

LE CONDIZIONI DEL FARE RICERCA. DA UNA ESPERIENZA SUL CAMPO IN SOMALIA

Massimo Squillacciotti

Università di Siena

Introduzione

Presento alcune riflessioni personali sui problemi della conoscenza antropologica nella ricerca sul campo, frutto della mia esperienza di lavoro in Somalia, anche se "le condizioni del fare ricerca", di cui parlerò, non sono interne alla Somalia ma alle modalità stesse del fare ricerca. Come dire: alterità ed identità dell'antropologo - processi di relazione e forme del conoscere - il potere della parola (1).

Le istruzioni per l'uso che accompagnano necessariamente queste riflessioni (2) sono: il loro carattere autobiografico, la sperimentaltà delle modalità dell'esperienza, il non avere risposte a queste riflessioni. Infatti al primo periodo di ricerca individuale tra i Cuna del Panama segue, nella mia formazione, un secondo periodo di guida di un gruppo di ricerca in Somalia, composto da laureandi e neolaureati di antropologia all'Università di Siena. Una seconda questione è costituita dal problema della comprensione tra antropologo ed interprete, l'antropologo e gli informanti-informatori, come vengono chiamate le persone che mettono in grado un linguista od un antropologo (estraneo, straniero, esterno...) di conoscere una lingua od una cultura "altre", cioè distanti e sconosciute (3). In terzo luogo la scelta del villaggio dove lavorare: i criteri e le opportunità di questa scelta (4).

Questo quadro articolato, e forse frammentario, non pretende di avere un senso compiuto né esaustivo (5), ma solo di individuazione di un'area di problemi rivolti al campo della

formazione del ricercatore antropologo. E' in questa prospettiva che mi sento di lavorare in ricordo di Anthony Wade-Brown.

Per fare un esempio di cosa si agita in questi pensieri, pongo una serie di domande-guida alle riflessioni: perché quel villaggio, come ci sono arrivato, cosa ci faccio lì, come posso procedere nell'indagine, dove arrivo... (Squillacciotti 1992b). Ancora, un esempio sintomatico per individuare il genere di problemi cui mi riferisco: lo studioso chiede come si dice "io", indicando se stesso, ed in risposta riceve il pronome per la prima persona singolare, poi come si dice "tu", indicando o meglio toccando la persona con cui parla, ed in risposta riceve il pronome per la seconda persona singolare, poi come si dice "quello", indicando una terza persona, ed in risposta riceve il pronome dimostrativo "quello"; da qui lo studioso dirà di conoscere nella nuova lingua i termini "io", "tu" e "quello" per i pronomi delle tre persone singolari...

Sulla conoscenza

Se analizziamo il percorso della conoscenza da un punto di vista di teoria dell'informazione, ci rendiamo conto che questo percorso è formato dai diversi livelli di comunicazione, comprensione e spiegazione. Ritengo che il primo livello, quello della comunicazione, sia un livello primitivo ma che orienta in maniera determinante ogni successivo passo della conoscenza. Comunicazione tra l'antropologo osservatore ed i soggetti del campo indagato, il luogo di indagine dell'antropologo stesso. Inoltre, in genere lo studioso segue e persegue il suo scopo avvalendosi prevalentemente della comunicazione verbale, con scarso predominio nel campo della comunicazione non-verbale e meno che zero nel campo della meta-comunicazione che pure forma una parte consistente nella relazione di alterità, basilare delle relazioni stabilite dall'antropologo sul campo.

Forse il primo passo è renderci conto che il problema non consiste soltanto nel penetrare l'esperienza altrui con gli strumenti propri della "riduzione antropologica", sia pure mettendo in luce i nostri pregiudizi ed esplicitando le nostre

pregiudiziali, che chiamiamo "categorie implicite", per cogliere i modi d'esperire dell'altro.

Ritengo, piuttosto, che l'indagine antropologica si apra a partire dalla "intersoggettività" che fonda la relazione con l'altro (Tedlock 1987, Petrella 1990b). Allora l'interpretazione della cultura è possibile solo con (ed a partire da) l'identificazione dei soggetti implicati nel processo conoscitivo: in situazioni di alterità la conoscenza si raggiunge solo se ci posizioniamo rispetto a quella, solo se la concepiamo e predichiamo come rapporto con noi e non nella (presunzione della) sua essenza o nei suoi caratteri in se stessi.

Ancora, i confini, i contorni, i limiti e le estensioni della conoscenza antropologica possono venir colti correttamente a partire dalla prospettiva della consapevolezza critica della nostra relazione di e con l'alterità. Non si tratta di eliminare l'etnocentrismo (ideologico) né di sostituirlo con il relativismo (antropologico) né tantomeno di aggiornarlo con un soggettivismo (psichico od esistenziale): al contrario e ben oltre. Parlare di intersoggettività non vuol dire negare il riconoscimento dell'esistenza in sé della realtà, né vuol dire negare il riconoscimento dell'indipendenza della realtà dalla nostra conoscenza, ma vuol dire affermare la dipendenza di tutte le possibili forme di conoscenza (6) della realtà in primo luogo dagli stessi termini operanti nella conoscenza ed interagenti nella realtà della relazione: i soggetti del conoscere, gli oggetti della conoscenza/soggetti del reale indagato, il loro reciproco rapportarsi.

La conoscenza non è un dato assoluto: è stata definita e difesa come oggettiva, naturale e neutrale a partire dalla "scienza borghese", per i suoi fini di dominio sulle culture altre, anche se questa operazione coincide con la nascita stessa dell'antropologia, come scienza, alla fine dell'800. Infatti, la conoscenza in genere, ed in particolare quella antropologica, non è una variabile indipendente dal contesto storico-culturale che la esprime: essa è un percorso di cui il resoconto etnografico deve, per l'appunto, rendere conto. Per questo il percorso della conoscenza antropologica, concepito come processo, deve assumere la variabile della stessa relazione di alterità come condizione storica del fare ricerca e verificare poi come questa

assunzione si specifici ed articoli in aspetti dello stesso percorso della conoscenza.

Il problema non è superare in qualche maniera la contrapposizione tra la prospettiva dell'emica e quella dell'etica (Berreman 1966) o l'opposizione tra relativismo ed oggettivismo (Dei & Simonica 1990). Ma qui sorgono, a mio avviso (Clemente 1991, Squillacciotti 1991), alcune questioni sul sapere e la pratica degli antropologi (Elrod 1973, Sperber 1984). La prima riguarda la necessità di ricercare innanzitutto categorie d'analisi capaci di rendere spiegazione scientifica del reale nel confronto con la stessa realtà storica indagata e non più solo di per sé o secondo la tradizione scientifica dell'antropologia: cioè, necessità di elaborare e sperimentare categorie d'analisi pertinenti ed efficaci scientificamente (Pelto & Pelto 1978) (7). Categorie d'analisi scientificamente pertinenti: cioè riconducibili in quadri teorici d'analisi generale ma anche legate a teorie dello specifico. Categorie d'analisi scientificamente efficaci: cioè che tengano conto in scala dei nessi e dei livelli del reale.

La seconda questione: scopo della conoscenza non è fare un qualche tipo di doppiante della realtà, riproducendo l'oggetto come è in sé, ma riconoscere certe caratteristiche dell'oggetto e tralasciarne altre che ugualmente l'oggetto può presentare, cioè elaborare concetti attraverso cui poter rappresentare la realtà (Prieto 1977).

Infine, la terza questione: ogni conoscenza presuppone una pratica che dipende dal soggetto, con le sue acquisizioni scientifiche (illusioni e pregiudizi) e questo soggetto è un soggetto sociale, un produttore di conoscenze che sempre e comunque costituiscono un deposito da cui la scienza, come le ideologie e gli interessi sociali, attinge e su cui si forma (Bourdieu 1977, Prieto 1977, De Certeau 1984 e 1985).

Approfondire cosa voglia dire tutto questo può aiutarci a sapere «Che cosa fare?», «Come fare antropologia?»...

Sull'antropologia

Il fare ricerca in antropologia non implica solo una tecnica riduttivamente empirica di raccolta materiale di dati e di

produzione di documenti; il fare presuppone e consiste in una procedura intellettuale, in un'operazione logica e sistematica: l'operazione del "vedere con gli occhi della mente" l'oggetto del nostro studio. In questa operazione intellettuale sono ugualmente determinanti tanto la presenza della nostra tradizione scientifica (affermativa od in crisi) con le sue categorie d'analisi (implicite od esplicite, ideologiche od epistemologiche), quanto la relazione tra gli operatori della conoscenza: l'antropologo e gli abitanti del villaggio, suoi ospiti. Per questo la consapevolezza, nel processo conoscitivo, della presenza di questi fattori e di questa relazione può metterci in guardia dai rischi di vario genere che incorrono nell'uso della scienza, anche se con ciò non abbiamo ancora definito il livello scientifico della nostra stessa conoscenza.

Ed è a questo punto che si pone in totale evidenza proprio il problema della definizione del livello epistemologico della nostra conoscenza, della conoscibilità della cultura (quantità, qualità, grado?). Della cultura possiamo "predicare" innanzi tutto la sua esistenza: essa è, è reale, è nella realtà, forma la realtà. Inoltre in essa vivono uomini altrettanto reali ed essa è sempre contenuta (e si esprime) in una forma storica di società in grado di contenerla. Ma ciò che riusciamo a comprendere di una cultura è solo ciò che noi ci rappresentiamo di essa, attraverso gli strumenti dell'operazione conoscitiva: cosa diversa dal ritenere che questa conoscenza "sia" quella cultura, la realtà della cultura stessa.

Voglio almeno sottolineare alcuni aspetti particolarmente qualificanti nel processo della conoscenza. In primo luogo, sottolineare che la relazione di alterità è di per sé inserita in un contesto comunicativo, in cui la specifica comunicazione che avviene insiste innanzi tutto su questa relazione, che è relazione di intersoggettività. Come dire che la comunicazione, anche nella particolare relazione tra le parti costituita nel processo della conoscenza, passa tra almeno due soggetti.

In secondo luogo, che insieme alla comunicazione esplicita si verificano e passano anche livelli meta-comunicativi che agiscono e si spiegano proprio all'interno del contesto stesso, che fanno integralmente parte del processo stesso della conoscenza e ne formano struttura e contenuto. Infine, che nello specifico modo di relazione dell'alterità e dell'intersoggettività,

la formula costituita da un soggetto che conosce (l'antropologo) ed uno che è conosciuto (l'oggetto della ricerca) è oltremodo ipotetica e viziata perché l'informazione che passa anche in questo tipo di relazione è appunto tra due soggetti, pena il passaggio di informazione viziata, appunto, oltre che parziale. In questo senso «l'informazione si genera nell'ascolto, non nella emissione di un messaggio. [...] L'ascolto] quindi non avviene all'estremità di un canale, ma piuttosto in un contesto» (De Michelis 1990, Iacono 1990).

Anche se è ormai abbastanza diffusa la convinzione che «l'antropologo non si occupa solo della semplice descrizione, ma tende a un grado leggermente più alto di astrazione, a un grado maggiore di generalizzazione. [...] si tratta piuttosto di interpretare questi dati in un linguaggio astratto che auspicabilmente comprenda e trascenda il vocabolario e le nozioni sia esplicite sia implicite della nostra cultura. Non è possibile dare una descrizione scientifica di una cultura indigena in inglese; l'antropologo deve ideare un vocabolario astratto nei cui termini possono essere espresse sia la cultura indigena sia la propria» (Bateson 1976: 198), tuttavia è ancora difficile concepire (o forse solo "tradurre" in linee operative) come la relazione di alterità dell'antropologo sul campo contenga i quadri concettuali suoi e quelli dell'altro, per cui compito scientifico del ricercatore è rendere per intanto conto di entrambi questi diversi quadri, dei quadri delle diverse culture che formano il contesto comunicativo della sua ricerca, in cui si svolge la sua stessa ricerca (Rabinow 1977).

Inoltre, a ben vedere e per altra strada, se il soggetto della conoscenza "predica" qualcosa di un determinato oggetto, ciò è possibile a determinate condizioni: innanzitutto che il soggetto si riconosca come *subiectum*, cioè subordinato (8) al processo stesso della conoscenza ed alle sue componenti. Poi, a condizione che il "predicare" del soggetto, cioè "dire qualcosa riguardo a qualcos'altro", avvenga secondo criteri espliciti e verificabili da altri (come ho già affermato prima: con l'uso di categorie d'analisi pertinenti ed efficaci scientificamente), secondo il riconoscimento di certi caratteri dell'oggetto e non di altri (cioè con la elaborazione di concetti attraverso cui poter rappresentare la realtà). Infine, che l'oggetto della conoscenza, della "predicazione" non abbia il valore di "predicato", nel senso

grammaticale, ma di "interpretato" perché, per l'appunto, il predicato è ciò che si dice del soggetto stesso, è ciò che lega l'azione al soggetto. Come dire, quindi, in senso generale, che si può predicare qualcosa di qualcos'altro a certe condizioni del soggetto (Pasquinelli 1990: 29). «Questo non vuol dire che la storia si riduca a storia di interpretazioni, ma che la continua interazione tra evento e interpretazione si gioca sulla necessaria differenza dei due elementi, proprio nel senso in cui Gregory Bateson pensa che ogni significato dell'informazione e della comunicazione dipende dalla differenza che dà senso all'unità necessaria» (Iacono 1990: 121).

Sull'esperienza di ricerca

Il programma di ricerca su alcuni aspetti della cultura tradizionale somala si è svolto nel periodo 1987-90 in due fasi, successive dal punto di vista cronologico e diverse dal punto di vista organizzativo e professionale. La prima fase, nel periodo gennaio-maggio 1987, è costituita dalla presenza in Somalia di un gruppo di nove ricercatori che si sono alternati in piccole unità nella presenza a Mareerey, e limitatamente a questo villaggio, per il lavoro di campo. La seconda fase, a partire dal dicembre 1987 e fino al maggio 1990, è caratterizzata da un periodo di ricerca individuale in uno dei due villaggi, Mareerey e Lama-doonka, per l'approfondimento e l'ultimazione dello studio di campo di ciascun ricercatore (9).

Da un confronto tra le due modalità di esperienza di ricerca, "in gruppo" ed individuale, emergono punti interessanti di riflessione. Al momento di partire per la sua prima ricerca sul campo, per divenire ed essere poi riconosciuto "antropologo", il giovane antropologo non riceve "istruzioni per l'uso" su di sé nel nuovo contesto in cui va a vivere, ma la preparazione riguarda in genere come fare la ricerca, la profilassi igienico-sanitaria, le terapie d'urgenza, come cavarsela nel quotidiano ed altri simili argomenti. Al massimo, riguardo al "personale", il suo maestro e le buone letture gli hanno suggerito di tenere un diario di campo in cui annotare tutto quello che la vita reale gli suggerirà, anche quello di cui poi magari potrebbe pentirsi o vergognarsi se

venisse pubblicato insieme al rapporto di ricerca. Il diario "contiene" l'uomo che è dentro l'antropologo, il rapporto ed i documenti di ricerca riferiscono invece solo del lavoro del ricercatore.

Forse parte degli obiettivi della "prima volta di campo" consiste proprio in questo ritrovarsi da solo in un altro mondo, cioè fuori dalle normali coordinate culturali in cui il ricercatore è abituato a vivere: il suo mondo è lontano ed egli si trova solo e davanti a sé stesso, anche se dopo aver provato ad essere in un altro mondo. La poetica del viaggio finisce con le pagine del diario; le sindromi sicure del ricercatore solitario (Henry & Saberwal 1969, Agar 1980) arrivano dopo un certo tempo di permanenza e possono essere: rifiutarsi di mangiare quel "pessimo e strano cibo", non capire «Cosa ci faccio qui», avere incubi notturni con immagini del padre, e così via. Scopo del diario potrebbe allora essere di prevenzione al non perdersi, al non sentirsi solo e sperduto. Non per questo non esistono sindromi da lavoro in gruppo. Ad esempio, non essere capaci o abituati ad una vita organizzativa di gruppo, darsi reciprocamente fastidio, confondere gli intenti di ricerca con una falsa identità di vedute (per un unanimità di qualche tipo supposto necessario), pretendere di voler vivere tutti allo stesso modo, passare per isolazionista quando si vuole restare da soli, non riuscire ad "uccidere" il padre, mischiare e confondere il "personale" con le relazioni di gruppo, ed altro ancora: tutti aspetti legati alla convivenza ed al carattere delle persone più che alle modalità della ricerca e che verrebbero alla luce comunque, in qualsiasi contesto di vita, per il solo fatto di essere in un gruppo piuttosto che formare un gruppo.

Di contro, al di là dei non pochi problemi organizzativi di vario genere che ha comportato la presenza del nostro gruppo per l'attività di ricerca, questa modalità ha voluto dire in primo luogo presentarsi al villaggio non come individui curiosi dei fatti altrui, ma come un gruppo di studiosi che intende fare la propria scuola lavorando con altre persone disponibili ed esperte su argomenti della loro stessa vita. Questi significati possono costituire un terreno di scambio e di comprensione tra le parti in gioco: d'altronde anche nella cultura tradizionale esiste la "scuola di mestiere", imparare a fare un lavoro sotto la direzione di uno più esperto e con la collaborazione di altri. Inoltre è

questo il significato particolare che il capo villaggio conferisce al suo accompagnare me, in quanto "direttore" del gruppo, fin fuori al villaggio ogni volta che parto per la città, chiedendo come vada il lavoro. Un senso ulteriore al solo dovere di ospitalità: se ci sono "cose che non vanno", queste devono venir riferite subito all'interno dello stesso villaggio per chiarirle, perché non ne ricaviamo impressioni sbagliate, perché al di fuori non si abbia a parlar male del villaggio e dei suoi abitanti, perché tra noi non ci siano fraintendimenti ed i giovani possano imparare a fare bene il loro lavoro.

In secondo luogo la modalità della presenza di gruppo ha voluto dire che, dal punto di vista tecnico, i tempi reali della ricerca non hanno seguito tempi generici previsti da un programma - ancor meno che in una ricerca individuale. Il treno di gruppo ha viaggiato con il ritmo e la velocità del vagone più lento proprio per le esigenze di didattica e di formazione; ma anche per gli altri più esperti bisognava ricordare "le massime del giovane ricercatore": non dare nulla per scontato; non avere fretta di capire tutto e subito; sapere cosa si cerca, prima di mettersi a raccogliere dati; produrre documenti presuppone almeno una teoria; e così via. Così la seconda fase di ricerca individuale per un verso è stata dettata da esigenze di completezza, per permettere l'esperienza dell'altra modalità del fare ricerca, - esperienza comunque non equivalente nella sua dinamica interna a quella classica della "prima volta del giovane antropologo solitario" sopra ricordata - ma per un altro verso per alcuni di noi è stata dettata essenzialmente dalla necessità di finire la ricerca iniziata, dando seguito al rispetto dei ritmi di acquisizione e crescita scientifica di ciascun ricercatore.

Ancora, questa modalità di gruppo, dal punto di vista organizzativo ha voluto dire, al di là della positiva accoglienza da parte degli abitanti di Mareerey, la necessità di scaglionare la nostra presenza in due-tre ricercatori per volta, con turni settimanali, per non incorrere in alcuni rischi controproducenti sia per la nostra relazione con gli abitanti e quanti di loro "lavoravano" con noi (gli "informatori"), sia per la praticabilità del lavoro di indagine. Tra questi rischi il sovraffollamento fisico ed il senso di invasione nel villaggio da parte nostra, l'intralcarsi reciprocamente nel lavoro di interviste, l'ostacolare le esigenze dei nostri ospiti e l'andamento del lavoro di quanti erano

impegnati nell'indagine con noi e nella conduzione del proprio campo agricolo in un periodo dell'anno che richiedeva notevoli energie.

Infine, ha voluto dire vivere la ricerca in gruppo: cioè socializzare le procedure da attuare e quelle in corso, confrontarsi sugli aspetti metodologici e sulle idee, seguire ed indirizzare le prime esperienze di intervista, scambiarsi informazioni su argomenti paralleli di ricerca, crescere insieme nelle acquisizioni relative alla parte di mondo che si stava studiando, passare del tempo con gli ospiti la sera a parlare dei rispettivi "villaggi" e modi di vivere, magari accorgendosi che un altro antropologo (10), nello spiegare le stagioni nel proprio paese, aveva raccontato che «la terra è come un pompelmo»...

Sulla scelta del villaggio

Un ultimo punto su cui riflettere riguarda il nostro rapporto con gli abitanti di Mareerey ed in particolare l'impressione che si è venuta formando in un po' tutti noi, nel corso della permanenza al villaggio: che nella nostra presenza, accettazione ed accoglienza ci fosse anche un livello implicito sui criteri "soggettivi" della scelta del villaggio stesso da parte di Ciise o, al contrario, della scelta su noi da parte dei nostri ospiti del villaggio. Infatti il nostro rapporto con gli abitanti, che meriterebbe un'indagine specifica, sembra mettere il luce (o lasciare in ombra) che l'ospitalità sia stata frutto non solo di un'attenta preparazione da parte di Ciise in entrambi i versanti del "noi" e degli "altri", ma la stessa scelta del villaggio sia legata in qualche maniera alla logica interna al "rito" della presentazione - «Di che tribù sei?» - tra i due responsabili somali: Ciise per gli antropologi, Islaw per gli Hiintire di Mareerey.

Se così fosse, non è stato male. Mi piace comunque pensare che l'accurata e sempre necessaria preparazione per l'arrivo di un estraneo (tanto più se straniero) in un villaggio, in questo caso sia stata condotta alla "somala", come si conviene in una logica tradizionale interna e che questa sia venuta informando anche il cerimoniale di presentazione tra autorità del villaggio e

Ciise nostro intermediario, la spiegazione del lavoro che avremmo svolto, le necessità organizzative, le garanzie per gli ospiti, l'immagine che si veniva formando intorno a noi, e così via.

In sostanza troviamo per un verso la spiegazione, per noi "oggettiva", degli stessi interrogativi che ci hanno guidato nella presentazione al pubblico del nostro operare in antropologia nel villaggio, ma qui mediati da un "traduttore" interno ad una situazione per noi "altra", la sua situazione; per un altro verso una spiegazione "soggettiva" appunto, una sorta di antropologia al rovescio perché operata da un ricercatore somalo e da persone di un villaggio oggetto del nostro studio. E' forse anche per questo che il villaggio ha dimostrato un notevole spirito di ospitalità e di interesse ad accoglierci, mettendoci a disposizione anche le due capanne? In che maniera tutto questo è stato un gioco rovesciato della nostra ospitalità verso Ciise? In conclusione è la situazione dell'antropologo osservato: anche noi siamo stati studiati, osservati, oggetto di considerazioni che hanno messo poi in grado "gli altri" di capire "i noi" e di comportarsi in una relazione di reciprocità. Ma questo può essere oggetto di uno studio da avviare in futuro, se non altro per tornare a Mareerey...

Note

1. «Quando io adopero una parola», disse Tombolo Dondolo con un tono piuttosto sdegnoso, «essa ha esattamente il significato che io voglio dare... né più né meno». «Bisogna vedere», disse Alice, «se voi potete fare in modo che le parole indichino cose diverse». «Bisogna vedere», disse Tombolo Dondolo, «chi è che comanda... ecco tutto» (L.Carrol, 1966, *Alice nel paese delle meraviglie*, Milano Bur, p. 177).

2. «Allora dimmi subito quello che credi» riprese la Lepre. «Come volete», rispose in fretta Alice, «Vi dico quello che credo... perché quello che credo dico... è la stessa cosa». «Non è per niente la stessa cosa!», esclamò il Cappellaio, «Vorresti forse sostenere che la frase *vedo quello che mangio* ha lo stesso significato di *mangio quello che vedo?*». «O vorresti sostenere», proseguì la Lepre Marzolina, «che la frase *mi piace quello che prendo* ha lo stesso significato di *prendo quello che mi piace?*». E vorresti forse sostenere», concluse il Ghiro... «che la frase *respiro quando dormo* ha lo stesso significato di *dormo quando respiro?*». «Per te è la stessa cosa!», disse il Cappellaio. E a questo punto la conversazione finì (*ibidem*: 98).

3. «Quando eravamo piccoli», continuò finalmente la Finta Tartaruga, con più calma, ma singhiozzando ancora di tanto in tanto, «ci misero in un collegio in fondo al mare. La maestra era una vecchia Tartaruga e noi la chiamavamo Testuggine...». «Perché la chiamavate così?», domandò Alice. «La chiamavamo Testuggine perché era la maestra», disse irritata la Finta Tartaruga, «Cos'hai nella testa?». «Dovresti vergognarti di fare domande così stupide!», aggiunse il Grifone. E tutti e due gli animali restarono a guardare Alice in silenzio. Alice avrebbe voluto sprofondare sotto terra (*ibidem*: 126).

4. «Come debbo fare per entrare?», domandò Alice ancora una volta. Adesso cominciava a perdere la pazienza. «Ma devi proprio entrare?», domandò il Ranocchio, «Questa è la prima questione da risolvere». Era giusto. Però ad Alice non piaceva sentirselo dire in quel modo. «Il modo di ragionare degli animali è terribile», disse tra sé, «Ci sarebbe da diventare pazzi!» (*ibidem*: 87).

5. Per una trattazione sistematica dei temi legati alla ricerca sul campo rinvio ai manuali citati in bibliografia ed in particolare al numero speciale della rivista *L'Uomo* dedicato a *La ricerca sul terreno*, 1980, 2.

6. Forme di conoscenza della realtà, cioè in tutti i suoi diversi e possibili livelli di descrizione, comprensione, analisi, interpretazione, rappresentazione, modellizzazione, doppione, doppio... secondo le varie prospettive teoriche e di ricerca delle scienze antropologiche.

7. Solo una ricerca metodologicamente corretta è in grado di produrre conoscenza significativa anche sul piano del suo uso, secondo l'arco che va dal conoscitivo al sociale.

8. Nel senso, ad esempio, come suggerisce Lacan, che si nasce "parlati" prima che "parlanti".

9. Il programma di ricerca etno-antropologica sulla cultura tradizionale somala è stato attuato intorno all'insegnamento di Antropologia culturale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena con il finanziamento congiunto della stessa Università, del Ministero della Pubblica Istruzione, del Consiglio Nazionale delle Ricerche e dell'Istituto Italo-Africano. Il programma è stato svolto con la collaborazione di Ciise Maxamed Siyaad, docente di Linguistica alla Facoltà di Lingue dell'Università Nazionale Somala; Annarita Puglielli, docente di Linguistica generale al Dipartimento di Scienze del Linguaggio dell'Università di Roma "La Sapienza"; ed il contributo di Bruno Vecchio, docente di Geografia all'Università di Siena. Il gruppo di ricerca ha visto la partecipazione, nell'arco dell'intero programma ed a vario titolo, di Silvia Branzi, Michele Cassano, Maurizio Gigli, Paola Franciosi, Simonetta Grilli, Elisabetta Lombardi, Francesca Lussana, Fabio Mugnaini, Orsetta Pellion, Riccardo Putti, Maria Renzoni.

10. Come è realmente accaduto con il capo del villaggio di Mareerey, Islaw, per "colpa" di due ricercatori senesi. Più profondamente, è questo un esempio della nostra strategia nella comunicazione come strategia di relazione tra individui: creare con i nostri ospiti e ricreare tra loro un circuito di comunicazione su settori non-quotidiani di espressione di vita e, comunque, a livello interculturale, di presentazione reciproca delle rispettive acquisizioni.

Bibliografia

- AA. VV. 1980. La ricerca sul terreno. *L'Uomo* 4, 2: 231-442.
- Agar, M. 1980. *The professional stranger. An informal introduction to ethnography*. New York: Academic Press.
- Bateson, G. 1976. *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- Berreman, G. 1966. Anemic and emetic analyses in social anthropology. *American Anthropologist* 68: 346-354.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clemente, P. (a cura di) 1991. Professione antropologo. *La ricerca folklorica* 22: 3-78. Atti del Seminario svolto presso l'Università di Siena nel gennaio 1989 sullo stesso tema.
- De Certeau, M. 1984. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- -- 1985. *Heterologies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dei, F. & A. Simonicca (a cura di) 1990. *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*. Milano: F. Angeli.
- De Michelis, G. 1990. L'informazione si genera nell'ascolto. *Oikos* 1: 115-129.
- Elrod, N. 1973-74. Il lupo con la pelle di agnello. Uno smascheramento analitico. *Fogli di Informazione* p. I, 6, 1973: 139-162; p. II, 10, 1973: 396-415; p. III, 11, 1974: 25-47; p. IV, 12, 1974: 76-91.
- Henry, F. & S. Saberwal (a cura di) 1969. *Stress and response in fieldwork*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Iacono, A.M. 1990. Pensare per storie, creare contesti. Sulla filosofia di Gregory Bateson. *Oikos* 2: 115-127.
- Pasquinelli, C. 1990. Nuove differenze e vecchie disuguaglianze. *Problemi del Socialismo* 6: 28-40.
- Pelto, P.J. & G.H. Pelto. 1978. *Anthropological research. The structure of inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrella, F. 1990a. Mutamento culturale in psichiatria (1). *The Practitioner - edizione italiana* 129: 13-14.
- -- 1990b. Mutamento culturale in psichiatria (2). *The Practitioner - edizione italiana* 130: 17.

- Prieto, L. 1977. Borghese e proletario. Il problema dell'oggettività: ogni conoscenza presuppone una pratica. *Rinascita* 21: 32.
- Rabinow, P. 1977. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Sperber, D. 1984. *Il sapere degli antropologi*. Milano: Feltrinelli.
- Squillacciotti, M. 1978. Il ruolo attuale dell'antropologo. *Etnologia-Antropologia Culturale* VI: 23-25. Intervento nel dibattito curato da T. Tentori.
- -- 1990. "Introduzione", in *1492-1992 - L'altra storia: la conquista dell'America. Saggi sulle culture ed i movimenti indigeni*, a cura di M. Squillacciotti, pp. 9-19. Roma/Siena: Quaderno della rivista *Latinoamerica*, in collaborazione con l'insegnamento di antropologia culturale dell'Università di Siena, l'assessorato alla cultura del Comune di Poggibonsi e l'associazione Calumet.
- -- 1991. Studiare, insegnare, fare antropologia. *La ricerca folklorica* 22: 72-76. Atti del Seminario svolto presso l'Università di Siena nel gennaio 1989 su "Professione antropologo", a cura di P. Clemente.
- -- 1992a. "Frammenti antropologici per un discorso di parte sull'estetica degli oggetti d'uso", in *2941. Alla scoperta della Madre Terra: per un anniversario da rovesciare*, a cura di B.K. Straight & E. Tiezzi, pp. 115-122. Firenze, Vallecchi.
- -- (a cura di) 1992b. *Produzione e riproduzione nel gruppo domestico. Saggi di ricerca in un villaggio somalo*. Siena: Università degli Studi, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Tedlock, D. 1987. Questions concerning dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research* 4: 325-345, con un intervento di S. Tyler e la replica dell'autore; ristampa Albuquerque: The University of New Mexico.

Sommario

L'A. parte da alcuni motivi autobiografici del proprio percorso di ricerca sul campo in antropologia tra i Cuna del Panamá e gli Hiintire della Somalia e propone una serie di

riflessioni sulle condizioni storiche del fare ricerca in antropologia, a partire dalla recente esperienza di ricerca di villaggio nella Somalia meridionale, come coordinatore di un gruppo di giovani ricercatori dell'Università di Siena.

La ricerca in questione si è posta come "sperimentazione" di forme di addestramento e formazione professionale in antropologia culturale e come "laboratorio" sulle diverse forme possibili della conoscenza antropologica.

Le riflessioni proposte in questo intervento - introdotte di volta in volta da alcuni interrogativi/guida legati ai temi della ricerca - sono poste senza alcuna ambizione di risoluzione dei problemi "agitati" e riguardano le relazioni di alterità tra antropologo ed indigeno, lo spazio dell'intersoggettività, i processi di relazione e le forme del conoscere, il potere della parola nella comunicazione transculturale.

Summary

The A. begins with some autobiographical motifs for his own programme of anthropological field research among the Cuna of Panama and the Hiintire of Somalia. He reviews the historic development of community studies, starting from his own fieldwork experience in a Southern Somali village as coordinator of a group of young anthropologists from the University of Siena.

The fieldwork in Somalia represented an experiment on methodologies to be used for professional training in cultural anthropology and was a "laboratory" in which different forms of knowledge could be explored and experienced.

The ideas put forward in this article are introduced by a series of leading questions connected to the themes of the research and are posed without any attempt at solving of the problems aired; they focus on the relationship between the ethnographer and the inhabitant, the space of inter-subjectivity, the processes of different forms of knowledge, the power of the word in trans-cultural communication.