

# Legittimazione e restituzione: condizioni ineludibili della ricerca etnografica

Mariano Pavanello  
*Sapienza Università di Roma*

A Hä-sa-no-an'-da (Ely S. Parker), un Indiano Seneca, questo lavoro i cui materiali sono frutto delle nostre ricerche congiunte è dedicato: in riconoscimento delle obbligazioni e in testimonianza dell'amicizia dell'Autore.

Lewis Henry Morgan, *League of the Ho-dé-no-Sau-nee, or Iroquois*, 1851

## **Premessa. Per chi scrive l'etnografo?**

Nel frontespizio di *League of the Ho-dé-no-Sau-nee, or Iroquois*, atto di nascita dell'etnografia moderna e prima grande opera del giovane avvocato Lewis Henry Morgan, si legge la dedica riprodotta in esergo. «In riconoscimento delle obbligazioni e in testimonianza dell'amicizia», la dedica racchiude il senso di una legittimazione reciproca e della restituzione di una straordinaria esperienza umana e scientifica a coloro che l'hanno resa possibile. Non ha soltanto un valore morale e formale, ma rappresenta il significato di un impegno comune: «le nostre ricerche congiunte». Le obbligazioni sono quelle che il ricercatore e la realtà sociale che lo accoglie assumono reciprocamente nella profonda consuetudine che si realizza nel lavoro sul campo. L'amicizia, cioè un sentimento di identità comune, è l'esito di un atto di conoscenza prolungato nel tempo in cui tutta intera la personalità del ricercatore è coinvolta per la vita. La testimonianza è il libro, ma non è un libro qualsiasi, è il documento di un'esperienza conoscitiva vissuta congiuntamente, nonché di un'azione di *advocacy* senza precedenti.

Il peccato originale di questo atto di nascita è nel contesto della sua produzione, nella relazione asimmetrica tra dominati e dominanti che caratterizza i due mondi che in quel libro si incontrano, la comunità nativa e

la cultura accademica occidentale dell'avvocato Morgan. Questo peccato originale ha preso il sopravvento nella successiva storia intellettuale che ha condotto alla nascita e al consolidamento dell'antropologia accademica. Al punto che la pratica etnografica si è sviluppata quasi mai ponendosi il problema della reciproca legittimazione, e la riflessione antropologica, per circa un secolo, non ha dimostrato particolare sensibilità verso l'esigenza della restituzione del sapere prodotto.

Morgan ha costruito la sua personale esperienza conoscitiva attraverso una lunga consuetudine con i suoi interlocutori. A questi ha fornito un documento pubblico che li ha aiutati a ripercorrere la loro storia e la loro vita quotidiana secondo la chiave di lettura della cultura dominante. Molto tempo dopo, l'etnografia coloniale scriverà per i colonizzatori e non per i colonizzati. E ancora, alcuni decenni più tardi, nel suo saggio sulla "thick description", Clifford Geertz ([1973] 1987: 58) si chiederà cosa faccia l'etnografo; risponderà: «Scrivere». Ma per chi scrive l'etnografo?

### **Antropologia: scienza, storia o letteratura?**

Dubito che l'etnografo debba limitarsi a scrivere, o che l'etnografia come scrittura sia il marchio che lo distingue e il solo risultato che la sua ricerca restituisce. Forse è il momento per una riflessione disincantata sulla natura e lo stato presente dell'antropologia culturale e sociale, la più dubbia tra le «dubious disciplines» di cui parla Immanuel Wallerstein (2003) in un famoso intervento sulle colonne di *Current Anthropology*. «Le cosiddette discipline – afferma – sono tre cose simultaneamente»; sono cioè «categorie intellettuali – modi di asserire che esistono campi definiti di studio con dei confini, ancorché poco chiari e oggetto di dispute, e qualche modalità concordata di ricerca legittima». Sono, inoltre, «costrutti sociali le cui origini possono localizzarsi nelle dinamiche del sistema storico in cui essi hanno preso forma, e le cui definizioni – generalmente immaginate come eterne – di fatto possono mutare nel tempo». Sono infine «strutture istituzionali» caratterizzate da specifiche «culture» (*ivi*: 453). Queste affermazioni si riferiscono alle cosiddette scienze sociali, e inducono a riflettere sui modi in cui queste discipline hanno visto storicamente trasformarsi la propria legittimità.

Ogni disciplina, in quanto «categoria intellettuale», è costituita su una legittimità autoreferenziale. Si legittima cioè in base al proprio statuto epistemologico e disciplinare. In virtù di questo, e in quanto «costrutto sociale» e «struttura istituzionale», costruisce la propria utilità sociale che, a sua volta, determina un processo di legittimazione pubblica – la sua «cultura» – che ne occultata l'autoreferenzialità. Ogni ambito scientifico contiene le ragioni della propria giustificazione intellettuale che vengono

trasferite sul senso e sul consenso che la disciplina riesce a costruire pubblicamente. È una legittimità che si perpetua attraverso ciò che l'ambito in questione produce per la comunità scientifica e, in definitiva, per la società, e in ragione di quanto questa restituzione riesce a soddisfare bisogni sociali. Le trasformazioni di una disciplina nel tempo sono strettamente connesse ai processi di adeguamento delle sue giustificazioni intellettuali e dei suoi prodotti alle sempre nuove e diverse esigenze del «sistema storico»; perciò, una mutazione radicale della sua legittimità autoreferenziale può essere il segno di una crisi irreversibile della disciplina.

Sembra questa, infatti, la condizione dell'antropologia nel presente, data dall'irriducibile distanza tra l'antica legittimità su cui la disciplina si è costituita e consolidata fino ad oltre la metà del Novecento<sup>2</sup>, e l'incertezza delle attuali giustificazioni intellettuali<sup>3</sup>. È una condizione di «sospensione», secondo Marcus (2008: 2):

dall'interno, in termini di innovazione teorica, nel quadro delle proprie tradizioni di pensiero, nonché dell'abilità degli antropologi a stimolarsi intellettualmente, la disciplina è in uno stato di sospensione, e lo è – credo – dalla rottura critica degli anni Ottanta.

Sfogliando le ultime annate delle riviste internazionali più accreditate si ricava l'impressione che l'antropologia sia esplosa in una miriade di schegge intellettuali in cui si incrociano senza fondersi le più diverse competenze. E non mancano testimonianze di fermenti che preludono a incontri transdisciplinari suscettibili di trasformare in modo sorprendente il panorama dei nostri studi<sup>4</sup>. Remotti (2014: 59) avverte che «l'antropologia corre seri rischi dissolutivi», ma è molto probabile che si sia già dissolta. Ne sono segnali importanti la difficoltà di ricostruire un orizzonte epistemico unitario<sup>5</sup>, come argomenta d'altronde lo stesso Clifford (2005), nonché il progressivo sfocarsi della specificità metodologica per cui sta diventando sempre più sottile la differenza tra il modo antropologico e quello sociologico di fare etnografia nella società. La pratica etnografica in antropologia sta progressivamente assumendo le caratteristiche della ricerca sociologica qualitativa<sup>6</sup>, con inchieste brevi e tecniche di indagine più impersonali. Al tempo stesso, l'etnografia come pratica disciplinare viene rivendicata da altre scienze sociali<sup>7</sup>. Le antiche «modalità concordate di ricerca legittima» sembrano entrate definitivamente in crisi, e la profondità dell'esperienza etnografica, che pur si continua a teorizzare, viene sempre più spesso sacrificata sull'altare di una professionalità antropologica non ancora perfettamente definita.

Un sintomo di questa situazione è il «curioso paradosso» di cui ha scritto Alessandro Lupo nell'editoriale del n. 1/2014 de *L'Uomo*, per cui, da un lato, gli antropologi sono convinti, a proposito della loro discipli-

na, che «la realtà con cui si confrontano denuncia sempre più di averne bisogno per comprendere e gestire fenomeni complessi», dall'altro «le discipline DEA [acronimo per Demo-Etno-Antropologia] stentano ancora ad ottenere un ascolto adeguato alle loro accresciute capacità analitiche ed esplicative» (Lupo 2014: 7). È un paradosso che denuncia l'incapacità della società contemporanea a dialogare con il nostro campo disciplinare? O piuttosto – come sembra suggerire Marcus – è la proposta scientifica dell'antropologia che, nonostante le sue pretese «accresciute capacità analitiche ed esplicative», stenta a definirsi in modo coerente e a restituire alla società qualcosa di veramente utile e originale?

C'è da ritenere che il confronto su che tipo di scienza sia l'antropologia, con quale metodologia e con quali risultati non abbia ancora dato un esito definito e universalmente accettato. Gli scienziati tendono a pensare che scienza sia solamente un'attività di ricerca basata sul metodo sperimentale, capace di produrre conoscenza in base a prove tangibili suscettibili di essere falsificate. I saperi umanistici sarebbero quindi esclusi dal dominio della scienza, rientrando piuttosto nei campi delle arti, della conoscenza storica, dell'analisi del discorso o della speculazione filosofica. Le cosiddette scienze sociali (economia, psicologia, sociologia) si avvicinano tendenzialmente al modello delle scienze sperimentali, in quanto assumono come oggetto di osservazione e sperimentazione il comportamento umano, nell'interazione individuale/sociale, assimilato ad ogni altra realtà empiricamente osservabile, e di cui è postulata la natura nomotetica, ancorché caratterizzata da elevata arbitrarietà e da modelli non sempre prevedibili di devianza. Economia, psicologia e sociologia hanno giustificazioni intellettuali che, pur modificate nel tempo storico, sono coerenti con la loro rispettiva utilità sociale di strumenti di autoconoscenza della società civile e di miglioramento delle sue condizioni, da cui scaturisce naturalmente il risultato che restituiscono alla società. Non si limitano a scrivere, ma producono modelli di analisi, procedure e strumenti di intervento, controllo e previsione dei fenomeni e dei processi. La loro legittimità scientifica e sociale, nonché la legittimità dei metodi che usano nella ricerca, è interna al rapporto che intrattengono con la società. Non hanno quindi bisogno di legittimarsi per potersi esercitare. I loro impianti di «modalità concordate di ricerca legittima» contribuiscono in modo determinante a garantire la continuità della loro utilità sociale.

L'antropologia ha avuto, ed ha tuttora, la tentazione di definirsi scienza sociale, ma le mancano alcuni dispositivi fondamentali per conseguire appieno un tale status: (*i*) quella che Remotti (2014: 65) invoca come «autonomia epistemologica, coincidente con una capacità di generalizzazione teorica esercitata in proprio», tale da costituire l'antropologia come scienza unitaria e distinta dalla storia e dalle altre scienze sociali; (*ii*) un appa-

rato di metodiche standardizzate, cioè un insieme coerente di prescrizioni metodologiche capace di permettere il controllo della produzione di conoscenza scientifica; *(iii)* la possibilità di effettuare esperimenti ripetibili aventi i medesimi risultati, e *(iv)* la capacità di prevedere sistematicamente eventi e processi culturali<sup>8</sup>. Senza questi dispositivi, l'antropologia culturale e sociale non può che riconoscersi «più strettamente connessa ad alcuni tipi di storia che alle scienze naturali» (Evans-Pritchard 1975: 163). Afferma uno storico della scienza:

a differenza della storia che si pensa debba offrire una ricapitolazione del passato nei suoi termini stessi al riparo dalle lacerazioni del presente, 'scienza' denota una forma di conoscenza che separa la verità dall'errore per produrre uno stato dell'arte esclusivamente di quelle scoperte che possiedono valore corrente. In questo senso, la scienza è un'impresa che cannibalizza il suo stesso passato (Alder 2013: 89).

Se la pretesa dell'antropologia contemporanea (o della contemporaneità)<sup>9</sup> è l'interpretazione, a partire dai termini stessi degli agenti sociali, delle lacerazioni di un presente che si fa storia, non è difficile immaginare che essa debba proporsi al tempo stesso come scienza sociale e come storia<sup>10</sup>. Diversamente, non può che produrre letteratura.

### **Parabola e metamorfosi della legittimità in etnografia**

Non è possibile, in questa sede, esaminare in modo soddisfacente il rapporto tra giustificazione scientifica, legittimazione pubblica e restituzione della ricerca etnografica nel pur breve percorso storico dell'antropologia. L'analisi che segue non può necessariamente che essere un profilo schematico e parziale.

La legittimazione del ricercatore sul terreno non coincide con l'accreditamento da parte delle istituzioni di appartenenza, né con i permessi di ricerca rilasciati dalle autorità pubbliche dei luoghi ospitanti. L'etnografo deve legittimarsi nei confronti del contesto sociale che lo ospita. E la restituzione non corrisponde completamente alla scrittura etnografica. C'è un valore aggiunto che non è contenuto nei saggi scientifici. È il valore dell'esperienza intellettuale ed esistenziale, e delle tracce che questa lascia sul terreno. Si deve anche notare che da quando non è stato più possibile occultare le condizioni del lavoro sul campo, ha cominciato ad emergere un particolare disagio nei rapporti tra l'etnografo e la realtà locale. Non mi riferisco alle difficoltà quotidiane e ai sentimenti contraddittori e segreti del ricercatore affidati spesso al solo diario personale, come nel caso di Malinowski (1989), ma al fatto che, sovente, gli interlocutori locali pongono all'ospite etnografo la domanda di cosa ritorni a loro pubblico

vantaggio del suo lavoro compiuto sul terreno con il loro aiuto. E spesso l'etnografo non sa cosa rispondere. Il disagio di cui parlo scaturisce quasi sempre dalla mancanza di una legittimazione reciproca capace di conferire al ricercatore una caratura politica suscettibile di soddisfare le esigenze del suo contesto di ricerca.

L'antropologo non studia fatti sociali come cose, né si limita ad osservare individui o gruppi, ma – prima di scrivere, o realizzare film, cioè prima di produrre discorsi – interagisce con esseri umani che egli chiama a condividere i suoi interessi, le sue curiosità e le sue poste in gioco, e le cui pratiche, idee e linguaggi deve fare propri. Non per trasformarsi nel cosiddetto Altro, ma per tentare di cogliere lo scarto che sembra distinguerlo da lui. A differenza del sociologo, dello psicologo, o dell'economista, l'etnografo entra a far parte integrante del contesto che pretende di studiare, non come osservatore esterno, ma come attore comprimario nel suo teatro di ricerca. Chi o cosa lo legittima a farlo? E cosa prevede di dover restituire a chi gli ha consentito di farlo? A queste domande sono state offerte molte risposte che spaziano – per citarne solo alcune – dallo scientismo ingenuo e trionfante della *Teoria scientifica della cultura* di Malinowski (1944) all'autocritica storica ed esistenziale dei *Tristi tropici* di Lévi-Strauss (1955); dai paradigmi forti dello strutturalismo e del marxismo all'intellettualismo<sup>11</sup> del «giro più lungo» di Remotti (1986), o della sua «antropologia inattuale» (Remotti 2014)<sup>12</sup>; dal paradigma debole dell'ermeneutica wittgensteiniana di Geertz ([1973] 1987) alla foucaultiana analitica della verità e storia del presente di Dreyfus e Rabinow (1982); dalla conseguente svolta decostruzionista e critica culturale (Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fisher 1986; Clifford 2012) alla pervasività del potere nell'antropologia del politico di Herzfeld (2001) o di Sharma & Gupta (2006). La maggior parte di queste risposte, sotto il profilo sia conoscitivo che della restituzione, sembra orientata più all'osservatore che agli osservati, e la questione della legittimazione dell'etnografo da parte del contesto della sua ricerca è solo sfiorata. Al contrario, dovrebbe essere affrontata, almeno teoricamente, prima ancora di discutere su come il ricercatore debba posizionarsi politicamente nel suo terreno, e se debba mantenere la medesima postura o mutarla continuamente.

Il modello archetipale di Morgan (terreno lungo con legittimazione reciproca e restituzione in termini di *empowerment* politico della comunità studiata) non ha avuto una replica immediata. I modelli che si sono imposti successivamente hanno però mantenuto la sua costitutiva relazione asimmetrica. Così è stato del modello di Malinowski (con terreno lungo, ma senza legittimazione reciproca, e restituzione in termini di conoscenza presuntamente oggettiva), e tutto sommato anche del modello di Geertz e dell'antropologia post-moderna (terreni di medio-lunga durata con pra-

tiche tendenti alla legittimazione reciproca, e restituzione in termini di conoscenza riflessiva e critica).

Nei decenni successivi alla decolonizzazione, nei nuovi paesi indipendenti, all'antropologia è stata negata ogni legittimità, perché bollata di collusione col colonialismo e di nostalgia del tribalismo. I contemporanei movimenti sociali e di riscatto dei popoli indigeni nelle Americhe e in Oceania hanno sempre mantenuto con l'antropologia un rapporto difficile. Lo dimostrano gli esempi del *National Museum of American Indians* di Washington DC, realizzato nel 2004 con la partecipazione delle comunità native che, chiamate a ideare le esposizioni, hanno esplicitamente rifiutato la collaborazione dell'antropologia accademica, o dei tentativi di alcune società oceaniane e americane di ottenere il rimpatrio di oggetti e resti umani patrimonializzati in istituzioni metropolitane (cfr. Kuprecht 2012; Paini & Aria 2014). Negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, si sono sviluppate in Occidente due tendenze insieme analoghe e contrapposte: la prima ha preso forma con la vocazione alla conoscenza della diversità per finalità soprattutto pratiche, cioè come gestire i rapporti con minoranze interne, o contribuire alle politiche di cooperazione postcoloniale. La seconda, con l'antropologia marxista, ha decisamente imboccato la strada dell'impegno politico del ricercatore. Si sono cioè affermati modelli che hanno tendenzialmente cercato di correggere l'antica relazione asimmetrica. Mentre però il modello dell'antropologia applicata (terreno breve, teoricamente tendente alla legittimazione reciproca, e con restituzione in termini di conoscenza pratica suscettibile di favorire l'*empowerment* della comunità studiata) era fondato sull'idea di un trasferimento di capacità tecnico-economiche, il modello marxista mirava al trasferimento di capacità politiche.

La ricerca finalizzata a programmi di sviluppo pianificato, o all'*advocacy* di popoli indigeni o minoranze, o condotta all'interno di istituzioni socio-sanitarie, o di programmi di valorizzazione del patrimonio, si è giustificata e legittimata all'interno del suo quadro normativo e politico e in virtù dei suoi stessi obiettivi concreti<sup>13</sup>. Si tratta comunque di una legittimazione autoreferenziale, sia pure mitigata dal consenso implicitamente presupposto nelle comunità oggetto della ricerca e presunte beneficiarie degli interventi. Inoltre, l'adeguatezza alle *policies* cui la ricerca etnografica viene subordinata si realizza solo se questa rimane ancorata alla sua antica giustificazione scientifica di produttrice di conoscenza oggettiva per la cultura dominante. Diversamente, la ricerca di una legittimazione politica può confliggere con i presupposti di quelle *policies*. Il pragmatismo che caratterizza la cultura della cooperazione internazionale ha favorito il crescente coinvolgimento politico e la partecipazione delle società locali, e, di conseguenza, una sempre maggiore presenza delle scienze sociali

nella gestione dei processi di sviluppo<sup>14</sup>. Non è un caso che la ricerca in territori extraeuropei sia più spesso legata a progetti di organizzazioni internazionali o di onlus che a missioni accademiche.

Sotto il profilo del metodo, nonostante l'ormai non più nuova operazione di *remake* rappresentata dall'aforisma della "partecipazione osservante e osservata" che ha sostituito l'ossimoro dell'osservazione partecipante (Tedlock 1991), l'antropologia non può dire di avere stabilito un insieme di modalità legittime di ricerca universalmente condivise. Il *modus operandi* del ricercatore nel suo terreno continua a sfuggire ad ogni possibilità di reale controllo e standardizzazione<sup>15</sup>. Le stesse nozioni di "terreno" e di "fieldwork", malgrado la lucida analisi di Copans (2002), sfuggono a qualsiasi tentativo di rigorosa definizione formale dei loro contenuti empirici e concettuali<sup>16</sup>. Inoltre, la trasformazione della giustificazione intellettuale dell'antropologia è andata di pari passo con la trasmutazione del suo oggetto. I popoli primitivi sono stati sostituiti da categorie opache come multiculturalismo<sup>17</sup>, postcolonialismo<sup>18</sup>, o globalizzazione<sup>19</sup> con il corollario della *New o Global Economy* e connessi sviluppi delle *information and communication technologies*<sup>20</sup>. La condizione *face-to-face* del lavoro etnografico ha finito per confliggere con un oggetto di studio che si amplia e contemporaneamente si rarefa sempre di più, divenendo talora di fatto inafferrabile o virtuale. Così, la ricerca etnografica può ormai esercitarsi solo in modalità multisituata e translocale<sup>21</sup>. Tutto questo si riflette nella scrittura etnografica che tende ad esaltare le due istanze fondamentali della cosiddetta svolta degli anni Ottanta, cioè di rendere la scrittura più sensibile alle sue implicazioni storiche, politiche e filosofiche (Marcus & Fischer 1986), ma contemporaneamente anche più idonea a rappresentare il mondo postmoderno con i suoi sistemi-mondo di economia, politica e comunicazioni globali che hanno reso desueta l'antica antinomia tradizione/modernità (cfr. anche Rapport 2011, 2015b).

L'antropologia si trova a confrontarsi con fenomeni complessi e mutevoli che hanno matrici contemporaneamente in centri di potere transnazionali e in realtà sociali locali e translocali che, direttamente o indirettamente, ne dipendono e sono condizionate. Si è pienamente avverata nella pratica la profezia del decentramento postcoloniale delineata da Clifford (1997). Il modello dell'antropologia contemporanea sembra quindi costituirsi su un antagonismo tra le culture entrambe dominanti dell'osservatore e delle (micro o macro) istituzioni osservate. Si articola generalmente in terreni brevi o di media durata con focus su centri di potere e realtà sociali dipendenti. La restituzione viene concepita in termini di conoscenza presuntamente oggettiva, nella pretesa di favorire la coscienza critica e l'*empowerment* politico delle realtà sociali studiate. In questo quadro, sperimentazioni para-etnografiche mirerebbero a legittimare ed incorpo-



rare modelli di lettura del sociale tipici delle istituzioni per simulare una legittimazione reciproca in realtà inesistente<sup>22</sup>. L'antica relazione asimmetrica tra l'osservatore e gli osservati sembra quindi rovesciarsi e complicarsi al tempo stesso. La cultura accademica dell'etnografo non rappresenta più un mondo dominante unitario, e a differenza di ieri, per conoscere i dominati, l'etnografo deve scegliere di porre al centro del suo campo di osservazione le macchine del potere. Sotto il profilo conoscitivo, la globalizzazione sembra produrre una semplificazione della realtà, mentre dal punto di vista metodologico, l'unica novità che emerge è la progressiva identificazione dell'etnografia antropologica con la ricerca qualitativa in sociologia.

La legittimità scientifica dell'antropologia ha lasciato quindi il passo ad una legittimità politica: la ricerca etnografica sembra motivata dall'esigenza di costruire una coscienza critica capace di interpretare la natura conflittuale della realtà. Questa scelta impone di rimettere a fuoco le categorie analitiche di Michel Foucault e di Pierre Bourdieu nella prospettiva della ristrutturazione transnazionale del capitale<sup>23</sup>. Scrivono, a questo proposito, Sharma e Gupta (2006: 28):

Il compito dell'antropologia contemporanea è di esaminare a cosa mirano e cosa implicano esattamente queste trasformazioni [*riorganizzazione del capitale su scala globale, governamentalità neoliberale*] all'interno di specifiche posizioni, e come esse complicano ed accrescono le nostre possibilità di comprensione del funzionamento del governo, del potere e dello stato-nazione.

Nel tentativo di purificarsi dal suo peccato originale, l'antica legittimità ha radicalmente mutato di segno, e la legittimazione pubblica assume l'identità di un'ideologia postcolonialista. Lo stesso relativismo culturale – indispensabile corredo filosofico della vecchia etnografia – è diventato superfluo perché la nuova giustificazione intellettuale (politica) dell'antropologia pretende che la natura conflittuale della realtà sia interpretabile unitariamente a prescindere dalle diversità. L'antropologia del politico, *mainstream* degli studi contemporanei, malgrado la capacità di intimità culturale<sup>24</sup> dimostrata da alcune tra le più brillanti etnografie<sup>25</sup>, sembra più interessata a ridurre al proprio schema la complessità delle relazioni di potere che a dar voce ai codici espressivi dei diversi agenti sociali. È un'antropologia che scrive prevalentemente per soddisfare la «cultura» che si è formata intorno alla disciplina come costruito sociale e struttura istituzionale. Ritorna, sotto mentite spoglie, l'antica vocazione etnocentrica dove alla sopraffazione cognitiva dei primitivi si sostituisce un discorso dominante basato su categorie complesse come la “governamentalità neo-liberale”, il “biopotere” e la “nuda vita” che Agamben (1995) mutua da Walter Benjamin, o il “debi-

to” di Graeber (2011), metanarrazioni costruite nei laboratori intellettuali dell’Occidente.

### **Il sapere etnografico e la sua restituzione: le Missioni Etnologiche**

L’incertezza epistemica non inficia la possibilità di legittimazione e di produzione di un sapere etnografico solido e restituibile. Se l’antropologia è al contempo scienza sociale ma anche storia non può cannibalizzare il suo stesso passato, e può dunque ispirarsi anche contemporaneamente a paradigmi, motivazioni e finalità differenti. La pratica etnografica è la sua essenza che diventa anche parte della storia dell’osservatore, della disciplina e della realtà osservata. La caratura e l’importanza sociale, prima ancora che scientifica, dell’etnografia è proporzionale alla profondità dell’esperienza, durata e intensità della pratica di terreno. Un’etnografia su tempi lunghi e una “mordi-e-fuggi” non sono equivalenti, e producono saperi ed esperienze di spessore diverso. L’esito può limitarsi ad uno scarso rapporto di missione confezionato per dei committenti, o dilatarsi nella «descrizione densa» di una monografia destinata prevalentemente alla comunità scientifica.

Scrivere, tuttavia, non esaurisce la restituzione del sapere etnografico. Sapere che può essere solo il frutto di un lungo lavoro di sperimentazione. Il ricercatore, prima di interpretare e spiegare ciò che osserva, deve imparare, e impara facendo, cioè sperimentando su di sé le pratiche, i discorsi e le idee dei suoi interlocutori. Può farlo seriamente, e non fingendo, solo se il contesto gli riconosce uno status, ovvero lo legittima come ospite riconosciuto. Questo è il punto di partenza di un processo di legittimazione reciproca che deve coinvolgere la realtà sociale locale a tutti i livelli in cui si articola, fino al punto in cui il ricercatore si trasforma in una posta in gioco della dinamica politica del contesto che lo ospita. È un processo che necessita di un tempo lungo e di una consuetudine intensa. A quel punto, la restituzione e valorizzazione del sapere costruito – e non la sua semplice messa in scrittura – diventa un’esigenza del ricercatore stesso, che riconosce nel suo contesto di ricerca una realtà che in qualche misura gli appartiene e del cui destino si sente in parte responsabile.

Il sapere etnografico perciò non è soltanto quello che viene riversato nelle scritture, per quanto dense siano le descrizioni in esse contenute, e per quanto possano, da un lato essere sensibili alle implicazioni politiche nei contesti culturali di appartenenza dei ricercatori, e dall’altro promuovere consapevolezza critica nei contesti locali attraverso lettori e intermediari culturali nativi. Il complesso di tutte le etnografie è un insieme di punti di vista elaborati da osservatori attraverso il loro apparato

di categorie di giudizio storicamente e culturalmente costruito. Il sapere etnografico, prima di diventare scrittura, si realizza e si attualizza attraverso l'esperienza personale e la consuetudine prolungata in un terreno. Questo significa che la conoscenza comparativa – pur indispensabile e, per sua natura, globale – si situa su un piano diverso rispetto al sapere etnografico, necessariamente esperienziale e decisamente locale. Detto così, sembra che l'etnografia sia qualcosa di strettamente personale che riguarda il ricercatore e i suoi amici locali. E in tal caso la sua natura scientifica e disciplinare sarebbe discutibile. In realtà, la chiave della scientificità dell'antropologia è esattamente nella relazione dialettica tra sapere etnografico esperienziale e conoscenza comparativa. La falsificabilità degli esiti delle esperienze osservative proprie o altrui è, in un certo senso, l'equivalente della falsificabilità degli esperimenti nelle scienze naturali<sup>26</sup>. E il valore della conoscenza antropologica globale risiede nella sua natura di comparazione provvisoria di punti di vista falsificabili.

Voglio concludere con una riflessione su una prospettiva alquanto diversa dalla maggioritaria tendenza sociologica che sta prendendo il sopravvento nell'antropologia accademica. Mi riferisco alle Missioni Etnologiche, titolo che, nel lessico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale, si attribuisce alle iniziative di ricerca etnografica finanziate nell'ambito della politica estera. In Italia si contano oggi alcune missioni etnologiche che godono di piccoli contributi annui<sup>27</sup>. Il finanziamento di missioni scientifiche (prevalentemente archeologiche) da parte del Ministero degli Esteri risponde ad una duplice e ambigua ragione. In primo luogo, si propone come uno strumento di politica estera, in quanto sostegno alla presenza qualificata all'estero del nostro paese, attraverso le sue competenze di eccellenza, finalizzandole virtualmente alle esigenze di collaborazione con i paesi stranieri. La presentazione delle missioni scientifiche che il Ministero propone nel suo sito web<sup>28</sup> lascia ritenere che i gruppi di studiosi che si recano in missione non si limitino a coltivare i loro interessi scientifici, ma contribuiscano attivamente al compito di tenere alta l'immagine del nostro paese, e operino per sviluppare la collaborazione tecnica, scientifica e culturale con i paesi ospiti. La seconda ragione, meno evidente, ma ancora più ambigua, è legata al fatto che l'azione di politica estera di un paese non può essere sempre e totalmente interpretata dai suoi rappresentanti ufficiali, mentre una rete più o meno capillare di presenze scientifiche può costituire un sistema di rilevazione di informazioni e di presenza legittimata per azioni di cooperazione e di dialogo, anche in regioni dove l'azione ufficiale è difficile o impossibile. Le missioni scientifiche appaiono dunque come autentiche “missioni” di inviati per rappresentare l'Italia, la sua cultura e, conseguentemente, i suoi interessi. È difficile dire se, e

fino a che punto, la politica estera italiana sia stata in passato, e sia oggi, in grado di avvalersi e di valorizzare tali presenze, ma non c'è dubbio che le missioni archeologiche ed etnologiche rappresentino spesso uno strumento di grande qualità per l'immagine del nostro paese e per la cooperazione culturale e scientifica.

Nonostante le ambiguità, le missioni etnologiche si configurano, in linea di principio, come attività di ricerca pura non subordinata ad alcuna struttura istituzionale extra-accademica. I loro esiti non si limitano alla ricaduta della positiva immagine dell'Italia nei paesi ospiti, o alla valorizzazione dei risultati scientifici che può realizzarsi su entrambe le sponde. Queste missioni rappresentano una dimensione in cui l'etnografia mantiene il suo pieno senso e la sua più genuina giustificazione intellettuale in contesti in cui l'antica relazione ineguale tende ad equilibrarsi anche grazie al lavoro etnografico. Sono luoghi in cui si produce sapere in un potenziale quadro di collaborazione tra istituzioni e segmenti significativi delle rispettive società civili. Malgrado l'esiguità dei finanziamenti, la politica estera riesce a garantire una base minima di lavoro etnografico in terreni non domestici e, spesso, anche per lunghe durate. Ne sono esempi rilevanti la Missione Etnologica Italiana in Ghana (MEIG), avviata negli anni Cinquanta da Vinigi L. Grottanelli, diretta dallo scrivente dal 1989 al 2013, e ora sotto la direzione di Pino Schirripa; la Missione Etnologica in Messico fondata da Italo Signorini nel 1974 e ora diretta da Alessandro Lupò; la Missione Etnologica in Africa Equatoriale, fondata da Francesco Remotti nel 1976 e attualmente diretta da Cecilia Pennacini<sup>29</sup>. Sono esperienze prolungate e di natura plurale in cui gruppi di ricercatori hanno lavorato, individualmente o insieme, per lunghi periodi, realizzando profonde e durature relazioni con le realtà locali. Nel contesto di queste esperienze di ricerca maturano spesso condizioni per lo sviluppo di imprese comuni con le locali società civili, come il progetto *Amahero* per la patrimonializzazione delle tombe arboree dei capi Nande nel Congo (Remotti 2014: 122 ss.). Sono imprese che si propongono come esiti naturali del lungo processo che ha condotto alla consapevolezza del valore comune del sapere etnografico e alla necessità della sua patrimonializzazione in favore delle società locali. La restituzione di questo sapere, per mezzo di tali imprese, è il risultato che racchiude tutto il valore aggiunto dell'esperienza etnografica che non potrà mai essere trasferito in un testo scritto.

Mi sia consentito, in chiusura, di fare un rapido riferimento all'impresa della Missione Etnologica Italiana in Ghana (MEIG), alla mia esperienza personale di 35 mesi di terreno nell'arco di 24 anni in area Nzema (Ghana sud-occidentale). All'inizio della mia avventura di ricerca, nel 1989, mi fu posto dalla comunità di un villaggio il problema della restituzione:

Molte persone ci avevano chiesto di fare qualcosa per la comunità. Alcuni anziani erano stati molto espliciti. Ci dissero che noi stavamo lavorando per conseguire un profitto, e perciò era necessario che dimostrassimo la nostra riconoscenza offrendo un dono importante alla comunità, in modo che il nostro nome fosse ricordato per sempre. Ogni volta io replicavo che non avremmo tratto alcun profitto dal nostro lavoro, ma nessuno era disposto a credermi. Mi dicevano che non esiste *gyima* (lavoro) senza *nvasoë* (profitto), e se noi lavoravamo per niente, dovevamo essere degli sciocchi. Inoltre, dissero che se qualcuno pagava le spese del nostro viaggio, questo non poteva essere senza che ci fosse un preciso interesse. Volli allora chiarire che il nostro interesse era puramente intellettuale, finalizzato alla crescita del sapere. La cosa non turbò affatto i nostri interlocutori “perché – spiegarono – ognuno è pagato per il lavoro che fa”, e se il nostro profitto era il sapere, dovevamo certamente conoscerne il valore. Di fronte a queste ferree argomentazioni dovetti arrendermi. (Pavanello 2000: 89).

Mi chiedevano, in realtà, di legittimarmi ai loro occhi e di costituire con loro un livello di comune responsabilità nel cui quadro la mia ricerca potesse, per loro, avere un senso. Negli anni successivi, ho avuto l'opportunità di promuovere alcuni programmi di intervento con l'aiuto e il finanziamento di enti locali e della Cooperazione italiana, dalla creazione di un'Officina-Scuola alla realizzazione di altri progetti di sviluppo da parte di una ONG italiana che aderì al mio invito di aprire una sede in Ghana (Pavanello 2007). La vera e propria restituzione del sapere etnografico costruito in quasi sessant'anni di consuetudine si è, però, concretizzata con la creazione a Beyin del *Fort Apollonia Museum of the Nzema Culture and History*, aperto al pubblico il 30 ottobre 2010 e incorporato nel 2013 nella struttura istituzionale governativa del *Ghana Museums and Monuments Board*. Beyin è la capitale tradizionale della *Western Nzema Traditional Area*, villaggio costiero di circa tremila abitanti, situato a metà strada tra la foce del fiume Ankobra ad est e il confine tra Ghana e Costa d'Avorio ad ovest. In questo villaggio sorge lo storico Fort Apollonia, costruito dai Britannici nella seconda metà del XVIII secolo, restaurato con un finanziamento della Cooperazione italiana e divenuto la sede del Museo. Questo ospita alcune installazioni ed esposizioni essenziali che mettono in evidenza la vita familiare, sociale, spirituale, politica e i saperi che la società Nzema ha storicamente costruito (sapienziali, tecnoeconomici, terapeutici, morali). Le esposizioni sono state realizzate da gruppi di esperti locali scelti dalle comunità e dai loro leader tradizionali. Il contributo degli antropologi italiani è stato di garantire la partecipazione degli esperti locali alla progettazione delle installazioni, e di controllare con loro le conoscenze etnografiche realizzate nel corso dei lunghi anni di ricerca. In questo senso, il museo è stato il frutto di un lavoro condiviso, di un processo di patrimonializzazione che è maturato all'interno di una relazione che ha coinvolto collettivamente studiosi italiani di diverse generazioni e comunità indigene rappresentate da

artigiani, artisti, tradizionalisti e intellettuali locali, oltre agli esponenti della leadership “tradizionale” e politico-amministrativa “moderna”. Al punto che localmente si sta affermando la rappresentazione del museo – che è un oggetto tipico della storia europea – come luogo naturale della memoria culturale e politica locale. Alcuni esponenti della leadership tradizionale dell’area hanno spesso avanzato la proposta di investire il museo del compito di raccogliere i documenti prodotti dalla *Chieftaincy*, in modo da farne un punto di riferimento fondamentale, come archivio vivente del potere tradizionale. Esattamente in questa prospettiva, il processo di restituzione sta avendo un seguito nel progetto di digitalizzazione degli archivi della *Chieftaincy* avviato nel 2012 con finanziamenti della *British Library* e della Sapienza Università di Roma<sup>30</sup>.

## Note

1. Si veda la raffinata analisi di Colajanni (2012) sui rapporti tra *Social Anthropology* e colonialismo britannico.

2. Espressa icasticamente da Nadel (1951: 2): «Nell’antropologia sociale, come è comunemente intesa, noi ci ripromettiamo di estendere la nostra conoscenza dell’uomo e della società alle comunità “primitive”, ai “popoli più semplici”, cioè alle “società senza scrittura”».

3. Cfr. Remotti (2014: particolarmente 36-46 e 81-82). Cfr. Segal e Yanagisako (2005).

4. Si vedano, per esempio, Allovio & Favole (2001); Marcus (2013); Pretty *et al.* (2009); Rabinow & Bennett (2012).

5. Per una disamina dei principali problemi epistemologici, si veda Sosa, Kim, Fantl, & McGrath (2008). L’impossibilità a ricondurre ad unità epistemica il nostro settore disciplinare, non tanto in Italia, quanto a livello internazionale, è dovuta sia alla presenza di robuste correnti di antropologia evolucionista che da molto tempo si sono differenziate dall’antropologia sociale e culturale (tra i più recenti contributi, si vedano Andersson *et al.* 2014; Anton & Aiello 2012; Bowles & Gintis 2011; Mesoudi 2011; Tomasello *et al.* 2012), sia soprattutto all’estrema varietà di approcci teorici e ambiti sub disciplinari. La complessità del dibattito epistemologico contemporaneo per un’antropologia culturale post-postmoderna può essere colta nel volume di saggi curato da Zenker & Kumoll (2010), o da contributi come Rabinow (2003), o Rapport (2015a). Per alcune questioni di ordine epistemologico poste dalla comparazione in antropologia, si veda anche Gingrich & Fox (2002). In Italia, la questione epistemologica è evocata in alcuni lavori tra cui Clemente & Grottanelli (2009); Dei (1991); Dei & Simonica (1990); Fabietti (2009); Miceli (1990); Palumbo (1995); Piasere (2002). Riferimenti a problemi di produzione e validazione della conoscenza scientifica in antropologia sono disseminati in trattazioni varie o di più ampio respiro come, per esempio, Dei (2007); Palumbo (2000, 2009); Pizza (2005, 2015); Vereni (2004).

6. Una parte notevole della produzione etnografica dell’ultimo decennio, con particolare riferimento all’Italia, appare orientata verso forme di ricerca e di scrittura tipiche della sociologia. Un diffuso testo di metodologia della ricerca, tra i pochissimi specificamente antropologici pubblicati in Italia, è costruito sul modello della ricerca qualitativa in sociologia (Ronzon 2008). È significativo che anche a livello internazionale ci siano forti tendenze ad assimilare l’etnografia antropologica alla ricerca sociale (confronta, per esempio, Olivier de Sardan 1995, 2008; Tommasoli 2004).

7. In sociologia la pratica etnografica ha una storia consolidata nel quadro della cosiddetta “ricerca qualitativa” (cfr. Cardano 2003; Gobo 2013; Marzano 2006; Ricolfi 2006; Silverman 2007, 2008). In psicologia è da tempo in uso una forma specifica di metodo “etnografico” che si è affermato persino nella psicologia sperimentale (si veda ad esempio Martin 2013).

8. Per quanto riguarda i punti (iii) e (iv), non è affatto vero che definiscano condizioni comuni alle scienze sociali, come molti affermano, perché economia, psicologia e sociologia basano la loro pretesa di scientificità su procedure sperimentali suscettibili di produrre risultati controllabili e su modelli previsionali statistici e stocastici. In economia, la sperimentabilità è nella pratica stessa delle forme di politica economica. La psicologia si è da tempo trasformata in una scienza sperimentale, ma anche in sociologia è ormai prassi standardizzata la realizzazione di veri e propri esperimenti (cfr. Corbetta 1999).

9. Si vedano, tra molti altri, Fabietti (2011); Marcus (1999); Rabinow (2003); Rabinow & Marcus, con Faubion & Rees (2008); Rabinow & Stavrianakis (2014).

10. Per alcune interessanti prospettive di intersezione, si veda per esempio Kalb & Tak (2005).

11. Uso “intellettualismo” non nel senso negativo in cui è stato usato da filosofi come Bergson, Croce o Gentile, bensì nel senso di una posizione che tende a privilegiare il ruolo della mente nella riflessione sulle esperienze etnografiche proprie ed altrui.

12. Modellata sulle considerazioni inattuali di Nietzsche ([1873-76] 1981) «là dove egli afferma che soltanto frequentando altre civiltà si può adottare un atteggiamento critico e anzi andare contro il proprio tempo, agendo in vista di una sua trasformazione» (Remotti 2014: 8).

13. In questi campi è stata prodotta una letteratura sterminata in cui la riflessione sul posizionamento del ricercatore, e i conseguenti condizionamenti nei processi di produzione della conoscenza, ha raggiunto livelli ragguardevoli; si vedano, tra molti altri, Escobar (2012); Ferguson (1994, 2006); Ervin (2005); Nolan (2002); Olivier de Sardan (1995); Rahnama & Bawtree (1997). Per il dibattito in Italia, si vedano Declich (2012); Malighetti (2001); Tommasoli (2013a, 2013b). In ogni caso, la contraddizione del ricercatore che pretende di studiare un contesto culturale estraneo con l’obiettivo di tutelarlo e, al tempo stesso, di trasformarlo non poteva non esplodere, ma qui non è possibile sviluppare l’analisi di questo aspetto cruciale.

14. Si vedano, tra altri, Cernea (1991); Tommasoli (2004).

15. Anche i più recenti contributi internazionali sulla questione, ad esempio Wolcott (2005); Schneider & Wright (a cura di 2010), insistono sulla natura “artistica”, cioè eminentemente soggettiva del lavoro di terreno difficilmente riconducibile a procedure standard di controllo.

16. Cfr. anche Augé (1992); Gupta & Ferguson (1997b).

17. Il multiculturalismo non è che una costruzione intellettuale il cui referente empirico è una realtà sociale composita e conflittuale in profonda crisi di trasformazione. Cfr. le diverse posizioni di Kymlicka (1996) e Hall (2006: 279-327).

18. Si vedano Bhabha (1992, 1994); Mellino (2005); Pasquinelli & Mellino (2010); Said (1978); Spivak (1999); Young (1995, 2001, 2003). Si veda anche Hall (2006).

19. Si vedano Appadurai (1996, 2001); Batliwala & Brown (2006); Bhabha (1994); Chakrabarty (2000); Gupta & Ferguson (1997a, 1997a); Inda & Rosaldo (2008); Lechner & Boli (2008).

20. Si vedano ad esempio Fisher & Downey (2006).

21. Si vedano Appadurai (1992); Coleman & von Hellermann (2011); Gupta & Ferguson (1997b); Marcus (1995).

22. Si vedano Holmes & Marcus (2006). Questi autori identificano con *para-ethnography* l’attività di raccolta, elaborazione e narrazione di informazioni non solo puramente

tecniche e quantitative (che fondano una *thin description*), da parte di dirigenti di centri del potere finanziario per finalità di controllo delle loro istituzioni e del mercato, ma anche di informazioni di ordine più generale suscettibili di rendere più comprensibile la “cultura” dell’istituzione e del contesto in cui si muovono gli operatori (*thick description*) (cfr. anche Marcus 1998). L’espressione definisce quindi la tendenza degli analisti finanziari ad incrementare la loro conoscenza per far fronte alla rapidità dei cambiamenti nel mercato. L’osservazione dei comportamenti della *Federal Reserve Bank* degli Stati Uniti spinge così gli autori a definire i banchieri come *paraethnographers*.

23. Si vedano, per esempio, Jean Comaroff (2009); Jean e John Comaroff (2001).

24. Utilizzo il titolo di un importante libro di Herzfeld (1997) per significare la qualità dell’immersione nella realtà politica locale.

25. Mi limito a citare Palumbo (2000, 2009).

26. Si vedano, per esempio, le riflessioni di Schneider (1984). Sembra a me curioso, a questo proposito, che molte famose polemiche esplose tra diversi antropologi che hanno svolto ricerca nei medesimi terreni siano state spesso valutate negativamente dalla comunità scientifica, se non addirittura giudicate veri e propri scandali, anziché essere percepite come profondamente necessarie per la crescita scientifica della disciplina (cfr. Dei 1991).

27. Nel 2014, il Ministero degli Affari Esteri ha cofinanziato 186 missioni in 63 paesi. Di queste, 173 (il 93%) sono archeologiche, e 13 (il 7%) etnologiche. Di queste ultime, 9 sono di iniziativa universitaria e 4 sono state promosse da altre istituzioni.

28. Cfr. [http://www.esteri.it/mae/it/politica\\_estera/cultura/archeologiapatrimonioculturale.html](http://www.esteri.it/mae/it/politica_estera/cultura/archeologiapatrimonioculturale.html).

29. Delle Missioni Etnologiche accademiche sono da menzionare anche la Missione in Benin e Africa Occidentale diretta da Alice Bellagamba; la Missione in Africa Subsahariana diretta da Roberto Beneduce; la Missione in Malawi, Mozambico e Tanzania, diretta da Francesca Declich; la Missione Sudamerica/Mercosur, diretta da Alessandro Simonica, e la Missione a Beijing diretta da Roberto Malighetti.

30. Per i dettagli di queste esperienze di restituzione, si vedano Aria, Cristofano & Maltese (2011, 2012, 2013, 2015); Cristofano & Maltese (2008); Cristofano, Maltese & Vasconi (2013, 2014); Maltese (2015); Pavanello (2014).

## Bibliografia

- Agamben, G. 1995. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Alder, K. 2013. The History of Science as Oxymoron: From Scientific Exceptionalism to Episcience. *Isis*, 104, 1: 88-101.
- Allovio, S. & A. Favole 2001. Attraverso le frontiere: uno sguardo antropologico alle neuroscienze. *Passaggi: rivista italiana di scienze transculturali*, 1: 49-81.
- Andersson, C. Törnberg, A. & P. Törnberg 2014. An Evolutionary Developmental Approach to Cultural Evolution. *Current Anthropology*, 55, 2: 154-174.
- Anton, S. C. & L. C. Aiello (a cura di) 2012. “Human Biology and the Origins of Homo”, Wenner-Gren Symposium, Supplement 6. *Current Anthropology*, 53, S6.
- Appadurai, A. 1992. “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”, in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, a cura di R. Fox, pp. 191-210. Santa Fe: School of American Research.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press [trad. it. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001].



- Appadurai, A. (a cura di) 2001. *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Aria, M., Cristofano, M. & S. Maltese 2011. Un patrimonio di simboli. *Testimonianze*, 475-476: 135-142.
- Aria, M., Cristofano, M. & S. Maltese 2012. Fort Apollonia. Un esperimento di museografia collaborativa che affonda le sue radici in oltre cinquant'anni di ricerche etnografiche in area Nzema e inaugura forme inedite di restituzione fondate sulla relazione e sulla condivisione. *Primapersona*, 26: 94-101.
- Aria, M., Cristofano, M. & S. Maltese 2013. Patrimoni condivisi e patrimoni contesi a Fort Apollonia (Ghana sud-occidentale). *AM. Antropologia Museale*, 32-33: 35-45.
- Aria, M., Cristofano, M. & S. Maltese 2015. "Development Challenges and Shared Heritage-Making Processes in Southwest Ghana", in *Museum, Heritage, and International Development*, a cura di Basu, P. & W. Modest, pp. 150-169. London-New York: Routledge.
- Augé, M. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil [trad. it. *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera, 1999].
- Batliwala, S. & L. D. Brown (a cura di) 2006. *Transnational Civil Society: An Introduction*. Bloomfield: Kumarian Press.
- Bhabha, H. K. 1992. *Nation and Narration*. London: Routledge [trad. it. *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi, 1997].
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge [trad. it. *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi, 2001].
- Bowles, S. & H. Gintis 2011. *A Cooperative Species. Human Reciprocity and its Evolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Cardano, M. 2003. *Tecniche di ricerca qualitativa. Percorsi di ricerca nelle scienze sociali*. Roma: Carocci.
- Cernea, M. M. (a cura di) 1991. *Putting People First: Sociological Variables in Rural Development*, 2 edition. New York: Oxford University Press.
- Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Clemente, P. & C. Grottanelli (a cura di) 2009. *Comparativa/mente*. Firenze: SEID.
- Clifford, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J. 2005. "Rearticulating Anthropology", in *Unwrapping the Sacred Bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*, a cura di Segal, D. & S. Yanagisako, pp. 24-48. Durham: Duke University Press [ripubblicato con modifiche in versione francese: De la réarticulation en anthropologie. *L'Homme*, «Miroirs transatlantiques», 2008, 187-188: 41-68].
- Clifford, J. 2012. Feeling Historical. *Cultural Anthropology*, 27, 3: 417-426.
- Clifford, J. & G. E. Marcus (a cura di) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press [trad. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi, 1998].
- Colajanni, A. 2012. *Gli usignoli dell'imperatore. Lo studio dei mutamenti sociali e l'antropologia applicata nella tradizione britannica del contesto coloniale dagli anni '30 agli anni '50*. Roma: CISU.

- Coleman, S. & P. von Hellermann (a cura di) 2011. *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*. London-New York: Routledge.
- Comaroff, J. 2009. The Politics of Conviction. Faith on the Neo-liberal Frontier. *Social Analysis*, 53, 1: 17-38.
- Comaroff, J. & J. L. Comaroff (a cura di) 2001. *Millennial Capitalism and the Culture of Neo-liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Copans, J. 2002. *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris: Nathan.
- Corbetta, P. 1999. *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*. Bologna: il Mulino.
- Cristofano, M. & S. Maltese 2008. Intervista a Mariano Pavanello. *AM. Antropologia Museale*, 19: 8-15.
- Cristofano, M., Maltese, S. & E. Vasconi 2013. Restitution et patrimonialisation de la médecine traditionnelle au musée de Fort Apollonia (Sud-Ouest du Ghana). *Anthropologie et Santé*, 6, mis en ligne le 3 juin 2013, in <http://anthropologiesante.revues.org/1115>.
- Cristofano, M., Maltese, S. & E. Vasconi 2014. "The Italian Ethnological Mission to Ghana and Cultural Cooperation: Heritage-Making Processes in the Nzema Area (South-West Ghana)", in *Imagining Cultures of Cooperation: Universities Networking to Face the New Development Challenges*, a cura di Dansero, E., De Filippi, F., Fantini, E. & I. Marocco. Proceedings of the III Congress of the University Network for Development Cooperation (CUCS). Turin 19-21 September 2013. *JUNCO – Journal of Universities and International Development Cooperation*, 1: 747-753, in <http://www.ojs.unito.it/index.php/junco/article/view/603/454>.
- Declich, F. (a cura di) 2012. *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*. Roma: Carocci.
- Dei, F. 1991. Il problema della realtà etnografica. La controversia Mead-Freeman. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n.s. 4, 2: 209-234.
- Dei, F. 2007. *Beethoven e le mondine: ripensare la cultura popolare*. Roma: Melt-emi.
- Dei, F. & A. Simonicca (a cura di) 1990. *Ragione e forme di vita: razionalità e relativismo in antropologia*. Milano: Franco Angeli.
- Dreyfus, H. L. & P. Rabinow 1982. *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*. With an afterword by Michel Foucault. Chicago: University of Chicago Press [trad. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente, con un'intervista e due saggi di Michel Foucault*. Firenze: Ponte alle Grazie, 1989].
- Ervin, A. M., 2005. *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice*. Second edition. Boston: Pearson, Allyn and Bacon.
- Escobar, A. 2012. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, 2 edition. Princeton: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1975 [1962]. "Antropologia e storia", in Id., *Introduzione all'Antropologia sociale*, pp. 163-194. Roma-Bari: Laterza [ed. or. in *Essays in Social Anthropology*. London: Faber and Faber, 1962].
- Fabietti, U. 2009. *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza.

- Fabietti, U. 2011. “L’antropologia e il paradigma della contemporaneità”, in *Saperi antropologici, media e società civile nell’Italia contemporanea, Atti del 1° Convegno Nazionale dell’ANUAC, Matera, 29-31 maggio 2008*, a cura di Faldini, L. & E. Pili, pp. 31-38. Roma: CISU.
- Ferguson, J. 1994. *The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ferguson, J. 2006. *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University Press.
- Fisher, M. S. e G. Downey (a cura di) 2006. *Frontiers of Capital: Ethnographic Reflections on the New Economy*. Durham: Duke University Press.
- Geertz, C. 1987 [1973]. *Interpretazione di culture*. Bologna: il Mulino.
- Gingrich, A. & R. G. Fox (a cura di) 2002. *Anthropology, by Comparison*. Foreword by Marilyn Strathern. London-New York: Routledge.
- Gobo, G. 2013 [2001]. *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia*. Roma: Carocci.
- Graeber, D. 2011. *Debt. The First 5,000 Years*. New York: Melville House Publishing [trad. it. *Debito. I primi 5000 anni*. Milano: il Saggiatore, 2012].
- Gupta, A. & J. Ferguson 1997a. “Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference”, in *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, a cura di Gupta, A. & J. Ferguson, pp. 33-51. Durham: Duke University Press.
- Gupta, A. & J. Ferguson 1997b. “Discipline and Practice: The Field as Site, Method, and Location in Anthropology”, in *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, a cura di Gupta, A. & J. Ferguson, pp. 1-46. Berkeley: University of California Press.
- Gupta, A. & J. Ferguson (a cura di) 1997a. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Gupta, A. & J. Ferguson (a cura di) 1997b. *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hall, S. 2006. *Il soggetto e la differenza. Per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino. Roma: Meltemi.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. London: Routledge [trad. it. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli: L’Ancora del Mediterraneo, 2003].
- Herzfeld, M. 2001. *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell [trad. it. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: SEID, 2006].
- Holmes, D. R. & G. E. Marcus 2006. “Fast Capitalism: Para-Ethnography and the Rise of the Symbolic Analyst”, in *Frontiers of Capital: Ethnographic Reflections on the New Economy*, a cura di Fisher, M.S. & G. Downey, pp. 33-57. Durham: Duke University Press.
- Inda, J. X. & R. Rosaldo (a cura di) 2008. *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Malden: Blackwell.
- Kalb, D. & H. Tak (a cura di) 2005. *Critical Junctions: Anthropology and History beyond the Cultural Turn*. New York: Berghahn Books.
- Kuprecht, K. 2012. The Concept of “Cultural Affiliation” in NAGPRA. Its Po-

- tential and Limits in the Global Protection of Indigenous Cultural Property Rights. *International Journal of Cultural Property*, 19, 1: 33-63.
- Kymlicka, W. 1996. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press [trad. it. *La cittadinanza multiculturale*. Bologna: il Mulino, 1999].
- Lechner, F. J. & J. Boli (a cura di) 2008. *The Globalization Reader*. Malden: Blackwell.
- Lévi-Strauss, C. 1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon [trad. it. *Tristi tropici*. Milano: il Saggiatore, 1960].
- Lupo, A. 2014. Editoriale. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1: 5-10.
- Malighetti, R. 2001. *Antropologia applicata: dal nativo che cambia al mondo ibrido*. Milano: Unicopli.
- Malinowski, B. 1944. *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press [trad. it. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*. Milano: Feltrinelli, 1962].
- Malinowski, B. 1989. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: The Athlone Press [trad. it. *Giornale di un antropologo*. Roma: Armando, 1992].
- Maltese, S. 2015. "La digitalizzazione degli archivi del potere tradizionale nzema (Ghana). Una via alla patrimonializzazione della storia locale?". *AION – Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*, dossier allegato al n. 75.
- Marcus, G. E., 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Marcus, G. E., 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, G. E. (a cura di) 1999. *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Marcus, G. E. 2008. The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition. (Interview by Marcelo Pisarro). *Cultural Anthropology*, 23, 1: 1-14.
- Marcus, G. E. 2013. *Political Psychology: Neuroscience, Genetics, and Politics*. New York: Oxford University Press.
- Marcus, G. E. & M. M. J. Fischer 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press [trad. it. *Antropologia come critica culturale*. Roma: Meltemi, 1998].
- Martin, E. 2013. The Potentiality of Ethnography and the Limits of Affect Theory. "Potentiality and Humanness: Revisiting the Anthropological Object in Contemporary Biomedicine". *Current Anthropology*, 54, 7: 149-158.
- Marzano, M. 2006. *Etnografia e ricerca sociale*. Roma-Bari: Laterza.
- Mellino, M. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Mesoudi, A. 2011. *Cultural Evolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Miceli, S. 1990. *Orizzonti incrociati: il problema epistemologico in antropologia*. Palermo: Sellerio.
- Morgan, L. H. 1851. *League of the Ho-dé-no-Sau-nee, or Iroquois*. Rochester: Sage and Brother [trad. it. *La Lega degli Ho-dé'-no-sau-nee, o Irochesi*. Roma: CISU, 1998].

- Nadel, S. F. 1951. *The Foundations of Social Anthropology*. London: Cohen and West [trad. it. *Lineamenti di antropologia sociale*. Roma-Bari: Laterza, 1974].
- Nietzsche, F. 1981[1873-1876]. *Considerazioni inattuali*. Torino: Einaudi.
- Nolan, R. W. 2002. *Development Anthropology. Encounters in the Real World*. Boulder: Westview Press.
- Olivier de Sardan, J.-P. 1995. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille-Paris: Apad-Karthala [trad. it. *Antropologia e sviluppo*. Milano: Raffaello Cortina, 2008].
- Olivier de Sardan, J.-P. 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia.
- Paini, A. & M. Aria 2014. *La densità delle cose: oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*. Pisa: Pacini.
- Palumbo, B. (a cura di) 1995. "Prove, finzioni, testimonianze. Forme di validità in antropologia e storia". *Etnosistemi Processi e Dinamiche Culturali*, vol. II. Roma: CISU.
- Palumbo, B. 2000. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- Palumbo, B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze: Le Lettere.
- Pasquinelli, C. & M. Mellino 2010. *Cultura. Introduzione all'antropologia*. Roma: Carocci.
- Pavanello, M. 2000. *Il formicaleone e la rana. Liti, storie e tradizioni in Apollonia*. Napoli: Liguori.
- Pavanello, M. 2007. "Le implicazioni politiche di un terreno lungo: la missione etnologica italiana in Ghana (1954-2006)", in *Incontri Etnografici*, a cura di Gallini, C. & G. Satta, pp. 120-149. Roma: Meltemi.
- Pavanello, M. 2014. Mappatura, digitalizzazione e analisi di materiali di archivio del potere tradizionale in area Nzema (Ghana sud-occidentale). *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 2: 145-151.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Pizza, G. 2005. *Antropologia medica: saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci.
- Pizza, G. 2015. *Il tarantismo oggi: antropologia, politica, cultura*. Roma: Carocci.
- Pretty, J., Adams, B., Berkes, F., Ferreira de Athayde, S., Dudley, N., Hunn, E., Maffi, L., Milton, K., Rapport, D., Robbins, P., Sterling, E., Stolton, S., Tsing, A., Vintinnerk, E. & S. Pilgrim 2009. The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity: Towards Integration. *Conservation and Society*, 7, 2: 100-112.
- Rabinow, P. 2003. *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow, P. & G. Bennett 2012. *Designing Human Practices: An Experiment with Synthetic Biology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rabinow, P. & G. E. Marcus with J. Faubion & T. Rees 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press.

- Rabinow, P. & A. Stavrianakis 2014. *Designs on the Contemporary: Anthropological Tests*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahnema, M. & V. Bawtree (a cura di) 1997. *The Post-Development Reader*. Atlantic Highlands: Zed Books.
- Rapport, N. 2011. Review of “Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices”, a cura di Zenker, O. & K. Kumoll. New York: Berghahn Books, 2010. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 17, 4: 908-909.
- Rapport, N. 2015a. Anthropology through Levinas: Knowing the Uniqueness of Ego and the Mystery of Otherness. *Current Anthropology*, 56, 2: 256-276
- Rapport, N. 2015b. The Consequences of Anthropological Writing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 21, 3: 680-682.
- Remotti, F. 1986. *Antenati e antagonisti*. Bologna: il Mulino.
- Remotti, F. 2014. *Per un'antropologia inattuale*. Milano: Elèuthera.
- Ricolfi, L. (a cura di) 2006. *La ricerca qualitativa*. Roma: Carocci.
- Ronzon, F. 2008. *Sul campo: breve guida alla ricerca etnografica*. Roma: Meltemi.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books [trad. it. *Orientalismo*. Milano: Feltrinelli, 1994].
- Schneider, A. & Ch. Wright (a cura di) 2010. *Between Art and Anthropology: Contemporary Ethnographic Practice*. Oxford-New York: Berg.
- Schneider, D. M., 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Segal, D. & S. Yanagisako (a cura di) 2005. *Unwrapping the Sacred Bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Sharma, A. & A. Gupta 2006. “Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization”, in *Anthropology of the State. A Reader*, a cura di Sharma, A. & A. Gupta, pp. 1-41. Oxford: Blackwell.
- Silverman, D. 2007. *Come fare ricerca qualitativa: una guida pratica*. Roma: Carocci.
- Silverman, D. 2008. *Manuale di ricerca sociale qualitativa*. Roma: Carocci.
- Sosa, E., Kim, J., Fantl, J. & M. McGrath (a cura di) 2008. *Epistemology: An Anthology*. Malden: Blackwell.
- Spivak, G. C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press [trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*. Roma: Meltemi, 2004].
- Tedlock, B. 1991. From Participant Observation to the Observation of Participation: the Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47, 1: 69-94.
- Tomasello, M., Melis, A. P., Tennie, C., Wyman, E. & E. Herrmann 2012. Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Interdependence Hypothesis. *Current Anthropology*, 53, 6: 673-692.
- Tommasoli, M. 2004. *Le développement participatif. Analyse sociale et logiques de planification*. Paris: Karthala [ed. or. *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociale e logiche di pianificazione*. Roma: Carocci, 2001].
- Tommasoli, M. 2013a. *Nel nome dello sviluppo. Politiche di reinsediamento e conflitti in Africa orientale*. Roma: Carocci.

- Tommasoli, M. 2013b. *Politiche di cooperazione internazionale. Analisi e valutazione*. Roma: Carocci.
- Vereni, P. 2004. *Vite di confine: etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*. Roma: Meltemi.
- Wallerstein, I. 2003. Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines. *Current Anthropology*, 44, 4: 453-465.
- Wolcott, H. F., 2005. *The Art of Fieldwork*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Young, R. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.
- Young, R. 2001. *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Young, R. 2003. *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press [trad. it. *Introduzione al postcolonialismo*. Roma: Meltemi, 2005].
- Zenker, O. & K. Kumoll (a cura di) 2010. *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*. New York: Berghahn Books.

## Riassunto

*Legittimazione sul campo e restituzione del valore sociale dei saperi acquisiti sono due condizioni strutturali della pratica etnografica. Per più di un secolo, l'Antropologia sociale non ha preso in considerazione il problema della legittimazione dei ricercatori sul terreno e non ha affrontato che rare volte la questione della restituzione. Attualmente, le trasformazioni dei fondamenti epistemologici e degli oggetti della disciplina possono dissolvere l'Antropologia o spingerla verso un profondo ripensamento della sua identità scientifica e della natura del sapere etnografico. Quest'ultimo deve diventare la ragion d'essere di un progetto di restituzione verso coloro che hanno reso possibile al ricercatore di ottenerlo. Le Missioni Etnologiche finanziate dal Ministero degli Affari Esteri sono un esempio che dimostra come l'attività etnografica, conservando i suoi caratteri più autentici e la sua profondità, possa creare le condizioni politiche per una restituzione del proprio valore aggiunto che non potrebbe mai essere trasferita nella scrittura.*

*Parole chiave:* antropologia culturale, etnografia, etnologia, restituzione, missioni etnologiche

## Abstract

*Legitimation and restitution are structural conditions of the practice of ethnographic fieldwork. An anthropologist must seek legitimacy by the social context in which he/she carries out fieldwork. For almost a century, Social Anthropology did not care about such a reciprocal legitimation, nor did it care much about restitution. Presently, the transformations of the epistemological grounds and the object of Anthropology might dissolve the discipline or urge for a deep reconsideration about its disciplinary identity and the nature of ethnographic knowledge. The latter must become the ground of programs of restitution to the people who made it possible for the researcher to achieve it. The Ethnological Missions, supported by the Italian Ministry of Foreign Affairs, are a case in point, which shows how ethnographic activity can maintain its genuine characters and depth, and produce the political conditions for a restitution of its added value that can never be transferred to writing.*

*Key words:* cultural anthropology, ethnography, ethnology, restitution, ethnological missions.

Articolo ricevuto il 18 settembre 2015; accettato in via definitiva per la pubblicazione il 28 aprile 2016.