

L'ultimo scritto di Roberto Malighetti

Clifford Geertz e il lavoro dell'antropologo

Ugo Fabietti

La pubblicazione di questo libro di Roberto Malighetti¹ sembra giungere quanto mai opportuna nel momento attuale, in quanto Clifford Geertz è scomparso lo scorso anno e la comunità degli antropologi italiani sembra aver lasciato ad altri il compito di ricordarne e commentarne la figura eminente, la complessità dell'opera e la rilevanza del "vento interpretativo" da lui portato negli studi antropologici. In Italia infatti della scomparsa di Geertz, a parte qualche noticina in riviste di secondaria importanza, sembra non essersi accorto nessuno, salvo i sociologi che, di fronte all'assenteismo dei loro colleghi antropologi, hanno ritenuto opportuno ricordarlo (a modo loro) su una accreditata rivista di... filosofia². Sede d'altronde quanto mai adeguata, perché come è noto – e il libro di Malighetti ne è la più ampia ed esplicita conferma –

Geertz si ispira a, e al tempo solleva, problemi a cui gli stessi filosofi non si sono certo mostrati insensibili.

Ma non ci si inganni. *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo* non è un libro "scritto apposta", cioè sull'onda del "vuoto" seguito alla scomparsa dell'illustre studioso nordamericano. Questo libro è invece la riproposizione, ampiamente rivista e aggiornata, di un volume che lo stesso Malighetti aveva pubblicato nell'ormai lontano 1991, quando l'opera di Geertz, tra molte diffidenze e reticenze, cominciava a essere conosciuta anche nel nostro Paese. Quando i suoi lavori iniziarono a essere tradotti in Italia nella seconda metà degli anni Ottanta (confermando il proverbiale ritardo con cui da noi molte discipline – purtroppo l'antropologia non è l'unica – accolgono certe novità culturali)³, Geertz fu infatti "capito po-

1) *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, Utet, Torino, 2008.

2) *Aut-Aut* n. 335 luglio settembre 2007, con articoli di Alessandro Dal Lago, Pier Paolo Giglioli, Nadia Urbinati e un'intervista rilasciata dallo stesso Geertz del 2002.

3) In realtà il primo libro di Geertz tradotto in italiano fu *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia, Morcelliana 1973 (ed. or 1968). Il libro passò però praticamente inosservato. In Italia Geertz cominciò ad essere preso in considerazione solo dopo la pubblicazione del suo *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.

co”, più che veramente ignorato dalla comunità antropologica di allora. La sua prospettiva ermeneutica, e la concezione della “cultura come testo” che accompagnava quella prospettiva, erano inoltre e forse soprattutto “disturbanti” per una comunità antropologica fortemente debitrice o di un orientamento etnologico più o meno classico, o dell'affascinante (ma per altri versi anche “inquietante”) strutturalismo lévi-straussiano, o dello storicismo di varia configurazione, da quello storicista a quello marxista, più o meno ortodosso.

Col tempo tuttavia Geertz divenne, anche da noi, un importante punto di riferimento per alcuni antropologi (ma non solo) che, sebbene per motivi anche diametralmente opposti gli uni dagli altri, si trovavano in quel momento in uno stato di “indeterminatezza teorica”. Da Geertz, ovviamente, si imparò quanto fosse fondamentale la dimensione ermeneutica nella costruzione della rappresentazione etnografica. Ma, come spesso accade, fu anche quella volta questione di imparare soprattutto un nuovo linguaggio. Se posso citare il mio caso personale, direi che di Geertz mi coinvolse la scrittura. Diretta, ironica, suadente e anche un po' complice, piuttosto lontana tanto da quella troppo rassicurante, forse perché fortemente “oggettiva”, dei classici, quanto da quella grondante *esprit de géométrie* di un Lévi-Strauss

(*Tristi tropici* è, almeno in parte, un'altra storia). Geertz sembrava coniugare al meglio la tradizione anglosassone (schiettezza nordamericana più ironia britannica) con una densità argomentativa di matrice europea (senza essere un adepto, al contrario di molti suoi colleghi statunitensi, della cosiddetta *French Theory*⁴). Quanto a me, ex-studente di filosofia ma poco familiare con l'ermeneutica, ritrovai in Geertz quello “spessore” (le dimensioni del senso, del significato) che l'antropologia, nelle sue varianti storiche, sembrava aver estromesso dal suo programma. In Italia Geertz non ebbe inizialmente grande risonanza perché cambiava improvvisamente le regole del gioco a cui (ci) si era abituati. Egli induceva il sospetto che, benché sia sempre l'antropologo ad avere l'ultima parola (“*cosa fa l'antropologo? scrive...*”) non è poi così ovvio pensare che tutto possa risolversi in descrizione, comparazione e generalizzazione, come invece l'intera storia dell'antropologia precedente sembrava indicare. Il fatto che anche “gli altri” potessero produrre senso e significato (una cosa che per altro molti antropologi prima di lui sapevano benissimo senza trame però le debite conseguenze), Geertz lo argomentò in maniera sottile, ricca di esemplificazioni etnografiche, credendo che bisognasse perseguire fino in fondo il quanto mai enigmatico imperativo

4) Con l'espressione *French Theory* si indica l'insieme, del tutto inorganico, delle suggestioni teoriche che, provenienti appunto dal lavoro di alcuni intellettuali francesi (Foucault, Derrida, Lyotard, Bourdieu, Baudrillard ecc.) sono state riprese negli Stati Uniti e utilizzate, a volte in maniera discutibile, a sostegno di varie posizioni nel campo delle scienze umane e degli studi postcoloniali.

malinowskiano: vedere le cose dal punto di vista dei nativi. Enigmatico perché fino a Geertz non si sapeva bene se l'antropologo dovesse far finta di mettersi nella testa del nativo, se dovesse dichiaratamente sostituirsi a lui, oppure imparare tutto ciò che un nativo sa "per essere come lui". Geertz, che non ha mai amato le teorie chiuse, i sistemi e le formule, pose infatti il problema in termini di comunicazione. L'antropologia era infatti per Geertz un "ampliamento del discorso umano", un tentativo mai concluso di cogliere il modo in cui, sul campo, si stabiliscono relazioni comunicative capaci di far emergere oggetti nuovi di riflessione per l'antropologia, una scienza, come lui amava dire, "in divenire".

La prima versione di questo libro di Malighetti contribuì non poco, anche nel periodo in cui era in gestazione, a farmi cogliere alcuni aspetti importanti del lavoro di Geertz. E credo che anche altri antropologi italiani, oltre al sottoscritto, siano stati "sollecitati" dal libro di Malighetti a cogliere in maniera più adeguata e articolata le connessioni tra la teoria etnografica dell'antropologo americano e alcuni aspetti della riflessione filosofica del Novecento. Possiamo infatti affermare con relativa sicurezza che il merito di questo libro è duplice: da un lato esso fu, per il pubblico italiano, un'eccellente "introduzione a Geertz" (non si fraintenda però sul termine "introduzione" pensando che si sia trattato di una "scorciatoia"); mentre, dall'al-

tro lato, costituì il primo testo critico in assoluto, a livello mondiale, sul lavoro dell'antropologo americano (come mi suggerisce il ricordo di un incontro tra Malighetti e lo stesso Geertz). In quest'ultima accezione il libro – oggi potenziato in molte sue parti – "smonta e rimonta" la macchina teorica di Geertz senza nulla concedere a tentazioni "storicistiche" di sorta. A Malighetti non interessa infatti distinguere Geertz da altri antropologi o accostarlo a "precursori" e a "successori". Malighetti punta dritto al cuore del problema almeno nel senso che, nel momento stesso in cui delinea il retroterra epistemologico-filosofico di Geertz, ne osserva le ricadute nella sua pratica etnografica. Quanto la connessione tra teoria etnografica e pratica del campo sia al centro degli interessi di Malighetti i lettori potrebbero d'altronde constatarlo leggendo un altro suo libro: *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*⁵. In questo lavoro sono infatti presenti molti spunti derivanti dall'opera geertziana, spunti grazie ai quali Malighetti ha potuto articolare, in tutta autonomia e senza alcun "complesso di dipendenza", i principali nodi teorici sviluppati dall'antropologo americano in relazione ad un contesto etnografico particolare. Dopo aver pubblicato il suo primo lavoro su Geertz *Il filosofo e il confessore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*⁶, Malighetti ha infatti compiuto ricer-

5) Cortina, Milano 2004.

6) Unicopli, Milano, 1991

che in Brasile presso una comunità impegnata da molti anni a rivendicare il legittimo possesso di alcuni territori di fronte alle pretese dei *fazendeiros* – e di conseguenza a riplasmare la propria identità di fronte a questi ultimi e alla autorità brasiliana. Il frutto di questa ricerca non è però soltanto un resoconto particolareggiato dell'emersione di una forma di identità collettiva come conseguenza di lotta per vedere riconosciuti i propri diritti sulla terra; *Il Quilombo di Frechal* è anche, e forse soprattutto, un libro che pone problemi metodologici cruciali per lo statuto scientifico delle discipline antropologiche, interrogandosi continuamente sulle dinamiche della ricerca sul campo e sulle condizioni della produzione di un sapere etnografico determinato dai modelli comunicativi tra l'etnografo e i suoi interlocutori. Riprendendo Geertz, e ridiscutendone in maniera critica le posizioni espresse da quest'ultimo al riguardo, Malighetti problematizza in maniera decisa la questione del rapporto dell'antropologo con i suoi interlocutori. E' in questo modo che Malighetti rende manifesti i punti di vista e le narrazioni particolari che si incontrano nell'intreccio dialogico, così come le forme parziali in cui la memoria della comunità viene riattivata dagli individui nell'intento di fornire una rappresentazione identitaria stabile del proprio villaggio. Nel-

le pagine de *Il Quilombo* possiamo infatti seguire l'intera "storia" senza mai perdere contatto con la relazione che Malighetti costruisce con i *quilomboles* e, tramite essa, con i problemi metodologici ed epistemologici posti dalla ricerca etnografica in generale.

Contrariamente a quanto potrebbe pensare qualcuno sulla base di quanto ho appena detto, la prospettiva di Malighetti non è mai condizionata da quello stile riflessivo che, sull'onda di certe suggestioni geertziane male interpretate – e senza che Geertz ne sia stato per altro responsabile – hanno puntato decisamente verso la dimensione introspettiva più che verso una vera ermeneutica. La problematizzazione dell'io sul campo non dovrebbe infatti essere un'indagine sul Sé del ricercatore: può anche esserlo naturalmente, ma a patto che tale problematizzazione sia prima di tutto la condizione dello svelamento delle procedure di costruzione dell'oggetto del discorso scientifico. "Intendevo – scrive infatti Malighetti – evitare l'ormai "aneddotica" critica di Sahlins agli approcci riflessivi⁷, considerati incapaci – egli prosegue – di veicolare informazioni etnografiche che superassero la vita privata dell'antropologo. Ero deciso a emanciparmi dalle pratiche confessionali che non consideravo esperimenti compiutamente dialogici"⁸. Malighetti è infatti propenso

7) L'"aneddotica critica di Sahlins agli approcci riflessivi" a cui accenna Malighetti, si riferisce al fatto che Sahlins mise in scena il buffo dialogo tra un antropologo e un nativo, in cui quest'ultimo chiedeva all'antropologo iper-riflessivo implorandolo: "ma non si potrebbe parlare anche un po' di me"?

8) *Il Quilombo*, cit. p. 70.

a perseguire un modello di inchiesta che prenda sul serio l'invito ermeneutico di Geertz, invito a cui non sempre è facile, nota Malighetti, tenere fede. Nemmeno Geertz, e molti altri che a lui si sono ispirati, si sono rivelati sempre in grado di spingersi molto più in là di alcune dichiarazioni d'intenti. Infatti, enunciare la necessità di una visione ermeneutica della ricerca sul campo, o anche esplorarne teoricamente la "ineludibilità", non significa che per questo stesso fatto, tale aspetto dell'etnografia risulterà a livello testuale. Per questo Malighetti si interroga continuamente sui limiti dei vari modi di scrivere etnografia. Di questi vari modi egli dice: "Nonostante la loro apertura nello stile narrativo e sebbene avessero reso l'io e l'altro, la cultura e i suoi interpreti, entità meno sicure, rivelando lo status artificioso e contingente di ogni descrizione etnografica, ebbi modo di constatare come tendessero a riprodurre forme di realismo e oggettivismo etnografico da cui cercavano, senza successo, di emanciparsi. Riproducevano, così, il tradizionale dualismo fra soggetto e oggetto"⁹. E poco più avanti aggiunge: "Le costruzioni dell'Altro, le sue spiegazioni, sono considerate indipendenti e spontanee, elaborate in isolamento e non in risposta alle sollecitazioni dell'antropologo... Così, se il discorso di

Rabinow determina un'irriducibile differenza fra il Sé e l'Altro, tralasciando di indicare il processo attraverso il quale i significati sono prodotti, il modello di analisi di Geertz fa emergere i significati ma non i soggetti"¹⁰. Ciò che non soddisfa Malighetti, di questi approcci pur innegabilmente "ermeneutici", non è dunque l'impossibilità di ottenere una perfetta immedesimazione o empatia con l'Altro. Immedesimazione o empatia non sono nemmeno troppo auspicabili perché, come tali, non comportano la possibilità che io possa far intendere a qualcun altro (per esempio il lettore del mio resoconto etnografico) il grado della mia identificazione all'Altro. L'immedesimazione non comporta *mediazione*. Invece la riflessività, intesa nel senso di una interpretazione che si fonda su una "unità ermeneuticamente prodotta tra l'etnografo, in quanto soggetto di conoscenza, e la gente studiata in quanto oggetto di conoscenza"¹¹, può raggiungere lo scopo. Riflessività significa, in questo caso, sentire *come* l'altro, introducendo la dimensione della mediazione (*come*) che, per poter essere realizzata, ha bisogno di esprimersi tramite figure retoriche¹². In questo senso esperienza e interpretazione non sono separabili, perché se è vero che nel testo etnografico e nel lavoro teorico i due aspetti della ricerca sono distinguibili, nella

9) *Il Quilombo*, cit. p. 65.

10) *Ibidem*.

11) Josephides, L. "Representing the anthropologist's predicament", in A. James, J. Hockey e A. Dawson (a cura di), *After Writing Culture*, London, Routledge 1997, p. 17.

12) Per esempio tramite l'allegoria. Cfr. Fabietti U. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma, 1999 pp. 100-104.

situazione etnografica (il campo) essi appartengono allo stesso processo di conoscenza. E quest'ultimo, per quanto improntato a riflessività, quindi ad un riconoscimento del Soggetto (l'etnografo) nella situazione da lui esperita, deve essere trasmesso, comunicato.

Rovesciando l'idea di un Altro (il "nativo") che dà risposte a un Sé (l'antropologo), in quella di un Sé che è un tramite per la comprensione dell'Altro, passando insomma dall' "osservazione (dell'Altro) partecipante a una osservazione della partecipazione" (del Sé)¹³, Malighetti punta invece alla esplicitazione del modo in cui i suoi "resoconti e le situazioni da essi analizzate si elaborano e si modificano in un processo dialettico contestuale, all'interno di un particolare spazio sociale da cui derivano il loro consenso. Il campo diventava così una *working fiction* (Geertz) in cui condividevo con i

miei interlocutori un mondo di significati...."¹⁴.

Mi sono soffermato sull'esperienza etnografica di Malighetti con uno scopo ben preciso: cercare di far intendere come *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo* non sia, nella storia del suo autore, un puro esercizio di teoria né, tantomeno, di ricostruzione storica della figura del grande antropologo statunitense. Mi sono soffermato sull'esperienza etnografica di Malighetti per cercare di far comprendere meglio, al lettore di questo libro su Geertz, come le problematiche in esso discusse abbiano avuto, per quanto riguarda il suo autore, una ricaduta *concreta* sul suo stesso lavoro di campo. Il che equivale, credo, a un invito: dopo aver letto questo libro, il lettore prenda conoscenza del *Il Quilombo di Frechal*, che dello studio su Geertz è, in un certo senso, un' ideale, e al tempo stesso critica, "applicazione etnografica".

13) L'espressione è di Barbara Tedlock: "From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography", *Journal of Anthropologica Research*, 47, 1991.

14) *Il Quilombo*, cit. p. 71.