences de la société*), di Martine Segalen (*La parenté: des sociétés exotiques aux sociétés modernes*) e di Giordana Charuty (*Anthropologie et psychanalyse: le dialogue inachevé*) per ricostruire una bibliografia ampia di studi specifici e di incontri con altri settori. E solo per offrire qualche altra indicazione ricorderò che è già nel 1981 con il seminario dedicato a *L'anthropologie culturelle dans le champ urbain* da parte della Société d'Ethnologie française e con il colloquio internazionale su *La pratique de l'anthropologie aujourd'hui* organizzato

dall'Association Française des Anthropologues (A.F.A.), che l'etnologia del presente impone il suo definitivo riconoscimento all'interno del C.N.R.S. Nel 1983 si costituisce in seno al Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (C.T.H.S.) la Commission d'Anthropologie et Ethnologie françaises, alla cui attività si devono volumi interessanti, come *Chemins de la ville: enquêtes ethnologiques* (1987) e *Ethnologues dans la ville* (1988). Molti altri testi e occasioni di confronto meriterebbero di essere ricordati: il dibattito suscitato da Chiva e Jeggle in *Ethnologues en miroir* (1987), le ricerche che appaiono nella collana *Sociologies au quotidien*, diretta da Michel Maffesoli, i lavori sulle minoranze e sull'emigrazione dal terzo mondo.

Alberto M. Sobrero