

Anthropologists Engaged with the Law (and Lawyers)

**Ralph Grillo, Department of
Anthropology, University of Sussex**

Abstract. The official review of research carried out in British universities in 2014 required departments to present case studies documenting the “impact” (“reach and significance”) of their research beyond the academy. Despite misgivings, anthropology departments presented detailed studies across a range of sub-fields of the discipline which were judged to have demonstrated “productive engagement with publics, users and policy makers”. Some of the studies illustrated a contribution to one field, what Bourdieu called the “judicial field”, which has become increasingly significant for anthropologists across Europe and North America, especially where ethnic, cultural and religious minorities are concerned. The paper examines a number of situations of this kind (including interventions in tribunals assessing the claims of asylum seekers) where anthropologists acting as cultural interpreters or mediators have had to interact with the law and with lawyers and others whose disciplinary mindsets may be very different from their own. While this may be very productive, it also poses numerous dilemmas, not least of which is whether those whom anthropologists seek to address (the powers-that-be) actually listen to what they have to say.

Keywords. Applied Anthropology; Judicial Field; Ethnic and Religious Minorities

Introduction

This article is based on a plenary lecture delivered at the 3° Convegno Nazionale della SIAA (*Società Italiana di Antropologia Applicata*), held in Prato, 17 December 2015. I sincerely thank the President of the *Società* (Bruno Riccio), and organisers of the conference (Massimo Bressan and Roberta Bonetti) for doing me the honour of the invitation to present the lecture, and their kind hospitality. Prof. Antonino Colajanni (2015) gave a detailed and thought-provoking commentary as discussant.

The lecture provided an opportunity to think about the British experience of applying anthropology, something that pre-occupied me for many years, mainly with respect to the anthropology of development and development anthropology (i.e. anthropologists working directly on policy and practice). The lengthy history of that engagement, and the debate it provoked in mainstream anthropology, is now well-documented, and in the present paper I reflect on more recent events, including the outcome of the latest

official assessment of research in British universities which for the first time incorporated an evaluation of the “reach and significance” (the “impact”) of research, including anthropological research, beyond the academy, on economy, society, and culture. The main part of the paper, however, focuses on a field of research and practice, what Pierre Bourdieu (1986) called the “judicial field”, which a number of anthropologists across Europe have entered in recent years, interacting with the law and with academic and practicing lawyers, principally in the guise of cultural interpreters, mediators, and perhaps “brokers” (Holden 2011a: 2). This is a large topic, and I can only provide an overview, principally in relation to anthropologists intervening where legal issues affect immigrants and asylum seekers and settled minority populations of migrant background. *Inter alia*, this enables me to address the principal theme of the 2015 conference, applied anthropology and interdisciplinary approaches¹.

Engagement

First, briefly, what do we mean by “engaged”? As we learned long ago, and has been repeated more recently, engagement is not a single thing (*inter alia* Colajanni 2014, Low, Merry 2010, Palmisano 2014, and previously Grillo 1985). It encompasses the following, and more besides, which may be thought of as lying along a sort of spectrum of commitment: contributing to public knowledge and understanding of matters of contemporary social or political concern; researching issues known to be of interest to policy makers or users while keeping a distance from policy making; problem-oriented research undertaken on a customer-contractor basis; researching and participating in policy formation; acting as expert witness; mediating, brokering, or speaking on behalf of a particular community or interest; advocacy; committed activism.

One of the characteristics of anthropologists engaged with application, perhaps especially in the middle of the spectrum, is diffidence and defensiveness in the face of other (allegedly) more scientific disciplines such as economics. Partly in consequence, we become protective of our core methodologies (ethnography, extended participant observation, a focus on culture and social relations at the micro-level) with our specific contribution sometimes reduced to a simple *tekne*, as Palmisano (2014) puts it. At the same time, however, most anthropologists (applied or not) see themselves on the side of the marginalised, sceptical of the aims and practices of the powers-that-be, devoted to bottom-up solutions and mechanisms of empowerment, perhaps favouring so-called “participatory” approaches, and varieties of “action” anthropology or “participatory action research”.

Despite, however, sharing that general orientation, applied anthropology has throughout its the history experienced a difficult relationship with the mainstream (see *inter alia* Colajanni 2014). That difficult relationship was manifested at the time of the latest assessment of research in British university departments in 2014. The review, which

¹ In preparing the paper I have drawn extensively on the work of many anthropologists and lawyers, but must thank the following for their especially helpful comments and suggestions: Samia Bano, Michael Banton, Jan Blommaert, Dominic Bryan, John Campbell, Natasha Carver, Katharine Charsley, Hastings Donnan, Gillian Douglas, Anthony Good, Livia Holden, Neil Jarman, Melissa Leach, Maleiha Malik, Werner Menski, Jon Mitchell, Federica Sona, Barbara Sorgoni, Gordon Woodman, Helena Wray, and over many years Roger Ballard, Prakash Shah, and Marie-Claire Foblets.

has major implications for the level of government funding each department receives, now includes an evaluation of “impact”, with panels required to assess the “reach and significance” of the submitted research outside the academy. There was strong criticism of this requirement by many anthropologists, not least in the journal *etnografica* (Knowles, Burros 2014, Mitchell 2014), and subsequently in *Anthropology in Action* (Simpson 2015). Nonetheless, anthropology departments buckled down to the task and each submitted a number of detailed case studies (all accessible online²), and an assessment of the outcome for anthropology concluded:

The impact case studies were themselves of extremely high quality overall, and provided strong evidence of productive engagement with publics, users and policy makers from all sub-fields of anthropology and development studies [They] included very strong examples from a range of sub-fields, including visual anthropology and material culture, political and legal anthropology, anthropology of development, environmental anthropology and biological anthropology (Manville *et al.* 2015: 99).

About half the 60 or so anthropology case studies were concerned with international development, with medical anthropology a strong second. Unsurprisingly, Africa and Asia predominated, with about a fifth dealing with the UK. The case studies were thus fairly conventional and in areas which have become traditional strengths of British applied anthropology. But they also illustrated the inter-disciplinary engagement of those involved, as the extracts from these selected examples show.

- *Dress, Identity and Religious Expression*: Enhancement of public understanding and awareness of Muslim perspectives; Interfaith dialogue and understanding. Impacts in education, religious communities, fashion and design.
- *Anthropological research influencing clinical practice in the US, Europe, Bhutan and Myanmar*: Led to significant changes in how patients are treated and to a culture change in psychiatry and clinical practice in Europe and the United States; contribution to the 4th edition of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, of the American Psychiatric Association. Disseminated into clinical practice through training and publication of key texts.
- *Management of pastoralism in Inner Asia* : Benefited supranational agencies and national policymakers in Inner Asia responsible for pastoral management and reform, and NGOs providing direct aid to pastoralists.
- *The Use of Expert Evidence in Asylum Procedures* : Impact on individual cases in the immigration and asylum process; contributed to the professional practice, knowledge and skills of decision-makers and those people representing asylum seekers; provided training and guidance for lawyers and decision-makers; contributed to public debates on torture.
- *Facilitating the Right to Freedom of Peaceful Assembly* : International Governance Impact (standing Expert Panel on Freedom of Peaceful Assembly); Impacts upon Human Rights’ Law (Guidelines of Freedom of Peaceful Assembly); Expert advice to Armenian government re human rights; international research and training programme

² Available via <http://impact.ref.ac.uk/CaseStudies/>. Search under “Unit of Assessment”, “Anthropology & Development Studies”, last accessed 09/12/2016.

on monitoring freedom of assembly; work with civil society groups in Moldova and Kyrgyzstan.

As will be apparent from last two examples, they and some other case studies illustrated in various ways an engagement with the law, broadly defined. To this I now turn, focusing principally on anthropological research and practice relating to legal issues facing ethnic, cultural and religious minorities of migrant background, in which anthropologists across Europe and North America, and in countries such as Australia and South Africa, have become increasingly involved.

Anthropology and the Law: Background and Context

Applied anthropology by its very nature requires the anthropologist to interact with other disciplines. By that I do not mean simply other academic subjects, most obviously, for example, economics in the case of international development. “Discipline” and interdisciplinary engagement must be interpreted very broadly to include not just academics but the great range of occupations and professions that the applied anthropologist will encounter and perhaps work with.

Those professions are likely to have their own way of doing things and thinking about the world, their own mindsets, or if one prefers, cultures, which give rise to or are embedded in various practices and procedures, rules and rituals, and manifested in particular institutions or institutional settings. In writing about lawyers, for example, the British anthropologist Roger Ballard has observed that their practices are «grounded in a set of parochial conventions into which they themselves have been socialised [or acculturated] during the course of their professional training» (Ballard 2010: 19, see also Woodman 2017). He adds: there are «few spheres where that process of acculturation is more elaborate, or as closely guarded, than at the English bar» (Ballard 2010: 19). The “bar” is not of course a “pub”, but one of the sacred institutions of the English legal system, whose practitioners are termed “barristers”, and they along with solicitors, magistrates and judges are at the core of the judicial field. However, that field is a complex terrain which also encompasses individuals and institutions directly and indirectly operating within the law or in its shadow, for example, the statutory services (police, social workers etc.), and NGOs.

Especially significant in the current conjuncture are the legal situations which involve ethnic, cultural, and religious minorities of migrant background. Firstly, immigration brings individuals, families, sometimes whole communities, within the purview of the law, especially if they try to live transnationally; the world of migrants, refugees, and settled minorities is often multi-jurisdictional and trans-jurisdictional, for example where marriage is concerned. Secondly, some people may seek to maintain some practices potentially at odds with those of the societies in which they have settled and therefore seemingly “problematic” so far as the law and public policy are concerned. I emphasise “some”, and add that legal problems may arise from what is happening within migrant and minority families (in their internal dynamics) as much as from what is happening between minorities and majorities. Thirdly, internationally people are turning to religion to guide their conduct and seek advice on how to comport themselves in societies which may be seen as individualistic and immoral. While adherence to the historic Christian

churches has declined, we are in a post-secular world (Habermas 2008), where new forms of Christian religiosity have emerged, and non-Christian faiths, not least Islam, are increasingly visible. Fourthly, there has been a proliferation of international conventions of human, cultural, religious and gender rights.

In Western societies there is in consequence a multiplicity of culturally differentiated and often conflicting norms, a super-diversity of moral universes (conceptions of the good life and how to live it) which poses many challenges in the legal sphere. Anthropologists come into it because this is the terrain many of us are researching, and because what is at stake, namely other cultures and what to do about them, touches on matters at the core of the anthropological project. Anthropologists thus find themselves drawn into various situations where the civil or criminal law and culture are at issue. The following edited volumes (plus other references cited) indicate the range of contexts where anthropologists have engaged with lawyers on the judicial field: Berti *et al.* 2015; Foblets, Renteln 2009; Holden 2011; Kandel 1992; La Fontaine 2009; Lawrance, Ruffer 2015. These contexts have included:

- Providing expert advice on accommodating “other” cultural practices.
- Responding to government consultations on proposed legislation affecting minorities.
- Asylum and immigration cases (especially where people from South Asia are concerned).
- Family law matters (marriage, divorce, custody of children, inheritance).
- Commercial matters, e.g. unravelling the complex arrangements of Asian family businesses or the *Hawala* money transfer system. (On *Hawala* see Ballard 2013³).
- Criminal cases, often involving domestic violence and abuse.
- Advising/training other disciplines in cultural awareness. For example, British anthropologists were involved (with others) in the development of the Judicial Studies Board’s *Equal Treatment Benchbook* (2010 and earlier editions) intended for judges; see Banton 1998.

Many of these involve what have become highly politicised sites of contestation, notably with respect to Muslim families, as may be observed in speeches by politicians and religious leaders, on Internet discussion groups, in academic papers, and in everyday conversations. They raise questions about meaning and practice, and crucially about rights and duties (who may or should do what, where and when). But voices are unequal, and when it comes to representing alternative perspectives within the institutional system where policies are formulated and implemented, who has the power and authority to speak and name is central. Anthropologists therefore enter a contested terrain on which law and culture intersect and on which their principal roles are frequently those of cultural

³ The text of Ballard 2013 is also available at <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/moneylifeline.pdf>, last accessed 09/12/2016. Ballard presented expert evidence in *Azam v Iqbal* and another [(2007) EWHC 2025 (Admin)] – the text of this judgment may be found at <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/madinajudgement.pdf>, last accessed 01/01/2017.

interpreter and cultural mediator. The following section examines various examples which illustrate this.

Cultural Interpretation and Mediation

Accommodating “Other” Cultural and Religious Practices: Sikhs and Hindus

First, two cases involving Sikhs. One goes back to the 1970s and debates about racial discrimination which led to the passing of the 1976 Race Relations Act, though its implications are still highly relevant. Shortly after the Act came into force, a Sikh family, advised by what was then the Commission for Racial Equality, and by independent anthropological experts, sought to establish that when a school refused to permit their son to attend wearing a turban (which the family argued his culture and religion required him to do), an offence had been committed under the 1976 Act.

The court of first instance rejected this on the grounds that Sikhs were not a “racial group” as defined by the Act. An appeal court agreed, the senior judge, Lord Denning, contending that while Sikhs are «a fine community upholding the highest standards, they are not a ‘racial group’». So it is not unlawful to discriminate against them. Even though the discrimination may be unfair or unreasonable, there is nothing unlawful in it»⁴. There followed a lengthy legal-cum-anthropological debate about whether Sikhs did indeed constitute such a group, and when the case eventually went to what was then the UK’s highest court, the House of Lords, their claim was supported. This landmark case opened up the application of the discrimination legislation, going beyond the somewhat narrow and increasingly outdated notion of “racial” to encompass a group such as the Sikhs which, in the leading judge’s words were a «a distinctive and self-conscious community [and thus] a group defined by a reference to ethnic origins for the purpose of the 1976 Act»⁵.

In a more recent case a young female student claimed the right to wear a *kara*, a distinctive bracelet required by Sikh tradition, despite her school’s regulation against wearing jewellery. The court, taking cognisance of anthropological and other evidence, found in the girl’s favour on the grounds that: «there would be a particular disadvantage or detriment if a pupil were forbidden from wearing an item when that person genuinely believed... that wearing was [exceptionally] important to her racial identity or religious belief».⁶

Now a Hindu example⁷. A certain Mr. Ghai asked Newcastle city council to allow him to have an open air cremation when he dies. The council rejected this as contrary to the

⁴ In [1982] 3 All ER 1108; the text of the judgment is available at http://www.hrcr.org/safrica/equality/Mandla_DowellLee.htm, last accessed 01/01/2017. An outline of the case may also be found at http://www.sikhiwiki.org/index.php/National_Protest_by_UK_Sikhs, last accessed 09/12/2016.

⁵ In *Mandla v Dowell-Lee* [1983] 1 All ER 1062, http://www.hrcr.org/safrica/equality/Mandla_DowellLee.htm, last accessed 01/01/2017.

⁶ R (on the application of Watkins-Singh) v Governing Body of Aberdare Girls’ High School [2008] EWHC 1865 (Admin); see http://www.lcor.com/1315/?form_1155.replyids=1167, last accessed 01/01/2017.

⁷ R (Ghai v Newcastle City Council & Others) [2010] EWCA Civ 59, <http://www.bailii.org/ew/cases/EWCA/Civ/2010/59.html>, last accessed 01/01/2017. Subsequent quotations relating to the case are taken from that source.

1902 Cremations Act. Mr. Ghai appealed on the grounds that by refusing him permission to have such a cremation the council denied him his rights under Article 9 (1) of the European Convention of Human Rights (ECHR):

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance.

At first sight the case seemed to turn on whether an open air cremation was a requirement of the Hindu faith, and several experts were called by the various parties involved to testify whether or not an actual open air cremation was indeed such a requirement. The experts disagreed. The judge himself took on board their various opinions and indeed read a key anthropological text on the subject (Parry 1994). He concluded as follows.

The Cremation Act only allows the burning of human remains in a crematorium. Hindus dispute whether their religious beliefs necessitate an open air pyre. However, «the claimant’s belief in open air funeral pyres is central to his strand of orthodox Hinduism. It is beside the point that typically Hindus [in the UK] do not share that belief». Therefore he did have a right to «manifest his religious belief in open air funeral», according to Article 9 (1) of the ECHR. Nonetheless, the refusal to grant Mr. Ghai his wish was justified on the grounds that «others in the community would be upset and offended by [it], and would find it abhorrent that human remains were being burned in this way», according to Article 9 (2), which reads:

Freedom to manifest one’s religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or the protection of the rights and freedoms of others.

Mr. Ghai again appealed, and a higher court sought ways in which Mr. Ghai’s wishes could be accommodated within the current law. He conceded that the ceremony could take place within a structure «provided that the cremation was by traditional fire, [and] sunlight could shine directly on his body while it was being cremated», and his lawyers found an example of such a structure, which would allow this, in Spanish Morocco. Now, the Cremation Act specifies that a crematorium is a certain kind of building, and whether the structure in Spanish Morocco satisfied the Act hinged on the interpretation of the word “building”. Does a building have to have a roof? The judges agreed that it did not, so Mr. Ghai won, through what was described as a typically British compromise.

The judges’ approach might suggest the irrelevance of expert anthropological evidence. No matter what experts said, Mr. Ghai was entitled to his interpretation of his beliefs. This subjective, “Pirandellian” interpretation of doctrine (*Cosi è (se vi pare)*) recognises the right of someone to believe what they like, though it does not mean that she or he can actually practice what they believe. There is in fact a chain of decisions connecting a Hindu in England (Mr. Ghai), another Hindu in South Africa⁸, a Jew in Canada⁹, and a Jehovah’s Witness in the United States¹⁰, all accepting an individual’s

⁸ MEC for Education, Kwazulu-Natal and others v Pillay, judgment available via <http://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2007/21.html>, last accessed 01/01/2017.

⁹ Syndicat Northcrest v Amselem [2004] 2 S.C.R. 551, judgment available via <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/2161/index.do>, last accessed 01/01/2017.

subjective understanding of their religion. Although these suggest that judges can dispense with anthropological expertise, another interpretation might be that acceptance of a “subjective” approach in fact reveals a turn towards a more flexible, postmodern, definition of culture of the kind which pervades contemporary anthropology. Indeed, in the South African case it appears that the judges were directly influenced by such a contemporary anthropological take arguing : “While cultures are associative, they are not monolithic. The practices and beliefs that make up an individual’s cultural identity will differ from person to person within a culture”¹¹. What judges, juries and lawyers make of “culture” in the courtroom may, however, create especial difficulties for anthropologists, as later discussion shows.

Forced Marriages

Although religious beliefs and practices figure prominently in cases where anthropologists are engaged as cultural interpreters, their services are required in many other contexts. For example, when the Uruguayan footballer, Luis Suarez, then playing for Liverpool, was charged with using racist language, two linguistic anthropologists advised the Football Association on the meaning of certain Spanish terms and how they might be interpreted in various contexts in Latin America, Spain, and the UK (in Football Association 2011). Not surprisingly, however, family matters are the focus of much legal and anthropological attention.

There has, for instance, been a long-running debate across Europe about arranged and forced marriages, which in the UK came to a head in 2014 with the passing of the Anti-Social Behaviour, Crime and Policing Act. This contained clauses criminalising attempts to force a woman or man into an unwanted marriage. The debate included parliamentarians, lawyers, NGO activists, feminists, the media, and not least academics, including anthropologists, covered such matters as the meaning of family life and marriage, relations between genders and generations, especially among people from South Asia, the distinction between forced and arranged marriages, the nature of consent, coercion, and female agency, and whether or not criminalisation is the answer.

There were numerous interventions by anthropologists and other social scientists as well as by the NGO community. Two anthropologists, one of whom had previously worked in the Home Office’s Forced Marriage Unit, submitted a response to the government consultation which sought advice on criminalisation (Ballard, Shariff 2012), situating arranged and forced marriages in the context of the dynamics of South Asian families. There are many reasons why parents (and extended kin) might seek to arrange and perhaps impose a marriage: developing or strengthening community ties or financial or economic commitments, here or in the country of origin (perhaps by facilitating someone’s migration), maintaining endogamy, and controlling or restricting sexual behaviour, and enforcing norms of propriety. Ideologies of honour, masculinity and femininity may come into it, and marriages may be caught up in complex social relations involving property, debt, business deals, inheritance, religion, child custody, sexual orientation, and

¹⁰ Thomas v. Review Board of the Indiana Employment Security Division, 450 U.S. 707 (1981), judgment available via <https://www.oyez.org/cases/1980/79-952>, last accessed 01/01/2017.

¹¹ In MEC for Education, Kwazulu-Natal and others v Pillay, at para. 54, judgment available via <http://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2007/21.html>, last accessed 01/01/2017.

how families are embedded in networks of inter- and intra-generational ties of mutual reciprocity, largely ordered within the priority given to ties of patrilineal descent. Such arrangements might also reflect a withdrawal into an enclave, to protect families and maintain ethnic and religious boundaries in a hostile (often racist) environment. Most forced marriages, they maintained, are marriages which have been “exceedingly badly arranged by anxious and myopic parents, rather than [] instances of cruel and deliberate enforcement”. One source of myopia is the fear that sons/daughters are “running off the rails” in a context of “intense concern about choice of marital partner and about extra/pre-marital pregnancies”. Forced marriages thus occur in “exceptional circumstances”, when parents feel themselves to be “at their wits end”, and mistakenly believe that “instant marriage to an alternative partner is the only available means of holding impending disaster at bay”. Criminalisation, they concluded, would shatter the family.

These arguments cut no ice with legislators, and when journalists read the submission, the authors were pilloried. One comment was: «the contempt [they] display towards the idea that there are or should be universal values ... represents a strand of apologism that can also be seen in our universities today» (Aaronovitch 2013). And another described their conception of “myopically arranged marriages” as “chillingly Orwellian”, adding: «we should profoundly object to [their] moral relativism... In the case of Euro-American attitudes towards forced marriage there is no need for quotation marks around “superior”: they most certainly are» (McKie 2014).

Immigration and Asylum Cases

A major field in which anthropologists have been engaged concerns immigration and asylum claims and appeals, and there is now a large literature reflecting on their experience of hundreds if not thousands of such cases (e.g. in chapters contributed to Holden 2011, and Lawrance, Ruffer 2015). Nowadays, procedures and policies across Europe are broadly similar, though there are some important differences: in the UK, for example, unlike Italy, expert witnesses may appear in person in court and be cross-examined. But generally, there is widespread demand, on the part of claimants and tribunals, for anthropological and other socio-scientific expertise.

Anthropological engagement has involved among other things: the provision of expert knowledge of the countries from which claimants come, i.e. country expertise; the provision of cultural and social translation or interpretation to assist tribunals in understanding what has happened to individual claimants and how they voice the experiences which they have endured (often this means helping tribunals read between the lines); critiques of the procedures through which claimants cases evolve and their narratives constructed; and some involvement in training of immigration and asylum practitioners.

A crucial role of tribunals is to verify the “credibility” of a claimant’s story, and whether their claims to asylum are false or inadequate and should be rejected (*inter alia* Berti, Good, Tarabout (eds) 2015, Blommaert 2001, Campbell 2013, Gibb, Good 2014, Good 2004, 2007, 2011, Holden (ed) 2011, Sorgoni 2011, 2012, etc). In the UK, while the expert’s primary duty is to the court, not the parties involved, the sympathies of the anthropologist tend to be with the claimant, but they frequently report serious difficulties in persuading tribunals to accept their evidence as to the credibility of

a claimant's account, which may be rejected as "unsourced", "pure speculation" or "personal opinion"¹². Regarding information about the situation in the claimant's country of origin, for example, a tribunal may prefer to rely on official reports or indeed their own "commonsense" knowledge. (For a critique of official UK country guidelines see Yeo 2005). One Italian anthropologist records (personal communication¹³) that she and others raised the question of country reports with the president of the tribunal in her region¹⁴. The reply was: «We presume to know about the countries from which asylum seekers come» – there is no need of need further expertise (see also Sagiv 2015). Likewise, when an African asylum seeker claimed that she had been accused of witchcraft by her relatives and consequently feared for her life, the explanatory material supplied by the anthropologist (included in the appeal documents) was simply ignored. Indeed, a judge of the Appeal Tribunal, which reviewed the rejection of the claimant's case asked her: «Was it one of your colleagues who wrote the paragraph on witchcraft? Because you'd better tell him that that is not the kind of information we need».

One aspect of the asylum-seeking procedure which anthropologists have observed, and in which they have sometimes themselves participated, concerns the production of claimants' narratives. Cristiana Giordano (2014), for example, describes cultural mediators assisting claimants in making a "denunciation", as it is called, by translating their often-halting and inconsistent stories and organising them into an account "digestible", as Giordano puts it, by the official bureaucracy. Good (2011) has likewise observed advisors "converting" personal narratives into "legal-speak" in the UK. Such practices are widespread: see, for examples, Sbriccoli and Jacoviello's discursive analysis of asylum proceedings in Italy (2011), Blommaert's account of a Belgian case (2001), and Campbell's critique (2013) of the organisations to whom the work of interpretation has been outsourced in Britain.

Another issue concerns the often simplistic assumptions about the social, cultural and linguistic contexts from which asylum seekers arrive. In a detailed essay, based on a report he provided to the British Home Office, Blommaert (2009), describes and analyses the exceedingly complex background of an asylum seeker from the Great Lakes region of Eastern Africa which he then contrasts with the naive outlook of officials, wedded to a what he calls "homogeneism", the assumption of one language, one culture, one people. This "modernist reaction" to "postmodern reality", as he dubs it, has special relevance in the major cities of Western Europe where there is an «increasing diversification in language choices, forms of communicative behaviour, new varieties of vernacular languages such as English, and new forms of locality and translocality that create new speech communities and networks» (Blommaert 2008: 426). To which must be added increasing diversification of literacies, including those based on electronic communication. Indeed, Blommaert has shown how in asylum seeker interviews or police interrogations speakers from different linguistic and cultural background with "other"

¹² e.g. in *R (on the application of Sayyad) v Secretary of State for the Home Department* [2014] EWHC 1660 (Admin), text available via <http://lexisweb.co.uk/cases/2014/may/r-on-the-application-of-sayyad-v-secretary-of-state-for-the-home-department>, last accessed 03/01/17.

¹³ Interviews with the anthropologist concerned, who also provided the quotations from the judges, took place via email in December 2015.

¹⁴ President of the *Commissione Territoriale*, the first instance Commission; if the application is rejected, the claimant can ask for a review (*ricorso*) at the Tribunal; if there is again a rejection the claimant can go to the Appeal Court for a *secondo appello*.

oral and literary competencies may appear deficient, even incomprehensible to their interlocutors. For example, they may construct a narrative, recounting the circumstances through which they came to be asylum seekers, in ways which are different from those expected by educated Westerners. This may undermine their credibility, and lead to their case being rejected out of hand. (In fact Blommaert's intervention in the East African case actually helped the claimant achieve his goal).

I asked several anthropologists engaged in this type of analysis whether they had drawn their conclusions to the attention of the agencies concerned. One replied¹⁵:

No, acting on the basis of research conclusions is not exactly [the Agency's] forte! They did set up an internal seminar series a few years back, and I was invited to speak. Dates were arranged, etc, and then – typically – at the very last minute the entire series was cancelled. There have been individuals who have taken an interest in my work, such as the former head of their Country of Origin Information Service, but they quickly transfer off somewhere else and no continuity is maintained.

Another said,

Yes, we did have a bit of influence a decade ago or so, and we did train and advise the interviewers, and for a time I chaired an advisory committee on language in legal settings. So yes, a bit of what we did must have seeped through. Having said that, we have seen that certainly since 2010, all over the EU (and worldwide) outspoken anti-immigration policies have taken over again, and procedures for dealing with testimonies from asylum seekers have been “flattened” once more: standard routines of questioning leading to a uniform computer template, designed so as to reject a maximum number of applicants (while maintaining the appearance of impartiality...) So the news is not good ... and the current “refugee crisis” provides plenty of bad omens too. There is no reason to be optimistic.

The Dilemmas and Perils of Engagement

These short case studies obviously do not provide a comprehensive view of the ways in which anthropologists engage with the law and lawyers, or with other disciplines (in the broad sense) who are working in the shadow of the law. But they do give us some pointers as to the dilemmas and perils of such engagement. Of these I briefly mention five.

The Fear of Co-optation

The fear of co-optation by the powers-that-be is by no means a dilemma only for those in the legal field; it was a major concern of British anthropologists in the colonial period, and American anthropologists were seriously worried about their work being taken up in counter-insurgency programmes in Latin America and South East Asia, and later Afghanistan. Recently, in the UK, anthropologists and other social scientists have had disturbing experiences of being drawn into proposed research on (Muslim) “radicalisation” (Spencer 2010), or involved in counter-terrorism initiatives, or naive programmes intended to combat Islamophobia (Allen 2012, 2013). The fear of co-optation is one reason why many anthropologists seek alternative modes of applying their discipline including participatory and action research, with the emphasis on working

¹⁵ The following quotations are from email exchanges in December 2015.

with and through the grass roots, though this carries with it another danger, of the anthropologist becoming a missionary.

What to do about “Culture”

If co-optation is one problem, then recuperation is another, i.e. how anthropological concepts and approaches are adopted and adapted, often in a simplistic form. This poses a dilemma for anthropologists working in the legal sphere who offer themselves as “experts on culture”. As anthropologists we want to explain the social and cultural nature of Muslim marriage, for example, with implications for their legal treatment. But we are also aware of the dangers of essentialising and stereotyping.

There is an obvious benefit in having an expert anthropological and regional perspective through which to interpret events and motives, so that the court at least has a better understanding of the background to what occurred and why. It is then up to the court to decide whether such accounts illuminate degrees of culpability or innocence, with implications for verdicts or sentencing, always on the understanding that “culture” as such is no defence. (On the so-called “cultural defence” see *inter alia* D’hondt 2009, 2010, Foblets, Renteln 2009, Livia 2011b, Renteln 2004, Volpp 1994, 2000). Of course, not only “culture” may come into it. A famous film of the late 1940s, *Knock on Any Door*¹⁶, had Humphrey Bogart, as defence attorney, seeking to save his young Italian-American client from the death penalty by emphasising his origins and upbringing in a poverty-stricken slum environment.

But if culture (or social background) come into the courtroom, whose account is the court to accept? Culture constitutes, among other things, a moral order indicating sets of rights and duties, but it is a contested moral order; there is almost always an internal cultural debate, and a multiplicity of actors’ views, and the right of experts external to a culture to speak authoritatively about it may well be questioned (D’hondt 2010, Good 2008, Schwandner-Sievers 2006, among others). Equally significant are social scientific disputes about the ontological status of “culture”. For example, contrast the traditional, widely accepted, common sense view of culture as an identifiable, undifferentiated, “collective” phenomenon, with that which sees it as a more individualistic, subjective, personal construct.

I suggested earlier that some judges are in effect sympathetic to that latter view. Yet by and large the legal profession, including many judges, prefer what might be called a “black letter” view of culture, corresponding to their “black letter” view of law, that the law (or culture) is an established, commonly held and agreed, set of principles and practices. One of the reasons that many lawyers reject the application of Muslim law in Britain, for instance, is because, they say, “we do not know what Shari’a law is and no one can beyond controversion define it” (McGoldrick 2013: 43). While lawyers are content with this black letter view, and indeed may need it to make their client’s case, it poses a dilemma for the anthropologist who abjures cultural essentialism and is very uncomfortable when required to give a “yes” or “no” answer to a cultural question (Good 2008). Some years ago, at a conference in London on bilingualism, the then head of

¹⁶ See https://en.wikipedia.org/wiki/Knock_on_Any_Door, last accessed 09/12/2016.

education for London pressed us: «You social scientists have a theory every year. Can you tell me now, yes or no, is bilingualism good or bad?» What were we to say?

Other Mindsets

“Anthropology and law are two worlds of intellectual endeavour which are far apart from each other. The differences between them, in both subject-matter and the methods of their practitioners, is considerable. The two professions currently do not understand each other well. It seems likely that it will be difficult to change this state of affairs” (Woodman 2017)

This brings me to the mind-sets of those with whom anthropologists engage: solicitors, barristers, magistrates, judges, and other experts and professionals operating in a legal context¹⁷.

There have been various attempts by both anthropologists and lawyers to describe and account for differences (e.g. Holden 2011b: 204). William Twining (1973), a noted British professor of jurisprudence, stressed the ethnocentricity of legal practitioners, compared with the cross-cultural, indeed cosmopolitan orientation of anthropologists. Another legal expert, Gordon Woodman, suggests that anthropologists and lawyers differ on the very concept of “law” which anthropologists and lawyers think they are studying or with which they are dealing. For lawyers, it is state law, for anthropologists the concept ranges much more widely, to include, as Woodman puts it, “normative orders outside the scope of state law” (2017; see also Kandel 1992, below).

As well as lawyers, anthropologists working on the legal terrain are likely to encounter experts from other disciplines, with their own mindsets. In 2011, for example, in a case before Leicester Crown Court, a young woman (“L”), originally from Zimbabwe, was charged with attempted murder. Briefly, her mother woke one night to find her daughter standing over her with a knife. When the police were called, L was found to be in a trance-like state but subsequently claimed that her dead grandmother had come to her and told her to attack her mother, whom the grandmother had held responsible for L’s father’s earlier death in Zimbabwe. The court was offered three explanations by expert witnesses: an anthropologist described the cultural background of African beliefs in the supernatural; a psychiatrist suggested L suffered from a “psychological disorder of consciousness”; and another psychiatrist concluded that L had concocted the story, and that was the prosecution’s case, with which the jury apparently agreed. Nonetheless, the judge discharged L into the care of her mother, which may suggest some sympathy with the anthropological evidence¹⁸.

To what extent do these contrasting mind-sets affect the practical relationship between anthropologists, lawyers, and other professionals? From what I have read, and discussions I have had, it seems that experience is very varied, and it is easy to over-emphasise differences. Indeed, one anthropologist, working in the human rights field, confessed that he had not really thought about such barriers since he had not encountered any. Another, however, with great experience of working with the courts as expert witness in criminal and other cases has encountered numerous difficulties, for instance finding that

¹⁷ I will leave aside the issue of cultural incommensurability, i.e. whether the gap between the mind-set of a judge, for example, from one culture, and someone from another culture coming before them, is (un)bridgeable, theoretically or practically; see Connolly (2010).

¹⁸ Summary based on newspaper reports and discussions with the anthropologists concerned in June 2011.

when anthropological reports were presented to a court their objectivity and scientific credentials were routinely questioned.

Roger Ballard (2010) has analysed at some length the unconscious or hidden assumptions of a cultural character which typically permeate the mind-set of lawyers and others versed in the Enlightenment tradition. These sometimes amount to what might be called an “invincible ethnocentrism”. Another researcher, however, has found that lawyers in asylum cases in which she participated were constantly aware of the dangers of ethnocentrism and of their own and others’ cultural assumptions (Carver 2014). Both may be right, since they may be observing lawyers in different contexts, for example in criminal cases (including those involving so-called “honour killings”), on the one hand, and on the other claims by asylum seekers where legal representatives are may feel obliged to understand what their clients have experienced to assist their case. In any event such contrasting perceptions need further investigation.

Anthropologists, however, are not the only professionals who experience problems when meeting with lawyers on the legal terrain. In an important and farsighted study of the family justice system from the early 1990s, Murch and Hooper argued that in family matters «legal, social, psychological, and medical factors are interacting together in family breakdown and disintegration, and are often difficult to disentangle, because in actual life situations the professional categories do not apply» (1992: 118). One difficulty is that those involved (lawyers on the one hand, social workers on the other; they do not mention anthropologists) inhabit their own professional ghettos with different “assumptive worlds”. The law, they suggest, operates on the basis of methodological individualism, and the training of lawyers gives them little understanding of holistic social science and of the social context of family life and family dynamics. Social workers and others such as child psychiatrists (or anthropologists) have little understanding of the law, its assumptions and procedures.

Murch and Hopper emphasised the need for a cross-disciplinary approach, and indeed whatever the difficulties anthropologists and others meeting on the legal terrain may well find that they have to work together. Under those circumstances, where practitioners are engaged in a common enterprise, there will be a need for inter-disciplinary cultural translation, as two colleagues, one an anthropologist, the other an academic lawyer, discovered when formulating their evidence in a case which eventually went on appeal to the UK’s Supreme Court¹⁹. The experts commented (personal communications²⁰):

Anthropologist: «What I have found particularly useful in the process has been having [the lawyer] as a sort of “translator” of the legal side. With this judgement, for example, her ability to read and know the context for the judgement has been invaluable in my understanding of the potential impact of the report. So I can really see the benefit of “bilingual” lawyer-social scientists not just as scholars themselves, but as providing a kind of translation service for the rest of us».

Lawyer: «I am interested in what [the anthropologist] says about having a legal translator as I think it was useful to have someone who understood what the applicants would have to prove

¹⁹ [2015] UKSC 68, R (on the application of Bibi) (Appellant) v Secretary of State for the Home Department (Respondent), 18 November, 2015. Text available via <https://www.supremecourt.uk/cases/uksc-2013-0270.html>, last accessed 03/01/17. The appellant sought to argue that a 2010 Immigration Rule obliging a foreign spouse to pass an English language test before coming to live in the UK infringed the right to family life under ECHR Article 8 etc.

²⁰ In email exchanges in February 2016.

legally and therefore which evidence would matter most but I could not have engaged on a subject such as integration with her authority. My overall experience of working with social scientists has been very rewarding – skills and perspectives are different but complementary. I find it very useful to have someone who appreciates methodological and other issues from a social science perspective and who can help to orient me in the literature and theories».

They gave credit to the Supreme Court for its «very nuanced approach in which they gave weight to our evidence, engaged with it and used it to make a half way favourable judgment when it could have downplayed this evidence in order to reject the claim totally»²¹.

Fear of Normativity

A further issue which typically comes between lawyers and anthropologists concerns normative judgments. Kandel (1992), writing from a North American perspective, emphasises the way the law has to determine responsibility and give judgment, while anthropologists on the whole tend to be non-judgmental. Woodman concurs: «Whereas anthropology is, or aims to be, scientific and largely value-free, lawyers, even quite strict positivists, tend to have some commitment to the moral quality, as they see it, of their own law, and to the notion of the rule of law» (2017). As the anthropologist Tony Good pithily summarises: «law is prescriptive, social science descriptive» (Good 2013: 11).

While judgment of right and wrong (“normativity”) is integral to the work of lawyers, and indeed in disciplines such as political philosophy – it is after all what they do – it is frequently a problem for anthropologists who eschew judgment; indeed this has often been stated as a fundamental objection to applied anthropology. For instance, Hastrup and Elsass, writing about advocacy, argued that «To be advocates anthropologists have to step outside their profession, because no “cause” can be legitimated in anthropological terms» (1990: 301).

I certainly felt constrained by this when researching and writing about cultural diversity and the law, and concluded that my primary role was that of an observer analysing what is happening and why it is happening, rather than that of an advocate for what should happen; indeed, normative discourse is part of what I study. Although the accommodation of “other” beliefs and practices raises difficult questions (of gender relations and human rights), evaluation of the arguments for or against legislation such as that concerning forced marriages is not, I contended, professionally my primary concern, a stance which might well lead to accusations of cultural or moral relativism (see above). Yet, while recognising the importance of trying to comprehend all mindsets, as a citizen I am conscious that there are limits to what a society such as Britain can and should tolerate. Indeed, as a citizen, ethical (and political) judgments, for example regarding female genital mutilation (FGM), cannot be evaded. But I also fear for the future of a multicultural Britain where there is an increasing tendency to criminalise alterity (Ballard 2011). Caught between these conflicting demands, I escape by associating with those who seek a *modus vivendi* through compromise and negotiation (see Grillo 2015, Chapters 12 and 13).

²¹ In email exchanges in February 2016. The resulting judgement is summarised at <https://www.supremecourt.uk/cases/docs/uksc-2013-0266-press-summary.pdf>, last accessed 09/12/2016.

But Will They Listen?

Finally, the problem of getting others, especially the powers-that-be, to listen to what we have to say. Remember the Italian judges who declined to learn about witchcraft or who were satisfied that they knew what they knew about a particular country, or the British politicians and journalists content with their understanding of forced marriages or Islamophobia. The refusal is by no means universal; there is certainly evidence of a willingness on the part of at least some judges to listen to anthropological evidence, as in some of the cases described above²².

An anecdote. In 2014 I met with a politician who was pushing for legislation to restrict, indeed criminalise, the activities of Shari'a councils in the UK – these are Muslim bodies which are primarily concerned with matters related to religious marriage and divorce. Over tea in the House of Lords I asked her if she was familiar with the extensive anthropological and legal research on the councils. She was not, but instead relied on her own personal experience and in-house case studies (which in my view would not bear social-scientific scrutiny). I sent her a reading list. Did this have any effect? No, she herself came back with yet further proposals which were debated in the House of Lords in October 2015-January 2016, and at the time of writing have been passed to the House of Commons for consideration. I later sent a similar reading list to a Home Office official working on the government's new extremism strategy which included a proposal for a review of the councils, on the grounds that "Shari'a is being misused and applied in a way which is incompatible with the law" (Home Office Counter Extremism Directorate. 2015: 12). When the review is established there will perhaps be an opportunity for anthropologists to collaborate with lawyers and influence public debate. But will they listen?

Concluding Remarks

This paper has focused on anthropologists engaged with the law and with lawyers. There is, of course, another side to this story, concerning the viewpoint of lawyers engaged with anthropologists. I have begun to do some work on that, and acknowledge the valuable contribution of Gordon Woodman, an academic lawyer with much experience of working and teaching law in Africa.

There is a further general topic into which this all fits: what happens, has happened, is happening to "other" cultures or better, perhaps, "cultural otherness", generally in what is said and done in cases before the courts, or in debates about legislation, across Europe and beyond, including North America²³. Such an investigation of what might be called the "career of culture in the courts and in legislatures", would, as Colajanni has noted (2015), require close attention to the different legal frameworks and philosophies of law, in the UK, continental Europe, or the United States, which offer specific conditions for anthropological engagement. But that would be for another occasion. (See *inter alia* Ruggio 2012; Sagiv 2015 interestingly compares US and Israeli practice.) Likewise, an

²² In TG and others (Afghan Sikhs persecuted), for example, the detailed reports by the anthropological experts were clearly taken on board by the judges. See <https://tribunalsdecisions.service.gov.uk/utiac/2015-ukut-595>, last accessed 09/12/2016.

²³ And indeed elsewhere. What, for example, did Barotse judges make of cultural difference?

extended account of how the issues discussed here relate to legal anthropology in general and to the long-term engagement of anthropology with the law (as Colajanni points out many of the significant figures in 19th century anthropology were in fact also lawyers) is beyond the scope of this paper.

To return to my more limited theme. I do not want to be wholly pessimistic. There have been successes in legal and other spheres, as the Impact case studies illustrate, and the work of anthropologists offering cultural expertise in support of asylum applications is very important for the individuals concerned. But it is clear that anthropology's public presence in the legal field is largely marginal. In general we lack the ability to influence institutional decision-making, which Colajanni has identified as one of the necessary conditions for engagement in applied anthropology (2014). We may be good at setting out the cultural background to controversial issues in the public domain, but we are rarely able to set the agenda. This is frustrating, but we have to be sanguine about what we can do, recognise our limitations, but never give up. «Pessimism of the intellect, optimism of the will»; or as another sage of the 20th century, Samuel Beckett, put it: «Try, Fail, Try Again; Fail Again; Fail Better!» (Beckett 1989).

References

- Aaronovitch, D. 2013. Universalism versus relativism and apologism. *Times*, 5 December, available via <http://www.thetimes.co.uk/tto/opinion/columnists/article3940038.ece> [paywall], last accessed 01/01/2017.
- Allen, C. 2012. *Cross-Government Working Group on Anti-Muslim Hatred: Scoping Exercise Submission*. Birmingham. Institute of Applied Social Studies.
- Allen, C. 2013. Passing the Dinner Table Test: Retrospective and Prospective Approaches to Tackling Islamophobia in Britain. *Sage Open*, 3 (2): 1-10.
- Ballard, R. 2010. Applied Anthropology: A Viable Career Path in Contemporary Britain? *EASA Conference Workshop on Public Anthropology for a World in Crisis, Maynooth*, Rep. of Ireland, August 2010, <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/appliedanth.pdf>, last accessed 09/12/2016.
- Ballard, R. 2011. "Honour Killing? Or Just Plain Homicide?", in *Cultural Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*. Holden, L. (ed). London. Routledge: 123-148.
- Ballard, R. 2013. "Hawala and Hundi Vehicles for the Long-distance Transmission of Value", in *Routledge Handbook of the South Asian Diaspora*. Chatterji, J., Washbrook, D. (eds). London. Routledge: 53-66.
- Ballard, R. and F. Shariff. 2012. An Anthropologically Informed Response to the Forced Marriage Consultation. *Center for Applied South Asian Studies (CASAS)*, Online Paper: <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/forcedmarriage.pdf>, last accessed 09/12/2016.
- Banton, M. 1998. Judicial Training in Ethnic Minority Issues in England and Wales. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24: 561-572.
- Beckett, S. 1989. *Nohow on*. London. Calder.
- Berti, D., Good, A., Tarabout, G. (eds). 2015. *Of Doubt and Proof*. Farnham. Ashgate.

- Blommaert, J. 2001. Investigating Narrative Inequality: African Asylum Seekers' Stories in Belgium. *Discourse and Society*, 12: 413-449.
- Blommaert, J. 2008. Bernstein and Poetics Revisited: Voice, Globalization and Education. *Discourse and Society*, 19: 425-451.
- Blommaert, J. 2009. Language, Asylum, and the National Order. *Current Anthropology*, 50: 415-441.0
- Bourdieu, P. 1986. La force du droit [Eléments pour une sociologie du champ juridique]. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64: 3-19.
- Campbell, J. 2013. Language Analysis in the United Kingdom's Refugee Status Determination System: Seeing Through Policy Claims About "Expert Knowledge". *Ethnic and Racial Studies*, 36: 670-690.
- Carver, N. 2014. Displaying Genuineness: Cultural Translation in the Drafting of Marriage Narratives for Immigration Applications and Appeals. *Families, Relationships and Societies*, 3: 271-285.
- Colajanni, A. 2014. Ricerca "pura" e ricerca "applicata". Antropologia teoretica e antropologia applicativa. A un decennio dall'inizio del terzo millennio. *Dada, Rivista di Antropologia post-globale*, 2: 25-40.
- Colajanni, A. 2015. *Commento alla Plenary Lecture di Ralph Grillo*. Roma. Sapienza Università di Roma.
- Connolly, A.J. 2010. *Cultural Difference on Trial: The Nature and Limits of Judicial Understanding*. Farnham. Ashgate.
- D'hondt, S. 2009. Others on Trial: The Construction of Cultural Otherness in Belgian First Instance Criminal Hearings. *Journal of Pragmatics*, 41: 806-828.
- D'hondt, S. 2010. The Cultural Defense as Courtroom Drama: The Enactment of Identity, Sameness, and Difference in Criminal Trial Discourse. *Law and Social Enquiry*, 35: 67-98.
- Foblets, M.-C., Renteln, A.D. (eds). 2009. *Multicultural Jurisprudence: Comparative Perspectives on the Cultural Defense*. Oxford. Hart Publications.
- Football Association. 2011. *The Football Association and Luis Suarez: Reasons of the Regulatory Commission*. London. Football Association.
- Gibb, R., Good, A. 2014. Interpretation, Translation and Intercultural Communication in Refugee Status Determination Procedures in the UK and France. *Language and Intercultural Communication*, 14: 385-399.
- Girordano, C. 2014. *Migrants in Translation: Caring and the Logics of Difference in Contemporary Italy*. Oakland, Ca. University of California Press.
- Good, A. 2004. "Undoubtedly an Expert"? Anthropologists in British Asylum Courts. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10: 110-133.
- Good, A. 2007. *Anthropology and Expertise in the Asylum Courts*. London. Routledge.
- Good, A. 2008. Cultural Evidence in Courts of Law. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (S1): S47-S60.

- Good, A. 2011. «Witness Statements and Credibility Assessments in the British Asylum Courts», in *Cultural Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*. Holden, L. (ed). Abingdon. Routledge: 94-122.
- Good, A. 2013. Folk Models and the Law. Paper Presented to the Conference: Folk Knowledge: Models and Concepts, *Institute of Ethnology, Slovak Academy of Sciences*. Bratislava, 26 March 2013.
- Grillo, R. 1985. «Applied Anthropology in the 1980s: Retrospect and Prospect», in *Social Anthropology and Development Policy*. Grillo, R.D., Rew, A. (eds). London. Tavistock: 1-36.
- Grillo, R. 2015. *Muslim Families, Politics and the Law: A Legal Industry in Multicultural Britain*. Aldershot. Ashgate.
- Habermas, J. 2008. Notes on a Post-secular Society, *Signandsight.com*, Online Paper: <http://www.signandsight.com/features/1714.html>, last accessed 09/12/2016.
- Hastrup, K. and P. Elsass. 1990. Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms? *Current Anthropology*, 31: 301-311.
- Holden, L. 2011a. «Introduction: Reflexivity, Culture and Ethics», in *Cultural Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*. Holden, L. (ed). London. Routledge: 1-10.
- Holden, L. 2011b. «Expert Report Writing: Professional Commitments and Legal Outcomes», in *Cultural Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*. Holden, L. (ed). London. Routledge: 195-211.
- Holden, L. (ed). 2011. *Cultural Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*. Abingdon. Routledge.
- Home Office Counter Extremism Directorate. 2015. *Counter-Extremism Strategy, Cm 9145*. London. Home Of0fice.
- Judicial Studies Board. 2010. *Equal Treatment Benchbook*. London. Judicial Studies Board.
- Kandel, R.F. (ed) 1992. Double Vision: Anthropologists at Law, *NAPA Bulletin*, 11 (S1).
- Knowles, C. and R. Burros. 2014. The Impact of Impact. *etnográfica*, 18: 237-254.
- La Fontaine, J.S. (ed) 2009. *The Devil's Children: From Spirit Possession to Witchcraft: New Allegations that Affect Children*. Farnham. Ashgate.
- Lawrance, B.N., Ruffer, G. (eds). 2015. *Adjudicating Refugee and Asylum Status: The Role of Witness, Expertise, and Testimony*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Low, Setha M., Merry, S.E.. 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropology*, 51 (S2): S203-S226.
- Manville, C. et al. 2015. *Assessing Impact Submissions for REF 2014: An Evaluation*. London. HEFCE.
- McGoldrick, D. 2013. «The Compatibility of an Islamic/Shari'a Law System or Shari'a Rules with the European Convention on Human Rights», in *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*. Griffith-Jones, R. (ed). Cambridge. Cambridge University Press: 42-71.

- Mckie, A. (2014). Forget cultural practices - forced marriage is abhorrent. *The Commentator*, 15 January. Online Article: http://www.thecommentator.com/article/4610/forget_cultural_practices_forced_marriage_is_abhorrent, last accessed 14/12/2016.
- Mitchell, J. 2014. Anthropologists Behaving Badly? Impact and the Politics of Evaluation in an Era of Accountability. *etnográfica*, 18: 275-297.
- Murch, M., Hooper, D. 1992. *The Family Justice System*. Bristol. Family Law.
- Palmisano, A. 2014. Committed, Engaged e Applied Anthropology. *Dada, Rivista di Anthropologia post-globale*, 2: 13-24.
- Parry, J. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge/New York. Cambridge University Press.
- Renteln, A.D. 2004. *The Cultural Defense*. Oxford. Oxford University Press.
- Ruggio, I. 2012. *Il Giudice Antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*. Milano. FrancoAngeli.
- Sagiv, M. 2015. Cultural Bias in Judicial Decision Making. *Boston College Journal of Law & Social Justice*, 35: 229-256.
- Sbriccoli, T., Jacoviello, S.. 2011. «The Case of S: Elaborating the “Right” Narrative to Fit Normative/Political Expectations in Asylum Procedures in Italy», in *Cultural Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*. Holden, L. (ed). London. Routledge: 172-194.
- Schwandner-Sievers, S. 2006. « “Culture” in Court: Albanian Migrants and the Anthropologist as Expert Witness», in *Applications of Anthropology. Professional Anthropology in the Twenty-first Century*. Pink, S. (ed). Oxford: Berghan Books: 209-228.
- Simpson, B. (ed) 2015. Anthropology and the Impact Agenda, *Anthropology in Action*, 22 (S2).
- Sorgoni, B. 2011. Storie dati e prove. Il ruolo della credibilità nelle narrazioni di richiesta di asilo. *Parolechiave*, 46: 115-133.
- Sorgoni, B. 2012. “La stregoneria non è un concetto particolarmente complesso”. La storia di una richiesta di asilo. *Primapersona*, 26: 74-91.
- Spencer, J. 2010. The Perils of Engagement: A Space for Anthropology in the Age of Security? *Current Anthropology*, 51 (S1): S289-S299.
- Twining, W. 1973. Law and Anthropology: A Case Study in Inter-Disciplinary Collaboration. *Law and Society Review*, 7: 561-583.
- Volpp, L. 1994. (Mis)Identifying Culture: Asian Women and the “Cultural Defense”. *Harvard Women’s Law Journal*, 17: 57-101.
- Volpp, L. 2000. Blaming Culture for Bad Behavior. *Yale Journal of Law and the Humanities*, 12: 89-116.
- Woodman, G.R. 2017 (Forthcoming). «Worlds Apart: Attempts to Bring Law Students Closer to Anthropological Understanding of Customary Law», in *The Trials and Triumphs of Teaching Legal Anthropology*. Foblets, M-C, Bradney, A., Woodman, G.R. (eds). Abingdon. Routledge:

Yeo, C. (ed) 2005. *Country Guideline Cases: Benign and Practical?* London. Immigration Advisory Service.

La responsabilità di esser-ci

I dilemmi etici della ricerca in antropologia applicata

**Angela Biscaldi, Dipartimento di Scienze
Sociali e Politiche, Università Statale di Milano.**

La dimensione etica della ricerca applicata: un non-detto pervasivo

Le riflessioni proposte in questo numero nascono dalla constatazione di una assenza. Raramente nei nostri corsi di laurea e di dottorato affrontiamo le questioni etiche che ci interpellano sul campo in un insegnamento dedicato. Esistono insegnamenti di metodologia ma i corsi di etica della ricerca sono praticamente inesistenti nelle università italiane. Nei manuali, la questione etica è – se c'è – confinata in un paragrafetto di voluminosi testi di metodologia o di storia dell'antropologia; i momenti in cui ne parliamo pubblicamente sono, poi, fugaci, spesso a margine di rassicuranti presentazioni ufficiali o in risposta alle richieste a volte curiose, a volte ingenuie, a volte disarmanti dei nostri studenti a fine lezione. Domande sui problemi del campo che non di rado ci trovano impreparati.

Inoltre, in ambito applicato, è richiesto pubblicamente il nostro intervento come esperti, come formatori, come depositari di un sapere che dovrebbe risolvere problemi (e non crearne) fornire basi operative (non distruggerle), dare certezze (non destabilizzare) e quindi i problemi etici sul campo non “interessano”, anzi, rischiano di compromettere la credibilità della nostra figura professionale. Ci vengono richiesti dati, indicazioni, direzioni di lavoro, saperi spendibili e non certo di «scuotere il mondo, tirando da sotto i piedi i tappeti, rovesciando i tavolini da tè, facendo esplodere petardi» (Geertz 2001: 81).

Questa invisibilità istituzionale e pubblica dell'etica della ricerca antropologica stride con il fatto che da sempre gli antropologi si occupano – studiano, scrivono e insegnano – di questioni etiche (i sistemi di valori, di rappresentazione, di classificazione delle comunità), elaborano e affinano strumenti gnoseologici di natura etica (come ad esempio il relativismo culturale), si interrogano sulla valenza etica dei concetti; stride ancor più con il fatto che la dimensione etica è ovunque nel campo. Essa poi assume una centralità ineludibile in antropologia applicata, ambito in cui costituisce l'ossatura stessa della ricerca e, in fondo, la sua ragione di essere, in più momenti:

- nella decisione, definizione e costruzione dell'oggetto di studio;
- nelle diverse modalità di fare ricerca, di accedere e partecipare alla vita delle comunità e di rapportarsi agli interlocutori sul campo;

- nella gestione dei conflitti e dei molteplici condizionamenti esterni, politici ed economici;
- nella restituzione dei dati attraverso la scelta di temi, linguaggi, strategie testuali.

In tutte queste fasi la posizione del ricercatore, ben lontano dall'essere oggettiva, neutra, ovvia, è sempre il prodotto di un'intenzionalità conoscitiva – fatta di pre-comprensioni, aspettative, pregiudizi, investimenti personali e professionali – carica di implicazioni etiche, non sempre facilmente prevedibili e controllabili. In quanto tale l'essere sul campo è sempre un essere compromessi ed essere esposti e la sua restituzione attraverso la scrittura un atto politico forte. Quella che varia però è la consapevolezza e l'attenzione rivolta alle condizioni grazie alle quali la descrizione dell'oggetto di studio diventa possibile e quindi la sensibilità alla qualità della relazione che riusciamo a instaurare sul campo, alla responsabilità di esser-ci, così come la capacità di rendere i lettori – i destinatari – partecipi di questo complicato intreccio di fattori. Stimolare questa sensibilità e questa capacità è uno degli obiettivi che si prefiggono i contributi di questo numero.

La dimensione etica della ricerca applicata: un disagio necessario

L'assenza di uno spazio istituzionale dedicato, specificamente, alla presentazione e discussione dei dilemmi del campo è senza dubbio sintomo di un disagio che, in misura maggiore o minore, è presente nei ricercatori ma che affonda in parte anche nello stesso metodo etnografico. Il disagio, l'inquietudine degli antropologi di fronte alle questioni di etica della ricerca può essere letto come il prodotto di opposte, permanenti tensioni, ben radicate nella storia della disciplina, e ampiamente documentate, a livello teorico, nella letteratura critica. Credo infatti che esso si situi al centro di una serie di *impasse* mai completamente risolte:

- tra la volontà epistemica di oggettivazione e desiderio di rispetto della differenza (Borutti 1993, 1999; Harstrup 1993; Piasere 2002);
- tra la paura di proiezioni etnocentriche nell'utilizzo di termini e categorie concettuali e la paura di cadere nel relativismo estremo (Strathern 1983; Fabietti 1993);
- tra il desiderio di conoscere e la consapevolezza delle implicazioni storiche, politiche, economiche che rendono sospetto il nostro desiderio (Clifford 1993; Marcus, Fisher 1998; Kilani 1997);
- tra la volontà di intervenire e il continuo interrogarsi sulla legittimità di tale intervento (Malighetti 2005; Campbell 2010; Atlani-Duault 2016);
- tra la certezza che i contesti sono mobili, dinamici, aperti al cambiamento, che gli attori sociali sono "capaci" e la contemporanea sensazione che certe situazioni richiedano una qualche forma di intervento esterno o di denuncia (Scheper-Hughes 2005; Pasquinelli 2007; Biscaldi 2009; Jourdan 2010).

Si legge tra le righe, infatti, in tutti gli articoli presentati in questa sezione, un'insoddisfazione di fondo, nel momento in cui il ricercatore avverte che tutte le

decisioni che prende sul campo sono comunque parziali, i giudizi limitati, le ragioni espresse non del tutto e non sempre condivisibili, le argomentazioni non ugualmente soddisfacenti per i diversi interlocutori. Che si è optato per una soluzione ma “avrebbe potuto essere diversamente”, che alla fine si è scelta una strada ma restano ben presenti le alternative possibili, che, necessariamente, ad un certo punto la ricerca si conclude ma la conclusione è provvisoria e incerta. Che il dubbio sul proprio operato e sulla sostenibilità del proprio tema di ricerca è «il più fedele compagno di cammino del ricercatore» (pag. 46). Che le regole di condotta «sono così generiche da essere difficilmente spendibili nel momento in cui il ricercatore si trova a dover concretamente dirimere un dilemma etico» (pag. 108).

Crediamo però che questo disagio, questa inquietudine, e questo perenne “stare tra”, essere sospesi tra opposte ragioni, non debba essere minimizzato, taciuto o nascosto ma abbia una forte valenza conoscitiva e dentro a questa valenza, dentro a questa tensione si collocano le riflessioni contenute in questo numero che muovono nella direzione di utilizzare i dilemmi etici come una vera e propria «bussola per il comportamento» (pag. 48), per scongiurare il rischio di un’antropologia applicata come un sapere operativo, neutro, relativista, «una verità senza significato» o al contrario di un’antropologia applicata come un esercizio di intimismo, compassionevolezza, *mea culpa*, senza adeguata epistemologia, cioè un’«etica senza sapere» (Stoczkowsky 2008: 351).

La dimensione etica della ricerca applicata: una particolare responsabilità

Nei testi qui proposti decidiamo di mettere sotto la lente di ingrandimento questa sensibilità etica e di fare un particolare esercizio di analisi tematizzando alcuni dilemmi incontrati nei diversi campi di ricerca e l’utilità – teorica, metodologica e applicativa – di rendere questi dilemmi parte integrante della ricerca e fonte di riflessione sia per i colleghi che per il pubblico più ampio, anche non specialistico.

Ci sembra infatti che la natura etica dell’antropologia applicata abbia una particolare rilevanza “pubblica”, nel momento in cui fa emergere il complicato gioco di sguardi, intenzionalità, linguaggi che oppongono la figura del ricercatore a quella dell’operatore, del dirigente, dell’amministratore, del politico, portando alla luce pregiudizi, categorie analitiche e valoriali, parametri di valutazione, obiettivi da realizzare molto differenti e talvolta incommensurabili. Ma anche nel momento in cui affiorano quelli che al ricercatore appaiono i vincoli strutturali, i sistemi di disuguaglianza, gli esercizi di potere che impediscono l’espressione e la realizzazione delle intenzionalità di una parte dei soggetti in campo - siano essi i migranti in un ufficio comunale, i pazienti in un ospedale, gli studenti in un’aula scolastica. Come ridare loro una voce? Una voce credibile, espressa in un linguaggio intellegibile per il più ampio contesto sociale?

I dilemmi che, allora, emergono – dire o non dire? privilegiare la denuncia di alcuni aspetti o la tutela di altri? mettere in evidenza con coraggio le criticità o attestarsi su posizioni più compiacenti? scrivere o non scrivere? – ci raccontano una parte nascosta del vissuto delle comunità, degli uomini e delle donne di cui finiamo per sentirci, durante la ricerca, sempre più responsabili. Ma questi dilemmi non mancano di porre l’osservatore, anche il più scaltro, di fronte ad una serie di perplessità: a che titolo lo sguardo del ricercatore

dovrebbe essere più “legittimo” di quello dei soggetti indicati? Dalla parte di chi, in quale posizione, osservare e descrivere la realtà che vogliamo studiare? Non sarà forse l’ottica pragmatica dell’operatore o dell’amministratore altrettanto plausibile di quella critica del ricercatore? E se non lo è, di quali argomentazioni autorevoli e spendibili disponiamo? Quale orizzonte di valore, quale condivisione è possibile?

Si apre quindi una riflessione sulla particolare natura della responsabilità politica presente nell’antropologia applicata che si esprime attraverso scelte di posizionamento che vanno dalla faticosa e continua ricerca di dialogo, all’accettazione, quando possibile, di compromessi, alla denuncia, nonché alla rinuncia al lavoro sul campo se le condizioni sono giudicate inaccettabili. Tentiamo di analizzare le categorie etiche che attiviamo – un esercizio di etnocentrismo critico demartiniano – nel momento in cui sentiamo di trovarci coinvolti in situazioni che urtano il nostro “sentire” (come persone e come ricercatori) così come le nostre aspettative, per valutare quanto e a che condizioni è possibile aprire spazi di confronto con operatori, amministratori, politici e portare avanti strategie di inclusione nel progetto critico dell’antropologia.

Una parola, infatti, si ripete con insistenza, con sfumature di significato diverse, negli articoli proposti, vero e proprio filo rosso che percorre la narrazione: responsabilità. Responsabilità delle nostre parole, dei nostri gesti, delle scelte, non solo metodologiche, compiute quotidianamente nei contesti di ricerca, delle relazioni che instauriamo, delle aspettative che generiamo, delle valutazioni che compiamo e dei possibili modi in cui possono essere interpretate, di ciò che decidiamo di scrivere e degli effetti che il nostro scrivere può avere sul pubblico di lettori. Responsabilità delle emozioni che proviamo, delle risonanze che esse possono avere nei cuori degli altri, e, persino, dei codici sensoriali che abbiamo incorporato nel nostro processo di socializzazione primaria, che possono agire come filtri inadeguati alla comprensione e all’instaurarsi di nuove relazioni.

Per evitare di essere travolti dal peso di queste molteplici responsabilità, fino alla paralisi, credo sia importante sottolineare che il senso di responsabilità così spesso evocato ha, in tutti gli scritti proposti, una forte carica “agentiva” (Duranti, Goodwin, 1992): si lega in maniera propositiva al desiderio dei ricercatori di ribadire l’importanza politica del ri-orientare il pensare in direzione del «fare spazio alla diversità» (Shweder 1990: 210), alla fiducia nella loro di capacità di osservare, documentare, farsi interpreti autorevoli di situazioni in cui è in gioco la condizione esistenziale di altri esseri umani, al vincolo di impegnarsi in contesti che possono sembrare, a prima vista, definitivamente compromessi da logiche di sfruttamento e oppressione, per scommettere sulla possibilità di un’antropologia come «piccola pratica di liberazione umana» (Scheper-Hughes 2005: 293).

La dimensione etica della ricerca applicata: dal posizionamento sul campo alla formalizzazione di un codice etico

Con la consapevolezza che molteplici intricate reti di significati, interessi, intenzionalità, posizionamenti, linguaggi, narrazioni (Biscaldi, Matera 2016) pervadono l’etnografia, scegliamo di isolare alcuni momenti problematici e di seguire e proporre al lettore un percorso – dal primo posizionamento sul campo alla discussione inerente la stesura di un codice etico per l’Antropologia Applicata – che lo guidi nel porre la propria attenzione

di volta in volta su uno specifico aspetto della ricerca, nelle sue implicazioni teoriche e pratiche.

Stefania Spada riflette sul lento processo di costruzione e legittimazione del proprio ruolo sul campo – un vero e proprio «rodaggio relazionale» (pag. 43) – a fronte di atteggiamenti di chiusura, rifiuto, pregiudizio o semplice ignoranza, che portano i nostri interlocutori a chiedersi chi siamo noi antropologi, che cosa studiamo e, soprattutto, perché improvvisamente siamo lì tra loro, a cosa possiamo mai servire:

Il comportamento delle professioniste nei miei confronti varia a seconda di cosa loro immaginano di me e più in generale dell'antropologia; più o meno tutte pensano che io sia una sorta di mediatrice culturale con svariate competenze linguistiche, esperta di usanze e tradizioni "etiche". C'è chi mi racconta dei viaggi in giro per il mondo, probabilmente sia per trovare un punto di partenza per il dialogo che per verificare il mio grado di competenza; chi cerca conferme su tipizzazioni culturali – gli africani come fanno? – Alcune frasi però mi hanno proprio ferito - "Non capisco come tu mi possa essere di aiuto" o "Ma se non parli tante lingue cosa ci fai qui" - e hanno iniziato a rimbombarmi nella testa. Come fare per rispondere a questi interrogativi? Come superare la fase culturalista? Come raccontare cosa può fare un antropologo in reparto? (pag. 43)

Al di là delle autorizzazioni formali, la comprensione del significato della nostra presenza e del nostro agire da parte dei soggetti coinvolti nella ricerca (nel caso di Spada gli operatori sanitari e i pazienti in ospedale) è la premessa indispensabile per avviare il dialogo e, quindi, il processo di negoziazione e reciproca comprensione; l'analisi delle conseguenze generate dal nostro esser-ci – paure, pregiudizi, aspettative, usi strumentali delle nostre dichiarazioni, richieste, se non ritorsioni e minacce – è una fonte di dati che, pur se straordinariamente «faticosa da vivere» (pag. 46), è senza dubbio uno degli aspetti più fecondi del nostro lavoro. Essa apre, lentamente, la strada a quella proposta di lettura critica dei contesti esperienziali, che resta il nostro contributo maggiore, presupposto di apertura a nuove prospettive e, quindi, "spazio di possibilità" affinché si generi un cambiamento (Low, Merry 2010).

Claudia Magnani, riflettendo sulla sua esperienza tra i Maxakali nel Nordest dello Stato di Minas Gerais, in Brasile – una piccola comunità inserita vivacemente nel traffico globale di significati tipico della post-modernità (Canclini 1998) – evidenzia l'incrocio di aspettative e prospettive simboliche che portano i diversi interlocutori in campo ("l'antropologo" e "il nativo") a ri-significarsi continuamente in un processo di costruzione reciproca, che varia in base ai contesti e alle contingenze (Wagner 1992).

L'attenzione analitica rivolta a questo gioco di sguardi ha permesso all'antropologa una maggiore consapevolezza dell'importanza del processo di apprendimento corporeo e intellettuale, attraverso il quale è arrivata a trasformare progressivamente i propri codici espressivi – la percezione di gusto, olfatto, tatto, ascolto – così come le categorie epistemologiche ed etiche utilizzate. Questa metamorfosi intrapresa sul campo – indispensabile per rendere possibile l'incontro umano ed etnografico – la porta a porsi – e a discutere – una serie di domande sul significato della propria presenza e sulla natura del particolare "patto" che lega l'antropologo ai nativi:

Le più ampie politiche del campo si riproducono, infatti, nelle relazioni particolari tra il ricercatore e i suoi interlocutori, a partire proprio dalle dimensioni più intime e personali dell'esperienza di ricerca; dagli aspetti sensibili e intellettuali con i quali il ricercatore si confronta sul campo (e che vive sul proprio corpo). Le relazioni di potere, i legami affettivi,

le aspettative in gioco, i propositi scientifici, le diverse sensibilità a confronto, s'intrecciano facendo emergere la complessità delle implicazioni interconnesse all'esperienza di ricerca.

Come fare i conti con i propri limiti intellettuali, fisici, sensibili, morali? Come includere il sé e quegli aspetti ampi dell'esperienza umana che fanno parte del processo epistemologico della ricerca? Come accogliere e includere nella ricerca le dimensioni "soprannaturali" e l'interazione con soggettività non umane? Fino a che punto la parola e l'esperienza nativa sono inquadrare, tradotte, tradite (anche inconsapevolmente) dalle nostre griglie teoriche? E, dunque, come allargare i preconcetti per far davvero spazio al discorso (e al mondo) dell'altro? In quale grado l'interazione con i soggetti della ricerca è mediata da relazioni ed interessi personali, storici o sociopolitici più ampi? Quali sono le posizioni, proiezioni e aspettative reciproche in gioco? E, infine, come ricambiare quello scambio ontologicamente asimmetrico che soggiace alla ricerca? (pag. 61)

Il patto etnografico, esito di questa capacità di mettersi radicalmente in discussione, diventa allora espressione di una particolare forma di responsabilità etica: l'antropologa si impegna a svolgere con onestà una «mediazione diplomatica tra mondi» (pag. 73) a costruire un'antropologia più simmetrica, cercando di scrollarsi di dosso il peso delle tassonomie occidentali (e della storia che le ha prodotte) e dello «scetticismo razionale sedimentato nelle nostre categorie di pensiero» (pag. 73), con la consapevolezza di una parzialità residuale ineliminabile ma anche dell'obbligo umano di riconoscenza che la lega ai soggetti che l'hanno accolta fornendo il materiale di ricerca.

Corinna Sabrina Guerzoni – impegnata in una ricerca sulle tecniche di procreazione medicalmente assistita in coppie omogenitoriali in Italia e in California – riflette sulla vulnerabilità dei soggetti coinvolti nelle ricerche *at home* e quindi sulla necessità di trovare forme adeguate di tutela dei dati sensibili anche attraverso strategie testuali che non arrechino danni alle famiglie protagoniste della ricerca, esponendole eccessivamente.

Proprio su questo difficile tema del sottile equilibrio tra i diritti alla privacy e alla tutela della comunità da un lato e il diritto alla libertà di ricerca e di critica dall'altro, si muovono i due testi seguenti, di Marta Villa e Francesca Crivellaro. Marta Villa analizza la dimensione privata e "intima" delle informazioni raccolte, chiedendosi quanto è possibile (e lecito) svelare di una cultura e quanto invece sia meglio tenere celato, anche a costo di ripercussioni negative sulla propria carriera scientifica. Francesca Crivellaro si concentra sulle difficoltà che possono sorgere nel processo di restituzione della ricerca ai soggetti studiati, soggetti che oggi – ben lontano dai primitivi delle isole sperdute del Pacifico – «circondano la scrivania dell'antropologo» (pag. 104), leggono con attenzione quello che scriviamo e possono sentirsi traditi, se non infastiditi o aggrediti, dalla lettura "urticante" (Herzeld 2006) proposta dal ricercatore. Le domande che pone sono di grande interesse:

Come gestire, ad esempio, il difficile equilibrio fra la responsabilità che l'antropologo ha – nei confronti della disciplina, della comunità scientifica e di eventuali *stakeholder* – nel non «dare rappresentazioni falsificate della realtà» (ANUAC 2010: 3) e quella di «prevedere in anticipo gli effetti sulla popolazione oggetto di studio» dei risultati del proprio lavoro (AISEA 2000, art. 11)? Come può evitare che questi danneggino – anche in termini di giudizi negativi da parte di terzi – i soggetti coinvolti nell'etnografia (ANUAC 2010)? Se – ad esempio – per non danneggiare i nostri interlocutori omettiamo dal resoconto etnografico alcune delle loro pratiche, stiamo distorcendo la realtà e contribuendo ad una sua mistificazione? Qual è, in sostanza, il confine fra libertà ed etica nella ricerca? (pag. 108)

Sempre sul potenziale conflitto tra ricercatori e committenti, Chiara Costa e Rossella Tisci – a partire da un lavoro sul campo realizzato a Phoum Thmey, uno *slum* di Sihanoukville

(una cittadina nel sud-ovest della Cambogia) – mettono in luce le discrepanze e la tensione tra le logiche della cooperazione internazionale e l’etica professionale e personale delle ricercatrici. In particolare, l’articolo si concentra sull’ambiguità del linguaggio dei diritti umani, che definisce spesso «gli attori in gioco in opposizione gli uni agli altri, “salvatori” e “da salvare”, trasformando i beneficiari in vittime passive delle proprie difficoltà, incapaci di riflettere sui propri bisogni e di esprimerli» (pag. 117), «soggetti statici, passivi, bisognosi» (pag. 118).

Le antropologhe impegnate nel campo dell’aiuto umanitario si trovano quindi a denunciare la tendenza degli enti locali e delle organizzazioni internazionali ad enfatizzare le esperienze individuali e collettive di disagio sociale, concependo i soggetti narrati esclusivamente come categorie deprivate – a fini di auto-promozione e auto-legittimazione – ed espropriandoli del tutto della loro capacità di *agency*.

Si chiedono come sia possibile reagire alla richiesta della committenza di “nutrire” l’immaginario occidentale con rappresentazioni generalizzate e semplificate di persone sofferenti – spesso bambini – con lo scopo di far leva sulla commozione e di indurre a sostenere economicamente gli interventi umanitari. Si chiedono se, e in che modo, le scelte metodologiche operate dal ricercatore possono diventare scelte etiche, cioè scelte che contribuiscono a reindirizzare l’operato delle ONG e a restituire ai soggetti la capacità di resilienza e la capacità di decidere della rappresentazione di se stessi e del loro futuro.

Seguono due riflessioni che si concentrano sul rapporto tra epistemologia ed etica della ricerca in antropologia applicata. Chiara Dolce si interroga radicalmente sul significato dell’antropologia come sapere etico, sulla sua capacità di avere qualcosa da dire (e da fare) sull’umano, “sull’universalmente umano”. Nel suo intervento l’antropologia applicata, come possibilità di agire e di dotarsi di strumenti per intervenire sulla realtà, sembra invitata a rivolgersi alla filosofia e alla riflessione teoretica e avere bisogno di mettersi in un dialogo costruttivo con essa.

Per Ferdinando Fava la necessità di elaborare un codice di condotta emersa nell’ANPIA – la nascente Associazione Italiana di Professionisti Antropologi – ci offre l’occasione di ripensare dall’interno il rapporto tra l’epistemologia della nostra pratica di ricerca e la dimensione etica in essa presente e – fatto ancor più degno di interesse – di ripensarlo in relazione alla sfera pubblica.

All’interno di questo ripensamento, il suo contributo individua l’originalità dell’etica dell’antropologia applicata nel suo essere un’“etica nella ricerca” prima ancora che un’“etica della ricerca”, cioè nel suo essere un’etica costitutivamente ancorata ai “beni” conseguiti nella processualità del conoscere:

L’istanza etica del gesto antropologico è ben anteriore al presentarsi del dilemma (in cui l’interrogazione etica certamente si manifesta senza però in questo esaurirsi), indipendente dal suo oggetto (per cui non esisterebbero oggetti etici - a scapito di altri non-etici - che renderebbero *ipso facto* etico il conoscere antropologico), non determinata dall’onestà e dall’integrità dell’antropologo (caratteristiche di base necessarie ma non sufficienti per connotare la dimensione etica specifica del gesto) o dalla sua personale militanza politicamente corretta (“correttezza” per definizione variabile secondo *l’esprit du temps*). L’etica del gesto antropologico, è quanto mi sono proposto di illustrare in queste poche pagine, è un’etica iscritta prima di tutto nella sua processualità, rapidamente disegnata qui sopra, che diventa la fonte primaria del discernere etico, necessaria proprio quando si presenta il dilemma, che, paradossalmente, nessun codice di condotta deontologica, potrà risolvere interamente. È la ricerca del bene interno così compreso che viene in aiuto alla decisione

etica in situazione. E' un'etica allora *nella* ricerca prima ancora di un'etica *della* ricerca. Il legame emergente, l'implicazione, il sapere critico maturato nel dispositivo sono un "bene interno", fanno "bene" al corpo sociale e sono il luogo d'incontro personale, tutti noi ce lo auspichiamo, del "bene" per l'antropologo. Tutti questi elementi possono così concorrere per costruire un'etica professionale centrata sulla "ricerca della vita buona, con altri e per altri in istituzioni giuste" (pag. 156).

Arriviamo così, in conclusione, più nello specifico, alla questione dell'adozione di codici etici da parte delle associazioni di antropologi. Marco Bassi analizza i principi di base che sottendono ad alcuni codici etici, selezionati per la loro valenza paradigmatica, e considerando alcuni dei nuovi contesti applicativi: lo *Statement of Problems of Anthropological Research and Ethics* dell'AAA (American Anthropological Association), il Codice Etico dell'AISEA (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche) e il Codice ISE (Società Internazionale di Etnobiologia).

L'analisi evidenzia come i codici stessi sono il prodotto di particolari contesti, momenti storici, campi di interesse; in quanto tali, mettono a fuoco alcune questioni e ne tralasciano altre, concorrendo a orientare l'azione dell'antropologo nel momento stesso in cui si prefiggono di normarla. Diventa, quindi, io credo, evidente che il problema del come "darsi codici etici" necessita del supporto di quello stesso sguardo indagatore e critico che l'antropologia ha da sempre rivolto ai sistemi normativi delle comunità studiate. Nel momento in cui ci poniamo delle regole di condotta siamo dunque consapevoli del fatto che stiamo delineando lo stesso perimetro concettuale e valoriale nel quale intendiamo muoverci e che stiamo di nuovo dentro ad una doppia responsabilità - quella del pensare le regole del gioco e del continuo interrogarsi sulla validità di tale regole e sulle loro possibili conseguenze nel nostro modo di rappresentarci i problemi e muoverci in essi.

Conclude la sezione un ricco contributo di Antonino Colajanni nel quale, dopo una rassegna della letteratura esistente e dei codici etici delle più importanti Associazioni di Studi e Ricerche Antropologiche, vengono proposte alcune considerazioni sui principi più comunemente adottati (anche in vista della costituzione di un codice etico per la SIAA, Società italiana di Antropologia Applicata). Piuttosto che una forma rigidamente "prescrittiva", scritta al modo imperativo, Colajanni sembra indicare la strada di un Codice Etico in cui le norme specifiche siano accompagnate da una discussione critica delle stesse. Suggestisce, inoltre, di inserire nel codice, oltre a divieti e cautele, anche un elemento propositivo: l'impegno dei ricercatori impegnati nel campo applicato ad "esercitare influenza" sulle agenzie che progettano ed eseguono iniziative di cambiamento che hanno per destinatari i gruppi sociali marginali e minoritari. In questo modo Colajanni ci richiama e ci esorta alla vocazione specifica dell'antropologia applicata:

L'antropologia applicativa, in fondo, si giustifica come orientamento specifico dell'antropologia generale proprio perché intende impegnarsi in questo esercizio di influenza, con le armi della sua conoscenza specifica, prodotta preventivamente ed anche ad hoc nelle situazioni di consulenza, utilizzando le virtù dell'argomentazione e la capacità di comunicazione con gli attori esterni e le istituzioni. Il suo è dunque un orientamento critico costruttivo che ha ovvie implicazioni politiche, ma che non si limita a utilizzare il consueto linguaggio della politica (che spesso è un linguaggio "abbreviato" ed esplicitamente orientato da impostazioni ideologiche il più delle volte frettolose). La misura dell'importanza dell'antropologia applicata, in altri termini, sta nella sua efficacia, nella sua capacità di modificare i piani di azioni delle istituzioni; e non principalmente nella sua attitudine a giudicare, stigmatizzare gli errori o le perversità della politica.

Dilemmi della coscienza del singolo o dilemmi della comunità antropologica?

Tutti gli interventi sono omogenei nel mettere in evidenza il fatto che i dilemmi sul campo sono il modo in cui la dimensione etica si manifesta nella ricerca e la tiene in vita, orientandola epistemologicamente e determinandone processualità e risultati. Non è quindi pensabile una distinzione tra teoria e prassi, tra etica antropologica e etica della ricerca applicata in antropologia, dal momento che la dimensione etica si concretizza nelle scelte operate sul campo e nelle ricadute di tali scelte sui contesti oggetto di indagine. Tuttavia, emergono, a questo proposito, orientamenti differenti.

Per Stefania Spada, la sfida sta nell'adozione di una metodologia appropriata, in grado di coniugare riflessività, umanità, ricerca di strade percorribili per il progetto antropologico. In questo percorso l'antropologo è solo, dal momento che indicazioni operative e moduli di consenso informato appaiono sempre insufficienti e inadeguati. Similmente, per Claudia Magnani il problema etico è un problema da porre sul piano della soppressione dei propri pregiudizi, delle proprie reti teoriche, delle categorie pronte all'uso, per fare spazio all'epistemologia dell'Altro. Anche in questo caso, nessuna appartenenza comunitaria o codice prefissato può apportare un aiuto determinante.

Chiara Costa e Rossella Tisci trovano nell'adozione dei metodi della ricerca partecipata uno strumento di analisi in grado di permettere all'antropologo di svincolarsi dalla retorica "dell'aiuto umanitario" e quindi uno strumento etico che consente all'antropologo il suo esercizio critico dentro al sistema.

Ancora più radicalmente, per Chiara Dolce, il lavoro del ricercatore consiste in una personale assunzione continua di responsabilità del giudizio, talvolta pionieristica.

Rispetto alla solitudine del ricercatore, più compatto appare invece, in questi quattro casi, il fronte nel quale le antropologhe operano: l'istituzione medica, con i suoi tempi, la sua burocrazia, le sue consolidate opacità; la comunità ospitante dei Maxakali con la sua volontà di "interpretare" la presenza del ricercatore sulla base di interessi contingenti; le agenzie di cooperazione che mirano a produrre "risultati oggettivi" e a conseguire utili. È l'agire dell'antropologo nella sua dimensione etica condannato alla solitudine? È, necessariamente, inserito in un rapporto "uno contro molti"?

Nell'intervento di Sabrina Corinna Guerzoni sembra invece di poter collocare la domanda etica dell'antropologia applicata non solamente nello spazio della riflessività del singolo o di strumenti teorici e metodologici, ma anche entro un ambito di comunità: i codici etici, i comitati etici, i moduli di richiesta di autorizzazione e di consenso informato. La comunità antropologica è chiamata a supportare l'antropologo adoperandosi per rendere questi strumenti – se pur parziali e in divenire – non semplici elementi cautelativi o strumenti di un rapporto di forza ma contributo ad un esercizio "condiviso" di responsabilità. In questo senso la solitudine del ricercatore si attenua e la ricerca di soluzioni pare ricollocarsi entro la comunità scientifica, prima ancora che nella coscienza del singolo.

Anche nell'intervento di Marta Villa i codici etici appaiono un indispensabile elemento per arginare l'invadenza, la prepotenza dell'antropologo, nella misura in cui concedono ai soggetti indagati il diritto alla condivisione del progetto conoscitivo dell'antropologo e alla presa di parola sulla rappresentazione di loro stessi. Nell'articolo di Villa, l'antropologo appare meno una vittima e più un soggetto politico incline a scivolare

nella tentazione di manipolare, appropriarsi, esercitare violenza culturale. Il Codice Etico diventa quindi un'importante controparte. Simile è la richiesta di Francesca Crivellaro. Crivellaro chiede una maggiore formazione etica dei giovani antropologi e un maggior sostegno da parte delle associazioni antropologiche nel tematizzare in maniera chiara qual è il comportamento corretto che il ricercatore deve tenere di fronte a certe pressioni (anche al silenzio) che gli interlocutori sul campo – in specifiche posizioni di potere – possono esercitare.

Se per Villa le associazioni e i loro codici sono indispensabili per tutelare le comunità dallo sguardo invadente del ricercatore, per Crivellaro esse lo diventano per sostenere, invece, l'antropologo nella sua libertà di ricerca e di denuncia.

Si profilano quindi due strade. Se seguiamo la prima, il dilemma etico appare un problema di volta in volta definito e definibile in base ai contesti, alle contingenze, alle sensibilità, al farsi carico individuale dell'Altro che caratterizza la ricerca applicata; i codici appaiono in questa visione insufficienti (forse inutili?). Il supporto dell'antropologo sono le modellizzazioni teoriche, la trasparenza metodologica, la riflessività, l'umanità.

Se seguiamo invece la seconda strada, i codici diventano, pragmaticamente, validi alleati della ricerca, capaci di chiarire il progetto dell'antropologia ai suoi committenti e al suo pubblico, di definirne limiti e finalità, e capaci di tutelare in situazioni di difficoltà o conflitto.

Quale idea di Bene per l'antropologia applicata?

Nei testi, la ricerca applicata si mostra, in maniera più o meno esplicita, portatrice di un'idea interna di Bene, da difendere a fronte di ostacoli, impedimenti, resistenze, censure. L'antropologo si muove – talvolta si scontra – con diverse forme di potere che faticano nell'accogliere la presenza, la lettura, l'idea di innovazione o critica portata avanti nella ricerca sul campo. L'idea che l'etica difesa dall'antropologo sia buona, e che il suo sguardo sia giusto “nonostante tutto”, pervade questi scritti e sostiene l'intenzionalità conoscitiva e applicativa dell'antropologo anche a fronte di dubbi, incompletezze, preoccupazioni.

Da dove ha origine questa idea di bene? Qual è il suo fondamento? In che modo essa autorizza il nostro sapere e il nostro intervento?

Per alcuni autori di questo volume – come Ferdinando Fava – essa è interna al progetto conoscitivo antropologico, alla pratica del campo, all'intenzionalità che è alla base del riconoscimento delle diverse forme dell'umano (MacIntyre 2009). Esiste a prescindere dal rispetto dei codici etici, perché gli elementi che la determinano (la relazione, il riconoscimento, la reciprocità...) sono elementi che sfuggono alla strumentalità e alla sola etica dell'obbligazione: «Ciò che si impone a noi come buono da ricercare, questo s'impone a noi anche come un obbligo vincolante da realizzare».

Altri autori – come ad esempio Marco Bassi – pongono l'accento sul fatto che il “bene” è prodotto invece all'interno dei codici di riferimento, delle regole che la comunità scientifica decide di porre come perimetro per i comportamenti leciti; i codici etici, per quanto limitati, sono riflessioni condivise che nascono da esperienze che attestano il riproporsi di problematiche sul campo; selezionano e orientano l'attenzione su ambiti del pensabile e del possibile. Dentro ad essi, più o meno consapevolmente, ci

muoviamo. Un'idea di bene di questo tipo è quindi contestuale e richiama le associazioni antropologiche a rimettersi in discussione in quanto esse stesse istituzioni, che nel loro tentativo di preservarsi, tutelarsi, darsi un'identità, possono rischiare di perdere di vista il progetto universalista dell'antropologia.

Resta, al termine di questo percorso, la consapevolezza della necessità di un'analisi degli elementi che determinano l'attenzione di un antropologo – su una direzione di ricerca anziché un'altra, una modellizzazione, una strategia, una relazione, anziché altre. C'è, infatti, un'importante scelta etica alla base dell'epistemologia dell'antropologia applicata. Se e in che modo la comunità scientifica e i codici etici possono contribuire a rendere questa scelta una scelta “buona” (non solo per l'antropologo ma anche per i soggetti studiati e per il suo pubblico) e se e quanto possono essere determinanti nel sostenere la coerenza, la legittimità e la validità del progetto conoscitivo e applicativo dell'antropologia – e sulla base di quali valutazioni e di quali risultati condivisibili – è questione aperta. Una questione che richiede un esercizio di equilibrio riflessivo tra il repertorio dei saperi ereditati dalla nostra tradizione e le richieste avanzate dai nuovi interlocutori e dai nuovi contesti in cui ci troviamo ad operare.

Bibliografia

Atlani-Duault, L. 2015 [2009]. *Per il bene degli altri. Antropologia dell'aiuto umanitario*. Napoli. Liguori.

Bennett, J. 1996. Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects. *Current Anthropology*, 37 (1): S23-S53.

Biscaldi, A. 2009. *Relativismo culturale. In difesa di un pensiero libero*. Novara. Utet.

Biscaldi, A. 2015. Vietato mormorare. Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 17 (1): 6-11.

Biscaldi, A., Matera, V. 2016. *Antropologia della comunicazione. Interazioni, linguaggi, narrazioni*. Roma. Carocci.

Borutti S. 1993. *Per un'etica del discorso antropologico*. Milano. Guerini e Associati.

Borutti S. 1999. *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*. Milano. Bruno Mondadori.

Campbell, J.R. 2010. The “Problem” of Ethics in Contemporary Anthropological Research. *Anthropology Matter*, 12 (1): 1-17.

Canclini, N.G. 1998 [1989]. *Culture ibiride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*. Milano. Guerini e Associati.

Clifford, J. 1993 [1981]. *I frutti puri impazziscono*. Torino. Bollati Boringhieri.

D'Andrade, R. 1995. Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology*, 36 (3): 399-408.

D'Andrade, R. 2000. The Sad Story of Anthropology, 1950-1999. *Cross-Cultural Research*, 34 (3): 219-32.

Duranti, A., Goodwin, C. (eds). 1992. *Rethinking Context: Language ad an Interactive Phenomenon*. Cambridge. Cambridge University Press.

- Fabietti, U. (a cura di). 1993. *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. Milano. Mursia.
- Fabietti, U. (a cura di). 1998. *Etnografie e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*. Roma. Carocci.
- Faubion, J.D. 2003. «Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of *Autopoiesis*» in *The Ethical*, Wyschogrod, E., McKenny, G. (eds). Malden. Blackwell Publishing: 146-65.
- Fassin, D. 2008. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, 8 (4): 333-344.
- Fassin, D, 2012. «Toward a Critical Moral Anthropology» in *A companion to Moral Anthropology*, Fassin, D. (ed). West-Suxxes. Wiley-Balckwell: 1-17.
- Fassin, D., Stoczkowski, W. 2008. Should anthropology be moral? A debate. *Anthropological Theory*, 8 (4), 331-332.
- Geertz, C. 2001 [2000]. *Antropologia e Filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*. Bologna. Il Mulino.
- Harstrup, K. 1993. The Native Voice and the Anthropological Vision. *Social Anthropology*, 1 (2): 173-186.
- Herzfeld, M. 2006 [2001]. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze. SEID.
- Jourdan, L. 2010. *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*. Roma. Laterza.
- Kilani, M. 1997 [1994]. *L'invenzione dell'Altro. Saggi sul discorso antropologico*. Bari. Dedalo.
- Kulick, D. 2006. Theory in Furs: Masochist Anthropology. *Current Anthropology*, 47 (6): 933-52.
- Low, S., Merry, S.E. 2010. Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2. *Current Anthropology*, 51 (2): S203-S226.
- MacIntyre, A. 2009 [1981]. *Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma. Armando Editore.
- Malighetti, R. 2005. *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*. Roma, Meltemi.
- Marcus, G.E, Fisher, M.M.J. 1998 [1986]. *Antropologia come critica culturale*. Roma. Meltemi.
- Mosse, D. 2011. «Politics and Ethics: Ethnographies of Expert Knowledge and Professional Identities» in *Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Shore, C., Wright, S., Però, D. (eds). New York-Oxford. Berghahn Books: 50-67.
- Pasquinelli, C. 2007. *Infibulazione. Il corpo violato*. Roma. Meltemi.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto*. Roma-Bari. Laterza,
- Sheper-Hughes, N. 2005. «Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio», in *Antropologia della violenza*, Dei, F. (a cura di). Roma. Meltemi.

Shweder, R.A. 1990. *Ethical Relativism: Is There a Defensible Version?* *Ethos*, 18 (2): 205-218.

Stoczkowski, W. 2008. The “fourth aim” of anthropology: Between knowledge and ethics. *Anthropological Theory*, 8 (4): 345-356.

Strathern, M. 1987. Out of the Context: the Persuasive Fiction of Anthropology. *Current Anthropology*, 28 (3): 251-70.

Wagner, R. 1992 [1975]. *L'invenzione della cultura*. Milano. Mursia.

Zinn, D., Tauber, E. 2015. *The Public Value of Anthropology*. Bolzano University Press. Bolzano.

Antropologia medica applicata *at home*

Dalle criticità alla necessità di un posizionamento “eretico”

**Stefania Spada, Scuola Scienze
Giuridiche, Università di Bologna**

Abstract. This contribution aims to reflect on personal tensions emerged from an action-research carried out within a public hospital's gynecology unit located in north western Italy. I got involved on this fieldwork in two different ways: both as a Ph.D. researcher, willing to investigate the capability of informed consent to protect or not migrant patients' right to health, and as an anthropologist-tutor having a specific educative responsibility - identifying critical situations in the relations between health care professionals and migrant patients in order to develop more equal relationships of care. More specifically I analyze the relationship among three ethically relevant topics such as: doing research "at home", the dialogue between subjectivity and experience and the challenging concretization of an appropriate methodology in anthropology. Starting from the ethical dilemmas emerged in fieldwork I want to reflect on the political dimensions of being and researching "at home", on anthropology's public role and on the lack of recognition of the practitioner anthropologist and his/her work's legitimacy in this field.

Keywords: Ethics; Role; Informed Consent; Methodology; Engaged Anthropology.

Introduzione

Il presente contributo si propone di esplorare le tensioni etiche emerse durante lo svolgimento della ricerca di campo intrapresa per l'elaborazione della tesi di dottorato, effettuata grazie alla partecipazione ad un progetto formativo regionale attivato in una azienda sanitaria del nord-ovest dell'Emilia Romagna¹. L'azione progettuale, iniziata nel novembre 2013 e conclusasi nel giugno 2015, ha previsto la formazione “sul campo”

¹ Per tutelare la privacy dei diversi attori dell'indagine, ed in ottemperanza al D.L. 196/2003 “Codice in materia di protezione dei dati personali”, si è deciso di non indicare né il luogo né le date esatte della ricerca-azione. Nel testo verranno riportati stralci di interviste e del diario di campo, riferendosi esclusivamente al ruolo professionale del soggetto ed indicando il tempo trascorso dall'inizio della ricerca.

di professionisti sanitari afferenti a quattro unità ospedaliere², ognuna assegnata ad una antropologa tutor con un preciso mandato pratico-formativo: individuare, attraverso l'affiancamento del personale sanitario, gli ostacoli in essere nella relazione medico-paziente straniero, al fine di sviluppare una relazione di cura equamente orientata.

L'indagine per la ricerca dottorale, condotta nell'Unità di Ginecologia ed Ostetricia, ha cercato di esplorare la "capacità" del consenso informato di porsi come garante dell'esercizio del diritto alla salute per i pazienti migranti. L'obiettivo era infatti comprendere come viene utilizzato il consenso, sia dai professionisti sanitari che dai pazienti, e soprattutto come avviene la comunicazione dell'informazione. In un certo senso la ricerca è stata spinta dalla volontà di comprensione rispetto all'eticità di un modulo necessario all'atto medico: la semplice firma sul consenso informato prestampato sancisce i principi che lo fondano? La "componente etica" è stata quindi oggetto privilegiato dell'osservazione, ma altresì origine di problemi complessi nel procedere del *fieldwork*. Il presente contributo intende quindi proporre al lettore un ragionamento in divenire rispetto alle criticità incontrate nella pratica dell'antropologia medica applicata *at home*³ attraverso l'individuazione di tre ambiti, strettamente interrelati, ritenuti eticamente rilevanti: fare ricerca "qui", il dialogo tra soggettività ed esperienza e la difficile concretizzazione di un metodo appropriato.

Note dal campo

La partecipazione, in qualità di tirocinante nel progetto formativo regionale, ha posto in essere un terreno di ricerca intriso di difficoltà metodologiche, cognitive ed affettive, amplificate dal mio ruolo duplice, come ricercatrice e come antropologa tutor "in corsia". È stata dunque una ricerca operativa (Maturò 2003: 91), una ricerca-azione⁴ (Lewin 1946) formativa, e l'ambiguità di ruolo che ne è derivata, sdoppiando il mandato e stratificando gli interlocutori, mi ha imposto un profondo impegno: la fatica di rispondere al mandato formativo per produrre risultati (aiutare i professionisti sanitari attraverso l'affiancamento nel lavoro quotidiano a sviluppare abilità comunicative e relazionali) andava infatti calibrata con la fatica propria della ricerca, un oggetto non «docile e classificabile, ma complessità di un permanente divenire» (Freire 1972: 131); ciò ha comportato sia vantaggi che svantaggi, che proverò ad esplicitare di seguito.

Il ruolo di tutor-formatrice, attraverso l'affiancamento di sei operatrici sanitarie con profili professionali differenti, mi ha permesso di entrare nel campo senza troppe difficoltà burocratiche, legittimando "formalmente" la presenza in reparto. Tale legittimazione, rappresentata materialmente dall'obbligo di indossare il camice bianco, è stata formale nel senso che la legittimazione "interpersonale" con le professioniste in formazione è avvenuta con il passare del tempo; l'affiancamento obbligatorio non è stato infatti accolto benevolmente da tutte le partecipanti al progetto, ma le difficoltà nel concordare le presenze e le lunghe attese sono state interpretate come tempi necessari (Olivier De Sardan 2013: 30):

² Ginecologia ed ostetricia, medicina interna, infettivologia e geriatria.

³ Con antropologia *at home* si intende una ricerca antropologica condotta nel luogo di origine e vita del ricercatore. Per approfondimenti si veda Jackson (1987).

⁴ Ricerca azione pensata come possibilità di innescare una prassi riflessiva trasformativa della relazione sanitaria.

a quasi un mese dall'inizio del campo sono finalmente riuscita a conoscere tutte le professioniste; appuntamenti saltati, tentativi di fuga all'ultimo minuto sono stati difficili da gestire. Perché mi evitano? Come farmi valere? Senza la loro collaborazione come poter rispondere al mandato del progetto?⁵

Il mio ruolo è stato inoltre interpretato diversamente dalle partecipanti: ricercatrice, esperta intrusa, formatrice, mediatrice, valutatrice; ciò ne ha creato differenti immaginari, andando direttamente a reificare diversi posizionamenti sul campo costringendomi a calibrare differenti modalità di approccio, in una sorta di "rodaggio relazionale", come raccontato nel diario di campo:

Il comportamento delle professioniste nei miei confronti varia a seconda di cosa loro immaginano di me e più in generale dell'antropologia; più o meno tutte pensano che io sia una sorta di mediatrice culturale con svariate competenze linguistiche, esperta di usanze e tradizioni "etniche". C'è chi mi racconta dei viaggi in giro per il mondo, probabilmente sia per trovare un punto di partenza per il dialogo che per verificare il mio grado di competenza; chi cerca conferme su tipizzazioni culturali – gli africani come fanno? – Alcune frasi però mi hanno proprio ferito - "Non capisco come tu mi possa essere di aiuto" o "Ma se non parli tante lingue cosa ci fai qui" – e hanno iniziato a rimbombarmi nella testa. Come fare per rispondere a questi interrogativi? Come superare la fase culturalista? Come raccontare cosa può fare un antropologo in reparto?⁶

Quando sono in ambulatorio non so dove mettermi. Dove stare. Gli ambulatori sono tutti piccolissimi e sono già sovraffollati, soprattutto nelle visite alle donne con gravidanza ad alto rischio. A volte è come se non ci fossi o addirittura come se non ci dovessi essere: "Bhè se non ci siamo l'antropologa va fuori"⁷

Il mancato riconoscimento del ruolo, in ambiente ospedaliero dove le relazioni sono fortemente gerarchizzate e si sostanziano attraverso la specializzazione di cui si diviene incarnazione, ha fornito però spazi di azione possibili. Riflettendo con le professioniste in formazione sull'utilità dell'antropologia medica applicata e sul misconoscimento professionale si è cercato quindi di mostrare come il sapere antropologico medico potesse entrare nel reparto. La condivisione e la co-costruzione di sapere, individuando spazi di traducibilità reciproca, è divenuta frammentaria, particolare, condotta attraverso le singole relazioni; scontrandosi con svariate forme di mancato riconoscimento, la mia azione in qualità di antropologa si è parcellizzata, in una sorta di diffusione della conoscenza "sartoriale" *ad personam*. La scarsissima e spesso stereotipata conoscenza di "cosa studia un antropologo, di cosa si occupa, cosa può fare" ha imposto così una profonda riflessione rispetto alla reale applicabilità della disciplina in ambito sanitario, confermando quanto l'«andare sul campo [sia] esperire in prima persona il nucleo metodologico della disciplina» (Rossi 2003: 118): «ogni campo di ricerca etnografica [...] è in realtà per il ricercatore uno *spazio di azione* e non solo di mera osservazione. Uno spazio di rischio che per l'etnografo costituisce al tempo stesso le possibilità della sua conoscenza e la misura delle sue pratiche» (Navarini 2001: 287).

Nonostante la presenza del ricercatore fosse quindi autorizzata dalle stesse modalità formative, l'accesso e la frequentazione del campo hanno rivelato difficoltà pratiche, dovendo negoziare quotidianamente il posizionamento, il ruolo, l'autorità, le competenze e le aspettative con i diversi attori presenti, dai pazienti al personale sanitario, passando

⁵ Diario, quarta settimana di campo.

⁶ Diario, terza settimana di campo.

⁷ Diario, seconda settimana di campo. Frase pronunciata dalla ginecologa nell'ambulatorio ecografico.

attraverso la committenza, rappresentata dalla referente ospedaliera del progetto. I primi mesi di campo sono stati infatti caratterizzati da un lungo lavoro di mediazione e tentativi di accreditamento con la direzione sanitaria proponente, la quale ha avuto un atteggiamento ambivalente nei confronti di noi antropologhe: curiosità e diffidenza rispetto ad un approccio di ricerca notoriamente scomodo (Koller 2006: 10) e spesso essenzializzato. Tali criticità di riconoscimento professionale si sono sommate alle normali problematiche di ricerca in cui si incorre in un ambiente altamente istituzionalizzato come l'ospedale: sia i tempi lunghi, imposti dalla burocrazia e dall'amministrazione, sia per il rilascio del badge identificativo da apporre al camice, sia per la predisposizione del consenso informato da sottoporre alle pazienti incontrate durante l'affiancamento, su cui non è stato possibile intervenire in merito ai contenuti; sia gli spazi chiusi ed interdetti, che hanno reso la frequentazione del campo frammentata. Ulteriori difficoltà, insite nello stesso contesto ospedaliero in generale, ed ancor più nel reparto di ginecologia, hanno inevitabilmente interrogato la mia personale, intima soggettività, come esplicitato nella tesi finale: «durante tutta la mia permanenza nel campo, quotidianamente e nello scandirsi della successione delle visite o delle altre interazioni, il mio sguardo era consapevole, ed intimorito al contempo, rispetto alla mia presenza in quel contesto che rimanda ad una delle esperienze più intime e personali dell'essere umano» (Spada 2015: 96). L'affiancamento ha però nel tempo mostrato aspetti positivi: ha favorito sia un accesso privilegiato ai diversi retroscena, permettendo di destreggiarmi meglio tra i vari attori presenti, attraverso informazioni-confidenze utili – chi evitare (ma comunque osservare), con chi interagire, dove potere andare.

Dal racconto dei primi mesi di ricerca appare evidente come siano le criticità proprie della disciplina antropologica – sostenibilità del mandato e principi metodologici – ad essere implicate nella pratica del campo; è stata questa “presa di coscienza” a innescare la riflessione rispetto a cosa significhi fare ricerca *at home*, considerando le implicazioni della mia soggettività e delle mie esperienze, nel tentativo di applicare una metodologia appropriata. Nei prossimi paragrafi si cercherà quindi di restituire al lettore il percorso cercando di dipanarne la complessità.

Problematizzare l'antropologia applicata *at home*

Perché un antropologo si trova ad occuparsi dell'oggi e del qui?

Per “comune decenza” si potrebbe dire, evocando George Orwell

Marco Aime, *Emografie del quotidiano*.

Uno sguardo antropologico sull'Italia che cambia, 2014

I processi di cambiamento sociale, innescati dai flussi migratori presenti nel nostro paese, impongono e forniscono all'antropologia «nuovi ambiti di interesse» (Olivier De Sardan 2008: 27), stimolando, nella stessa riflessione metodologica, «un vero e proprio mutamento epistemologico» (Dal Lago 1995: 11). L'etnologia del noi, come giustamente sottolinea Augé (1995: 88), diviene quindi «un dovere, ancor più che una possibilità», rimarcandone i presupposti «inevitabilmente politici» (Dal Lago 1995: 15). La contemporaneità impone quindi un rimpatrio dell'antropologia in cui l'antico giro lungo dell'antropologo non avviene più in termini geografici ma esistenziali e di appartenenza, prescrivendo un cambio di rotta netto rispetto alla scelta di cui parla Lévi-Strauss (1997: 371) in *Tristi Tropici*. L'antropologia applicata *at home* rappresenta per

un ambito disciplinare ancora poco battuto dai ricercatori, quanto meno come primo campo; in Italia, similmente a quanto sottolineato da Gupta e Ferguson negli Stati Uniti, l'antropologia *at home* è infatti scarsamente riconosciuta dall'accademia; il "qui" non è considerato un vero *field*:

it remains evident that what many would deny in theory continues to be true in practice: some places are much more "anthropological" than others [...] according to the degree of Otherness from an archetypal anthropological "home". [...] whereas phenomena and objects that are similar to "home" or already in some way familiar are deemed to be less worthy of ethnographic scrutiny (Gupta, Ferguson 1997: 113 e 116).

Le difficoltà di riconoscimento esperite nel campo, amplificate nel caso specifico anche dalla tradizionale spaccatura tra ricerca pura e applicata (Baba, Hill 2006: 187; Kozaitis 2009: 46), hanno mostrato gli effetti del non completo riconoscimento dell'applicazione antropologica quale produttrice di conoscenza (Baba 2000: 17). L'antropologo, tanto più se applicato, è ancora una figura professionale limitatamente riconosciuta se non misconosciuta, e per questo percepita, nelle migliori delle ipotesi, come un *surplus*. Questa condizione ha posto in essere dei problemi reali, tangibili, nel momento della ricerca, come riportato nelle pagine precedenti. Nel campo si è fatta diretta esperienza degli esiti della tipizzazione stereotipata che assegna all'antropologo l'*elsewhere*, rendendo fin da subito difficoltoso spiegare – e spiegarsi – la legittimità nell'essere *at home*. È a partire da questo nodo che si è cercato di riflettere insieme alle professioniste sanitarie sul ruolo dell'antropologo come de-costruttore di ciò che appare naturale e scontato, dei propri "impliciti culturali"; quella che per me è stata una riflessione costante rispetto al sapere proprio della disciplina, e alla sua applicabilità, ha rappresentato un percorso a tappe in cui le professioniste sanitarie hanno mano a mano legittimato il punto di vista antropologico, come si evince dagli stralci delle interviste alle professioniste in formazione: «Non avrei mai pensato che dentro la relazione ci potessero essere tutte queste cose», «Il confronto con un nuovo punto di vista, apre delle possibilità... e in certi casi ristabilisce il dialogo»; «Con l'affiancamento ho compreso quante cose facciamo, che ci sembrano giuste, perché nostre, in realtà non sono così oggettive come pensavo»⁸. Proprio a partire dalla definizione antropologica di biomedicina, del suo modo di trattare il corpo e conseguentemente il paziente, e quindi grazie al sapere antropologico-medico critico, io e le professioniste sanitarie abbiamo iniziato a verificare le interpretazioni teoriche, cercandone gli eventuali scarti, individuati come spazi di riflessione congiunta per attuare dei cambiamenti nella quotidianità pratica, come il ripensamento della struttura del colloquio e del linguaggio tra ostetrica e paziente nella visita di presa in carico per il parto.

La difficoltà nel condurre ricerca *at home* risiederebbe proprio nel riconoscimento del "qui" come «*place of difference*» (Gupta, Ferguson 1997: 133), comportando un'inevitabile ampliamento – tendente all'infinito (Fassin 2006: 523) – del campo⁹, e facendo emergere le criticità derivanti dall'originaria ambiguità dell'essere membro della società in cui si effettua l'indagine:

⁸ Stralci delle interviste finali semi-strutturate condotte con le ostetriche partecipanti al progetto formativo.

⁹ «"The field" of anthropology and "the field" of "fieldwork" are thus politically and epistemologically intertwined [...]. Exploring the possibilities and limitations of the idea of "the field" thus carries with it the opportunity — or, depending on one's point of view, the risk — of opening to question the meaning of our own professional and intellectual identities as anthropologist» (Gupta e Ferguson 1997: 103).

egli deve spaesarsi [...] un etnografo di mondi che rientrano nella propria cultura [...] si trova in una situazione più ambigua. Il suo spaesamento, infatti, non dipende da un viaggio, da una rottura con il suo stile di vita ordinario, ma di un riorientamento, da un mutamento di prospettive, che deve imporsi, spesso in accordo ma anche in contrasto con le sue inclinazioni o abitudini. In questo senso lo sguardo etnografico comporta uno spaesamento molto vicino alla doppiezza (Dal Lago, De Biasi 2002: XV).

Tale riorientamento, derivante dalla «discesa nella vita di tutti i giorni» (Das in De Lauri, Achilli 2008: 13) con quella che Fassin (2006: 523) ha descritto come osservazione attenta, ha permesso lo sviluppo della consapevolezza delle implicazioni etiche e politiche del proprio agire, ed ha provocato lo strabismo metodologico descritto da Augé:

L'etnologia ha sempre a che fare con almeno due spazi: quello del luogo che studia [...] e quello, più vasto, in cui questo luogo si iscrive e da dove si esercitano influenze e vincoli che non sono prive di effetti sul gioco interno delle relazioni. [...] L'etnologo è così condannato allo strabismo metodologico: non deve perdere di vista né il luogo immediato della sua osservazione, né le sue esternalità, le connessioni significative con il suo esterno (Augé 1993: 108).

Indagare la “propria curvatura culturale”, rendendo esotico il familiare (Piasere 2006: 47), stressa in profondità il corpo-io del ricercatore, impegnato a non cadere vittima del paradosso etnografico: quando «l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi “nudo come un verme” di fronte ai fenomeni culturali da osservare e allora diventa cieco e muto di fronte ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare e da descrivere, la propria vocazione specialistica» (de Martino 2002b: 391).

Attraverso lo sradicamento esistenziale della vita quotidiana, la ricerca ha risposto ad un invito espresso da Marcus e Fischer (1998: 25), quello appunto di «capire gli altri per capire sé stessi [con la speranza di] modificarsi e trasformare il contesto che produce discriminazioni, etnocentrismi e pregiudizi». Acquisire il dato *at home* ha richiesto quindi una capacità di oggettivazione molto intima (Rossi 2003: 117) e imposto un pensiero rigoroso, in quanto, secondo il paradigma costruttivista, la realtà può derivare esclusivamente ammettendo l'esistenza di rapporti soggettivamente informati; attraverso concatenazioni ramificate e imprevedute, l'interpretazione del dato è divenuta un vero e proprio esercizio epistemologico auto-riflessivo, consapevole del proprio etnocentrismo.

Interpretare significa andare oltre l'evidenza dei dati, dotare di senso elementi tra loro disgiunti, [...] calati in un orizzonte parcellizzato e, in quanto tali, semplici veicoli di informazione che, al contrario, se vengono tra loro connessi secondo una prospettiva ben precisa (interpretativa) costituiscono conoscenza. [...] L'interpretazione deve cercare [...] di individuare la complessa rete di cause che precludono a un fenomeno e di attribuire ad esso un senso ed un significato, senza sottovalutare né le prospettive individuali né l'influenza del contesto (Cremonini 2003: 83).

Tale condizione è stata molto “faticosa da vivere” ed ha generato molteplici interrogativi; il dubbio, «il più fedele compagno di cammino del ricercatore» (Antiseri 1996: 142), si è trasformato nella mia personale “regola aurea”. L'immanenza applicativa è stata percepita attraverso il naturale insorgere di dubbi rispetto al mio operato e più in generale sulla sostenibilità del tema di ricerca (Rossi 2003: 65), attivando una riflessione rispetto alla mia soggettività.

La soggettività e le esperienze

Il metodo etnografico ha sempre posto il problema dell'oggettività dei resoconti e della giusta dose di soggettività legittimata ad emergere dal testo. Con la stagione della riflessività, ineludibile premessa per un buon¹⁰ resoconto etnografico, passando per la svolta postmodernista, enfatizzatrice della frammentarietà dell'esperienza di ricerca, unitamente all'imporsi delle riflessioni interpretativo-ermeneutiche¹¹, l'indagine antropologica è stata sempre più attenta a riportare una realtà negoziata tra i soggetti che la compongono: una multisoggettività restituita attraverso l'uso del dialogo e l'esplicitazione delle interpretazioni, cioè una costruzione dialogica¹² di significati negoziati, nell'ottica di una conoscenza situata (Rossi 2003: 77 e 80). È come se la disciplina antropologica si fosse imposta, come esito della svolta interpretativa, il dovere kantiano del "conosci te stesso", avvicinandosi all'etica normativa hegeliana del doveroso, cioè di una «rettitudine legata ai doveri di un ruolo sociale storicamente dato» (Cremaschi 2012: 165), in netta contrapposizione all'ideale cartesiano del soggetto autonomo e non situato, tipizzato nell'astratta tabula rasa; in questo senso la tensione politica sottesa all'agire antropologico potrebbe essere già posta dal rifiuto della neutralità intesa sia come artificio stilistico retorico utilizzato nella restituzione scritta, che come passività complice di un sistema iniquo.

L'osservazione partecipante possiede quindi una funzione auto-riflessiva rispetto al posizionamento dell'antropologo, tanto fisico sul campo quanto sociale in senso lato, come emerso nelle pagine precedenti. Si fa quindi riferimento a «quella riflessività che si pone il problema di come fare i conti con la riflessività essenziale, come utilizzarla in modo strategico per specifici interessi conoscitivi, teorici ed empirici» (Colombo 2001: 221, nota 6). Del resto «non vi può essere conoscenza del mondo che non sia conoscenza della nostra esperienza interiore effettuata su di esso e delle nostre relazioni» (Gouldner 1980: 711), proprio perché «passare attraverso il proprio sé non significa, infatti, arenarsi in modo compiacente e narcisistico nei meandri del medesimo, ma comporta, al contrario un prezioso affinamento degli strumenti comunicativi di cui disponiamo per cercare di comprendere e costruire interpretazioni "colte"» (Rossi 2003: 112).

La natura del lavoro di campo rende la riflessività una caratteristica essenziale e costitutiva dell'antropologia. La negoziazione sul campo è influenzata dalla storia personale del ricercatore, dalla sua personalità, dal suo genere, dal suo orientamento teorico, dal suo ruolo istituzionale, come anche dal suo coinvolgimento emotivo, politico e ideologico e dalle differenti circostanze che incontra. Queste a loro volta sono determinate dalle caratteristiche degli interlocutori, dalle specificità della comunità nella sua relazione con il contesto generale inglobante (Fabiatti, Malighetti, Matera 2002: 86).

¹⁰ Nel senso di valido.

¹¹ Dalla seconda guerra mondiale si sviluppa una enorme riflessione metodologica, arricchita primariamente dai contributi dell'etnometodologia attenta ai micro-processi sociali e alle implicazioni derivanti dalla soggettività del ricercatore; negli anni Settanta poi, la svolta interpretativa inaugurata da Geertz fece emergere una profonda crisi rispetto al ruolo dell'antropologo nel campo, alla sua autorità – espressa attraverso la scrittura dell'etnografia – ed alle regole da seguire.

¹² Partendo dal presupposto che «a volte una discussione serve per farci cambiare idea» (Sandel 2014: 37), ne deriva una considerazione del dialogo quale «struttura efficiente-operativa [...] tanto più rigorosa e feconda quanto più mette in campo tesi antitetiche» (Jullien 2010: 174), comportando necessariamente la nascita di un pensare critico (Freire 1972: 111).

«Proprio il sé, spaccato e contraddittorio, può interrogare i posizionamenti» (Haraway 1995: 116), come emerso rispetto alla criticità posta in essere dal mancato riconoscimento di ruolo e di come esso sia invece stato utilizzato in senso positivo e creativo: la riflessività quindi come tecnica, opposta al distanziamento, per acquisire consapevolezza e costruire uno sguardo sempre più oggettivo (Lévi-Strauss 1967: 63). La soggettività, onnipresente e onnisciente del ricercatore, è quindi da considerarsi una preziosa risorsa analitica, ma trasformando il ricercatore in “strumento” della ricerca lo si rende consapevole «che egli ne regge anche tutto il peso» (Corbetta 2003: 65). La profonda capacità riflessiva, avente per obiettivo il disvelamento di ciò che solitamente viene taciuto, dei discorsi in essere nel contesto di appartenenza del ricercatore, ha imposto così l’attivazione di un “filtro etico viscerale”, sensorialmente guidato dalla tensione verso un «umanesimo etnografico» (Matera 2008: 12). Procedere a colpi di intuizione, d’improvvisazione, di bricolage (Olivier De Sardan 2013: 30) ha imposto quindi uno «stato di vigilanza costante, di indisponibilità perenne a non lasciarsi pilotare da mezze verità o idee ricevute» (Said 2014: 36). L’incontro etnografico ha confermato così la sua identità di incontro «al limite» (Freire 1972: 120) o «alla frontiera, sottraendosi al pericolo di “ripetere” immediatamente e inconsapevolmente la storia interna dell’occidente» (de Martino 2002a: 93). Grazie alla ricerca applicata «impariamo che alcune delle nostre idee sono pregiudizi» (Antiseri 1996: 13), permettendoci di difenderci dai nostri più grandi nemici - «universalismo facile (che proietta ingenuamente la propria visione sul resto del mondo) e relativismo pigro (che condanna le culture a una reclusione identitaria all’interno dei propri valori specifici)» (Jullien 2010: 105) – e svelare il bluff di un’antropologia (Scheper-Hughes 1995: 410) che dichiarandosi moralmente non coinvolta, compromette¹³ «la proclamata operatività del sapere» a causa di «un relativismo che dissolve ogni possibile centro operativo» (de Martino 2002a: 103-104). «Riflettere [quindi] sulla propria condizione di esseri in situazione» (Freire 1972: 132), «è un tentativo di condividere con altri membri del proprio stesso gruppo delle possibili letture di alcune criticità e di alcuni aspetti socio-culturali caratteristici della nostra epoca» (Aime 2014: 12), in una sorta di «uso etico della conoscenza dell’Altro, votato alla decostruzione riflessiva del Sé occidentale» (Ricca 2013: 253). In questo senso l’etnografia, come il lavoro intellettuale, permette l’abbattimento di stereotipi e categorie riduttive «che tanto limitano il pensiero e le comunicazioni umane» (Said 2014: 10).

Possiamo dire che la prospettiva che richiede l’essere-nel-mondo [...] procede sotto il segno della *riflessività*. In essa il sentimento viscerale pre-riflesso e l’impegno sensoriale sono innalzati al livello dell’autocoscienza metodologica, grazie all’introduzione dell’incorporazione, intesa in senso fenomenologico, all’interno dell’impresa etnografica. In questo senso *riflessività* e *riflettività* possono essere intese come contributi complementari provenienti dalla testualità e dall’incorporazione in vista di una riformulazione della pratica etnografica (Csordas 2003: 28).

L’antropologo *at home*, attraverso il rigore metodologico, diviene quindi un inquieto esule e come tale «vede il mondo sempre in una doppia prospettiva. [...] Assumere il punto di vista dell’esule [...] lo sollecita a guardare le cose non soltanto per come sono, ma per come sono diventate. È un invito a considerare le situazioni in quanto contingenti e non ineluttabili, [...] a considerarle realtà sociali costruite da essere umani e non dati di natura» (Said 2014: 70-71). Il lavoro sul campo dell’antropologo può quindi divenire

¹³ «Antipragmatism limits the influence of academics as much as anti-intellectualism compromise the work of the practitioners» (Kozaitis 2009: 53).

“spazio di possibilità”¹⁴(Carrithers 2005), come descritto da un’ostetrica partecipante al progetto: «l’affiancamento con te, il confronto con l’antropologia, le nostre chiacchierate per me sono state una “palestra per l’imprevisto”, per imparare a gestirlo» (da intervista finale a ostetrica).

L’esplicitazione della duplice politica di campo con i diversi interlocutori – ruolo, e quindi posizionamento, ambiguo di ricercatrice e formatrice – ha permesso così di condividere, per mezzo di una “intima sincerità”(Jackson Jr. 2010: S280), il «chi sono io» e il «perché sono qui» (Rossi 2003: 131); non si è trattato semplicemente di evitare la deriva di un essenzialismo miope (Schramm 2013: 190) e dimostrare la fondatezza del proprio lavoro attraverso una riflessione costante, ma agire secondo la propria riflettività. Tale razionalità relazionale (Donati 2008), costruita nel tempo, attingendo ad esperienze altre – personali, di ricerca e di lavoro – ha consentito di interpretare i dilemmi morali come una vera e propria “bussola” per il comportamento. L’etica dell’azione e della ricerca appaiono quindi intimamente intrecciate in quanto partecipare, essere un membro attivo all’interno del campo, presuppone una forma di attivismo intersoggettivo. Vorrei quindi brevemente soffermarmi sull’esperienza personale, considerata come un vera e propria categoria ermeneutica (De Lauri, Achilli 2008: 10). Partendo dal presupposto che «se spengo la luce della mia esperienza personale non posso vedere l’esperienza di altri» (Cassirer in Antiseri 1996: 345), ho iniziato a riflettere rispetto a come le mie personali esperienze di ricerca e lavoro, tutte legate da una prossimità di interesse rispetto alle migrazioni, entrassero nel campo; in questo senso si è presa consapevolezza di quanto i confini tra la ricerca e la vita fossero sfumati (Fassin 2006: 523), e soprattutto quanto questa prossimità avesse creato una expertise dinamica ed eterogenea¹⁵, utile per superare alcuni degli imprevisti incontrati nel *fieldwork*. La tensione a carpire “dati” non è in opera solo nel momento della ricerca di campo propriamente intesa ma nella vita di tutti i giorni, in una sorta di «*observant participation*» (Fassin 2006: 523); il campo insomma non finisce mai. Il semplice dialogare con persone o confrontarsi con episodi della quotidianità porta il ricercatore ad una elaborazione continua di dati vivi, che gli permettono di acquisire ulteriori elementi utili nel processo interpretativo; è come se *at home* la risonanza dell’esperienza si amplificasse. Come afferma Ciavolella (2013: 27) «i pensieri formulati incontrando persone» influenzano se non trasformano il proprio «modo di vedere il mondo in generale, al di là della particolarità etnografica». L’approfondimento teorico, fatto del lavoro a tavolino, va quindi a legarsi indissolubilmente alle personali esperienze di vita, fornendo utili e praticabili strumenti di lettura della realtà vissuta. «Il sapere esiste solo [...] nella ricerca inquieta, impaziente, permanente che gli uomini fanno nel mondo col mondo e con gli altri» (Freire 1972: 82). Ma quando il contesto di ricerca non confonde per la sua esoticità ma per la sua perturbante vicinanza e pervasione, come agire, a livello metodologico e quindi etico, con il mondo circostante? La frustrazione della certezza nel “so di non sapere” può rappresentare un «guadagno per la morale» (Bauman 2010:227), aspirando a divenire segno di coerenza etica ed intellettuale?

¹⁴ «La prospettiva antropologica sottolinea come dietro ad ogni decisione morale ci siano le ragioni degli individui. Gli individui sono immersi in tradizioni culturali che certamente sono importanti e condizionano, ma non determinano completamente le loro scelte. Per questo le possibilità del dialogo e del cambiamento sono possibilità sempre aperte» (Biscaldi 2009: 32).

¹⁵ Dalle questioni legali a quelle sociali, dalla dimensione linguistica a quella psicologica.

Quale etica pratica?

La dimensione etica è stata marginalizzata all'interno dei resoconti della disciplina (Fassin 2012: 4), benché sia una dimensione ineludibile e connaturata alla ricerca, ancor più se applicata, in cui è richiesta un'etica che proceda non per valori trascendenti «mais produit ses propres règles ou codes d'orientation au plus près de la pratique anthropologique et de ses capacités d'implication» (Dozon 1997: 113-114). Difficilmente nella produzione antropologica italiana le questioni etiche vengono approfondite, ed il semplice riferimento allo svolgimento di una ricerca improntata a generici principi soddisfacenti le linee guida dei comitati etici, supposti quindi come universalmente condivisi, può di per sé, presentare criticità, oltre a non fornire strumenti immediatamente utili nella pratica sul campo. Come per Bateson: «my fieldwork was scrappy and disconnected [...] my own theoretical approaches proved too vague to be of any use in the field» (1936: 257).

Marzano (2004), ad esempio, ritiene utili le indicazioni operative fornite della letteratura anglosassone, secondo cui la ricerca sociale è tenuta a rispettare gli stessi principi sottesi alla pratica biomedica: beneficenza, non malevolenza e autonomia. In realtà queste indicazioni si sono rivelate troppo vaghe per rispondere agli interrogativi concreti emersi durante il campo, fungendo semplicemente da traiettorie a priori parimenti da sottoporre a riflessione critica. Essendo la ricerca focalizzata sullo studio del consenso informato, nel campo si sono esperite tutte le contraddizioni emergenti nella sua pratica: lo strumento deputato a riportare la pari dignità tra medico e paziente, ed altresì ricomporre quella frattura tra oggetto/soggetto caratterizzante la pratica biomedica, intrappolato tra le logiche aziendalistiche e la medicina difensiva, si sta rivelando un mero atto burocratico velatamente paternalista, spogliato di tutto il suo potenziale agentivo. La pratica del consenso informato, per come viene posta in essere oggi, pare infatti essere responsabile di una ulteriore frattura nel rapporto tra medico e paziente, una sorta di neocolonialismo che legalizza le relazioni, sancisce l'incontro ma è cieco rispetto alla qualità dell'incontro e della comunicazione, e soprattutto rispetto al volto del soggetto. Come sottolineato dallo stesso documento *ad hoc* prodotto dal Comitato Nazionale di Bioetica, il modulo, da solo, non è sufficiente a ristabilire la fiducia tra i due soggetti: «una informazione fredda e distaccata, pur se legalisticamente precisa, [...] di per sé sola non offre le condizioni di una vera consensualità» (CNB 1992: 9). Si ritiene quindi superficiale l'affidarsi ad un mero modulo legale, che ben lungi nell'evitare di esperire le difficoltà incontrate in una ricerca applicata, ne fonda di ulteriori. «However [...] achieving agreement has never been easy, since such codes are often highly contested in their formulation, and agreement about interpretation is also problematic [...]. Yet the ethics of anthropology is clearly not just about obeying a set of guidelines» (Caplan 2004: 3).

Come giustamente sostenuto da Fassin (2006: 524) il modulo del consenso informato mal si adatta al lavoro etnografico: fornendone una falsa garanzia, ripropone il problema, già riscontrato nella biomedicina, della cosiddetta etica *fast*, «come avviene nei *fast food*, dove si può ben chiedere quanto sia il manzo nel panino e di quale qualità» (Wear 1999: 71). In questo senso, il modulo standardizzato serve agli antropologi per evitare la riflessione rispetto al proprio coinvolgimento etico quanto ai medici per dimostrare la legittimità delle proprie azioni ed evitare sanzioni penali. L'oggetto privilegiato della mia indagine, il consenso informato, ha permesso così un ragionamento rispetto alla "tenuta"

dei principi etici ad esso sottesi, a partire dalle modalità con cui lo strumento legale viene agito dai diversi attori. Attraverso il confronto con le professioniste in formazione e con alcune pazienti ho attivato una riflessione rispetto al mio comportamento nel momento in cui veniva richiesta la firma sul modulo di consenso alla ricerca, permettendomi di negoziarne un differente uso. Come poter passare da una firma «meccanica» e «data per scontata» (Cappelletto 2013: 213) ad una garante dell'avvenuta comprensione? Attraverso l'intendimento delle problematiche connaturate ai moduli del consenso – ad esempio linguaggio tecnico, modalità e tempistiche di somministrazione – ho così posto in secondo piano l'acquisizione della firma a favore di una comunicazione sincera orientata a verificare la reale comprensione del chi fossi, la motivazione della mia presenza, ed il futuro uso dei dati; questo atteggiamento, apprezzato dalle pazienti, ha permesso loro, così come esse stesse hanno dichiarato, «di capire, e quindi di aprirsi senza remore», dimostrando come non sia la mera apposizione di una firma a sancire l'eticità dell'azione, sia medica che di ricerca, ma il comportamento adottato ai fini del suo ottenimento.

Con queste consapevolezze, cercando di tenere presente gli orizzonti di senso scaturiti dalla problematizzazione della ricerca applicata *at home* e dal procedere riflessivo, ho iniziato a pensare come poter praticare una metodologia appropriata, intesa come una possibilità, un tentativo di cercare delle leve, delle traiettorie possibili. Partendo dal presupposto che «azione e riflessione costituiscono una unità inscindibile» (Freire 1972: 74), la teoria della prassi rivoluzionaria postulata da Baba (2000) può essere di enorme aiuto all'antropologo applicato *at home*:

Praxis is not simply any kind of practical activity but a commitment to action that is organized explicitly around specific values and purposes, namely, those of liberating individuals from alienating and exploitative processes. Praxis in applied anthropology is a way of knowing that relies on engagement in societal reality, on being embedded in the processes of social life. [...] Praxis consists of a tension or negotiation between objective knowledge of the world which is operative in a given time and place (e.g. our ideas about culture) and the subjective experience of the world found in ongoing human action. This negotiation teaches us about the implicit patterns that underlie human existence: (Baba 2000: 26-27).

La teoria della pratica ancorando la produzione di conoscenza tanto alla riflessione teorica che agli imponderabili esperiti nella *praxis*, permetterebbe, nonostante le fatiche descritte nelle pagine precedenti, di agire nel campo verificando continuamente l'appropriatezza del proprio comportamento. Tale ancoramento alla dimensione pratica, sottoposta al vaglio della riflessività condivisa con le interlocutrici privilegiate, nel mio caso le professioniste sanitarie e alcune pazienti, mi ha permesso di individuare nell'attenzione levinasiana all'Altro, ai suoi bisogni e alle sue necessità per mezzo del riconoscimento del suo "volto", un valido tentativo di attuazione di quella che Illich (2003: 88) ha definito etica dello sguardo¹⁶; Lévinas (1983) e Illich divengono quindi utili per una rifondazione etica della dimensione relazionale intersoggettiva esperita sul campo, ma anche al di fuori di esso. L'etnografo, così facendo, «tenterà non solo – per usare un'espressione di Tagliagambe – di “afferrare la realtà in modi innovativi” (1997: 81), ma anche di delineare nuove potenzialità e nuove condizioni per vivere la vita» (De Lauri e Achilli 2008: 10). La metodologia ermeneutico-riflessiva, come tecnica per

¹⁶ «L'etica dello sguardo è importante perché l'*hexis*, o il modo di fare della persona, nel suo insieme, è collegata al modo in cui la persona agisce» (Illich 2003:88).

acquisire consapevolezza (Marzano 2001: 260) ha sì destabilizzato l'autorità etnografica come neutrale ed oggettiva, ma al contempo le ha fatto prendere coscienza rispetto al proprio coinvolgimento etico. L'eticità di una ricerca si sviluppa infatti nelle relazioni e negli incontri concreti, «all'interno di concrete relazioni faccia a faccia» (Marzano 2006: 63) ed in alcuni casi nel semplice esserci. Se come fin qui appare, il metodo antropologico applicato è fondato su presupposti appropriati, ciò non elide le criticità connaturate alla propria responsabilità¹⁷, sia nel-sul campo che intellettuale in senso lato. La consapevolezza di non essere agenti neutrali quando ci si confronta con problemi sociali (Fassin 2012: 5-6) apre la strada ad una metodologia in grado di inserire «gli uomini in una forma critica di pensare il loro mondo» (Freire 1972: 127): «volgendo lo sguardo l'antropologo potrebbe allora non solo descrivere una trasformazione [...] ma innescarla» (Ricca 2013: 260).

La riflessione sulla metodologia adottata nel campo, ci rammenta che «instead of merely referring to abstract ethics codes in research and teaching, critical self-reflection on our engagements and positionalities in (and beyond) the field requires the cultivation of ethical and moral selves» (Dilger *et al.* 2015: 4-5). «La nostra relazione con l'altro dovrebbe essere un movimento in direzione del bene» (Zapuscinski 2015: 29), impegnato a mantenere un relativismo in equilibrio (Lévi-Strauss 1997: 373), frutto del faticoso lavoro quotidiano basato sul riconoscimento di posizioni diverse (Biscaldi 2009: 28). Usare il «relativismo culturale come posizione metodologica e critica di avvicinamento e comprensione della realtà» (Biscaldi 2009: 128), oltre ad esprimere «una esigenza di scientificità» (Biscaldi 2009: 93), è un modo proficuo per riflettere sul tema della diversità culturale, tanto più se intesa come «correlato ideologico delle strategie di potere nei confronti dell'Altro» (Dei 2005: 26). Sono infatti proprio i classici concetti di pertinenza antropologica quali la cultura¹⁸, l'appartenenza, l'identità, la differenza, ad essere al centro degli attuali discorsi politici, dibattiti pubblici e conflitti sociali, e come raccontato, delle criticità esperite sul campo; per questo l'antropologia, specialista della differenza e del metodo per interpretarla (Gupta e Ferguson 1997: 102) appare essere «chiamata in causa» nel tentativo di «comprendere e agire» al fine di dipanare i nodi.

Conclusioni

Riflettere intorno alla dimensione etica del proprio lavoro di ricerca, nei diversi piani in cui si è coinvolti - verso i soggetti della ricerca, la domanda teorica, la committenza, la comunità scientifica - permette all'antropologo di effettuare il «giro più lungo», inteso come «percorso intellettuale e morale, più avventuroso, nella complessità del vivere» (Remotti 1990: 164). In questo senso la dimensione etica si è rivelata intrinsecamente legata alla scelta del tema, all'impostazione metodologica e al posizionamento esperito dal ricercatore, in una sorta di «*engagement in fieri*». Un metodo simultaneamente induttivo e deduttivo, empirico e immaginativo (Comaroff e Comaroff

¹⁷ «È solo l'io che è responsabile, egli è l'egli cui io assegno il diritto di rendermi responsabile. È da questo creare significato degli Altri, e quindi anche di me stesso, che trae origine la mia libertà, la mia libertà etica» (Bauman 2010: 92).

¹⁸ «Here culture may actually be a disguise for an incipient or an underlying racism, a pseudo-speciation of humans into discrete types, orders, and kinds-the bell jar rather than the bell curve approach to reifying difference» (Scheper-Hughes 1995: 417, nota 7).

2003: 147) in cui l'antropologo, attraverso un procedimento cognitivo abducente (Agar 2006) e un comportamento rispettoso (Sennet 2004: 207) ha cercato di prendere i bisogni degli altri seriamente. Come sottolineato da Baba: «the discipline requires a rapprochement between theory-building and problem-oriented inquiry. [...] Engagement with the troubles of our own social context has been represented as a strategy by which anthropology can revitalize theory, as well as make a contribution to the amelioration of social problems» (Baba 2000: 38-39).

Condurre una ricerca-azione nel proprio contesto culturale, appare essere inoltre una questione politica, in quanto l'antropologo, che intende svelare relazioni di potere e iniquità, effettua una forma specifica di critica sociale (Low, Merry 2010: S208-S209); in un certo senso è proprio «dall'inquietudine morale» (Lévi Strauss 1997: 372) vissuta *at home* dal ricercatore che può nascere l'*engagement*. «The choice to engage is a moral act [...] engagement is not simply about the nobility of our discipline; it is also about deeply held core values and feelings about our individual identities and our roles as ethnographers and as real persons» (Davies 2010: 185). Aprirsi al senso dell'Altro ha infatti implicato il divenirne responsabili (Lévinas in Nguyen 2007: 35). Ha significato esperire il *gap* tra *law in book* e *law in practice* tipiche della situazione di ineguaglianza sociale (de Sousa Santos 2008: 186). Divenirne responsabili, nel mio caso, ha significato quindi cercare di comprendere quali siano le sovrastrutture che impediscono l'esercizio sostanziale della propria autonomia e parimenti quali siano i discorsi socializzati che impediscono a norme di tutela valide di essere efficaci, in quanto «le questioni normative sono anche faccende reali di vita e di morte» (Goodale 2008: 77). «Everyday acts of sharing and support may not seem like “engagement” in terms of advocacy or activism, but they reflect the anthropological sense of responsibility and reciprocity that often develops into other form of engagement» (Low, Merry 2010: S208). *At home* la contrapposizione emico/etico perde di consistenza, o quanto meno merita di essere problematizzata. Riflettere intorno a un punto di vista esterno o interno reifica indirettamente confini, ponendo l'attenzione sull'aporia particolare/universale e trascendendo il soggetto, che invece è punto di partenza della conoscenza. Lo sguardo emico inclusivo co-costruito diviene consapevolmente critico, per questo er-etico. Uno sguardo ed un posizionamento che divengono er-eticamente emici, attraverso l'etnocentrismo critico, il relativismo metodologico ed il dialogo ermeneutico, agendo la reciprocità noi/loro, Sé/Altro-da-sé. L'antropologo *at home* può quindi divenire un intellettuale in quanto “appartenente al proprio tempo” «che sceglie di non integrarsi» (Said 2014: 35, 64) ma intende «mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore» (Gramsci 1977: 1551), guardando oltre e «risalendo dalle differenze di superficie alle forze motrici di produzione di senso» (Ricca 2013: 244).

Proprio grazie alla «sua capacità di farsi pensiero critico assumendo come base della propria riflessione l'esperienza pratica (il campo etnografico), l'antropologia potrebbe sperare di ergersi tra gli interpreti principe della società del XXI secolo» (Ciavolella 2013: 352), confermando «that we are socially active already» (Kozaitis 2009: 51): «d'une certaine façon, les sciences sociales redécouvrent leur dimension de connaissance morale et pratique, destinée à la définition et la résolution des problèmes sociaux et soutenant la formation du jugement dans l'action publique» (Cefai e Amiraux 2002: 5). Una «science at the service of humanity» (Kozaitis 2009: 45) come argutamente sottolineato da de Martino nel lontano 1962:

l'etnologia viene acquistando un suo specifico significato per la vita culturale del nostro paese, e non soltanto per il fatto generico che il nostro paese partecipa all'attuale congiuntura dell'occidente e alle sue alternative estreme, ma anche in un senso molto più specifico, più pertinente alle difficoltà oggettive in cui si imbatte la nazione in cammino (de Martino 2002a: 114).

Bibliografia

- Agar, M. 2006. An Ethnography By Any Other Name ... *Forum: Qualitative Social Research* 7 (4): 1-24. Consultabile all'indirizzo <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/177/395> (sito internet consultato in data 21/04/2016).
- Aime, M. 2014. *Etnografie del quotidiano. Uno sguardo antropologico sull'Italia che cambia*. Milano. Elèuthera.
- Antiseri, D. 1996. *Trattato di metodologia delle scienze sociali*. Torino. Utet.
- Augé, M. 1993 [1992]. *Nonluoghi*. Milano. Elèuthera.
- Augé, M. 1995 [1994]. *Il senso degli Altri. Attualità dell'antropologia*. Milano. Anabasi.
- Baba, M.L. 2000 Theories of practice in Anthropology: a critical appraisal. *NAPA Bulletin*, 18 (1): 17-44.
- Baba, M.L., Hill C.E. 2006. What's in the name "applied Anthropology"? An encounter with global practice. *NAPA Bulletin*, 25: 176-207.
- Bateson, G. 1936. *Naven. A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Bauman, Z. 2010 [1993]. *Le sfide dell'etica*. Milano. Feltrinelli.
- Biscaldi, A. 2009. *Relativismo culturale. In difesa di un pensiero libero*. Torino. UTET.
- Caduff, C. 2011. Anthropology's ethics: moral positionalism, cultural relativism and critical analysis. *Anthropological Theory*, 11 (4): 465-480.
- Caplan, P. 2004 [2003]. «Introduction» in *The ethics of anthropology. Debates and dilemmas*, Caplan, P. (ed). Taylor & Francis e-Library: 1-33.
- Cappelletto, F. 2013. «Vivere l'etnografia. Osservazioni sul rapporto medico e paziente» in *Vivere l'etnografia*, Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. SEID: 199-225.
- Carrithers, M. 2005. Anthropology as a moral science of possibilities. *Current Anthropology*, 46 (3): 433-456.
- Cefaï, D., Amiraux V. 2002. Les risques du métier. Partie 2. *Cultures & Conflits*, 47: 1-9.
- Ciavolella, R. 2013. *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*. Milano. Mimesis.
- Comitato Nazionale di Bioetica. 1992. *Informazione e consenso all'atto medico*. Consultabile all'indirizzo <http://presidenza.governo.it/bioetica/pdf/9.pdf> (sito internet consultato in data 21/04/2016).
- Colombo, E. 2001. Etnografia dei mondi contemporanei. Limiti e potenzialità del metodo etnografico nell'analisi della complessità. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2: 205-230.

Comaroff, J., Comaroff, J. 2003. Ethnography on an awkward scale: Postcolonial anthropology and the violence of abstraction. *Ethnography*, 4 (2): 147-179.

Corbetta, P. 2003. *La ricerca sociale: metodologia e tecniche. Le tecniche qualitative*. Bologna. Mulino.

Cremaschi, S. 2012. *Breve storia dell'etica*. Roma. Carocci.

Cremonini, F. 2003. «Il ciclo metodologico dell'informazione scientifica», in *Il ciclo metodologico della ricerca sociale*, Cipolla, C (a cura di). Milano. Franco Angeli: 63-89.

Csordas, T. 2003. Incorporazione e fenomenologia culturale. *Corpi. Annuario di antropologia*, 3 (3): 19-42.

Dal Lago, A. 1995. *I nostri riti quotidiani. Prospettive nell'analisi della cultura*. Roma. Costa&Nolan.

Dal Lago, A., De Biasi, R. 2002. *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*. Roma-Bari. Laterza.

Davies, J. 2010, «Disorientation, dissonance and altered perception in the field» in *Emotion in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience*, Spencer, D.J. (ed). Stanford. Stanford University Press: 79-97.

De Lauri, A., Achilli L. 2008. *Pratiche e politiche dell'etnografia*. Roma. Meltemi.

de Martino, E. 2002b [1977]. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino. Einaudi.

de Martino, E. 2002a [1980]. *Furore, simbolo, valore*. Milano. Feltrinelli.

De Sardan, O. 2008 [1995]. *Antropologia e sviluppo*. Roma. Raffaello Cortina.

De Sousa Santos, B. 2008. *Diritto ed emancipazione sociale*. Troina (En). Città Aperta.

Dei, F. (a cura di) 2005. *Antropologia della violenza*. Roma. Meltemi.

Dilger, H., Huschke, S., Mattes, D. 2015. Ethics, epistemology and engagement: encountering values in medical anthropology. *Medical Anthropology*, 34: 1-10.

Donati, P. 2008. *Oltre il multiculturalismo*. Roma-Bari. Laterza.

Dozon, J.P. 1997. «L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique», in *Anthropologues en dangers: l'engagement sur le terrain*, Agier, M. (dir).Éditions Jean-Michel Place. Parigi: 109-121.

Fabietti, U., Malighetti, R., Matera, V. 2002. *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*. Milano. Mondadori.

Fassin, D. 2006. The end of ethnography as collateral damage of ethical regulation?. *American Ethnologist*, 33 (4): 522-524.

Fassin, D. 2008. Beyond good and devil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, 8: 333-344.

Fassin, D. 2012. «Towards a Critical Moral Anthropology», in *A companion to Moral Anthropology*, Fassin, D. (ed). West-Sussex. Wiley-Blackwell: 1-17.

Freire, P. 1972 [1971]. *Pedagogia degli oppressi*. Verona. Arnoldo Mondadori.

Geertz, C. 1998 [1973]. *Interpretazione di culture*. Bologna. Mulino.

- Goodale, M. 2008. Antropologia, immaginazione morale e pratica etica. *Annuario di Antropologia. Giustizia*, 8 (11): 75- 91.
- Gouldner, A. 1980 [1970]. *La crisi della sociologia*. Bologna. Mulino.
- Gramsci, A. 1977. *Quaderni dal carcere*, Vol. III, Quad. XXIX. Torino. Einaudi.
- Gupta, A., Ferguson, J. 1997. «Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology», in *Anthropological Location* Gupta, A., Ferguson, J. (eds). Berkeley. University of California Press: 101-146.
- Haraway, D. 1995 [1991]. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*. Milano. Feltrinelli.
- Illich, I. 2003. «Proteggere lo sguardo nell’era dello show», in *Biopolitica minore*, Peticari, P. (a cura di). Roma. Manifestolibri: 87-118.
- Jackson, A. 1987. *Anthropology at Home*. New York. Tavistock Publications.
- Jackson, Jr. J.L. 2010. On Ethnographic Sincerity. *Current Anthropology*, 51 (2): S279-S287.
- Jullien, F. 2010 [2008]. *L’universale e il comune. Il dialogo tra le culture*. Roma-Bari. Laterza.
- Kozaitis, K.A. 2009. The rise of Anthropological praxis. *NAPA Bulletin*, 18: 45-66.
- Lévinas, E. 1983 [1974]. *Altrimenti che essere o aldilà dell’essenza*. Milano. Jaca Book.
- Lévi-Strauss, C. 1997 [1955]. *Tristi Tropici*. Milano. Est.
- Lévi-Strauss, C. 1967. *Razza e storia e altri studi di antropologia*. Torino. Einaudi.
- Lewin, K. 1946. Action Research and Minority Problems. *Journal of Social Issues*, 2: 34- 46.
- Low, S.M., Merry, S.E. 2010. Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2. *Current Anthropology*, 51 (2): S203-S226.
- Marcus, G.E., Fischer, M.M.J. 1998 [1986]. *Antropologia come critica culturale*. Roma. Meltemi.
- Marzano, M. 2001. L’etnografo allo specchio: racconti dal campo e forme di riflessività. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2: 257-282.
- Marzano, M. 2004. Problemi etici nella ricerca sociale sui malati terminali: consenso informato, comitati etici e differenze culturali. *Sociologia e Ricerca Sociale*, 75: 157-172.
- Marzano, M. 2006. *Etnografia e ricerca sociale*. Roma-Bari. Laterza.
- Matera, V. 2008. *Discorsi sugli uomini. Prospettive antropologiche contemporanee*. Novara. UTET.
- Maturo, A. 2003. «Tipi di ricerca sociale» in *Il ciclo metodologico della ricerca sociale*, Cipolla, C. (a cura di). Milano. Franco Angeli: 90-115.
- Navarini, G. 2001. Etnografia dei confini: dilemma clinico e polisemia. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2: 283-307.
- Nguyen, T. H. 2007. Anthropology at “home” through the lens of intersubjectivity. Counter-transference while interviewing a “vulnerable” Vietnamese woman. *Medische Antropologie*, 19 (1): 23-38.

Olivier De Sardan, J.P. 2013. «La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia», in *Vivere l'etnografia*, (ed) F. Cappelletto. Firenze. SEID: 27-63.

Piasere, L. 2006 [2002]. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari. Laterza.

Remotti, F. 1990. *Noi primitivi: lo specchio dell'antropologia*. Torino. Bollati Boringhieri.

Ricca, M. 2013. *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*. Torino. Bollati Boringhieri.

Rossi, C. 2003. *Antropologia culturale. Appunti di metodo per la ricerca nei mondi contemporanei*. Milano. Guerini.

Said, E.W. 2014 [1994]. *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*. Milano. Feltrinelli.

Sandel, M. 2014 [2009]. *Giustizia. Il nostro bene comune*. Milano. Feltrinelli.

Scheper-Hughes, N. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology and Comments. *Current Anthropology*, 36 (3): 409-440.

Schramm, K. 2013. «“Voi ce l'avete la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!” Dell'essere respinti sul campo», in *Vivere l'etnografia*, Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. SEID: 181-197.

Sennet, R. 2004 [2003]. *Rispetto*. Bologna. Mulino.

Spada, S. 2015. *Consenso informato come strumento di esercizio del diritto alla salute per i pazienti stranieri?* Tesi di Dottorato, Università di Bologna, Scuola di Giurisprudenza in Diritto e Nuove Tecnologie.

van Willigen, J. 2002. *Applied anthropology: an introduction (second edition)*. Westport. Greenwood Publishing Group.

Wear, S. 1999 [1992]. *Il consenso informato. Un nuovo rapporto fra medico e paziente*. Bologna. Apeiron.

Zapuscinski, R. 2015 [2006]. *L'altro*. Milano. Feltrinelli.

Fare ricerca di campo tra i Maxakali

Riflessioni sulla pratica etnografica nella complessità di un mondo indigeno amerindio

Claudia Magnani, Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG.

Abstract. Nowadays, the worlds of lowlands' indigenous people are dynamic and complex. Traditional and modern practices, cosmological and pragmatic elements, cross each other in an original way, redefining their particular realities in a historical contingency characterized by wider political and social implications. Doing ethnography among the Maxakali, an indigenous people from the North East of Minas Gerais State in Brazil, involves confronting a lot of roles, positions, boundaries and epistemological and ethical problems, that show us the dilemmas of the ethnographic practice and of the anthropological discourse. Still engaged in a fieldwork experience with a Maxakali community, I'll try to shed light on some of the complex dimensions – human, epistemological, political – that are involved in doing ethnography and producing knowledge about the other. Through a critical and reflexive analyses of the self presence in the fieldwork, the ethnography is investigated as an inter-subjective and sensible social practice – as well as the practices observed by the ethnographer – that occurs in a field of historical and epistemological asymmetries. A reflexion about the personal, social and political conjectures of the research finally claims for a more explicit commitment of the anthropologist, as an intellectual and political ally of the co-participant of his fieldwork.

Keywords: Critical Ethnography; Reflexive Anthropology; Amerindian Ethnology; Amerindian Studies.

Introduzione: un momento etnografico

Le mani dell'anziana Maxakali, leggere e profondamente segnate dal tempo, dispiegano le foglie di banano in gesti lenti e delicati, in una coreografia precisa e, ai miei occhi, estremamente poetica. È mattino al villaggio di Aldeia Verde e la donna, con pazienza e dedizione, sta preparando dei *beiju*¹ di carne in foglie di banano, una ricetta antica che oggi non si fa quasi più, un "cibo forte" degli antenati. Dentro quei movimenti di preparazione di un piatto così ancestrale si custodisce e riproduce un sapere antico, un'alleanza costantemente rinsaldata tra l'universo dei vivi e quello degli spiriti-

¹ Tipo di pane azzimo a base d'amido di manioca.

*yāmiyxop*²; una combinazione indissolubile tra il mondo femminile e quello maschile; una relazione con l'alterità che si attiva attraverso atti combinati di domesticazione e predazione.

Questo pane di manioca – ingrediente centrale nelle culture amerindie, addomesticato attraverso una millenaria selezione genetica – è preparato dalle donne e riempito di carne, anticamente cacciata dagli uomini nelle incursioni in foresta insieme agli spiriti cacciatori. Il canto dell'anziana Maxakali si sovrappone ai suoi gesti e si fa tutt'uno con la cottura del *beiju*, rievocando i tempi degli antenati, quando essi vivevano in un mondo di estrema diversità e bellezza. Nei loro versi, i canti sciamanici Maxakali descrivono paesaggi d'immensa foresta abitata da molteplici umanità, spiriti, animali, specie vegetali³, dipingendo un quadro di grande abbondanza alimentare, demografica e socioculturale. Mentre il cibo e il canto ricostruiscono il territorio Maxakali, e riattivano le sue innumerevoli soggettività, tuttavia, io mi trovo immersa in una scena apparentemente molto lontana da quella evocata. Le mani della donna anziana impastano dell'amido di manioca comprato da un produttore dei dintorni – perché non c'è più terra buona per piantare manioca – e tagliano pezzetti di carne di manzo proveniente da un allevamento di chissà dove – perché non c'è più foresta per praticare la caccia.

La terra sconfinata, una volta ricoperta dalla rigogliosa *Mata Atlântica* – una foresta tropicale che si estendeva per tutta la costa orientale e sud-orientale del paese – è ora una piccola riserva indigena dal paesaggio arido, rimodellato dagli allevamenti estensivi e dall'avanzata delle imprese minerarie, ubicata nel cuore di una regione fortemente urbanizzata e trasfigurata dallo sviluppo agro-alimentare. Tuttavia non ci s'inganni, non si tratta di un "pessimismo sentimentale" (Shalins 1997), né dell'evocazione di un mondo perduto. Al contrario. Seppur "biologicamente estinto", il mondo degli antenati è presente e agente nella quotidianità del villaggio, prendendo forma in un contesto – quello attuale – decisamente più stratificato, in cui spiriti ed altre forme di umanità attraversano nuovi confini, convivendo e trasformandosi quotidianamente insieme ai Maxakali e agli attori, enti e prodotti della società nazionale. Istituzioni, cibi industrializzati, strumenti tecnologici, ma anche agenti del governo, professori, medici, commercianti, politici locali, entrano, in molteplici maniere, a far parte del contesto nativo. E tra questi anch'io, che metto piede nel villaggio indigeno col mio doppio ruolo di ricercatrice universitaria e formatrice; con il mio corpo, le mie qualità sensibili, il mio bagaglio concettuale, la mia ingombrante macchina fotografica, e il mio multiplo progetto personale, pedagogico e accademico.

E' dunque perfettamente plausibile che mi ritrovi in una scena in cui, mentre seguo la danza dei gesti del *beiju*, alle nostre spalle, percorrendo la strada di accesso al villaggio, si avvicinino le auto istituzionali del Governo e, dall'altra parte, dal *kuxex* (la casa rituale) escano alcuni spiriti-*y ā miyxop* in visita al villaggio, con i loro corpi coperti

² Utilizzo il termine "spiriti" per riferirmi alle molteplici soggettività-agenti non umane – gli *yāmiyxop* – le quali, provenienti da un mondo ultraterreno, con frequenza fanno visita al villaggio (presenziandosi corporalmente) per condividere con i Maxakali cibi, canti, e danze rituali (ma anche pratiche quotidiane), con la consapevolezza che tale nozione, che evoca un'entità immateriale e invisibile, non sia certamente la più appropriata per esprimere la dimensione agentiva, visuale e corporea propria degli *yāmiyxop*.

³ I numerosi e diversi spiriti-*yāmiyxop* sono infatti chiamati dai Maxakali a visitare i loro villaggi, attraverso l'esecuzione di un immenso repertorio di canti sciamanici. Questi canti, inoltre, memorizzano e trasmettono una conoscenza enciclopedica delle specie vegetali ed animali della *Mata Atlântica*, ormai scomparse dal territorio da circa due secoli.

di terra, pitture vivaci e adorni cerimoniali, per danzare e cantare insieme alle donne presenti. E mentre alcuni Maxakali ricevono gli agenti della Funai⁴ – risolvendo questioni di ordinaria amministrazione della comunità – un gruppo di donne va incontro agli spiriti, offrendo loro un banchetto alquanto originale, composto tanto da cosiddetti “cibi tradizionali”, come manioca, carne, banana, pesce, quanto da cibi importati, che segnano le più recenti trasformazioni alimentari, come bibite gassate, biscotti, pane, caffè.

Questo “momento etnografico” (Strathern 1999) avviene nel pieno flusso della vita quotidiana Maxakali, caratterizzando una socialità multi-dimensionale e in continuo divenire, nella quale elementi di diversa natura – endogeni ed esogeni, femminili e maschili, rituali e quotidiani, tradizionali e moderni, umani ed extra-umani – convivono e si relazionano costantemente. Tali combinazioni fanno parte di una dimensione sociale sempre più globalizzata, nella quale le società locali risignificano i propri mondi mettendo in atto processi di resistenza, incorporazione e trasformazione. Se da un lato l’usurpazione e la devastazione delle terre ancestrali (risultato di una violenta storia coloniale) ha reso i Maxakali dipendenti da un’economia e una politica globali che protraggono relazioni di violenza e colonialismo; dall’altro, essi riproducono il loro mondo a partire da reti di spiriti alleati, pratiche e concezioni proprie, che complessificano i significati, gli agenti e le dinamiche in gioco nelle contingenze attuali. Si fa esplicita, dunque, la dimensione “cosmopolitica” (Stengers 2005) di un campo che è storicamente marcato da asimmetrie di potere, ma che si ricostruisce a partire dall’interazione di prospettive e agenti locali di molteplice natura.

Queste maglie, nelle quali il ricercatore (che lo voglia o no) si trova impigliato costituiscono anche lo scenario del campo di ricerca, facendo emergere un groviglio di questioni etiche ed epistemologiche di un’esperienza – quella etnografica – che è al tempo stesso particolare e intersoggettiva, storica e sociopolitica, locale e globale. Le più ampie politiche del campo si riproducono, infatti, nelle relazioni particolari tra il ricercatore e i suoi interlocutori, a partire proprio dalle dimensioni più intime e personali dell’esperienza di ricerca; dagli aspetti sensibili e intellettuali con i quali il ricercatore si confronta sul campo (e che vive sul proprio corpo). Le relazioni di potere, i legami affettivi, le aspettative in gioco, i propositi scientifici, le diverse sensibilità a confronto, s’intrecciano facendo emergere la complessità delle implicazioni interconnesse all’esperienza di ricerca.

Come fare i conti con i propri limiti intellettuali, fisici, sensibili, morali? Come includere il sé e quegli aspetti ampi dell’esperienza umana che fanno parte del processo epistemologico della ricerca? Come accogliere nella ricerca le dimensioni “soprannaturali” e l’interazione con soggettività non umane? Fino a che punto la parola e l’esperienza nativa sono inquadrate, tradotte, tradite (anche inconsapevolmente) dalle nostre griglie teoriche? E, dunque, come allargare i preconcetti per far davvero spazio al discorso (e al mondo) dell’altro? In quale grado l’interazione con i soggetti della ricerca è mediata da relazioni ed interessi personali, storici o sociopolitici più ampi? Quali sono le posizioni, proiezioni e aspettative reciproche in gioco? E, infine, come ricambiare quello scambio ontologicamente asimmetrico che soggiace alla ricerca?

⁴ *Fundação Nacional do Índio*; organo indigenista del governo brasiliano.

A partire da un'esperienza etnografica – tuttora in corso – tra i Maxakali⁵, intendo sollevare alcune problematiche messe in luce da tali domande. Una volta delineato il contesto nel quale si svolge la mia ricerca – il campo etnografico – presenterò delle riflessioni sulla pratica etnografica intesa come pratica sociale, storica e relazionale critica, discutendo il carattere trasformativo dell'incontro e le problematiche epistemologiche inerenti all'uso di categorie pensate dalla tradizione culturale occidentale nello sforzo di comprendere e tradurre un'altra visione (e produzione) di mondo. Infine, cercherò di ripensare le responsabilità dell'antropologo rispetto ai soggetti della ricerca, le implicazioni etiche e politiche della sua presenza in campo e il debito della ricerca.

Un'antropologa tra i Maxakali

Anticamente nomadi e guerrieri, dediti alla caccia, pesca e raccolta, ma anche abili ceramisti, navigatori e costruttori di canoe, oggi i Tikmü'ün, conosciuti popolarmente come Maxakali⁶, sono un popolo indigeno di lingua Maxakali⁷ che vive nel Nordest dello Stato di Minas Gerais, in Brasile. Distintisi nel passato recente per la loro capacità di attuare efficaci strategie di resistenza alle forze di occupazione e assimilazione dei loro territori, i Maxakali sono oggi reduci di una lunga storia di violenze – genocidi, guerre, malattie, fughe, confinamenti, sfruttamento, usurpazioni – che li ha portati, nella prima metà del novecento, a contare meno di 100 individui (Rubinger *et al.* 1980) e ad occupare un territorio estremamente ridotto e completamente trasfigurato (quello che l'avanzata del cosiddetto “sviluppo” ha trasformato da maestosa foresta a sconfinato deserto verde, adattato alla monocultura e all'allevamento estensivo). Tuttavia i popoli indigeni non sono mai stati vittime passive di una storia univoca all'insegna della civilizzazione⁸. A seguito della demarcazione dei loro territori e di una progressiva ripresa demografica, attualmente i Maxakali compongono una popolazione di circa 2.000 persone, avendo scongiurato, ancora una volta, quei destini che fino al secolo scorso sembravano (dal

⁵ Dal maggio del 2014 ad oggi partecipo a diverse attività che si svolgono a Belo Horizonte presso l'Universidade Federal de Minas Gerais con un gruppo di maestri e ricercatori Maxakali, nell'ambito di vari progetti di educazione interculturale. Durante il 2014 ho effettuato tre prime brevi visite al villaggio Maxakali *Aldeia Verde* (Ladainha, MG) mentre, tra il 2015 e il 2016, vi ho passato poco più di cinque mesi, ospitata da alcune famiglie locali.

⁶ Se “Maxakali” è l'etnonimo storicamente usato da coloni ed esploratori (ora dalle istituzioni) per riferirsi a questo gruppo etnico (attualmente usato come cognome e nome etnico nei documenti ufficiali e anagrafici), “Tikmü'ün” – che in lingua indigena significa “noi persone, umani” – è il termine che loro stessi utilizzano per auto-denominarsi. Tuttavia, nel dialogo “in portoghese” con non indigeni o indigeni di altre etnie, loro stessi utilizzano il termine Maxakali, per definirsi come etnia. Sebbene voglia risaltare questa doppia nomenclatura, che esprime in sé la dimensione relazionale e storico-politica dell'identità etnica, scelgo qui di riferirmi a loro come “Maxakali”, essendo questo termine il simbolo di una relazione conflittuale e asimmetrica in qualche modo assimilata e risignificata dall'uso nativo, in linea con le discussioni proposte.

⁷ Tronco linguistico Macro-Gê.

⁸ Contrariamente alle immagini che certe invenzioni storiografiche tendono ad evocare, le società indigene precolombiane non erano isolate, semplici, congelate nel tempo (a-storiche), pacifiche, egualitarie e stabili, bensì una costellazione di mondi locali differenziati e in relazione tra loro, numerosi, altamente complessi, tecnologici, dinamici e conflittuali. Caratterizzate da relazioni di scambio, reciprocità e conflitto, tali società non furono di certo passive alle dominazioni europee, mettendo in atto con esse particolari processi di alleanza, negoziazioni e guerre.

punto di vista dominante) ineludibili: l'estinzione o l'assimilazione alla popolazione nazionale⁹.

Privati delle loro esuberanti risorse ambientali e faunistiche, che costituivano da tempi immemori il loro mondo, i Maxakali hanno invece dimostrato di riuscire a gestire, a modo loro, l'“inarrestabile marcia del progresso” (Tugny 2015) grazie anche ad un incredibile e vivacissimo apparato cosmologico e rituale attraverso il quale hanno trasmesso e reinventato il proprio mondo sociale, biologico e culturale, nel susseguirsi delle difficili contingenze storiche. Di fronte alla diffusione di una mono-cultura¹⁰ nazionale che ha voracemente desertificato la regione, i Maxakali hanno saputo opporsi rinnovando costantemente le relazioni con il territorio originale e le diverse soggettività (umane, extra-umane, animali, vegetali) in esso presenti, mettendo in atto raffinati dispositivi rituali e di memoria, e processi di adattamento, resistenza e riqualificazione simbolica delle proprie strutture socio-cosmologiche (Rubinger *et al.* 1980; Nascimento 1984; Popovich 1980; Vieira 2006).

D'altra parte, però, le relazioni con i cosiddetti “bianchi”¹¹ rimangono ancora profondamente asimmetriche, autoritarie e violente, di modo che i Maxakali, come altri popoli indigeni, si trovano oggi privati di un'effettiva autonomia politica e socioeconomica, dipendendo quasi esclusivamente da programmi e sussidi statali¹² spesso insufficienti e inadeguati alle loro esigenze e caratteristiche socioculturali. Alla mancanza di una sovranità politica, economica, territoriale e alimentare, si aggiunge, inoltre, un quadro di ostilità che caratterizza storicamente i rapporti con gli enti locali e gli abitanti delle regioni in cui sono ubicate le loro terre, marcati da discriminazioni, violenze ed altri crimini perpetuati nei loro confronti, mantenendo un clima di tensione e provocando, tra gli indios, atteggiamenti diffusi di rabbia, scetticismo e indignazione. Tale contesto critico fa da sfondo alle relazioni che i Maxakali intessono quotidianamente con i bianchi e con gli organi governativi che regolano gli aspetti giuridici, politici, economici e socioeducativi nei loro contesti¹³. In compenso, negli ultimi tempi si è allargata anche un'ulteriore rete di attori non indigeni composta da istituzioni (Università, Musei, ONG...) e individui (ricercatori, professionisti, artisti, politici locali, professori, commercianti, medici e infermieri, missionari...) che, con modalità e obiettivi diversi, transitano per il loro mondo, creando una varietà significativa di relazioni

⁹ Nel secolo scorso l'approccio ufficiale delle politiche indigeniste brasiliane era “d'assimilazione”. La cosiddetta “tutela” dei popoli indigeni era praticata nella prospettiva di un loro graduale abbandono della vita tribale in virtù di un'assimilazione culturale e sociale alla popolazione nazionale, soprattutto nell'ottica di liberare terre “occupate” dai nativi e sopperire all'ingente domanda di manodopera necessaria a sostenere il processo di modernizzazione nazionale. Con tale obiettivo, il primo organo indigenista, fondato nel 1910, fu il S.P.I.L.T.N., ovvero il Servizio di Protezione degli Indios e Localizzazione di Lavoratori Nazionali.

¹⁰ Con “mono-cultura” intendo enfatizzare una tendenza della tradizione occidentale moderna a promuovere (spesso imporre) un'unica possibilità – politica, economica, simbolica – di mondo, basata su principi filosofici ed empirici razionali auto-legittimati e dati per assoluti, negando la validità di altri criteri di misurazione, produzione e significazione del reale.

¹¹ Adotto la parola “bianchi” poiché è con questo termine che i Maxakali ed altri popoli indigeni del Brasile, si riferiscono, in lingua portoghese, alle persone non indigene.

¹² La politica indigenista del governo brasiliano s'implementa principalmente attraverso programmi educativi, piani di sicurezza alimentare e di assistenza sociosanitaria.

¹³ Per citarne i principali: la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*), organo indigenista del Governo; la SESAI (*Secretaria Especial de Saúde Indígena*), organo di salute indigena; la SEE (*Secretaria de Educação Especial*), che implementa le politiche indigene scolastiche; la Procura Federale, che ha un settore specializzato nella tutela legale dei popoli indigeni e tradizionali.

di alleanza, complicità, commercio, scambio. I Maxakali sono impegnati, quindi, in continui processi di mediazione, rivendicazioni e negoziazioni, ma anche di reciprocità, dialogo e collaborazioni, che coinvolge un campo di attori politici, istituzionali e sociali sempre più ampio e diversificato. La crescente partecipazione dei maestri Maxakali ai progetti culturali e socioeducativi ha consolidato, inoltre, la collaborazione con numerosi ricercatori universitari e specialisti di diverse aree, intensificando un movimento bilaterale tra i villaggi e le vicine capitali del Brasile¹⁴.

Si tratta di un campo di partecipazione in espansione che porta i Maxakali ad attraversare sempre di più i confini cosmologici e geografici del villaggio per occupare altri territori – fisici, concettuali e simbolici – e appropriarsi di altre logiche (pensiamo all’uso della lingua portoghese e dei linguaggi informatici, alle prassi burocratiche, ai contesti urbani, ai sistemi istituzionali)¹⁵.

Anche nella relazione etnografica, l’esperienza del viaggio tra differenti mondi sociali non è più prerogativa dell’antropologo, ma un percorso fisico e simbolico “a doppio senso” che configura un terreno di frontiere e traiettorie ampie e reciproche. In altre parole, esplose definitivamente la tradizionale nozione antropologica di “campo”. Quell’idea finita di un campo chiuso e lontano decisamente non si confà più a molte delle realtà amerindie di oggi. Se l’etnografia nei villaggi indigeni rappresentava una parentesi d’immersione spazio-temporale, ora ci si trova piuttosto in un campo aperto e “multisituato” (Marcus 1995), i cui confini oltrepassano la terra indigena, annullano le distanze tra il ricercatore e i nativi, e diluiscono i tempi, gli spazi e le dimensioni personali e sociali dell’incontro.

In questo incrocio di prospettive simboliche è stato fin da subito sorprendente scoprire quanto i miei interlocutori Maxakali conoscessero bene chi fosse un “antropologo”, associandovi precise rappresentazioni e significati. A tal proposito ricordo la prima volta che, un po’ timida e impacciata, mi presentavo ad un’anziana (un’autorità) del villaggio. Le dissi che ero antropologa e che volevo spiegarle il mio progetto di ricerca, e da lì ricordo che cominciai a girare intorno all’argomento senza trovare le parole adatte per farle capire bene chi fossi e cosa ci facessi lì; una difficoltà dovuta alla mia inesperienza ed al mio ingenuo pregiudizio rispetto alla mia interlocutrice nativa. Ed è stata proprio lei, in quell’occasione, a darmi la prima lezione di campo, mostrandomi fin da subito la sua familiarità riguardo al mio ruolo. Cogliendo il mio imbarazzo, a un certo punto m’interruppe e mi chiese: «Ma, quindi, cosa sei venuta a imparare della nostra cultura?» (N.M.)¹⁶. Ed in effetti non c’era domanda più giusta da fare.

¹⁴ In molti contesti accademici brasiliani si sta consolidando uno scenario marcato da una presenza significativa di studenti e maestri indigeni. Oltre ai progetti d’inclusione e formazione di studenti indigeni nei corsi universitari ed alle collaborazioni nell’ambito di specifici progetti, si stanno sperimentando proposte formative nuove che mirano a favorire un maggior dialogo tra le prospettive scientifiche e i saperi tradizionali e indigeni, ampliando l’offerta dei curricula universitari con seminari, corsi e workshop condotti da maestri popolari e indigeni.

¹⁵ Importante notare che se si osservano le modalità (autoritarie) mediante le quali si costruiscono e si legittimano tali relazioni, ci si accorge di come le condizioni dell’incontro presuppongano uno spostamento quasi sempre unilaterale – quello dei Maxakali verso le logiche, le pratiche e i linguaggi ufficiali – e mai viceversa. In questo senso la capacità di assumere “posizioni fluide” (Brazzabeni 2010) e prospettive divergenti sembra essere una specialità molto più indigena, che una qualità inerente alla nostra (mono)cultura occidentale moderna. Ben minore, infatti, è la capacità dimostrata dagli interlocutori bianchi, nell’effettuare tali movimenti prospettici.

¹⁶ Dal diario di campo, villaggio di Aldeia Verde, Terra Indigena Maxakali, 21 ottobre 2015.

In altre occasioni la mia presenza come antropologa veniva in un certo senso “usata” nella gestione delle relazioni familiari, come ad esempio per ammonire scherzosamente alcuni membri della famiglia. La padrona di casa più di una volta mi chiese di fotografare il figlio adolescente mentre giocava ai videogames «per farlo vergognare» (S.M.)¹⁷. Lo aveva già avvertito che se continuava a starsene tanto tempo davanti al computer io avrei scritto sul diario di campo che i giovani Maxakali non s’interessano più di cacciare e svolgere altre mansioni più tradizionali. Inoltre, in un popolo caratterizzato dalla forte attitudine all’allegria, non manca di certo la dimensione giocosa che prende di mira (benevolmente) i poveri ricercatori di turno, e di cui anch’io, inevitabilmente, sono stata facile bersaglio (e che ho certamente contribuito a fomentare). Il repertorio di battute sugli antropologi ironizza sulla loro goffaggine, l’inesperienza manuale, la delicatezza fisica e su certa ventata di romanticismo che si portano dietro. Chi s’è rovinato i piedi ad andar scalzo; chi s’è bruciato al sole; chi s’è dimenticato materiali di ricerca preziosi per strada; chi (in questo caso io) ha mostrato un romantico entusiasmo per la pesca femminile per poi pentirsene amaramente dopo aver partecipato alla prima faticosa e frustrante spedizione («pensava che era come andare in spiaggia!» S.M.)¹⁸.

A parte tali aspetti scherzosi, è bene dire che l’antropologo, in generale, è molto apprezzato nel modo in cui dimostra di valorizzare i saperi e le pratiche native – condividendo il loro cibo, dividendo spazi ed azioni quotidiane, apprendendo la loro lingua – potendo farsi importante alleato, interlocutore con attori sociali non indigeni e promotore di una versione più ricca e positività (o quanto meno, meno discriminante) della loro “cultura” fuori dal villaggio. Ma senza ingenuità. L’antropologo è anche qualcuno da tenere sotto controllo, un potenziale ladro e divulgatore di segreti (con il rischio poi, oltretutto, che scompaia col bottino della sua ricerca, senza ritornare al campo e restituire, in qualche modo, i frutti dell’incontro). Per questo egli è spesso messo alla prova e vigilato (anche a sua insaputa) dalle autorità politiche e spirituali della comunità con cui compie la sua ricerca¹⁹.

Di fatto, anche la mia presenza in campo, apparentemente libera, era invece indirettamente controllata e guidata. Più di una volta presi accordi con una donna anziana per farmi raccontare alcuni miti. Ad ogni incontro apparivano, come dal nulla, alcune autorità maschili che, in un modo o nell’altro, presenziavano (e vigilavano) a ciò che mi veniva raccontato. In altre circostanze non mi venivano date certe risposte, o mi veniva chiesto esplicitamente di non fare certe domande, di non scrivere tali “segreti” sul diario di campo, o ancora, di non registrare un determinato evento a cui partecipavo.

In altre situazioni ancora, mi sono invece resa conto di come la mia presenza venisse riappropriata – “indigenizzata” – in forma politica. Al fine di registrare offese subite o denunciare particolari situazioni di disagio che la comunità stava vivendo, il mio ruolo di antropologa veniva in tali casi “richiamato all’ordine” dai miei interlocutori Maxakali, in nome di una tacita complicità ed un mio implicito posizionamento: «che pagliacciata! E

¹⁷*Ibidem*, 20 luglio 2015.

¹⁸*Ibidem*, 03 agosto 2015.

¹⁹ Inoltre, per ovvi motivi etici e legali, l’antropologo che intende svolgere una ricerca in una comunità indigena può farlo solo se autorizzato formalmente dalle autorità locali, e quindi a partire da un previo processo di negoziazione della propria ricerca con i soggetti del campo.

l'ha fatta proprio davanti a un'antropologa!» (S.M.)²⁰; «Mi raccomando! scrivi quello che ha detto l'avvocata sul tuo diario!» (S.M.)²¹; «Vieni nel villaggio, così puoi registrare quello che stiamo vivendo, la sofferenza dei Maxakali!» (S.M.)²². Se in questi casi – in circostanze di mediazione tra il mondo indigeno e quello dei bianchi – sono stata investita di certo potere, in altre occasioni, ove non assolvevo tale funzione mediatrice, il mio ruolo (e la mia presenza) veniva invece messo alla prova. In un momento d'incomprensione con i familiari indigeni che mi ospitavano nella loro casa, mi sono sentita rimproverare che «ancora non avevo imparato abbastanza la loro cultura, perché non stavo capendo il problema» (S.M.)²³. In generale, quasi a riprova del mio interesse “da antropologa” nei loro confronti (e dell'apprezzamento delle loro pratiche rituali e quotidiane), veniva incentivato un mio coinvolgimento pieno e costante nelle attività collettive, facendomi notare la mia mancata partecipazione ogni qualvolta che, per stanchezza, equivoci o disattenzione, me ne perdevo qualcuna.

Ci sarebbero innumerevoli episodi da citare. Tuttavia, quello che voglio mettere in luce è come il mio ruolo da antropologa (nelle molteplici situazioni del campo) non sia mai stato neutro o privo di valore ma, al contrario, fortemente ri-significato e negoziato dalla prospettiva nativa, in un processo creativo che si produce mediante le stesse operazioni simboliche con cui anche l'antropologo re-inventa l'altro. Come ha ben mostrato Wagner (1992) si tratta di una “reverse anthropology” in cui l'antropologo e il nativo (essendo posizioni invertibili) compiono operazioni concettuali analoghe nel relazionarsi e costruirsi reciprocamente, a seconda dei contesti, delle intenzionalità e delle identità in gioco. E nel mio caso le identità in gioco sono tante. Occupando posizioni via via diverse, negoziare la mia presenza – ambigua, delicata, complessa – ha voluto dire prender atto dei significati e dei ruoli sovrapposti che anche involontariamente incorporo e veicolo in qualità di amica, confidente, donna, bianca, antropologa, straniera, formatrice e dunque sempre vincolata all'università e al Ministero dell'Educazione (essendo rappresentante ed interlocutrice con tali organi che mi conferiscono certa autorità)²⁴. Il tessuto prodotto da relazioni tanto familiari (affettive) quanto formali (e autoritarie) ha fatto sì che mi trovassi all'intersezione di proiezioni ed aspettative reciproche ben più ampie di quelle da me inizialmente considerate, intersecando campi personali e sociali mai neutri.

²⁰ Dal diario di campo, Teófilo Otoni, 10 agosto 2015. In quest'occasione mi trovavo con una coppia di Maxakali in una sede istituzionale. Uno dei due aveva le mani completamente nere di *jenipapo*, una tinta naturale che aveva preparato giorni prima, e un'impiegata dell'ufficio ritrasse la mano quando egli le porse la sua in segno di saluto. Mentre lui le diceva di non preoccuparsi, che non l'avrebbe sporcata, la sua compagna, uscendo, mi disse con tono indignato la frase citata nel testo.

²¹ Dal diario di campo, villaggio di Água Boa, Terra Indígena Maxakali, 28 luglio 2015. Questa frase si riferiva all'intervento di un'avvocata, ritenuto autoritario e inappropriato, durante un incontro partecipativo organizzato dalla Funai per definire alcune politiche indigeniste.

²² Dal diario di campo, Belo Horizonte, 14 ottobre 2015. Era la vigilia della mia partenza per il villaggio e per telefono la persona che mi avrebbe ospitata mi disse che si trovavano in una situazione molto difficile, perché tutto il villaggio era rimasto senz'acqua. Io, preoccupata per loro, ma soprattutto, lo ammetto, per le condizioni che mi si presentavano in campo, le proposi di ritardare la mia partenza, in attesa che la situazione migliorasse. La sua risposta (citata) esprimeva invece il valore politico dato alla mia presenza in campo.

²³ Dal diario di campo, villaggio di Aldeia Verde, Terra Indígena Maxakali, 09 novembre 2015.

²⁴ Allo stesso modo in cui io sono stata al centro di alcune loro aspettative (economiche, istituzionali, politiche), ovviamente anche loro (come interlocutori imprescindibili della mia ricerca) sono stati soggetti alle mie proiezioni e richieste (di amicizia, di tempo da dedicarmi, di pratiche da insegnarmi, di risposte, spiegazioni, traduzioni, autorizzazioni formali, immagini e materiali di ricerca da raccogliere...).

Negli ultimi tre anni mi sono seduta insieme ad alcuni leader Maxakali e ad altri interlocutori istituzionali, per partecipare alla negoziazione di politiche educative, culturali e sociosanitarie, il più delle volte con risultati alquanto frustranti. In ambito accademico ho partecipato ad un corso di formazione universitario per un gruppo di maestri Maxakali e tuttora faccio parte di un progetto di educazione interculturale, finalizzato alla produzione di materiali didattici per le loro scuole. In città, se ho avuto l'opportunità di accogliere ed ospitare alcuni miei amici Maxakali e godere di preziosi momenti di etnografia *at home*, mi sono trovata anche a gestire situazioni critiche riguardanti la logistica ed altre problematiche connesse alle loro visite.

Nei periodi in cui ho vissuto al villaggio, ospitata con molto affetto da alcune famiglie locali, ho potuto condividere la loro quotidianità e vivere momenti d'intimità e confidenza con molte donne – passando insieme a loro pomeriggi infiniti di chiacchiere e risate scanditi dai cerimoniali *kapae* (caffè); tessendo fili e cucendo tessuti. Con allegria ho danzato e mangiato con loro e i loro spiriti. Nonostante sia stata sempre ben accolta e accudita durante tutta la mia permanenza al villaggio, in alcuni momenti mi sono sentita a disagio, provando la solitudine e le difficoltà relazionali e logistiche del campo, sentendomi impreparata, inadeguata, fuori luogo. In questo senso, lo stare in campo mi ha richiesto un grande impegno emotivo, intellettuale e fisico. Il corpo s'è ammalato, le difese immunitarie si sono indebolite, le motivazioni personali e scientifiche sono state messe alla prova. Ci sono stati momenti in cui non vedevo progressi nella ricerca e che mi era difficile cogliere il filo dell'indagine. Il disegno teorico e i grandi propositi accademici si sono spesso persi nella concretezza del vissuto che mi ha messa a confronto con una serie di situazioni imprevedibili a priori. Incredibili momenti di contatto affettivo, d'interazione con gli spiriti, di canti notturni, di con-presenza, di segreti e commensalità, ma anche eventi più critici, come crisi familiari, tensioni sociali, violenze domestiche, emergenze sociosanitarie, negoziazioni politiche, lutti. Ho partecipato – non senza dilemmi personali e morali – alla gestione di tali contingenze, le quali, sebbene inizialmente non rientrassero nel tema stretto dell'indagine, sono state parte essenziale dell'esperienza etnografica. Come far entrare tali esperienze nella ricerca resta, tuttavia, un problema cruciale. La “crisi di campo” che muove le riflessioni qui presentate è scatenata proprio dalla difficoltà di far conciliare (dentro e fuori dal terreno etnografico) le diverse componenti di un'esperienza che è al tempo stesso corporea, intellettuale, affettiva e storica. Come includere le trasformazioni sensibili dell'incontro, gli aspetti non razionali, le situazioni di violenza, d'ingiustizia, d'emergenza, alle quali si partecipa? Dal punto di vista epistemologico, si sono resi da subito evidenti i grandi dilemmi teorici ed etici emersi sul campo: l'inadeguatezza di certi concetti pensati a priori, la difficoltà d'inquadrare le dimensioni sensibili dell'esperienza, il difficile compito di far corrispondere le relazioni personali, sociali e politiche ai propositi “scientifici” dell'indagine.

D'altro canto, questi dilemmi della ricerca non devono tralasciare il fatto che la mia presenza sul campo abbia suscitato altrettante (sicuramente diverse) domande e problematiche tra i Maxakali. Del resto anch'io sono entrata a far parte del loro contesto carica di prospettive, aspettative e interessi personali, accademici, formativi.

In questo senso il campo si è rivelato un'esperienza “di posizionamento” in cui la mia (e la loro) presenza è stata continuamente negoziata in un terreno di relazioni e proiezioni reciproche, più o meno velate. Tuttavia, imparare a posizionarmi cercando, da un lato,

di non deludere dal punto di vista intellettuale, politico e personale, i miei interlocutori nativi (verso i quali nutro un sentimento d'amicizia e una profonda riconoscenza) e, dall'altro, dovendo fare i conti con le mie difficoltà teoriche, crisi personali, e risorse spesso inadeguate, non è stato di certo un processo facile, essendo un aspetto della dimensione etnografica che continua a mettermi alla prova.

Nell'intraprendere un'esperienza di campo in cui le cui dimensioni intersoggettive si intrecciano visceralmente a quelle sociopolitiche, si fa necessaria, dunque, una riflessione più profonda sulla natura stessa della ricerca e sul processo epistemologico di costruzione del suo oggetto, mettendo in luce le pratiche e i dilemmi insiti nella produzione del sapere sull'altro, i quali passano per l'esperienza sensibile e intellettuale del ricercatore, e per certi problemi di traduzione del discorso nativo.

L'etnografia come pratica sociale critica

Unfortunately, anthropology is also us, as well as the ambition of defining-discovering "what is human in humans"

Isabel Stengers, *The cosmopolitan proposal*, 2005

Se un approccio tradizionalmente critico dell'antropologia caratterizza le etnografie impegnate nel denunciare processi storici e sociali di disegualianza e ingiustizia, a tutt'altra riflessione ci porta uno sguardo profondo sugli aspetti ontologici e metodologici della pratica etnografica, così come proposta da Jean Lave (2011), ovvero, come pratica sociale di per sé critica: un processo di apprendimento relazionale e trasformativo che è allo stesso tempo teorico ed empirico. Situata in un peculiare contesto storico, considerato nelle sue congetture politiche, economiche e istituzionali, locali e globali, l'esperienza della ricerca sul campo diviene essa stessa oggetto di studio (Lave 2011) e i processi di produzione del sapere antropologico vengono posti concettualmente sullo stesso piano dei fenomeni osservati (Viveiros de Castro 2002b).

La presenza-agency dell'etnografo entra a far parte, dunque, di una riflessione epistemologica che riconfigura la pratica etnografica come un'esperienza sociale piena, le cui dimensioni teoriche, pratiche e sensibili si modificano nell'incontro, trasformando continuamente l'esperienza che si ha di se stessi, degli altri e del mondo. Se fin qui sono emerse le frontiere di un campo intersecato da relazioni storiche e sociali ampie, a partire dalle quali i soggetti si inventano e si posizionano a vicenda, si vuole prendere in esame ora il carattere trasformativo dell'esperienza dell'incontro, nel modo in cui è capace di modificare gli sguardi, mettere in crisi le certezze teoriche, segnare il corpo e riconfigurare la sensibilità dell'etnografo.

In tal senso, la mia ricerca di campo tra i Maxakali è stata *in primis* una ricerca di corpo. E' a partire da un'unica esperienza intellettuale ed empirica, che la realtà nativa ha smosso continuamente i miei confini – i miei limiti teorici-pratici-sensibili – portandomi ad esplorare nuove possibilità, flessibilità, linguaggi, posture, prospettive, gesti, sapori, relazioni. Questo perché l'incontro etnografico non riguarda soltanto la conoscenza dell'altro, ma soprattutto la scoperta del sé, essendo un processo di apprendimento relazionale capace di metterci a confronto con le potenzialità e le rigidità dei nostri dispositivi sensibili, intellettuali e fisici.

L'interazione che ho sperimentato sul campo, con altre soggettività possibili, altri linguaggi, spazi, tempi, frontiere morali, modalità emotive, strategie sociali, pratiche

e logiche di pensiero, ha spesso sfidato le mie categorie analitiche, provocato crisi personali, minato i miei principi etici, testato le mie resistenze fisiche e reazioni emotive. In qualche modo ho dovuto gestire la mia emotività diversamente, flessibilizzare i miei pre-concetti morali, direzionare l'attenzione verso altri linguaggi ed espressività. Il mio corpo si è segnato, ammalato, affaticato, allenato alle posture, ai tempi e agli spazi del campo; sapori, suoni e immagini nuove sono entrati nel mio repertorio sensoriale; i confini intellettuali lentamente hanno cominciato a sfumarsi.

Se molte di queste trasformazioni che ho fortemente percepito sul campo (e sul corpo) restano ad oggi degli elementi "in potenza", le cui conseguenze devono ancora trovare il tempo di rivelarsi, o per lo meno, di assimilarsi (considerando che mi trovo tuttora nel pieno dell'esperienza etnografica), a partire da una dimensione sensibile dell'incontro, sono emersi invece, da subito, i limiti delle categorie attraverso le quali avevo pensato a priori il mondo Maxakali e il tema delle pratiche alimentari femminili. Il mio incontro con gli spiriti-*y ā miyxop* e la partecipazione alla preparazione del cibo nelle diverse occasioni quotidiane e rituali mi ha reso evidente quanto nozioni come "spiriti", "denutrizione", "alimenti" fossero riduttive per inquadrare le molteplici e corporee soggettività extra-umane che popolano in mondo Maxakali e le sfere del cibo e della commensalità. Anche dicotomie come quotidiano/rituale, maschile/femminile, tradizionale/moderno, non rappresentavano adeguatamente le esperienze che ho osservato e vissuto. Mi sono allora chiesta quanto le mie questioni di partenza rispondessero più alle mie preoccupazioni (e traiettorie) intellettuali ed alle mie categorie d'analisi, che non alle loro logiche di pensiero. Anziché cercare di capire quali fossero le risposte "giuste" alle mie domande, molto più interessante (e problematico!) era indagare quali fossero le questioni che i miei interlocutori si ponevano – e in quali termini – nel pensare e produrre il loro mondo, e la sfera delle pratiche alimentari. Ma come liberarmi delle mie reti teoriche?

Se descrivere e comprendere sistemi sociali ontologicamente divergenti, imprevisibili ed incoerenti fa parte di un tormento intellettuale che da sempre ha ispirato le scienze antropologiche²⁵ resta da risolvere come superare quel "technical problem" (Strathern 1987) insito nel progetto etnografico, dal momento in cui si pone come obiettivo produrre un sapere sull'altro a partire da un repertorio di categorie e modelli occidentali per loro natura inadeguati a tradurre altre prospettive filosofiche. Le categorie "pronte all'uso" – naturalizzate e neutralizzate – che ci portiamo in campo rivelano l'etnocentrismo del nostro universo concettuale e i limiti degli strumenti che si hanno a disposizione nell'indagare la natura umana e comprendere l'altro "nei suoi termini". I dualismi ontologici ereditati dalla nostra tradizione filosofica razionale-positivista (noi/altri, scienza/credenza, natura/cultura...) si dimostrano incapaci di tradurre la complessità delle molteplici relazioni indigene (Favret-Saada 1990; Lave 2011; Goldman, Viveiros de Castro 2006) mentre molti dei concetti utilizzati per inquadrare le dimensioni native (religione, spirito, corpo, rito, cibo, malattia) rischiano di tradire la forza e la vivacità delle loro esperienze.

La centralità riservata alle nostre osservazioni ed interpretazioni (l'autorità riservata alle nostre categorie) ha dunque storicamente impedito di riconoscere le produzioni

²⁵ I paradossi insiti nella traduzione del discorso nativo, così come altri aspetti autoritari del discorso etnografico, fanno parte di un dibattito antropologico che, in modo più o meno esplicito, attraversa la storia della disciplina. Si vedano in particolare le critiche esposte da autori post-moderni come Clifford, Marcus, Crapanzano, Rabinow, raccolte in: Clifford, Marcus 1997.

concettuali degli altri, le quali, formulate in altri termini – rispondendo ad altre preoccupazioni intellettuali – ancor oggi faticano a trovar spazio nelle produzioni antropologiche, essendo spesso relegate ad un piano meramente descrittivo-rappresentativo, inquadrate dalle più “s sofisticate” teorie dell’etnografo. A tal proposito, Favret-Saada mette in luce come la confusione epistemologica basata sulla distinzione tra ciò che è reale, vero o “osservabile empiricamente” (Favret-Saada 1990), e ciò che è immaginario, inosservabile o frutto di credenza, abbia sistematicamente promosso la parola dell’etnografo a discapito del discorso nativo.

Nello sforzo di produrre un’antropologia simmetrica è perciò indispensabile riconoscere al pensiero nativo l’equivalenza (non l’uguaglianza) filosofico-intellettuale con il discorso antropologico, (Goldman 2008; Kopenawa, Albert 2010); essendo entrambi dispositivi autoreferenziali di produzione di concetti (Viveiros de Castro 2002b). Tuttavia, se da un lato, il potere esplicativo dell’etnografia deve tendere proprio a problematizzare le nozioni date a priori e investigare i concetti nativi al fine di renderli categorie analitiche, ovvero suscettibili di analisi storica e sociale, (Toren 2007), dall’altro, prendere realmente sul serio il discorso degli altri fino alle estreme conseguenze a cui esso può condurci (Goldman 2008), non è affatto così semplice. E nemmeno può ridursi ad un relativismo culturale in cui si dia spazio ad un’altra visione di una realtà (verità) universalmente data (Viveiros de Castro 2002b). Dev’essere, invece, un esercizio di “prospettivismo” (Viveiros de Castro 2002a) attraverso il quale si cerchi di rendere giustizia ad un altro mondo, il quale è possibile nella maniera in cui è concepito e prodotto dai suoi soggetti (Viveiros de Castro, 2002b). Si tratta di far emergere mondi ontologicamente divergenti, anche se interagenti tra loro, come parte di una “proposta cosmopolitica” (Stengers 2005) che mira a destabilizzare l’universalità data al pensiero scientifico moderno (e alla nozione di “politica”) in favore di un’apertura ad esperienze politiche, filosofiche e pratiche radicalmente (ontologicamente) diverse. Secondo Stengers (2005) questo sforzo è possibile solo se ci scrolliamo di dosso le teorie generalizzanti per dare significato alle situazioni concrete che si svolgono nella pratica. A tal proposito non bisogna sottovalutare la potenzialità che proprio l’etnografia rappresenta. Per sua natura sperimentale ed avversa a modelli teorici ingessati, l’etnografia si costruisce sul campo nell’interazione con un altro (Peirano 1995) il cui discorso ha in sé il potere di destabilizzare i modi di pensare e di definire il reale dell’etnografo (Goldman 2008).

Tornando al punto da cui siamo partiti, sembra necessario prendere coscienza di quell’inevitabile moto di trasformazione insito nell’esperienza etnografica per far sì che le idee native trovino spazio per aprire, ampliare e sovvertire le nostre “categorie chiuse”. Un’esperienza di trasformazione dell’etnografo che, come si è sostenuto, non passa solo per il piano teorico, ma che s’insinua anche a partire da una dimensione sensibile, attraverso un’esperienza di contatto che Favret-Saada (1990) definisce come “*être affecté*”, la quale è capace di mettere in discussione il privilegio dato proprio all’approccio intellettuale (e empiricamente osservabile) dell’antropologia, come strada maestra per la comprensione dell’alterità. Un processo conoscitivo che, da notare, non passa per l’empatia, né per un antropologo che si faccia nativo, ma che auspica la riabilitazione degli aspetti sensibili dell’incontro con l’altro, mediante i quali si può modificare o mobilitare il repertorio d’immagini dell’etnografo (Favret-Saada 1990).

Questa dimensione fenomenologica e intersoggettiva, il più delle volte tralasciata dalla riflessione antropologica, è parte centrale della ricerca e della costruzione del suo oggetto: lo “stare in campo” è un processo relazionale di apprendimento il cui effetto trasformativo (anche inconsapevolmente) modifica le idee sull’altro, sul mondo e su se stessi, producendo un discorso antropologico che è, anche inconsapevolmente, frutto di questa esperienza allo stesso tempo intellettuale, empirica e sensibile.

Le responsabilità dell’etnografo: il patto etnografico

A seguito della sua lunghissima traiettoria etnografica a fianco del popolo indigeno Yanomami, Bruce Albert (Kopenawa, Albert 2010) riflette profondamente sulle implicazioni della propria presenza di attore-osservatore in campo. Evitando un’esotizzazione antropologica del mondo amerindio, egli compie uno sforzo teorico ampio, impegnandosi a riconoscere e tradurre l’elaborato discorso di uno sciamano Yanomami (co-autore dell’opera) in quanto formulazione filosofico-intellettuale nativa – un’antropologia nativa diretta ai bianchi, attraverso l’antropologo – alla luce delle dinamiche sociopolitiche nelle quali si produce.

Al fine di condurre una pratica etnografica critica e simmetrica, l’etnografo francese mette a fuoco tre principi etico-metodologici fondamentali che riprendono gli elementi della ricerca messi in luce finora: a. rendere giustizia in modo scrupoloso all’immaginazione concettuale nativa; b. considerare rigorosamente il contesto sociopolitico locale e globale; c. mantenere uno sguardo critico sulla propria ricerca etnografica (Kopenawa, Albert 2010).

Una volta riconosciuti il pensiero e la capacità creativa dell’altro – l’antropologia prodotta dall’altro (Wagner 1992) – in quanto condizioni essenziali dalle quali dipende la pratica etnografica può instaurarsi quello che Bruce Albert definisce come “patto etnografico”: un impegno critico, onesto e simmetrico tra i co-partecipanti dell’incontro etnografico, che consideri le implicazioni intellettuali, sociali e politiche di tale incontro (Kopenawa, Albert 2010). La relazione con gli interlocutori sul campo porta l’antropologo francese ad assumere progressivamente un ruolo di alleato politico e mediatore nelle relazioni tra gli indios e i bianchi. Secondo l’autore, l’antropologo che decide di passare un periodo insieme ad una società nativa è chiamato sempre in qualche modo ad assumere un impegno in qualità di emissario, stabilendo con i nativi un patto implicito, sul quale si basa anche la produzione del materiale etnografico (Kopenawa, Albert 2010). Questo patto è di natura tanto diplomatica quanto “sciamanica”, essendo risultato della capacità dei nativi di tradurre punti di vista ontologicamente eterogenei e trasformare l’etnologo in un alleato politico in grado di rappresentarli adeguatamente di fronte alla società che li assedia e che egli stesso rappresenta (Viveiros de Castro 2015). Infatti, offrendo parte del proprio sapere, i nativi producono messaggi che vanno oltre l’individualità dell’etnografo (Kopenawa, Albert 2010). Stabilire una relazione posizionata corrisponde, allora, al tentativo di entrare in gioco in un dialogo storicamente povero, sporadico e fortemente asimmetrico – instaurato tra i popoli indigeni e i bianchi – con l’auspicio di invertire come possibile uno scambio immensamente disuguale che soggiace anche alla relazione etnografica (Viveiros de Castro 2015), e ricambiare, forse, in qualche modo, il debito della ricerca.

L'immagine dell'etnografo qui proposta – un intermediario tra i due mondi che esercita un ruolo diplomatico di ambasciatore-alleato – è definitivamente lontana da quella finzione etnografica in cui l'etnografo conquista i suoi cosiddetti “informanti” per raccogliere dati, contraccambiandoli con benefici materiali e le consuete righe di ringraziamento come apertura alla sua opera. Stringere (implicitamente) un patto con i soggetti della ricerca implica un impegno reciproco che prevede responsabilità molto più serie per l'etnografo: significa rinunciare ad un'illusione di neutralità per prendere posizione, considerando la rete di attori e implicazioni socio-politiche in cui il campo di ricerca (e la relazione con gli interlocutori) si produce quotidianamente. Significa chiedersi quali implicazioni ci siano nell'essere “bianchi”, e quindi parte di quel mondo che storicamente impone la sua voce e squalifica la loro. Vuol dire, infine, farsi carico delle responsabilità insite nell'apprendere e tradurre un discorso nativo, nella consapevolezza che sia anche un'enunciazione indirizzata attraverso di noi, e oltre noi, verso un mondo che, lo vogliamo o no, non smettiamo mai di rappresentare (Kopenawa, Albert 2010).

(In)conclusione

Siamo rappresentanti di questo popolo barbaro ed esotico
proveniente da oltremare che fa paura per la sua assurda incapacità di comprendere la foresta...

Viveiros de Castro, *A queda do céu*. 2015

I Maxakali sono molto conosciuti per la loro sorprendente vitalità rituale, musicale e visuale²⁶. Chi entra in contatto con loro non può che rimanere colpito dall'immenso corpus di canti sciamanici che vengono eseguiti nei rituali che scandiscono il ritmo della loro vita quotidiana. Ciò nonostante, Tugny (2011) fa notare come questa qualità estetica abbia riservato loro uno spazio immobile e privo di potere enunciativo fuori dai confini dei loro villaggi:

il fatto di cantare tanto li ha relegati in qualche luogo costruito secolarmente nella loro relazione con i bianchi, nel quale nulla che venga enunciato ha effettivamente valore [...] Le voci di questi cantori vengono sistematicamente squalificate, cancellate, silenziate quando tentano di dire qualcosa indirizzato ai bianchi (Tugny 2011: XXII, trad. mia).

In sostanza, un sapere che si elabora, si trasmette e si enuncia mediante il canto non è plausibile in un dialogo con il pensiero occidentale, a tal punto che Tugny (2011) afferma, in tono provocatorio, che essi «possono rimanere lì e continuare ad occupare il loro posto di “indigeni che cantano”, ma di certo non elevarsi ad un dibattito simmetrico con il popolo delle enunciazioni razionali» (Tugny 2011: XXIII, trad. mia). Tale incapacità dei bianchi e delle istituzioni di riconoscere ed accettare il discorso nativo nei termini in cui esso si esprime – un atteggiamento che la stessa autrice definisce “sordità deliberata” – contribuisce a mantenere i Maxakali senza potere di decisione nemmeno quando si delibera sulle loro vite, sui loro diritti e sulla loro sovranità politica, alimentare, economica (Tugny 2011). Se i Maxakali sono famosi particolarmente per i loro canti e le loro più recenti produzioni fotografiche e cinematografiche, troppo poco si sa «dei loro

²⁶ Oltre all'immenso repertorio di canti sciamanici e rituali che sono al centro di studi e pubblicazioni recenti di etnomusicologia, negli ultimi anni alcuni Maxakali si sono distinti per le bellissime produzioni fotografiche e cinematografiche realizzate nei loro villaggi, partecipando ad esposizioni e festival nelle diverse capitali del paese e all'estero.

pensieri e percezioni, e di quanto siano differenti le questioni che loro stessi elaborano sul mondo in cui vivono» (Tugny 2011: XXVII, trad. mia).

A conclusione di queste riflessioni – che rimangono tuttavia aperte e irrisolte – faccio mie le preoccupazioni di Tugny, e mi chiedo se possiamo, e in che modo, essere capaci di ascoltare sul serio gli interlocutori della nostra ricerca in ciò che (ci) dicono attraverso i loro canti, la loro lingua, il loro cibo, i loro spiriti, i loro sogni, senza stravolgerli con le nostre proiezioni, domande e relazioni binarie. Senza far prevalere, in fondo, nel confronto con le soggettività e le relazioni di un mondo che sfugge alle nostre logiche, quello scetticismo razionale sedimentato nelle nostre categorie di pensiero.

Mi domando, insomma, fino a che punto siamo in grado di cogliere e sfruttare il potenziale trasformativo che il campo provoca, per far sì che si contaminino i nostri preconcetti e ci si lasci “*être affecté*” (Favret-Saada 1990) dal discorso nativo sul mondo, nelle modalità in cui esso si elabora. E se consideriamo, poi, le contingenze storiche e sociali nelle quali conduciamo l’indagine etnografica, mi chiedo se sia possibile assumere un posizionamento che eviti di riprodurre relazioni di potere e che possa rappresentare una forma più simmetrica di restituzione della ricerca. In altre parole, se siamo capaci di svolgere (analogamente ai soggetti nativi) una mediazione diplomatica tra i mondi attraverso i quali compiamo il nostro viaggio antropologico, per non venir meno a quel patto che implicitamente stringiamo con i co-partecipanti della ricerca.

Bibliografia

- Alvares, M.M. 1992. *Yãmiy os espíritos do canto. A construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Tesi di Dottorato, Universidade de Campinas, PPGA/IFCH Unicamp.
- Brazzabeni, M. 2010. Posições Fluidas: a escola e os professores indígenas Maxakali. *Cadernos do Leme*, 2 (2): 6-21.
- Carneiro da Cunha, M. 2012. *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*. São Paulo. ClaroEnigma.
- Clifford, J., Marcus G.E. (a cura di). 1997 [1986]. *Scrivere le culture*. Roma, Meltemi.
- Favret-Saada, J. 1990. Être affecté. *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8: 3-9.
- Goldman, M. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e poli#tica em Ilhe#us, Bahia. *Revista de Antropologia da USP*, 46 (2): 445-476.
- Goldman, M. 2008. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe*, 2 (3): 1-11.
- Goldman, M., Viveiros de Castro, E. 2006. Abaeté, Rete de Antropologia Simétrica (Intervista). *Cadernos de Campo*, 14-15: 177-190.
- Lave, J. 2011. *Apprenticeship in critical ethnographic practice*. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Kopenawa, D., Albert, B. 2010. *La chute du ciel. Paroles d’un chaman yanomami*. Paris. PLON/Terre Humaine.

- Marcus, G. 1995. Ethnography in/on the world system: the emergency of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Nascimento, N.F. 1984. *A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro*. Tesi di Dottorato, Universidade de São Paulo, TF44925.
- Peirano, M. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará.
- Popovich, F. 1980. *The Social Organization of the Maxakali*. Tesi di Dottorato, University of Texas., Arlington.
- Rubinger, M.M., Amorim, S.A., Marcato, S.A. 1980. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte. Interlivros.
- Sahlins, M. 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3 (1): 41-73.
- Stengers, I. 2005. «The cosmopolitical proposal», in *Making Things Public*, Latour, B., Weibel, P. (eds). MIT Press: 994-1003.
- Strathern, M. 1999. «The ethnographic effect I», in *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*, Strathern, M. (ed). London. Athlone Press: 1-26.
- Strathern, M. 1987. Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology*, 28: 3: 251-281.
- Toren, C. 2007. «How do we know what is true?», in *Questions of Anthropology*, Astuti, R., Parry, J.P., Stafford, C. (eds). Oxford. Berg: 307-335.
- Tugny, R.P. 2015. Trem do Progresso. *Piseagrama*. Revista online: <http://piseagrama.org/trem-do-progresso/> (sito internet consultato in data 10/04/2016).
- Tugny, R.P. 2011. *Escuta e poder na estética Tikmu'un_Maxakali*. Rio de Janeiro. Museu do Índio.
- Vieira, M.G. 2006. *Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. Tesi di Dottorato, Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, E. 2015. «O recado da mata» (prefazione), in *A queda do céu*, Kopenawa, D., Albert, B. (eds) São Paulo. Companhia das Letras.
- Viveiros de Castro, E. 2002a. «Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena», in *A inconstância da alma selvagem*, Viveiros de Castro, E. (ed) São Paulo. Cosac&Naify: 345-400.
- Viveiros de Castro, E. 2002b. O nativo relativo. *Mana*, 8 (1): 113-148.
- Wagner, R. 1992 [1975]. *L'invenzione della cultura*. Milano. Mursia.

Etiche in campo e responsabilità

La costruzione di un'etnografia sull'omogenitorialità tra Italia e California

Corinna Sabrina Guerzoni, Università
degli Studi di Milano-Bicocca.

Abstract. In this paper, I will reflect about the collection, the treatment and the restitution of data collected during my fieldwork between Italy and California. I briefly analyze the relation between ethics and anthropology, tracing some specific periods of the last decades that have played a peculiar role for the discipline. Then, I will focus around the concept of responsibility for the anthropologists on the fieldwork and beyond the fieldwork, showing how I have constructed my work with the informants involved in my ethnographic study.

Keywords: Ethic; Gay Parenting; Surrogacy; Reproductive Technologies.

Introduzione

The competent fieldworker is he or she who learns to
live with an uneasy conscience but continues to be worried by it
Anne Akeroyd, *Ethics in relation to informants, the profession and governments*, 1984

Il mio progetto di dottorato ha indagato il fenomeno dell'omogenitorialità, ovvero la genitorialità di persone omosessuali (risiedenti in Italia), tra Italia e California¹. Parte del mio lavoro di ricerca si è occupato di come sia stato ricostruito il percorso riproduttivo all'interno di rapporti di coppia omosessuali, in un contesto in cui le tecniche di procreazione medicalmente assistita erano e sono legalmente accessibili esclusivamente a coppie eterosessuali infertili (Zanini 2013). In Italia, contesto dove ho prevalentemente svolto ricerca, al momento dello studio, era in vigore la legge 40/2004 (norme in materia di riproduzione medicalmente assistita). Quest'ultima, nonostante sia stata dichiarata incostituzionale e parzialmente smantellata nel 2014, ha continuato a mantenere in vigore il divieto di fecondazione eterologa per *single* ed omosessuali. Gay e *single* rientravano così in quella categoria di *outsiders* a cui era legalmente negato il diritto di procreazione tramite il supporto delle nuove tecnologie riproduttive. Tale norma ha prodotto un significativo effetto sulle vite dei soggetti con i quali ho svolto ricerca, spingendo coloro

¹ I genitori omosessuali coinvolti nello studio risiedevano tutti sul territorio italiano. La ricerca si è snodata prevalentemente in due differenti terreni di ricerca per poter studiare in modo più complesso le dinamiche e i processi di concepimento delle pratiche di *surrogacy*.

che desideravano accedere alle tecniche di fecondazione medicalmente assistita, ma che non possedevano le caratteristiche descritte dalla legge, ad una migrazione verso stati esteri. Per studiare il fenomeno dell'omogenitorialità italiana, così come avevo deciso di indagarlo, fare ricerca unicamente sul suolo nazionale non è stato sufficiente. In relazione alla cornice legislativa che vieta una serie di passaggi necessari per acquisire lo status di genitori omosessuali (leggi 40/2004 sulla fecondazione medicalmente assistita e 184/1983 sull'adozione), il campo ha dovuto subire necessariamente un ampliamento, sia per seguire le storie e i percorsi di vita di alcuni dei soggetti di ricerca (i padri d'intenzione), che per includere nell'etnografia coloro che sono state attivamente coinvolte nel progetto genitoriale: donatrici e *surrogates*².

La maggior parte dei soggetti con cui ho svolto ricerca faceva parte di un'associazione nazionale che includeva al suo interno aspiranti genitori, madri e padri omosessuali, *single* omosessuali, coppie eterosessuali che hanno fatto ricorso a *surrogacy* ecc. Lo studio ha coinvolto complessivamente 43 famiglie: 25 di madri, 18 di padri ed una serie di interviste con donatrici di ovuli e *surrogates* californiane. I percorsi per divenire genitori hanno seguito traiettorie riproduttive differenti; principalmente stati europei per aspiranti madri (Spagna, Belgio, Danimarca etc.) e stati extra-europei per aspiranti padri (Stati Uniti e Canada). Ho diretto così i primi mesi di ricerca in Italia, costruendo momenti di interazione e di scambio di idee all'interno delle mura domestiche, per osservare ed analizzare la "parentela in azione" (Carsten 2004) e, indirizzato le fasi conclusive del mio lavoro di ricerca all'interno di una clinica della fertilità californiana, dove la maggior parte dei miei interlocutori ha fatto ricorso alla pratica di surrogazione di gravidanza. In altre parole, ho avuto accesso e costruito due campi, potenzialmente molto differenti tra loro: lo spazio intimo della realtà quotidiana delle famiglie omogenitoriali italiane (prevalentemente tra Milano e Roma) ed uno spazio pubblico di una clinica della fertilità a nord di Los Angeles.

L'ingresso delle nuove tecnologie riproduttive, con la conseguente manipolazione diretta dei fatti riproduttivi (Gribaldo 2005), ha indubbiamente portato con sé una serie di quesiti che vanno dallo statuto dell'embrione, alla minaccia di incesto tra consanguinei, ad una frammentazione delle figure genitoriali sino allo spettro di sfruttamento delle capacità riproduttive delle donne che offrono i propri corpi per gestazioni altrui. In Italia, la fecondazione eterologa per coppie omosessuali desta, dal punto di vista culturale, forti disconferme sociali. Come alcuni studiosi hanno messo in evidenza tuttavia, l'inseminazione eterologa entro una coppia di lesbiche non è soggetta allo stesso grado di ostilità che la pratica di *surrogacy* entro una coppia di uomini sviluppa attorno a sé. La gestazione per altri (d'ora in poi GPA) è difatti ammantata da molteplici ed articolate disconferme sociali che ci sottolineano quanto essa porti con sé una serie di problemi etici di differenti gradi e livelli (Gross 2012). Le avversioni che ruotano attorno alla GPA derivano in prima istanza dalla ideologia dominante di genitorialità che pervade

² In relazione alle scelte compiute dai soggetti dell'etnografia, ho deciso di coinvolgere nello studio esclusivamente le donatrici di ovuli e non i donatori di sperma. Questa scelta è dovuta al modo in cui gli attori sociali hanno agito e si sono relazionati rispetto alle terze parti riproduttive. Le madri hanno utilizzato il seme di donatori anonimi, attribuendo poca rilevanza ma soprattutto rilevando superfluo l'importanza di conoscere o entrare in contatto con le terze parti riproduttive; di contro, i padri hanno scelto di entrare in relazione sia con donatrici che con *surrogates*. Per il valore attribuito al donatore e per le rappresentazioni raccolte, ho valutato poco utile coinvolgere nello studio i donatori di seme e trovato estremamente significativo coinvolgere le donatrici di ovuli.

il contesto di parentela euro-americano (Cadoret 2008), dove la complementarità è letta come sinonimo di normalità e ipotizzata come unica forma socialmente accettabile; ma, le disconferme più aspre si scagliano sulla pratica di *surrogacy* in sé valutata come nuova forma di schiavitù, dove sfruttamento e compra-vendita si innervano in un terreno che per consuetudine è sempre stato rappresentato come atto gratuito e distante dalla sfera economica. In questo articolo non focalizzerò l'attenzione su come, riguardo alla GPA, il concetto di etica possa assumere significati differenti nei due contesti in cui ho svolto ricerca, in Italia come pratica che ecceda le norme etiche e di contro, in California, come tecnica perfettamente inquadrabile all'interno delle soluzioni procreative eticamente possibili, ma cercherò di mettere in luce alcune spinose questioni di carattere etico-metodologico incontrate sul terreno di ricerca in relazione agli spazi attraversati e alle interazioni costruite con i soggetti coinvolti nel mio studio³. Nello specifico farò riferimento a come abbia avuto accesso e costruito il campo in Italia, assieme alle famiglie coinvolte nello studio, ed in California, presso una delle cliniche della fertilità maggiormente utilizzata dai padri *gay* del mio studio etnografico⁴.

Questo articolo non ha la pretesa di dare una panoramica esaustiva di tutta la letteratura che ha avuto come oggetto di interesse l'etica in ambito antropologico, ma cercherà di porre l'attenzione e provare a ragionare su alcune questioni sulle quali mi sono scontrata numerose volte nei due campi costruiti ed attraversati. Nell'impossibilità di riprendere tutta la produzione intellettuale che ha avuto come nodo tematico questo aspetto, e in relazione alle questioni che ho deciso di trattare in questo saggio, rifletterò attorno al concetto di responsabilità dell'antropologo, espressione spesso utilizzata per evidenziare ciò "che un antropologo" dovrebbe fare per la tutela dei soggetti con i quali egli entra in relazione. Nella prima parte, cercherò di far dialogare tale concetto inserendolo in un quadro storico degli ultimi quattro decenni, utilizzando prevalentemente la ricostruzione operata da Pat Caplan (2003); nella seconda parte focalizzerò l'attenzione sui due campi attraversati, mostrando strategie e frizioni incontrate durante gli anni della ricerca.

Responsabilità, codici etici, processi storici

Come altri scienziati, gli antropologi sono oggi più che in passato chiamati a comportarsi in modo etico con tutte le possibili parti coinvolte nelle proprie etnografie: con i soggetti della ricerca, con la comunità scientifica, con i finanziatori, con i comitati etici e, più in generale, con il pubblico che sempre più spesso attinge ai saperi che fino a qualche tempo fa erano accessibili ad un gruppo di nicchia. Ma che cosa significa etica in antropologia? Al servizio di chi l'antropologia funziona davvero? In che cosa si caratterizza il suo scopo, ma soprattutto qual è la sua utilità per le persone indagate? Quali sono e quali dovrebbero

³ I due contesti in cui ho svolto ricerca, possiedono due regolamentazioni profondamente differenti in materia di fecondazione medicalmente assistita. In Italia la legge 40/2004 vieta espressamente all'articolo 12 comma 6 quella che è definita surrogazione di maternità. In California, la GPA è regolamentata e legalmente praticata grazie a AB-1217 *surrogacy agreements*.

⁴ Parte del mio progetto di dottorato ha analizzato il processo di *surrogacy* e, nello specifico, il modo in cui si siano costruiti processi riproduttivi e *relatedness* tra padri e madri surrogate/donatrici. California (Stati Uniti) e Canada sono inseriti in un documento dell'associazione che sviluppa argomentazioni rispetto a sensibilità etiche. Queste due nazioni sono descritte come stati in cui vige una regolamentazione puntuale della *surrogacy* volta a tutelare tutte le parti coinvolte all'interno del processo riproduttivo (donatrici, surrogate, personale medico-sanitario e genitori d'intenzione).

essere gli attrezzi dell'antropologo? Quali strategie attuare per tutelare la *privacy* delle persone con le quali si svolge ricerca? Cercherò, come sopra accennato, di rispondere a tali quesiti costruendo un discorso che ruoti attorno al concetto di responsabilità dell'antropologo.

Per molti antropologi le problematiche relative a questioni di etica della ricerca si risolverebbero costruendo, ma soprattutto aderendo ad un codice deontologico. Negli Stati Uniti, le tensioni etiche in ambito antropologico sono state maggiormente espresse nei e dai numerosi dibattiti sorti attorno al tema della stesura di tali codici. Questi ultimi sono apparsi specialmente come risposta a specifici momenti di sviluppo della disciplina, come ad esempio, a seguito di crisi causate da scandali come il noto *Project Camelot*⁵ negli Stati Uniti o come diretta conseguenza dell'ingresso nel mondo del lavoro di antropologi che hanno applicato le conoscenze acquisite durante i percorsi di formazione universitaria in contesti non specificamente accademici. Risulta pertanto utile analizzare brevemente i contesti storici e culturali che hanno prodotto i primi codici deontologici in ambito antropologico, per comprendere ed individuare alcune dinamiche che possiamo rintracciare anche nel contesto italiano. Per far ciò, farò riferimento prevalentemente al testo di Caplan (2003) che ha esplorato i dibattiti sull'etica nei contesti britannici e statunitensi durante il corso degli ultimi quattro decenni.

Pat Caplan inizia ad analizzare gli anni che vanno dagli anni Sessanta del Novecento in poi, descrivendoli come anni turbolenti politicamente, sia poiché le potenze colonizzatrici stavano vivendo il processo di decolonizzazione, sia perché alcune nazioni erano impegnate in sanguinose guerre nel sud-est asiatico. Questi processi hanno avuto profonde ripercussioni in ambito antropologico, da un lato perché veniva sottolineata una delle caratteristiche primarie dell'antropologia, ovvero come disciplina figlia del colonialismo, dall'altro perché sono stati coinvolti e stipendiati negli scontri armati sul campo studenti, antropologi e specialisti del settore. Nel 1963 l'antropologo John Barnes ha pubblicato sul *British Journal of Sociology* un articolo che mirava ad una comparazione tra scienze sociali e scienze naturali, sottolineando quanto i parametri dell'antropologia stessero mutando in relazione agli eventi storici che si stavano susseguendo; egli, focalizzando l'attenzione sulle questioni dell'anonimato, del consenso informato, dell'etica delle pubblicazioni, ha evidenziato quanto la ricerca sociale abbia un profondo potere distruttivo nei riguardi di *privacy* ed autonomia degli individui coinvolti nella ricerche. A pochi anni di distanza, nel 1968, la rivista statunitense *Current Anthropology*, sotto il titolo *Responsibility Symposium* ha pubblicato una serie di articoli di G. Berreman, G. Gjessing e K. Gough che criticava come fosse stata praticata l'antropologia sino ad allora, andando a sottolineare come, a causa della crisi vissuta non solo dalla disciplina ma dal mondo intero, vi fosse stata un'oscillazione tra differenti e contrastanti esigenze. Si stavano sollevando in quegli anni una molteplicità di problematiche (rintracciabili ancora ai giorni nostri) rispetto alle responsabilità che gli antropologi, in quanto scienziati sociali, dovrebbero possedere nei riguardi dei soggetti coinvolti nelle etnografie.

⁵ Il *Project Camelot* è stato un progetto promosso ed organizzato da un istituto di ricerca dell'esercito degli Stati Uniti. Lo scopo principale del progetto era quello di studiare le motivazioni del conflitto ed il sostanziale problema di insurrezione in America Latina. Le informazioni sono trapelate, scatenando un caso diplomatico in entrambi gli stati.

A pochi anni di distanza, nel 1971, problematiche e cambiamenti epistemologici della disciplina sono stati discussi da altri autori; sul *Current Anthropology* è apparso un articolo di Johannes Fabian che enucleava prevalentemente le specificità degli antropologi sul campo come “estranei e non amici” e della necessità di formulare nuove prassi e nuovi livelli di consapevolezza dei ricercatori, così come nuovi tipi di lavoro sul campo. Si stava sottolineando ancora una volta il carattere liminale della disciplina, che se da un lato si immergeva profondamente nelle vite degli altri, chiedeva con forza di mantenere uno specifico distacco dai soggetti che si stavano studiando. Nel corso degli anni Settanta del Novecento, *Orientalismo* di Said (1978) da un lato e la svolta femminista dall’altro (Strathern 1972; Rosaldo, Lamphere 1975)⁶, stavano profondamente influenzando il panorama antropologico, suggerendo nuovi paradigmi e portando con sé nuove etiche della ricerca.

Sarà *Writing Culture* (1986) di Clifford e Marcus a segnare un passaggio decisivo in antropologia e a marciare ufficialmente l’ascesa del postmodernismo, decretando sostanzialmente il passaggio ad una epistemologia dialogica, minando profondamente l’autorità antropologica. I principi illuministi che avevano prevalentemente influenzato il sapere antropologico fino ad allora, stavano subendo un progressivo sgretolamento andando a rendere più sfumati i confini tra antropologia accademica e antropologia applicata. Dai dibattiti teorici del postmodernismo in avanti, si sono accesi numerosi dibattiti attorno a tali questioni e, come poco sopra analizzato, le riflessioni attorno a concetti quali coinvolgimento, partecipazione ed azione degli antropologi all’interno dei propri contesti di ricerca e non esclusivamente legati ai soli contesti accademici, hanno invaso il panorama antropologico.

Caplan passa successivamente ad analizzare gli anni Novanta del Novecento volgendo lo sguardo rispetto ai processi di globalizzazione, alle politiche di identità e a quella che è stata definita “cultura del controllo”. Autori quali Scheper-Hughes (1995), Crapanzano (1995) e Nader (1995) hanno dibattuto rispetto a coinvolgimento, posizionamento e militanza degli antropologi⁷. Attorno a quegli anni sono proliferati anche dibattiti sull’etica ed hanno iniziato a sorgere i primi comitati etici all’interno delle università, soprattutto negli Stati Uniti e in Gran Bretagna⁸. Mills (2003), attraverso una disamina dei dibattiti che hanno accompagnato le fasi di creazione e scrittura dei codici, tra Stati Uniti e Gran Bretagna, inseriva la loro creazione all’interno di una tradizione che si stava delineando come politica di controllo. Egli ha così suggerito, così come altri autori tra i quali Marilyn Strathern (2000), che l’etica facesse parte di una più ampia storia di professionalizzazione della figura dell’antropologo, che abbracciasse tematiche quali la responsabilità degli antropologi dentro e fuori i contesti accademici.

Caplan conclude l’introduzione al testo che ho preso in esame attraverso alcune riflessioni in merito alla relazione tra etica ed antropologia. Secondo l’autrice quando si dibatte di questi due aspetti in realtà non si sta discutendo della semplice produzione di codici etici o deontologici, ma si stanno andando a toccare una pluralità di aspetti che sono il cuore

⁶ Nonostante il femminismo abbia preso corpo maggiormente negli anni Settanta del Novecento, è con gli anni Ottanta del Novecento che assumerà una maturazione dal punto di vista teorico. Per un’analisi approfondita, rimando ai testi di Moore (1988) e Lewin (2006).

⁷ Per un approfondimento rispetto ai temi trattati, rimando al testo di Caplan (2003).

⁸ Rimando ai testi Pels (1999); Strathern (2000); Amit (2000).

della disciplina antropologica: epistemologia, costruzione del campo e contesti sociali ed istituzionali dove la disciplina lavora.

Abbiamo visto così come, negli ultimi decenni e nei contesti anglo-americani, la creazione ed i dibattiti sorti attorno all'etica della ricerca e alla costituzione di codici deontologici siano il frutto e lo specchio di specifici momenti storici che hanno comportato ad una messa in discussione e ad una problematizzazione di alcuni tratti specifici del sapere antropologico e delle responsabilità della ricerca.

Etiche in gioco: costruzione del campo, co-costruzione con i soggetti coinvolti nella ricerca, restituzione dei “dati” della ricerca

Se altre discipline, dalle scienze sociali alle scienze naturali, possiedono un codice etico e deontologico condiviso, in ambito antropologico non esiste un manuale di comportamento degli antropologi sul campo⁹. Le riflessioni maturate dalla nascita della disciplina antropologica ad oggi, hanno toccato numerosi e più svariati temi del fare ricerca (solo per citarne alcuni: osservazione partecipante, osservazione della partecipazione, *engagement* con i nostri interlocutori). Ci si è poco soffermati su alcuni aspetti che negli ultimi decenni hanno destato ed acceso dibattiti all'interno della più ampia comunità scientifica: può esistere un codice etico, applicabile ai più svariati contesti socio-culturali per chi conduca ricerche etnografiche? Se la co-costruzione dei significati con i soggetti coinvolti nelle etnografie, si fonda come elemento centrale del sapere antropologico, va da sé che la messa in forma del materiale raccolto sul campo (le note) e la successiva stesura delle informazioni (diari, etnografia, articoli, paper) rappresentino l'ossatura del lavoro di ricerca e quindi un importante nodo tematico che necessita di una discussione più sistematica e che non si arresti a speculazioni di carattere squisitamente epistemologico o metodologico. Come alcuni antropologi hanno messo in luce (Fabietti et. al 2000; Malighetti 2008) la raccolta dei dati, le riflessioni circa la loro messa in forma mediante note, diari di campo e la composizione finale delle etnografie fanno parte del ben più ampio ed articolato processo di costruzione dell'autorità dell'antropologo. Per parafrasare questo concetto, ciò significa che la scientificità ma soprattutto la condotta etica di un ricercatore si fonda in prima istanza anche attraverso la presentazione del proprio progetto di ricerca ai soggetti con cui si desidera instaurare un dialogo futuro. In altre parole, significa che ciò che noi etichettiamo come “ingresso al campo” sia una delle fasi critiche che vanno a comporre la responsabilità di un antropologo sul e fuori dal campo. Vecchie domande, nuove sfide etiche: come si accede e come si costruisce il campo, in modo eticamente responsabile? Chi stabilisce l'eticità di un progetto e ne valuta l'ammissibilità? E che influenze può provocare nella costruzione del campo?

Le parti che riporterò di seguito nel corpo del testo (A. informazione e consenso; B. anonimato e riservatezza dei dati personali; C. conservazione e sicurezza dei dati raccolti e dei risultati della ricerca), fanno parte del modulo “richiesta di parere” del Comitato Etico dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca¹⁰. Utilizzerò questo documento a

⁹ Codici deontologici ANUAC (2010) e AISEA (2000).

¹⁰ Il modulo segue le linee guida della convenzione di Oviedo (1997) per la protezione dei diritti dell'uomo e la dignità dell'essere umano riguardo all'applicazione della biologia e della medicina.

mo' di esempio per provare a ragionare sugli elementi che se seguiti identificherebbero i ricercatori e i loro studi come "eticamente a norma".

A. Informazione e consenso.

- Sintesi del percorso informativo previsto (colloquio, firma del consenso, restituzione dei risultati).
- Modulo informativo e Dichiarazione di consenso.
- Nel caso si coinvolgano soggetti non in grado di esprimere il consenso, indicare a chi si si chiederà di acconsentire alla partecipazione precisandone il ruolo e i motivi.
- Quali modalità saranno adottate per ricevere espressioni di dubbi e rispondere a richieste di precisazioni da parte dei soggetti nel corso dello studio?
- In che modo i partecipanti saranno informati della possibilità di ricevere, direttamente o indirettamente, ogni altro dato relativo alle loro condizioni psico-fisiche che diventasse disponibile durante la ricerca?

B. Anonimato e riservatezza dei dati personali.

- Informativa relativa al trattamento dei dati personali ai sensi del D. Lgs del 30 giugno 2003, n.196 (Codice in materia di protezione dei dati personali).
- Come verrà garantito l'anonimato ai partecipanti (es. utilizzo di codici di identificazione).
- Nel caso fosse necessario conservare i dati identificativi dei partecipanti, specificarne i motivi e le modalità con cui i soggetti ne sono informati.

Seguendo parzialmente tali linee guida, il progetto di dottorato si è basato sulle conoscenze acquisite e sui significati emersi dal lavoro di terreno effettuato per la tesi di laurea magistrale (2012) che ha avuto come oggetto la maternità lesbica in Lombardia; l'avvio di una prima riflessione circa le implicazioni etiche che pervadono il lavoro dell'antropologo e che sono costantemente giocate sul campo, l'ebbi proprio in quegli anni, a seguito di un primo colloquio conoscitivo con il referente scientifico dell'associazione che raggruppava genitori omosessuali. Egli, chiamandomi a colloquio, mi chiese quali accortezze metodologiche possedessi per tutelare la già vulnerabile posizione delle famiglie omogenitoriali italiane¹¹. Mi ricordo che, dopo quell'incontro che valutai per certi versi come "ingresso al campo", tornai a casa con un bagaglio infinito di interrogativi e, come spesso accade, rimodellai significato, misi in discussione le primordiali idee e iniziai a stendere una presentazione scritta del mio progetto, cercando di dare un breve descrizione delle linee guida, delle motivazioni e delle modalità rispetto a quello che, senza aver ufficialmente iniziato a fare ricerca, immaginavo di poter svolgere con le famiglie omogenitoriali italiane. La spazializzazione a macchia di leopardo dei

¹¹ Definisco accortezze metodologiche tutti i passaggi che dovrebbero essere eseguiti affinché la *privacy* e la riservatezza dei dati sensibili delle persone siano garantiti (firma consenso informato, liberatoria utilizzo immagini, etc.).

nuclei omogenitoriali da un lato e la difficoltà di reperimento attraverso altri canali dall'altro, mi aveva nuovamente spinto a contattare una delle associazioni nazionali che raggruppa sul suolo italiano genitori omosessuali ed aspiranti tali, la stessa che avevo contattato qualche anno prima per il conseguimento della laurea magistrale in antropologia. Rispetto alla precedente etnografia, avevo previsto un numero più cospicuo di famiglie da contattare, non residenti esclusivamente nel contesto lombardo. L'incontro con il referente dell'associazione si è configurato come una sorta di rito di passaggio anche per la ricerca di dottorato, come ingresso ufficiale al campo e, in generale, come tappa necessaria per poter immergermi al meglio nella realtà che intendevo studiare. Sapevo che l'accesso alla *mailing list* avrebbe permesso un'interazione diretta, e non mediata da terzi, con le persone con le quali desideravo entrare in relazione, ma ero a conoscenza del fatto che la piattaforma *on line* fosse riservata esclusivamente agli associati. Per la strutturazione che l'associazione si era data, il contatto con il referente si era configurato come momento chiave. La medesima situazione si è così ripresentata per la presentazione del progetto di ricerca di dottorato che avevo intenzione di mostrare a quella comunità. L'organizzazione interna dell'associazione ha comportato nelle prassi ad una specifica modalità di accesso al campo (la stesura di una presentazione scritta del progetto di ricerca da inoltrare alla *mailing list* nazionale, accessibile a tutti i potenziali soggetti della ricerca), richiedendo uno sforzo di esplicitazione puntuale ed accurato rispetto a strumenti teorico-metodologici, tempistiche, modalità, obiettivi, scopi e finalità da condividere con tutti i possibili attori coinvolgibili nel lavoro. La proposta di ricerca di dottorato, una volta esaminata e accolta positivamente dal referente scientifico dell'associazione, è stata inoltrata ai soci di tutto il contesto nazionale. Le prime risposte ricevute mi hanno fatto nuovamente modificare parte della presentazione scritta poiché, da ciò che emergeva, il metodo che avevo presentato era stato ritenuto poco chiaro (cosa significa nel concreto fare ricerca etnografica?) e "troppo impegnativo" (poiché basato su uno scambio di relazioni continuate e compartecipate), ma soprattutto mi sono accorta che la problematica sottesa a tutti gli interrogativi riguardasse prevalentemente *privacy* ed uso delle informazioni personali raccolte.

Questa peculiare modalità di accesso al campo e le successive relazioni che ho intrecciato negli anni, mi hanno fatto profondamente riflettere sullo stato di vulnerabilità di alcuni soggetti coinvolti in ricerche che vengono definite *at home*, suggerendomi successive modifiche e aggiustamenti, e soprattutto mi hanno pensato alle numerose difficoltà di svolgere ricerca anche in contesti non esotici, rappresentati generalmente come più semplici da penetrare. Rispetto agli anni della ricerca per il conseguimento della laurea magistrale (2012) numerose questioni erano mutate: la mia conoscenza della realtà che stavo studiando, il bagaglio teorico-metodologico che stavo acquisendo durante gli anni del dottorato; la discussione mediatica del fenomeno che stava fiorendo a seguito del progressivo riconoscimento giuridico di simili gruppi domestici in tutta Europa (fatta eccezione dell'Italia) e la visibilità delle famiglie omogenitoriali italiane¹². Una visibilità che paradossalmente rendeva sempre più complicato organizzare il campo che mi ero prefigurata di costruire. Visibilità significava che numerosi studiosi, giornalisti o semplici curiosi chiedevano di poter intervistare i nuclei di questa realtà, provocando

¹² Questo aspetto si configura come strategia politica volta all'uscita dal processo di invisibilizzazione che per lungo tempo aveva caratterizzato le forme familiari che eccedono la norma, ma soprattutto, come Simonetta Grilli ha ben messo in luce come prassi per configurarsi come "famiglie tra le altre" (Grilli 2014).

inevitabilmente diffidenza da parte dei soggetti con i quali intendevo tessere delle relazioni.

A seguito della presentazione ufficiale del mio progetto di dottorato, circolato nella *mailing list* nazionale, ho strutturato il mio lavoro attraverso una estenuante ricerca di famiglie disponibili ad entrare in relazione con me. Seguendo la linea teorica dell'antropologa Janet Carsten, ambivo nel vivere la quotidianità delle relazioni di parentela, all'interno delle mura domestiche¹³. Il lavoro ha richiesto un dispendio di energie molto alto e ho cercato di penetrare la realtà, che osservavo ormai da anni, in modo graduale. Le prime interviste hanno avuto un sapore decisamente molto più formale: presentavo nuovamente il progetto, chiarendo dubbi e precisazioni, raccoglievo le informazioni, richiedendo il consenso informato, quando effettuavo registrazioni di interviste non strutturate. È stato poi il campo a risucchiarmi nel vortice di conoscenze, offrendomi la possibilità di vivere all'interno delle mura domestiche di alcune famiglie coinvolte nella ricerca. La metodologia che avevo impostato, sarebbe stata attuabile o sarebbe stata valutata dai soggetti stessi come troppo invasiva? Come impostare, in queste situazioni, le accortezze metodologiche richieste dai comitati etici? L'ingresso nelle abitazioni ha trascinato con sé un'immersione sempre più profonda nella realtà toccata: vivere con famiglie mi ha permesso non solo di osservare le relazioni parentali nella loro quotidianità, ma di ampliare la rete di conoscenze delle famiglie omogenitoriali. Come spesso accade quando si è inseriti profondamente all'interno di alcune realtà, è sempre buon esercizio chiedersi quale sia il grado di coinvolgimento dell'antropologo all'interno delle vite degli altri. In alcune occasioni, mi sono domandata come avrei dovuto comportarmi per esplicitare costantemente il mio ruolo, in modo che i soggetti fossero sempre coscienti che la mia presenza nelle case significasse costante osservazione. Ma poi ho riflettuto sul fatto che gli antropologi in fondo nascondono sempre il desiderio di sentirsi parte integrante di una comunità, di non venire più avvertiti come estranei e di essere interpretati come non alterità, quando, al contrario, un estraneo in appartamento è sicuramente un fatto straordinario. Pensare quindi che la presenza di un'antropologa tra le mura domestiche fosse percepita come *routine* quotidiana, era più un mio fantasticare che l'effettiva realtà. Gli equilibri familiari sono stati sicuramente alterati dalla mia presenza e i soggetti, in diverse occasioni, attraverso battute o scambi scherzosi, hanno dichiarato di aver ben presente che quello che stavo svolgendo a casa loro fosse "fare etnografia".

A seguito di queste esperienze, ho sempre cercato di esplicitare ai soggetti coinvolti nel mio lavoro di ricerca le modalità per rimanere in contatto in caso di dubbi o di esplicitazioni future, così come molti codici deontologici richiedono. Questa possibilità, seppur non espressamente annoverata tra gli obblighi che un antropologo dovrebbe attuare, ha sempre fatto parte, con tutte le sfumature del caso, degli attrezzi che un etnografo possiede sul campo. In altre parole, sia la costruzione dell'autorità dell'antropologo che tutto l'impianto sul campo si giocano anche nella capacità di tessere e mantenere legami con i propri interlocutori durante tutte le fasi di ricerca, ma soprattutto

¹³ Casa come chiave di lettura per leggere la parentela nelle pratiche quotidiane. Janet Carsten in *After Kinship* attraverso la descrizione della sua esperienza etnografica nell'isola di Langkawi (Malesia), suggerisce la modalità per comprendere la densità della parentela: «[...] to assert that kinship is made in houses through the intimate sharing of space, food and nurturance that goes on within the domestic space. And because being "made" is usually opposed to being 'given', houses are good places to start examining that theme» (Carsten, 2004: 35).

anche ad enografia conclusa. L'eventualità di rimanere collegati con un filo rosso con molti dei soggetti della propria ricerca, mi ha permesso difatti un'analisi approfondita dell'oggetto di studio che avevo deciso di analizzare. Mi è capitato più volte di essere stata contattata da alcuni interlocutori che hanno sentito il bisogno di precisare alcuni punti che erano emersi durante le interviste o durante i momenti passati assieme. Le loro perplessità e domande si sono inserite in un orizzonte che mi ha permesso di avviare approfondimenti rispetto a specifici temi d'interesse.

Esistono ambiti e contesti in cui è complesso mettere in pratica quello che ho sopra definito accortezze metodologiche, altri in cui è più semplice ed altri ancora dove invece tali prassi si configurano come elementi imprescindibili per avere un accesso ufficiale: cliniche, ospedali, aziende e in generale tutti quei contesti a strutturazione più formale. Se con le famiglie con le quali ho svolto ricerca ero riuscita a costruire un percorso lento e processuale (incontro con il referente scientifico, presentazione del progetto e delle metodologie, firma del consenso informato in alcune situazioni e non in altre, continuo e costante posizionamento della ricercatrice, ma soprattutto continua esplicitazione delle accortezze metodologiche), nel contesto americano ho incontrato più frizioni e rallentamenti. Ovvero, l'iter corretto di accesso al campo, nel concreto l'ingresso all'interno della clinica della fertilità come "ricercatrice esterna" avrebbe previsto che il mio progetto di dottorato fosse vagliato, analizzato/rivisto/respinto/approvato dal comitato etico della clinica stessa; date le tempistiche che avevo per svolgere ricerca in California (periodo relativamente breve se comparato allo spettro burocratico che si delineava all'orizzonte), ho deciso di evitare un ingresso ufficiale, individuando e trovando altre modalità per entrare in relazione con donatrici e surrogate coinvolte nell'esperienza di *surrogacy* con padri *gay* italiani (pur attuando le specifiche sopra elencate in merito a *privacy*, informazione e consenso informato etc.). Ovvero, ho contattato il responsabile della clinica esplicitando il lavoro che mi ero prefissata di svolgere (entrare in contatto con donatrici e surrogate, osservare il lavoro della clinica etc.), comunicando tuttavia che avrei attraversato il contesto medico in maniera informale. In altre parole, la mia autorità sul campo si è costruita in una processualità del tutto dinamica grazie al precedente lavoro di fabbricazione di una rete di conoscenze di aspiranti padri italiani coi quali avevo tessuto relazioni: il mio accesso in clinica si è costituito così come accompagnamento dei miei informatori presso la struttura sanitaria, seppur tutto il personale medico conoscesse i miei obiettivi e le mie intenzioni.

La costruzione dei due terreni di ricerca, ha comportato la messa in discussione di alcuni passaggi che avevo previsto prima dell'effettivo ingresso in essi. In altre parole, la strutturazione dei due campi, che potremmo definire "rigida" per i passaggi obbligati che ne hanno permesso l'accesso in maniera graduale, hanno profondamente influenzato la metodologia stessa del fare etnografia.

Durante il corso degli anni, numerose associazioni di antropologi di tutto il mondo hanno prodotto codici etici, e come poco sopra mostrato, essi si sono configurati come figli di specifici processi storici e culturali che ne hanno permesso e favorito la loro costituzione. Uno degli obiettivi originali dell'*American Anthropological Association* (AAA) del 1971 verteva sulla responsabilità professionale di chi conduce ricerche, andando ad esortare gli antropologi ad agire come veri e propri intellettuali pubblici:

As people who devote their professional lives to understanding man, anthropologists bear a positive responsibility to speak out publicly, both individually and collectively, on what they

know and what they believe as a result of their professional expertise gained in the study of human beings. That is, they bear a professional responsibility to contribute to an 'adequate definition of reality' upon which public opinion and public policy may be based (AAA 1971, clausola 2D).

La responsabilità professionale degli antropologi stava nella capacità di analizzare, trattare e comunicare all'opinione pubblica e alla più ampia comunità scientifica, i risultati delle proprie ricerche, contribuendo ad "un'adeguata definizione della realtà". Una volta raccolto il materiale etnografico, esistono prassi per restituire i frutti del proprio lavoro? Com'è giocata la responsabilità degli antropologi? Tale concetto attraversa in modo trasversale anche il codice deontologico dell'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali (ANUAC) del 2010, seppur con una vasta pluralità di sfumature al suo interno. Il testo è suddiviso in una serie di sezioni e, *responsabilità* assume un valore centrale in numerosi paragrafi che compongono il documento: II "principi" (impegno di coerenza, responsabilità sociale), III "norme etiche" (responsabilità soprattutto verso i soggetti con i quali si sta svolgendo ricerca), IV "insegnamento" (responsabilità verso i formandi) e "ricerca applicata" (necessità di seguire tali principi anche fuori dall'accademia). Leggiamo al paragrafo II: «Gli antropologi devono prendere in seria considerazione ogni richiesta ragionevole rivolta a ottenere, al fine di ulteriori ricerche, l'accesso ai propri dati e ad altri materiali di ricerca. Rimane comunque prioritario fare ogni sforzo per assicurare la preservazione dei dati dei loro *fieldworks* ad uso delle generazioni future» (ANUAC 2010).

Ed ancora al paragrafo III, si può leggere:

È opportuno che gli antropologi ottengano in anticipo il consenso informato delle persone che essi studiano, fornendo informazioni, possedendo o controllando l'accesso al materiale di studio prodotto, futuro o altrimenti identificato. Poiché, poi, il consenso informato è un processo dinamico e continuo, ne discende che l'intera articolazione di ogni piano di lavoro sottostia al dialogo e alla negoziazione con i soggetti interessati.

Gli antropologi sono responsabili per l'identificazione e l'osservanza dei vari codici di consenso informato, leggi e regolamenti che riguardano i loro progetti. Il consenso informato, ai fini del presente codice, non implica necessariamente ne# richiede una particolare forma scritta o firmata. È la qualità del consenso, non il formato, ad essere rilevante (ANUAC 2010, pp. 4-5).

Se il sapere antropologico è caratterizzato da una co-costruzione con i soggetti coinvolti nella ricerca, l'esplicitazione di obiettivi, scopi e finalità, quello che rientra sotto la definizione più ampia di "consenso informato", si configura come una delle prime tappe rituali che dovrebbero andare a comporre la costruzione stessa dell'accesso al campo. Com'è possibile e che cosa significa consenso informato in antropologia? Esso deve seguire logiche universaliste o può, al contrario, adattarsi ai differenti e casi e campi attraversati dagli antropologi? Quello che emerge dal documento ANUAC è una descrizione interessante di consenso informato che, lontano all'essere un processo che si arresti una volta ottenuta la firma degli informatori, si fonda come aspetto dinamico e fluido. Il consenso informato, così come la ricerca antropologica, è un processo in continuo movimento: muta, si arresta, muore, subisce inversioni di rotta e non si conclude una volta ricevuto, sia esso in forma orale o scritta. Difatti quello che risulta essere rilevante non è tanto il consenso informato in sé, quanto la qualità del consenso stesso. Cosa significa questo? Non è necessaria la forma del consenso, orale o scritto, bensì che

obiettivi, scopi e finalità siano sempre trasparenti ed accessibili ai soggetti coinvolti nella ricerca e che la catalogazione delle informazioni raccolte segua un percorso volto alla protezione dei dati sensibili (questione che era emersa numerose volte durante la ricerca sul campo con le famiglie omogenitoriali italiane). Come garantire tutto questo? Come poter far dialogare un consenso informato “fluido” ad uno strumento più apparentemente rigido che cerca di porre netti confini indicando dettami e prassi valutate come eticamente corrette? Proseguiamo così la lettura dei paragrafi B e C, riguardo ad anonimato e riservatezza dei dati personali, del modulo di “richiesta di parere” del Comitato Etico dell’Università degli Studi di Milano-Bicocca.

C. Conservazione e sicurezza dei dati raccolti e dei risultati della ricerca.

- Chi avrà accesso ai dati raccolti e ai risultati (ancorché intermedi) della ricerca.
- Per quanti anni i dati raccolti verranno conservati dalla conclusione della ricerca.
- Indicare le modalità di conservazione dei dati sensibili (responsabile della corretta conservazione e luogo dove verranno conservati).

Il lavoro di responsabilità di un antropologo si giocherebbe nel bilanciamento tra fluidità del consenso informato e rigidità di documenti che indirizzerebbero ad azioni più stereotipate e meno ibride. Chi non si uniforma a questo registro sta compiendo azioni meno etiche di altri? Facendo dialogare le parti, significa che la responsabilità del fare ricerca è sottesa alla co-costruzione del sapere con i soggetti del proprio lavoro. In altre parole, fluidità e qualità del consenso sono le chiavi per costruire un sapere che sia anche eticamente accettabile.

Un’ulteriore riflessione che mi preme qui portare alla luce prende corpo da una domanda apparentemente banale, che non riguarda direttamente la parte intersoggettiva tra antropologo e informatori, ma che tocca direttamente i momenti più intimi di ogni ricercatore; dal momento in cui l’antropologo, a seguito delle prassi sopra citate, inizia a svolgere ricerca stilando note di campo, diari, appunti, fotografie, registrazioni audio e video, quali strumenti possiede o dovrebbe possedere un ricercatore “responsabile” sul campo? Se, ad esempio una registrazione audio o video è generalmente accompagnata da un consenso informato e quindi potenzialmente sicura (se accuratamente catalogata e riposta in un luogo accessibile al solo ricercatore o ad un eventuale gruppo di ricerca), come si può garantire la riservatezza dei dati sensibili all’interno del diario di campo che è uno degli strumenti principe del fare etnografia? Come ci insegna la storia dell’antropologia, dalla pubblicazione postuma dei diari di campo di Malinowski (1967), essi più che come elementi privati, intimi e personali del ricercatore si configurano come veri e propri strumenti di pubblici. Pertanto, quello che Geertz (1988) ha definito il “problema del discorso”, ovvero che cosa un autore autorizza nella propria etnografia, può essere trasposto anche ai diari di campo? In altre parole, quale spirito metodologico di partenza adottare per la tutela i dati sensibili dei soggetti coinvolti nel lavoro di ricerca? Penso che anche all’interno dei diari di campo, possano essere utilizzate le stesse modalità di trattamento dei dati sensibili che vengono generalmente applicate ai documenti ufficiali prodotti, ad esempio, per le università, pur tuttavia continuando ad utilizzare in modo creativo l’espressione di dinamicità del consenso informato che emerge dal documento ANUAC.

Quando l'oggetto della propria ricerca etnografica è fortemente intrecciato a dilemmi etici (Markens 2007), le questioni morali da affrontare sul campo, ma soprattutto durante il trattamento dei dati personali e sensibili, risultano essere molteplici. Come tutelare queste famiglie? Come riuscire a restituire la complessità incontrata sul campo senza "tradire" la *privacy* dei propri interlocutori? Se, come sopra mostrato, una restituzione puntuale si fonda come uno dei principali principi morali che caratterizzano il lavoro dell'antropologo, è sempre più complesso comporre etnografie che restituiscano la realtà incontrata senza ledere i soggetti coinvolti nelle ricerche di campo. Gli etnografi corrono il rischio di rendere pubbliche informazioni per le quali gli informatori avevano preferito non fossero divulgate, magari attraverso pubblicazioni di fatti valutati illegali o riprovevoli (Barnes 1967). «Social research entails the possibility of destroying the privacy and autonomy of the individual, of producing more ammunition to those already in power, of laying the groundwork for an invincibly oppressive state» (Barnes 1979: 22).

Gli antropologi nelle loro mani hanno il potere di manipolare e possedere alcune informazioni che possono arrecare danni ai soggetti delle proprie ricerche etnografiche. Per questo motivo vi è il bisogno di essere consapevoli di questo e di valutare come produrre una restituzione testuale che riesca a bilanciare al meglio informazioni raccolte e rielaborazione etnografica. In altre parole, sul piatto della bilancia c'è il fatto di non voler "tradire" i propri soggetti della ricerca da un lato, né riportare fatti in modo talmente modificato da apparire come fantasie degli antropologi. I rischi che si corrono sono sempre maggiori, dal momento in cui stanno nascendo sempre più questioni relative alla *privacy* che esortano i ricercatori a modificare i nomi dei soggetti delle proprie etnografie, ad inventarsi nomi di fantasia dei luoghi nei quali si è svolta ricerca ecc. Ma seguire i dettami di un documento simile a quello elaborato dal comitato etico dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca, può realmente tutelare tutte le persone coinvolte nella ricerca? Per evitare che la restituzione dei risultati della ricerca possa arrecare un giudizio o danni alle persone coinvolte, le storie che riporterò durante la stesura dell'etnografia che sarò chiamata a produrre per il conseguimento del titolo di dottore, saranno restituite in forma modificata per garantire l'anonimato e soprattutto, come richiesto dagli interlocutori, per tutelare la *privacy* dei minori. Non esistendo un manuale da seguire, né suggerimenti condivisi su come sia possibile rendere sfocati i profili, l'antropologo sperimenta di volta in volta strategie differenti.

In numerose occasioni ho riflettuto sull'aspetto della restituzione del materiale raccolto. Quello che avevo difatti osservato per anni è un fenomeno che scuote le coscienze collettive, dove la riproduzione di persone omosessuali viene spesso etichettata come un atto abominevole, contro natura, non conforme al modello tradizionale familiare. Come ha sostenuto Barnes (1979), possediamo nelle nostre mani un'ipotetica potenza distruttiva nei confronti dei soggetti delle nostre ricerche. Più ci addentriamo nelle problematiche, più distruttiva sarà la portata del nostro lavoro. La costruzione del mio campo mi ha permesso di toccare in profondità le intimità familiari e di raccogliere storie di vita di persone che hanno valicato i confini nazionali per ricevere assistenza procreativa, utilizzando tecniche spesso ammantate da disapprovazione e (dis)conferme sociali. Durante le fasi di restituzione della ricerca di campo, cercherò di mantenere alta l'attenzione sulla questione delle responsabilità che gli antropologi possiedono, non solo nei riguardi dei propri interlocutori, che hanno aperto le porte delle loro intimità, ma anche nei riguardi della comunità scientifica e, in generale, del più vasto pubblico.

Conclusioni

Come ho cercato di mostrare in questo saggio, per essere compresi, i discorsi su etica e codici deontologici necessitano di essere inseriti all'interno di una specifica cornice storica che li ha prodotti. Soprattutto negli ultimi decenni, si sta assistendo in Italia a ciò che era accaduto nel contesto anglo-statunitense qualche decennio prima. In altre parole, grazie all'ingresso nel mondo del lavoro di giovani laureati in antropologia, ad un crescente numero di antropologi che lavorano in contesti *at home* e all'inserimento della disciplina antropologica in un contesto di dialogo con altre discipline accademiche, si sta assistendo ad un proliferare di discorsi sull'etica, così come ad un numero sempre maggiore di comitati etici pronti ad analizzare e giudicare l'eticità dei progetti di ricerca.

Come mostrato, in ambito antropologico seguire un'etica non significa esclusivamente seguire una serie di linee guida o attenersi ai differenti codici prodotti, ma significa soprattutto andare a volgere lo sguardo al cuore della disciplina stessa (premesse teoriche, questioni epistemologiche, prassi metodologiche ecc.). In altre parole, se come molti autori hanno sostenuto è importante possedere un codice deontologico che possa fungere da linea guida, è altresì importante costruire un codice che possa abbracciare la pluralità dei differenti contesti che gli antropologi attraversano. Non sto sostenendo che non debbano essere seguiti ipotetici dettami etici o che nessuna etica in ambito antropologico sia possibile. Sto al contrario provando a ragionare su come sia necessario spostare l'attenzione e riflettere sia sulle specificità storiche, sociali e culturali che hanno prodotto e continuano a produrre determinati codici deontologici, sia sull'applicabilità di tali codici nei più svariati contesti in cui gli antropologi sono impegnati a fare ricerca nella contemporaneità. Ogni disciplina presenta le proprie specificità e penso ci sia oggi più che mai l'urgenza di aprire un dialogo con le diverse discipline ed in generale con i comitati etici che esortano sempre più spesso ad adattarsi ad un modello *standard*, valutato come eticamente sostenibile ed estendibile a tutte le discipline accademiche. Se, come sta accadendo in molti contesti internazionali, i comitati etici stanno acquisendo sempre più un peso significativo per garantire l'avvio dei progetti di ricerca, ciò significa che l'autorità antropologica e la sua responsabilità siano potenzialmente minate e messe in discussione non più da una commissione scientifica che ne vagli le capacità del fare ricerca, ma da comitati che trasversalmente approvano progetti di ricerca molto differenti tra loro. In ragione di queste problematichità che ognuno di noi è chiamato ad affrontare quotidianamente prima e dopo il campo, il dibattito rispetto a questioni etiche e codici deontologici in ambito antropologico risulta essere più che mai urgente, sia per proteggere i soggetti delle etnografie che per tutelare l'operato del ricercatore stesso. Ritengo opportuno aprire un dibattito che non si arresti esclusivamente a speculazioni di carattere teorico, ma che vada a colpire il cuore del fare etnografia.

Bibliografia

American Anthropological Association (AAA). 1971. *Principles of Professional Responsibility*, republished in P.D. Reynolds (1982) *Ethics and Social Science Research*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali (ANUAC). 2010. *Codice deontologico*, www.anuac.it.

Akeroyd, A. 1984. «Ethics in relation to informants, the profession and governments», in *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, Ellen, R.F. (ed). London. Academic Press: 133-154.

Amit, V. 2000. «The university as panopticon: moral claims and attacks on academic freedom», in *Audit Culture*, Strathern, M. (ed). London and New York. Routledge: 215-235.

Barnes, J. A. 1963. Some Ethical Problems in Modern Fieldwork. *The British Journal of Sociology*, 14 (2): 118–34.

Barnes, J. 1979. *Who Should Know What? Social Science, Privacy and Ethics*. Harmondsworth. Penguin.

Berremán, G. 1968. Is anthropology alive? Social Responsibility in Social Anthropology. *Current Anthropology*, 9 (5): 391–7.

Cadoret, A. 2008. *Genitori come gli altri. Omosessualità e genitorialità*. Milano. Feltrinelli.

Caplan, P. 2003. *The ethics of anthropology: debates and dilemmas*. London. Routledge.

Carsten, J. 2004. *After Kinship*. Cambridge. Cambridge University Press.

Clifford, J., Marcus, G.E. 1986. *Writing Culture: the Poetics and the Politics of Ethnography*. Berkeley. University of California Press.

Crapanzano, V. 1995. Comment on Scheper-Hughes N. *Current Anthropology*, 36 (3): 420-421.

Fabian, J. 1971. On professional ethics and epistemological foundations. *Current Anthropology*, 12 (2): 230–231.

Fabietti, U., Malighetti, R., Matera, V. 2000. *Dal tribale al globale: introduzione all'antropologia*. Milano. Mondadori.

Geertz, C. 1995. *Opere e vite: l'antropologo come autore*. Bologna. Il Mulino.

Gough, K. 1968. New Proposals for Anthropologists. *Current Anthropology*, 9 (5):403-407.

Gjessing, G., 1968. The social responsibility of the social scientist. *Current Anthropology*, 9 (5): 397-403.

Gribaldo, A. 2005. *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*. Roma. Sossella Editore.

Grilli, S. 2014. Scelte di filiazione e nuove relazionalità#. Riflessioni a margine di una ricerca sull'omogenitorialità# in Italia. *Voci. Annale di Scienze umane*, 11: 24-42.

Gross, M. 2012. *Choisir la paternité gay*. Toulouse. Érès.

Lewin, H. (ed) 2006. *Feminist Anthropology. A reader*. Malden, Oxford. Carlton Blackwell.

Malighetti, R. 2008. *Clifford Geertz: il lavoro dell'antropologo*. Torino. UTET.

Markens, S. 2007. *Surrogate Motherhood and the Politics of Reproduction*. Berkeley. University of California Press.

- Mills, D. 2003. «Like a Horse in Blinkers? A Political History of Anthropology's Research Ethics», in *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*, Caplan, P. (ed). London. Routledge: 37-54.
- Moore, H. 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge. Polity Press.
- Pels, P. 1999. Professions of Duplexity: A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology. *Current Anthropology*, 40 (2): 101-136.
- Said, E. W. 1978. *Orientalism*. New York. Vintage Books.
- Scheper-Hughes, N. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology, *Current Anthropology*, 36 (3): 409-440.
- Strathern, M. 2000. *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London and New York. Routledge.
- Nader, L. 1973. «Up the anthropologist: perspectives gained from studying up», in *Reinventing Anthropology*, Hymes, D. (ed). New York. Random House: 284-311.
- Zanini, G. 2013. «Riproduzione transnazionale: single e coppie omosessuali in viaggio verso la genitorialità», in *La procreazione medicalmente assistita e le sue sfide. Generi, tecnologie e disuguaglianze*, Lombardi, L., De Zordo, S. (a cura di). Milano. Franco Angeli: 167-177.

Privato o pubblico in antropologia: *that is the question*

Marta Villa, Unità di Ricerca VADem, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento

Abstract. The academic society has been questioned at length and has issued Codes Ethics to determine the behavior to be held in respect of indigenous peoples and traditional societies examined: data may have different levels of diffusion and they must be shared by communities. Anthropologists need to ask the permission to get inside of the societies investigated. Some cases highlight how these relations of the report are hardly maintained by both sides. The delicate relationship between scholars and privileged informants may be damaged if the disclosure of information occurs without sharing and respect. In conclusion we analyze the case of the publication post mortem of Malinowski's diaries: is it a case of privacy's violation? What is the usefulness?

Keywords: Ethical Code; Public Anthropology; Sensitive Data; Scholar-community Relationship; Privileged Informants.

La relazione dialettica tra antropologo e comunità

In antropologia la dimensione del privato e del pubblico è una delle questioni fondamentali della pratica della disciplina. La ricerca infatti si è posta da qualche decennio a questa parte la problematica riguardo cosa sia la dimensione privata di una cultura e dei suoi esponenti e cosa possa diventare di dominio pubblico. Da diverso tempo, come ricorda l'antropologo Ugo Fabietti, le scienze antropologiche

abbandonate le pretese di scientismo che le hanno connotate per gran parte della loro storia, sono oggi più attente alle dimensioni del senso e del significato da un lato, e alla considerazione dei resoconti etnografici come costruzioni polifoniche dall'altro, come frutto cioè dell'incontro tra i molteplici punti di vista dei soggetti che, in un modo o nell'altro, hanno contribuito a plasmare tali resoconti (Malighetti 2004: IX).

Non è più possibile fare indagine antropologica senza prima negoziare con i propri informatori la restituzione delle notizie che verranno raccolte. La negoziazione, che permette poi la pubblicazione nella comunità scientifica delle nozioni culturali, è di primaria importanza: nella storia della disciplina molte volte sono avvenuti anche fatti spiacevoli dove le comunità sono state messe in pericolo per i dati divulgati oppure dove si è aperto un conflitto tra queste e lo studioso perché ingannate. Anche Claude Lévi-Strauss in una sua riflessione scritta si è occupato di questa importante tematica e ha

messo in evidenza le luci e le ombre della disciplina, legate in particolare alla dimensione della relazione tra comunità e antropologi.

Da qualche decina d'anni i rapporti tra gli etnologi e i popoli da essi studiati si sono modificati profondamente. Paesi colonizzati a suo tempo e oggi indipendenti accusano gli etnologi di frenare il loro sviluppo economico mantenendo in vita vecchie usanze e credenze ormai sorpassate. Popoli impazienti di modernizzarsi vedono nell'etnologia l'ultima incarnazione del colonialismo e si mostrano diffidenti, se non apertamente ostili, nei suoi confronti (Lévi-Strauss 2015: 29).

Queste parole fanno riflettere e pongono il mondo antropologico di fronte ad uno scacco: quanto si è fatto da soli e quanto invece avrebbe dovuto essere compartecipato dalle comunità. L'etnologia frenerebbe il progresso e lascerebbe i popoli indigeni in uno stadio infantile, primitivo sembra accusare l'altro da noi! Gli etnografi sono dei parassiti in alcune situazioni e non vengono più visti di buon grado. Ancora Lévi-Strauss ribadisce che le minoranze indigene in diverse parti del mondo non accettano più di essere trattate solo come oggetto di studio e considerano gli etnologi dei parassiti se non peggio degli sfruttatori (Cfr. Lévi-Strauss 2015: 29)

I popoli tradizionali sembrano essere sempre più in diminuzione e i ricercatori in espansione; pertanto, come risolvere questa problematica di densità e di sensazione di soffocamento? Ricorda l'antropologo francese una battuta che circolava già negli anni Settanta nel mondo accademico: la famiglia indiana è composta almeno di tre persone il marito, la moglie e l'etnologo! La situazione è poi sempre più degenerata e alcuni

gruppi indigeni, stanchi di essere vittime degli studiosi si sono ribellati. Oggi alcuni di essi, prima di lasciare entrare qualcuno nelle riserve esigono che compili un gran numero di moduli. Altri oppongono alla ricerca etnologica un divieto puro e semplice: un estraneo può avvicinarli in qualità di maestro o di igienista; l'importante è che si impegni per iscritto a non porre nessuna domanda sull'organizzazione sociale o sulle credenze religiose. Al limite un informatore potrà accettare di raccontare un mito, ma solo dopo aver stipulato un regolare contratto che gliene riconosca la proprietà letteraria (Lévi-Strauss 2015: 30).

Ecco presentato in modo molto lineare, e molto brutale del resto, come lo sono tutte le idee esposte con franchezza, una negoziazione mancata, o meglio una difesa dei propri diritti senza un dialogo possibile. I popoli indigeni citati da Lévi-Strauss non sono più dei bambini a cui si può raccontare quello che si vuole, ma hanno raggiunto una maturità comunitaria che tenta di preservarli da possibili operazioni di sciacallaggio e, se sono arrivati a questo punto, diciamo noi, significa che hanno conosciuto davvero gli sciacalli. Non è rassicurante leggere quello che Lévi-Strauss ha scritto a questo proposito: vuol dire che da qualche parte la comunità scientifica antropologica ha fallito e nel suo più intimo cuore, quello della relazione umana.

La vignetta divertente, che da anni circola sui social network e che è di stampo francofono, rispecchia umoristicamente ancora una volta questa questione: in lontananza arrivano gli studiosi e nella capanna gli indigeni fanno sparire ogni tipo di tecnologia contemporanea che possiedono al grido allarmato "Les anthropologues!".

La medaglia come sempre ha due facce e Lévi-Strauss le riporta entrambe: la relazione in alcuni casi si è invertita e sono i popoli indigeni o le comunità, spesso di minoranza, che hanno bisogno degli antropologi e non viceversa.

Certe tribù si rivolgono agli etnologi, e talvolta li assumono con un regolare onorario, per essere assistite in tribunale, per essere aiutate a far valere i loro diritti ancestrali su certe terre

o per ottenere l'annullamento dei trattati che si sono viste imporre a suo tempo. È accaduto in Australia, dove gli aborigeni e gli etnologi al loro servizio hanno tentato ripetutamente di impedire che il governo installasse delle basi missilistiche o rilasciasse delle concessioni minerarie sui terreni sacri. In Brasile gli indios cominciano ad organizzarsi su scala nazionale ed è prevedibile che prendano iniziative analoghe. In casi come questi il lavoro dell'etnologo cambia completamente natura. Prima lo studioso si serviva degli indigeni ora sono gli indigeni che si servono di lui. L'avventura con il suo alone di poesia e lirismo, lascia il posto alle austere ricerche in biblioteca, al laborioso spoglio degli archivi per costruire il dossier di un processo e integrarlo con argomentazioni giuridiche (Lévi-Strauss 2015: 30).

Il caso descritto dall'antropologo Malighetti presso il Quilombo di Frechal è una parte di questo processo che ha tentato di ribaltarsi: Roberto Malighetti stava studiando le comunità di schiavi affrancati e si è trovato a gestire una situazione fortemente dialettica con la comunità e in particolare con alcuni membri di essa che cercavano un aiuto per dichiarare le terre che abitavano di loro proprietà cercando di utilizzare il lavoro dell'antropologo. Fabietti nella prefazione al testo ricorda:

Il Quilombo è anche un libro che pone, e si pone, problemi metodologici cruciali per lo statuto scientifico delle discipline antropologiche. Ciò che lo caratterizza in maniera originale è, come dicevamo, lo sforzo del suo autore per presentare la lotta della comunità dei discendenti degli schiavi attraverso la problematizzazione del rapporto dell'antropologo con i suoi interlocutori (Malighetti 2004: X).

Malighetti infatti spiega all'interno della sua etnografia con parole molto chiare la sua relazione con gli informatori e con la comunità; a tal proposito scrive:

L'intrinseca asimmetria del rapporto antropologo-informatore si fonda su una inevitabile violenza inerente al lavoro di campo. Non solo per il semplice fatto che la presenza del ricercatore è sempre una intrusione, ma soprattutto perché il progetto antropologico sistematicamente viola il progetto nativo. Il lavoro etnografico, di cui fa spesso parte l'ansiosa lotta contro il tempo, implica necessariamente il superamento del rispetto delle reticenze del diritto degli informatori a starsene in silenzio (Malighetti 2004: 9-10).

La criticità fatta emergere da Malighetti è proprio il fulcro della relazione tra studioso e comunità e crea, se gestita in modo sbagliato, delle ripercussioni molto difficili da gestire. Anche Malighetti testimonia quello che Lévi-Strauss ha scritto nel suo breve saggio: l'antropologo per entrare nella comunità di Frechal ha dovuto chiedere ed ottenere un permesso dalla stessa comunità. Uno dei principali informatori dell'antropologo gli spiegò chiaramente come mai la comunità fosse diffidente nei confronti degli studiosi stranieri perché temevano fortemente che potessero esporre la comunità a criticità nei confronti dell'esterno. Il suo informatore infatti gli ha raccontato che diversi si sono rivolti a loro in malafede: alcuni studiosi hanno consultato i documenti della comunità pubblicandoli poi solo a suo nome evitando di creare così un ritorno per il villaggio. Tali situazioni sono state vissute in modo negativo dal gruppo locale che si è autotutelato decidendo di non permettere l'accesso alle informazioni a nessuno. Malighetti in una nota (2004:63) scrive che era venuto a conoscenza del divieto imposto da alcuni militanti della SMDDH all'ingresso nella comunità di una antropologa tedesca per la prosecuzione della sua ricerca, medesima sorte era accaduta anche ad antropologi statunitensi e spagnoli di avvicinarsi al campo di Frechal.

Mentre ero assorto nel lavoro a Guimaraes e stavo per definire la data e le modalità del primo contatto con il villaggio, fui anticipato da Inacio, un leader della comunità che, avvertito da Moises dei miei piani era avvenuto con Aurino e Francisco a Guimaraes per

conoscermi e chiedere in prestito il trattore del progetto. Colsi subito l'occasione per offrirmi di portare personalmente il giorno seguente l'automezzo in modo da introdurmi ufficialmente alla comunità che aveva, comunque, già discusso e accordato il permesso al mio soggiorno (Malighetti 2004: 15).

Fin da subito Malighetti rileva alcuni comportamenti ambigui di alcuni responsabili del luogo, ad esempio Moises presenta l'antropologo alla comunità a nome del vescovo, contravvenendo alle richieste insistenti dello studioso di non nominare le sue attività in relazione alla cooperazione internazionale: Moises sceglie di giocare questa mossa per finalità sostanzialmente politiche, dice Malighetti, al fine di raccogliere consenso e prestigio perché associato ad una figura di rilevanza economica notevole per il villaggio. Poco dopo Malighetti spiega quanto la comunità fosse orgogliosa di avere il proprio antropologo infatti sembra che apprezzassero

il prestigio derivante dall'essere studiati da un antropologo italiano, da spendere soprattutto con gli estranei, come quando mi presentarono con un certo orgoglio a una delegazione di un altro villaggio venuta a chiedermi di diventare anche il loro antropologo (Malighetti 2004: 42).

Una situazione di manipolazione è accaduta anche all'antropologo africanista Marco Bassi che si è occupato per decenni della popolazioni pastorali dell'Etiopia. In questo caso lo studioso ha rilasciato delle interviste rispetto alla vicenda controversa della costruzione della diga Gibe 3 e i suoi impatti potenziali sulle popolazioni indigene. Le informazioni sono state tagliate e montate in un documentario giornalistico della BBC con modalità atte a creare un effetto contraddittorio rispetto alle posizioni del Primo Ministro dell'Etiopia, con ripercussioni negative di vario tipo nei confronti sia della comunità sia dell'antropologo stesso¹.

Altro caso interessante, che mette in evidenza questa relazione dialettica tra studioso e comunità, qualsiasi essa sia, è riportato da Antonino Colajanni nel suo testo *Etnografia e analisi istituzionale dei processi di sviluppo nelle ricerche – in India – di David Mosse. Un commento critico*. Colajanni riflette riguardo la produzione etnografica dell'antropologo inglese David Mosse e mette in risalto come anche nel suo caso ci sia stata una reazione dura nei confronti degli scritti di questo studioso. Mosse nel suo volume ha documentato

un ulteriore livello di produzione e raccolta di informazioni che assume importanza cruciale, quello delle risposte, reazioni, valutazioni e giudizi, che progressivamente nascevano e si stratificavano nella complessa e articolata geografia sociale di soggetti, persone, individui e gruppi, istituzioni coinvolte nell'iniziativa esaminata. Lo studio cominciò infatti a raccogliere fin da subito le obiezioni dei diversi attori sociali coinvolti, alle osservazioni, commenti giudizi e valutazioni, infine al materiale informativo che mano a mano produceva l'antropologo (Colajanni 2015: 133).

Ma l'antropologo britannico decide una linea di relazione più intensa e in particolare adotta

il costume di esprimere il suo punto di vista e suscitare – facendo tutto ciò parte integrante della ricerca, che comprendeva come suo cuore teorico lo studio delle relazioni che si costituiscono nel campo di azione sociale di un progetto di sviluppo – la capacità di reazione ed obiezione da parte degli attori sociali alla presenza delle opinioni dell'antropologo. Le reazioni, fortemente risentite e critiche, costituiscono il tema di riflessione più intenso di

¹ Dialogo privato con l'autrice, 2015.

Mosse, al quale egli ha dedicato forti energie conoscitive ed interpretative (Colajanni 2015: 133).

Le problematiche infatti giungono quando Mosse fa circolare in via preliminare il manoscritto in bozza della sua etnografia per ricevere i commenti dai diversi collaboratori dello staff del progetto seguito e dai diversi enti coinvolti: la reazione è stata molto dura. Ancora Colajanni ricorda: il testo

ha suscitato una serie imprevista e straordinaria di resistenze, accuse, critiche radicali, insofferenze, ostilità, da parte dell'apparato burocratico dello sviluppo, soprattutto indiano. È stato sostenuto che il libro in corso di pubblicazione era un *unfair, biased*, conteneva affermazioni definite *defamatory*, avrebbe seriamente danneggiato la reputazione professionale di individui e istituzioni, e infine avrebbe creato ingenti difficoltà nel futuro lavoro con i poveri gruppi tribali dell'India. Alle osservazioni critiche lo studioso ha replicato rivendicando il diritto dell'antropologo a osservare, valutare, criticare, scovare aspetti non espliciti del comportamento istituzionale (Colajanni 2015: 140).

I soggetti in causa tuttavia non si sono fermati alla pura critica, ma hanno indirizzato tutte le loro accuse all'Università dove Mosse lavorava, al Comitato Etico della Ricerca inglese e all'Associazione degli Antropologi Sociali Britannici nel tentativo di bloccare la stampa del lavoro: questo evidenzia in modo molto chiaro quanto sia insidiosa l'etnografia e quanto la scrittura provochi reazioni anche pericolose nei soggetti di studio soprattutto quando non condividono le valutazioni fatte dallo studioso poiché portano a galla tutta una serie di dati che i soggetti vorrebbero mantenere nascosti o meglio patrimonio del non detto.

La negoziazione e la difesa della dimensione privata delle informazioni risulta davvero una delle principali preoccupazioni dell'antropologia contemporanea. Alcuni studiosi senza scrupoli, hanno letteralmente violentato le comunità che hanno studiato non ponendosi alcun problema nel pubblicare notizie riservate oppure stravolgendo le parole stesse degli informatori; dal canto loro gli informatori spesso hanno raccontato agli antropologi solo quello che volevano sentirsi dire o quello che ritenevano potesse loro interessare, non permettendo un approfondimento più intimo della dimensione culturale. La dialettica insita in questa continua battaglia figurata tra studiosi e portatori del sapere locale viene giocata ogni giorno di campo: è necessario che sia l'antropologo ad essere capace di rivelare questo gioco prima di tutto a se stesso e poi, se necessario, ai suoi interlocutori. Se entrambi si comportano senza alcuno scrupolo, la situazione di tensione diviene sempre più palese e il campo è irrimediabilmente rovinato, conviene interrompere la ricerca: tuttavia se ciò accade a causa di comportamenti scorretti dell'antropologo tutta la disciplina ne subirà un danno e nessun altro antropologo otterrà la fiducia della comunità con facilità e in tempi ragionevoli, gli errori di un primo (padre) ricadranno inevitabilmente (sic!) su tutti i successivi (figli).

Il codice etico

La comunità scientifica antropologica internazionale ha deciso di adottare un codice etico al quale ogni studioso dovrebbe attenersi per non incorrere nelle criticità descritte nel paragrafo precedente: il codice etico delle più importanti società antropologiche regola la negoziazione, il comportamento dell'antropologo sul campo e soprattutto la diffusione dei dati al pubblico.

Se uno studioso sta conducendo una ricerca su di un popolo o riguardo una minoranza, magari in relazione conflittuale con chi governa il territorio dove risiede, se si tratta di stanziali, o dove transita, se si tratta di nomadi, deve comunicare tutto quello che viene a conoscere o vede? Se queste notizie che sono state tenute riservate fino all'arrivo dell'antropologo sono essenziali per il gruppo umano e possono esporlo ad esiti catastrofici (un genocidio?) oppure mettere in pericolo la sicurezza, come si deve comportare lo studioso? Questi sono dilemmi esiziali insiti nella disciplina: cosa possiamo dichiarare, quanto possiamo esporre il nostro oggetto di studio?

A differenza di altre discipline che analizzano dati empirici, archivi, scritti e documenti, oggetti inanimati, l'antropologia ha come campo di indagine l'uomo vivente o gruppi di uomini socialmente attivi nel contesto mondiale anche se apparentemente facenti parte di un microcosmo culturale. Questa particolare accezione degli oggetti di studio, che poi sono veri e propri soggetti, pone le più significative criticità, anche metodologiche, alla disciplina.

Quanto è possibile svelare di una cultura? Quanto è meglio tenere celato? Conta di più la carriera scientifica oppure il rispetto che si deve ad altri esseri umani e alla loro intima dimensione privata? Anche se la tribù che lo studioso contatta sembra non comprendere la molteplicità dei livelli di *privacy* che vi sono nella cultura di appartenenza dell'antropologo (se viene ad esempio da un paese occidentale), è fondamentale per il rispetto dovuto a qualsiasi gruppo umano che vengano attivati i più profondi meccanismi di tutela della riservatezza.

A carattere internazionale possiamo documentare il codice etico della *International Society of Ethnobiology (ISE)*, discusso e approvato all'Assemblea Generale di Etnobiologia tenutasi durante il decimo Congresso Internazionale di Etnobiologia, a Chiang Rai, Thailandia, l'8 novembre 2006. Questo Codice è stato originato dalla Dichiarazione di Belèm del 1988 concordata in occasione della fondazione della Society in Brasile. Nei decenni successivi è stato formulato attraverso forum e momenti di dibattito e confronto, workshop e lavori di gruppo a cui hanno partecipato i membri della Society. Attualmente tutti i membri dell'ISE sono obbligati ad attenersi a questo Codice. Ammettendo gli errori del passato, soprattutto riguardo la richiesta di permessi e la condivisione pubblica dei dati, il Preambolo del Codice (reperibile in traduzione italiana sul sito ufficiale della *International Society of Ethnobiology*) così recita:

Riconosciamo che in passato la ricerca si è svolta senza preoccuparsi di ottenere in precedenza il permesso e il consenso da parte delle comunità indigene, società tradizionali e comunità locali, causando un impatto spesso negativo sui loro diritti e responsabilità legate a loro patrimonio culturale. L'ISE si impegna ad operare in collaborazione equa e sincera con le comunità indigene, le società tradizionali e le comunità locali per evitare la perpetuazione di queste ingiustizie avvenute in passato, per costruire insieme una relazione positiva, benefica e armoniosa nel campo dell'Etnobiologia (ISE 2006:1).

Il Codice Etico si pone degli importanti obiettivi per garantire che gli effetti delle diverse ricerche siano meno impattanti possibile nei confronti della comunità o società studiate preservando da un lato il diritto alla proprietà dei dati da parte dei popoli indigeni e dall'altro chiedendo agli studiosi cautela ed onestà intellettuale al fine di non destabilizzare le società tradizionali allontanandole dalle loro consuetudini e dai loro stili di vita scelti. Il Codice inoltre vuole porsi come un vademecum per indirizzare la condotta dei membri della Society soprattutto nel momento della raccolta dei dati e quindi

del lavoro sul campo (per quanto concerne l'aspetto della metodologia antropologica ed etnologica). L'Associazione infatti vuole che i popoli o le comunità siano proprietarie in prima persona della documentazione raccolta (dati, interviste, immagini, pubblicazioni, patrimoni materiali e immateriali) e che possano farne anche un uso proprio.

L'ISE riconosce che, perché tali forme di partenariato possano avere successo, tutte le importanti attività di ricerca (es. progettazione, attuazione, analisi, diffusione e applicazione dei risultati) devono essere basate sulla collaborazione. Si deve prestare attenzione ai bisogni di tutta l'umanità, e mantenere solidi standard scientifici, riconoscendo e rispettando allo stesso tempo l'integrità culturale di popoli Indigeni, società tradizionali e comunità locali. Occorre un impegno ad una collaborazione proficua ed al rispetto reciproco di tutte le parti per raggiungere lo scopo di questo Codice Etico e gli obiettivi dell'ISE. Questo Codice Etico riconosce ed onora leggi tradizionali e consuetudinarie, protocolli e metodologie ancora in essere all'interno della comunità dove si propone ricerca collaborativa. Esso dovrebbe favorire ma non prevaricare tali processi e strutture decisionali comunitari. Dovrebbe facilitare lo sviluppo di accordi di ricerca centrati sulla comunità e con essa concordati, che servano a rafforzare finalità della comunità stessa (ISE 2006:2).

Tra i diversi principi di cui il Codice si fa custode, interessante ricordare quello di partecipazione attiva che riconosce l'importanza fondamentale per i popoli indigeni a partecipare a tutte le fasi della ricerca, anche quella della condivisione dei dati e della fase di applicazione dei risultati, collaborando dalla fase progettuale alla fase finale di revisione dei risultati prima della disseminazione alla comunità scientifica e alla pubblicazione divulgativa in generale.

Altro principio importante regolato dal Codice è quello della informazione: i popoli indigeni e le comunità locali e tradizionali devono capire cosa il ricercatore e quindi la ricerca vanno ad indagare: le intenzioni e gli obiettivi finali devono essere esplicitati, la metodologia deve essere chiara e condivisa e le informazioni devono essere date in modo che le comunità comprendano il significato e l'utilità del progetto.

Il principio del consenso prioritario e della consapevolezza è sicuramente centrale: s'intende un processo in corso che si bada su un rapporto tra le parti stabilito prima che inizi la ricerca e che debba essere mantenuto fino alla conclusione. Il consenso deve essere compreso da tutte le parti in causa, quindi deve avere al proprio interno una procedura educativa di informazione, deve essere redatto nelle lingue parlate dalle parti e infine deve essere data una spiegazione chiara riguardo gli scopi e la natura della ricerca mettendo in luce sia i benefici sia i lati negativi che la divulgazione di tale studio potrà far accadere. Le comunità studiate hanno diritto di veto sia all'inizio della ricerca sia durante il suo sviluppo per tutelare la propria privacy e informazioni che ritengano di essere non pubblicabili.

Il principio della equa condivisione invece permette alle comunità di trarre beneficio dai progetti di ricerca e dagli esiti diretti ed indiretti sia a breve sia a lungo termine. Infine il principio della riservatezza permette ai popoli indigeni di esercitare un divieto o una censura sulla pubblicazione di dati che potrebbero essere pericolosi per la comunità oppure conoscenze religiose, magiche e segrete che devono essere mantenute segrete al vasto pubblico; infine hanno diritto a chiedere l'anonimato per tutta la comunità o per alcuni membri al fine di mantenere alto il livello di protezione. Nelle Linee Guida associate al Codice troviamo informazioni importanti per rendere applicativi i principi fondanti del documento. Citiamo fra tutti il punto 5 che ben descrive il contesto e le azioni relative alla ricerca:

Tutte le persone e organizzazioni che intraprendano attività di ricerca si comporteranno così, in buona fede, dall'inizio alla fine delle loro attività, e agiranno in conformità con, e nel rispetto delle norme culturali e della dignità di tutte le comunità potenzialmente interessate, e con l'impegno che raccogliere campioni ed informazioni, siano esse di natura zoologica, botanica, minerale o culturale, e compilare dati o pubblicare informazioni su di essi, significhi farlo solo nel contesto olistico, nel rispetto dei sistemi di regole e credenze delle comunità interessate (ISE 2006:7).

Le informazioni devono sottostare a meccanismi di raccolta tracciabili così da permettere a chiunque di controllarne la provenienza e così da autenticarne la paternità.

Guardando all'interno della comunità scientifica accademica italiana, troviamo il codice etico dell'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali che così recita nella sua parte introduttiva:

Il Codice propone un insieme di linee, utili per la ricerca, per l'insegnamento e per la professione, e individua nella dimensione deontologica ed etica, non solo la dimensione del rispetto per l'Altro, ma anche la base indispensabile per una corretta discussione e valutazione delle modalità conoscitive poste in atto (ANUAC 2010:1).

Nei principi generali riguardo la responsabilità scientifica il Codice è molto chiaro e spiega, riferendosi sia a persone sia ad animali se inseriti in una indagine antropologica:

Nelle ricerche con persone o animali in cui sia possibile ipotizzare un potenziale danno fisico e/o psicologico, devono essere incluse, o consultate, nel gruppo di ricerca, persone esperte dello specifico settore di indagine, per evitare rischi attuali o prevedibili per il benessere fisico e psicologico dei partecipanti alla ricerca, siano essi persone o animali. I ricercatori devono essere consapevoli di poter incontrare dilemmi etici a ogni fase del lavoro, e fare tutti gli sforzi necessari per identificare in anticipo le potenziali richieste e i conflitti, tanto nella preparazione quanto nello sviluppo del progetto (ANUAC 2010:2).

E ancora più specificatamente, anche in relazione alla preservazione della privacy degli informatori il Codice della disciplina ribadisce che gli antropologi hanno obblighi etici nei confronti degli oggetti del loro studio: non è possibile danneggiare le comunità e i loro patrimoni, ma si è coinvolti nella loro tutela e nella trasmissione della loro cultura materiale e immateriale informando sempre le collettività studiate riguardo gli scopi della ricerca e le conseguenze. Ma soprattutto gli antropologi sono responsabili della reputazione della disciplina, del loro ruolo e non possono dare rappresentazioni falsificate della realtà oggetto di ricerca.

La dimensione della privacy risulta dunque molto importante e pone un ulteriore problema alla divulgazione dei dati e alla scrittura etnografica, tuttavia è necessario che qualsiasi progetto di ricerca formuli una riflessione specifica su questo argomento anche per tutelare la ricerca stessa. L'antropologia poi deve fare i conti con la definizione di pubblico e privato che ogni cultura ha nel proprio *background* e che può essere molto differente da quella di origine dello studioso che sta praticando l'indagine di campo. La stessa concezione di dimensione privata e dimensione pubblica non è simile in tutte le culture del mondo: molte infatti hanno un alto grado di riservatezza, altre invece non possiedono parametri rigidi per determinare i due spazi sociali.

Se si osservano ad esempio le abitazioni, si possono già intuire i diversi gradi di concezione di *privacy* familiare o allargata che un gruppo umano ha stabilito. Nella cultura cabila, ad esempio, come spiega del dettaglio Pierre Bourdieu la casa vede delimitati chiaramente gli spazi maschili e femminili: l'inviolabilità del corpo della

donna dagli sguardi altrui viene estesa anche agli spazi domestici di sua frequentazione. Le stanze femminili sono le più interne e difficili da penetrare e vi è una rigida regolamentazione anche per la frequentazione stessa dei membri della famiglia allargata.

L'interno della casa cabila ha la forma di un rettangolo che un piccolo muro a vista si eleva a mezza altezza divide a un terzo della lunghezza in due parti. [...] La parte bassa e oscura della casa si contrappone alla parte alta come il femminile al maschile: oltre al fatto che la divisione che organizza i sessi affida alla donna la maggior parte degli oggetti appartenenti alla parte oscura della casa [...] la contrapposizione tra la parte alta e la parte bassa riproduce all'interno dello spazio della casa quella stabilita tra l'interno e l'esterno, tra lo spazio femminile, la casa e il suo giardino, luogo per eccellenza dello harem, cioè del sacro e del proibito, e lo spazio maschile (Bourdieu 2003: 51-57).

In altri contesti invece troviamo spazi condivisi dove non vigono particolari divieti per la riservatezza della propria *privacy*: in alcuni contesti culturali la famiglia allargata vive insieme e non vi sono spazi così separati tra le diverse generazioni o i diversi generi. Interessante è anche il discorso a proposito della riservatezza nei confronti dell'ospite o dello straniero. Anche in questo caso le culture rispondono con modalità differenti: se l'ospite è un individuo prossimale (per parentela clanica) vi è un comportamento, se invece si tratta di un individuo estraneo al gruppo familiare la disciplina può essere difforme.

Malinowski e Griaule: dagli informatori privilegiati alla pubblicazione del diario quotidiano

L'antropologo, ad esempio, che chiede di osservare in modo partecipativo la vita quotidiana della comunità deve comprendere prima come vengono trattati i membri estranei e in questo modo negoziare la sua presenza. Malinowski la barattava con beni voluttuari quali tabacco o alcool. Griaule invece non ha descritto come ricambiava la gentilezza di Ogotemmeli, il suo informatore principale, ma ci ha raccontato di essere stato scelto dall'anziano dogon per ricevere in segreto tutte le informazioni relative alla cosmogonia del suo popolo. Quando Ogotemmeli sta per rivelare le parti più importanti chiede a Griaule di avvicinarsi, abbassa la voce o addirittura rimanda al giorno successivo perché le donne o altre persone non degne che stanno nel cortile non possano sentire... Anche in questo caso si può parlare di gradi di *privacy* delle informazioni, non si tratta di persone, ma di sapere segreto e per questo pericoloso.

Molte culture studiate dagli antropologi presentano dei gradi di conoscenza privati: diverse sono le società segrete, le società per iniziati, i gruppi d'età che devono superare un percorso di apprendimento la cui dimensione non è assolutamente pubblica. Vi sono gruppi umani che tengono un grado di riservatezza molto elevato per queste informazioni o per i luoghi di svolgimento dei rituali di iniziazione maschili e femminili, ma che poi ad esempio non hanno le medesime accortezze per la *privacy* degli individui. In diverse culture l'antropologia ha testimoniato che la conoscenza di rituali, di strutture sociali, di medicine sono appannaggio di un gruppo o classe specifica e non possono essere divulgate pena la perdita, come nel caso dei medicinali, della loro efficacia simbolica. La relazione con l'informatore privilegiato risulta quindi importante anche all'interno del discorso della dimensione pubblico/privato che coinvolge le due parti della relazione. Anche la scrivente ha dovuto affrontare questa delicatissima situazione: durante il lavoro

di ricerca sul campo per il dottorato in Antropologia della Contemporaneità, l'informatore privilegiato, ad un certo punto e quasi inconsapevolmente, ha chiesto alla ricercatrice di raccogliere la sua storia di vita. Tale testimonianza chiave, che ha permesso di aprire una nuova indagine all'interno della comunità e che ha inoltre ridefinito in modo significativo alcune situazioni osservate e documentate, contiene al suo interno dei passaggi privati e molto intensi. Nella scrittura dell'etnografia sono stati inseriti degli aspetti di questa documentazione, concordati con l'informatore che ha letto le diverse parti che lo riguardavano, ma la tesi è stata posta sotto embargo (della durata massima possibile) per tutelare ancora di più le informazioni contenute e fino ad oggi non è stata mai divulgata alcuna parte riguardante questo aspetto.

La consegna di una storia segreta e speciale, che raccoglie tutti le conoscenze segrete di una cultura è avvenuta già nei primi passi mossi dall'antropologia nel XX secolo: abbiamo infatti la produzione etnografica di Marcel Griaule e la sua relazione intensa con l'informatore privilegiato, anziano saggio della comunità dogon.

Griaule, nato nel 1898 a Ainsy sur Armencon, ha lavorato come antropologo in Africa dal 1926 al 1956: nel 1931 si reca nell'allora Sudan francese, che oggi è lo stato del Mali, entrando in relazione con la popolazione e cultura Dogon. Presso di loro, Griaule entra in contatto con Ogotemmel che diventa il protagonista della sua narrazione etnografica. L'incontro con questo uomo avviene in modo singolare: c'è una specie di investitura da parte dell'informatore, Griaule è il suo prescelto. Ogotemmel è un anziano cacciatore, che ha perso la vista durante una battuta di caccia, è divenuto anche un guaritore e per questo motivo è un iniziato: il suo percorso sapienziale parte da molto lontano, da bambino viene scelto da suo nonno e da suo padre per essere edotto riguardo tutti i segreti della cosmogonia e mitologia dogon e da allora diviene un *olubaru*, un impuro a cui è permesso praticare i riti ed entrare in contatto con lo spazio *olu*, ossia il luogo geografico e mentale della foresta, la *brousse*, che inizia dove terminano il villaggio e i campi. Il 27 ottobre 1946 Griaule annota in una scheda scritta a matita che porta in cima a lettere maiuscole l'argomento a cui è dedicata (l'iniziazione) e il luogo (Sanga) questa breve considerazione su un fatto appena avvenuto: "il vecchio Ogotemmel, facendomi proporre da Gana una camicia garantita contro le pallottole, voleva entrare in contatto con me". La storia imbrogliata che Gana ha raccontato non aveva senso. In questo modo ha inizio l'avventura tra questi due uomini, Griaule e Ogotemmel che porterà alla stesura di *Dio d'acqua* una delle opere etnografiche più controverse e che suscitò enorme scalpore quando nel 1948 venne pubblicata (Villa 2015: 37-38).

Al termine della sua vita Griaule ottiene un omaggio delicato e commovente dai dogon: in una caverna dopo la sua morte la comunità ha celebrato i suoi funerali e la fine del lutto secondo i dettami tradizionali della società e ha realizzato l'effigie che avrebbe ricordato il lavoro e il legame di questo studioso con il popolo. Al posto della zappa utilizzato per ricordare gli altri membri del gruppo, è stata spezzata una matita, simbolo della presenza immortale di Marcel nella memoria dogon.

In ultimo vorrei citare forse una delle più discusse iniziative editoriali in antropologia: la pubblicazione dei diari di campo personali di Malinowski dopo la sua morte. Non si è mai riusciti a capire le intenzioni di questa divulgazione che ha messo in crisi la figura del padre dell'antropologia mondiale e del suo metodo innovativo. I diari sono stati redatti come note personali di campo, utilizzate nell'intento dell'autore come strumenti di ricerca. Non si comprende quindi completamente la decisione che abbia spinto alla sua divulgazione pubblica: i diari infatti contengono una serie di riflessioni privatissime dello studioso, i suoi pensieri più intimi sulla comunità che stava studiando, rivelano anche certe sue espressioni poco lusinghiere sui propri informatori, mettono a nudo un uomo con le sue debolezze e i suoi difetti, un uomo, prima di tutto, stufo in alcuni momenti

di essere relegato alle Trobriand senza la possibilità di vedere altri “bianchi”, stanco delle zanzare e delle richieste di sigarette degli indigeni. In alcune parti le riflessioni si fanno ancora più intime: vi sono dettagli della vita sentimentale dello studioso che non sono così strettamente utili alla scientificità della disciplina antropologica. Alcuni passaggi del testo risultano sono avulsi dal contesto, infatti non sono stati preparati per una pubblicazione organica e, soprattutto non c'è stata una revisione dell'autore prima della edizione definitiva. Per queste caratteristiche si potrebbe parlare in questo caso di violazione dell'intimità dell'autore; i diari infatti se accostati al testo ufficiale di Malinowski, *Gli Argonauti*, permettono una lettura diversa, dialettica, nuova e possono mettere in discussione le idee che hanno fondato una nuova stagione della antropologia, del rapporto con i nativi, della modalità di approccio e di osservazione delle culture. Il diario personale di questo antropologo, preso singolarmente, non contiene particolari novità che possano modificare radicalmente la metodologia della disciplina, ha solo disvelato pensieri e situazioni che forse non dovevano essere svelate con queste modalità.

Bibliografia

- ANUAC 2010, *Codice deontologico*, versione sul sito http://www.anuac.it/wordpress/wp-content/uploads/2015/07/Codice_Deontologico-anuac.pdf (verificato il 17/02/2017)
- Bourdieu, P. 2003 [1972]. *Per una teoria della pratica. Tre studi di etnologia cabila*. Milano. Raffaello Cortina Editore.
- Colajanni, A. 2015. «Etnografia e analisi istituzionale dei processi di sviluppo nelle ricerche in India, di David Mosse. Un commento critico». *L'Uomo*, 1: 129-145.
- ISE 2006, *Codice Etico*, versione tradotta in italiano sul sito http://www.ethnobiology.net/wp-content/uploads/ISECodeofEthics_Italian.pdf (verificato il 17/02/2017)
- Malighetti, R. 2004. *Il Quilombo di Frechal*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Lévi-Strauss, C. 2015 [2014]. *Siamo tutti cannibali*. Bologna. Il Mulino.
- Malinowski, B. 1992 [1967] *Giornale di un antropologo*. Roma. Armando Editore.
- Villa, M. 2015. «Bronislaw Malinowski e Marcel Griaule, ovvero la rivoluzione copernicana nella narrazione etnografica» in *Frammenti di filosofia contemporanea VII*, Pozzoni, I. (a cura di). Milano. Limina Mentis: 33-40.

Il difficile equilibrio fra etica e libertà nella ricerca

Dilemmi etici, conflitti e strategie

**Francesca Crivellaro, Dipartimento di
Scienze dell'Educazione "Giovanni
Maria Bertin", Università di Bologna.**

Abstract. For anthropologists working in their own home country, the ethical dilemmas brought about by the relationship with the community they study are different – although not entirely "other" – compared to those that anthropologists working in so called "exotic" fields face (Tarabusi 2014). When the field is "at home" (Jackson 1987; Peirano 1998), the subjects who participated in the research «surround the anthropologist at her or his desk» (Mosse, 2006: 937), "they read what we write" (Brettell 1993), sometimes claiming the possibility to raise objections and challenging the ethnographer's authority (Mosse 2006, 2015). Our stakeholders – whether the sponsors or the other informants and interlocutors – may also feel somehow "betrayed" by the ethnographic representation (Brettell 1993; Fabietti 1999; Schepher-Hughes 2001; Rossi 2003; Semi 2010); they cannot recognize themselves and their practices in the ethnographic account of their experience (Sorgoni 2011). Reactions to the anthropological writing can be extremely emotional: they, in fact, have to do with «the relationship between professionals [...] to descriptions of their organizational work» (Mosse 2015: 131). Publishing is, therefore, a particularly delicate moment in the relationship between the anthropologist and his interlocutors. Drawing on empirical experience, this paper describes the negative reactions to writing. The purpose is twofold: exploring the issue of ethical dilemmas involved in the negative reception of an ethnographic account; and outlining the possible strategies that allow limiting the risks that Applied and "at home" Anthropology entail.

Keywords: Anthropology "at home" and Applied Anthropology; Ethical Dilemmas in Ethnographic Research; Codes of Ethics; Negative Reception of Ethnographic Accounts.

And in a way villagers were right to say "We don't believe you are really sorry". For in their view this would mean nothing less than a renunciation of self and my vexed profession, a move I could not make.

Nancy Schepher-Hughes, *Saints, Scholars, and Schizophrenics. Mental Illness in Rural Ireland*, 2001

Introduzione

Anche se – come ricordano Gupta e Ferguson: «in un mondo interconnesso non siamo mai realmente “fuori” dal campo» (Gupta, Ferguson 1997: 35) – per chi fa antropologia “a casa” i dilemmi etici comportati dalla relazione con una comunità con cui si condivide un certo grado di prossimità culturale assumono peculiarità distinte – benché non del tutto “altre” – rispetto a quelle caratteristiche dell’antropologia “dell’altrove” (Tarabusi 2014). Quando il campo è “*at home*” (Jackson 1987; Peirano 1998), i soggetti che hanno partecipato alla ricerca «circondano la scrivania dell’antropologo» (Mosse 2006: 937) e leggono “ciò che noi scriviamo” (Brettell 1993), rivendicando talvolta la possibilità di obiettare e sfidando l’autorevolezza stessa dell’etnografo (Mosse 2006, 2011). Se, da un lato, la tradizionale separazione tracciata da Malinowski fra il lavoro di *fieldwork* e quello di scrittura è progressivamente collassata (Mosse 2006), dall’altro è andata diminuendo anche la distanza fra l’etnografo ed i suoi informatori: per quanti decidono di fare ricerca “a casa” – dove è particolarmente difficile considerare le comunità studiate come “l’altro” antropologico tradizionalmente inteso – la scrittura diventa parte del coinvolgimento con gli interlocutori al pari dell’esperienza sul campo (Mosse 2006).

Può accadere che i nostri interlocutori – siano essi i committenti o gli attori coinvolti nella ricerca – possano sentirsi in qualche modo “traditi” dalla rappresentazione etnografica (Brettell 1993; Fabietti 1999; Scheper-Hughes 2001; Rossi 2003; Semi 2010), non riconoscendosi nella riformulazione che l’antropologo fa della loro esperienza (Sorgoni 2011). Chi si occupa di antropologia delle istituzioni o di analisi delle politiche ha imparato come le reazioni alla scrittura antropologica possono risultare estremamente emotive: esse, infatti, hanno a che fare col rapporto fra i professionisti e la descrizione del loro lavoro organizzativo (Mosse 2015: 131).

Il momento della restituzione si configura, perciò, come un momento particolarmente delicato nella relazione fra l’antropologo ed i suoi interlocutori. La restituzione di una ricerca può avvenire in momenti diversi – durante, così come a conclusione dell’indagine – e può assumere forme differenti. A seconda del livello di formalità e del momento in cui viene proposta, la restituzione spazia dal *back talk* (Semi 2010; Cruzzolin 2014) – una restituzione in itinere in cui il ricercatore condivide con gli interlocutori privilegiati le interpretazioni che progressivamente vengono costruite durante la ricerca di campo – all’organizzazione di presentazioni (pubbliche o rivolte ad eventuali *stakeholder*), a pubblicazioni di diversa natura (report di ricerca, articoli o monografie scientifiche). Il presente contributo intende focalizzarsi, in particolare, sulle pubblicazioni di natura scientifica che, come ricorda anche Stephen Glazier, diventano sempre più frequentemente parte integrante del processo di ricerca stesso piuttosto che un mero prodotto rivolto ad una *audience* strettamente accademica (Glazier 1993). Per lungo tempo il referente dell’antropologo-scrittore è stato identificato nel lettore anziché nell’informatore (Fava 2013), ma nell’esperienza etnografica contemporanea i due tendono sempre più frequentemente – anche se non del tutto – a coincidere.

Le tensioni che a volte si creano nel momento in cui il lavoro etnografico sta per essere reso pubblico possono sfociare, nei peggiori dei casi, in minacce di diffida o in vere e

proprie querele¹. Come il caso di David Mosse ci insegna (Mosse 2004, 2006, 2011, 2015), l'antropologo – per evitare che tali tensioni si risolvano in tribunale – può trovarsi costretto ad estenuanti mediazioni e a dover rinunciare a pubblicare parte delle sue riflessioni. Chi fa ricerca etnografica non può, d'altra parte, liquidare superficialmente la questione delle politiche della rappresentazione (Bourgois 1995, 2011; Schepher-Hughes 1992; Korbin 1998; Schepher-Hughes 2001): se è vero, infatti, che l'antropologo è costretto a «tollerare un certo grado di ambiguità morale» (Appell 1978: 3) data dai suoi diversi posizionamenti “fuori e dentro” il campo, è altrettanto vero che la tutela degli interlocutori – il “proteggere le comunità studiate” – dovrebbe rimanere una priorità per tutti coloro che lavorano nel campo delle scienze sociali, anche quando i soggetti che vengono descritti non possono essere identificati come vulnerabili o privi di potere.

I dilemmi etici – da sempre intrinseci alla pratica e alla rappresentazione etnografica (Schepher-Hughes 1992) – sembrano dunque riattualizzarsi e, al tempo stesso, assumere nuove sfumature nel momento in cui si fa antropologia nel contesto in cui si vive, soprattutto, quando si lavora nel campo dell'antropologia applicata: nell'ambito di quest'ultima, in particolare, le relazioni, così come il lavoro stesso dell'antropologo sono influenzati e informati da un rapporto di committenza che può anche configurarsi in un riconoscimento economico del lavoro etnografico.

Nelle pagine che seguono, verrà ripercorsa l'esperienza di conflitto da me vissuta in prima persona durante il momento della pubblicazione di una ricerca² per abbozzare alcune riflessioni su questo tema e per delineare possibili strategie per limitare quei rischi che il fare etnografia comporta.

L'origine del conflitto, tra fraintendimenti e peccati di ingenuità

Durante il Dottorato, ho condotto una ricerca che ha coinvolto due istituzioni – una fondazione di origine bancaria (ente promotore) ed una cooperativa sociale (ente esecutivo) – che, in partenariato con una banca, portavano avanti un progetto di microcredito rivolto a donne migranti. Tale ricerca, realizzata fra il 2009 ed il 2011, non è nata con espliciti intenti applicativi, tuttavia – anche per facilitare il mio accesso al campo – ho ritenuto opportuno negoziare con l'ente che promuoveva e finanziava l'iniziativa alcuni degli obiettivi dell'indagine. In particolare, ho concordato con alcuni referenti della fondazione di dedicare una parte dello studio ad una valutazione dell'impatto del progetto sulla vita delle beneficiarie da una prospettiva qualitativa che andasse oltre il mero aspetto della restituzione del microcredito ricevuto. Più in generale, ho presentato la ricerca come un'opportunità per l'ente promotore per ottenere – senza alcun costo economico – un'analisi del progetto nel suo complesso. Sebbene inizialmente i primi contatti siano stati

¹ La morte di Giulio Regeni ha tristemente riportato all'attenzione un rischio spesso non contemplato da chi fa ricerca: quello di diventare, durante e dopo l'esperienza di campo, oggetto di ritorsioni estremamente violente. Questi casi, ovviamente ben più gravi di quelli rappresentati dalle *querelle* legali, non verranno, tuttavia, discussi in questa sede.

² Il presente contributo riprende e approfondisce alcune riflessioni precedentemente pubblicate in Crivellaro F. 2015. *Etnografia del microcredito in Italia. Dare per ricevere nelle politiche di inclusione sociale*. Firenze. Edit Press.

costruiti con la fondazione³, l'accesso al campo è stato successivamente (ri)negoziato con il Presidente dell'ente esecutivo⁴ ed è proprio all'interno della cooperativa sociale che la ricerca è stata realizzata; è stato, infatti, grazie alla mediazione degli operatori e operatrici che mi è stato possibile entrare in contatto con i diversi protagonisti dell'iniziativa, beneficiarie del progetto *in primis*.

La negoziazione dell'accesso al campo è durata alcuni mesi e si è articolata in diversi passaggi che, tuttavia, non hanno portato ad una formalizzazione del mio rapporto con le distinte organizzazioni coinvolte nel progetto che intendevo analizzare: pur avendo condiviso anche per e-mail la bozza del mio progetto d'indagine con gli interlocutori più strategici, le mediazioni per portare avanti concretamente la ricerca sono avvenute essenzialmente per telefono e non ho dovuto firmare alcun accordo o contratto, né tantomeno – come accennato – ho ricevuto alcun tipo di compenso o rimborso economico per lo studio da me effettuato⁵.

Forse in ragione della “non istituzionalizzazione” di questa relazione con gli attori coinvolti nella ricerca, io stessa ho seguito durante l'esperienza di campo un approccio eccessivamente informale: nel preparare e condurre le interviste, per esempio, mi sono più che altro preoccupata di garantire l'anonimato a tutti gli intervistati ed intervistate – in particolare alle beneficiarie del microcredito – esplicitando la possibilità di non rispondere alle domande che giudicavano più inopportune. Non mi sono mai premurata, tuttavia, di chiedere di firmare una liberatoria per l'uso dei dati raccolti attraverso le interviste e questo per due ragioni principali. In primo luogo, ero ingenuamente convinta che il semplice assenso verbale all'uso del registratore rappresentasse di per sé un consenso. Come ricorda Barbara Sorgoni «i nostri interlocutori sul campo decidono consapevolmente e in autonomia cosa dire, e di conseguenza anche cosa non dire» (Sorgoni 2011: 31); nell'ambito dell'indagine sul terreno possono, tuttavia, crearsi con alcuni interlocutori relazioni che finiscono per rientrare nella sfera dell'amicizia piuttosto che in quella di legami professionali e ciò fa sì che nel corso dei colloqui più informali possa diventare difficile per il ricercatore distinguere fra una confidenza e il tentativo da parte degli informatori di rendere pubblici, riportandoli a chi fa ricerca, alcuni aspetti del fenomeno studiato (Sorgoni 2011); in questo senso, l'uso del registratore, può rappresentare una strategia che permette al ricercatore di (ri)definire il *setting*, incoraggiando gli interlocutori a prestare una maggiore cautela rispetto alle proprie affermazioni. La seconda ragione per cui non ho ritenuto opportuno chiedere la liberatoria è legata alla convinzione che il chiedere una sorta di consenso informato avrebbe influenzato negativamente i colloqui, ingabbiando le conversazioni in un'eccessiva formalità e favorendo un clima di reciproca sfiducia.

Anche rispetto alla restituzione degli esiti, nessuna delle istituzioni con cui ho lavorato ha mai definito e formalizzato le modalità o regole secondo cui questa sarebbe dovuta avvenire. Ciononostante, nel corso dell'esperienza di campo ho costruito con alcuni

³ Dal momento che la fondazione – in qualità di ente promotore e finanziatore – rappresentava l'organizzazione con più potere all'interno del partenariato, negoziare con i suoi referenti l'accesso al campo mi è sembrata una scelta doverosa, oltre che strategica.

⁴ Inizialmente la referente della fondazione mi aveva proposto di realizzare la ricerca attraverso uno *stage* – attivato dalla fondazione stessa mediante convenzione – all'interno della cooperativa sociale. Questa possibilità, tuttavia, è successivamente sfumata e mi è stato chiesto di prendere accordi direttamente con l'ente esecutivo.

⁵ Chi scrive non ha fatto parte né prima, né tantomeno in seguito, di alcuna delle organizzazioni coinvolte nel progetto analizzato durante la ricerca.

interlocutori una relazione privilegiata che ha contribuito a creare non solo curiosità e interesse rispetto al lavoro che stavo svolgendo, ma anche l'aspettativa di prenderne visione prima che diventasse pubblico. Prima di discutere la tesi di Dottorato ho condiviso in diverse circostanze parte dell'elaborato con gli interlocutori con cui avevo intessuto relazioni più solide e, cioè, gli operatori e il Presidente della cooperativa sociale, ottenendo un riscontro molto positivo. Non sono riuscita a fare altrettanto con gli interlocutori dell'ente promotore anche in ragione dei loro lunghi tempi di risposta; subito dopo aver discusso la tesi, ho comunque fatto in modo che il Presidente della fondazione ricevesse una copia dell'elaborato, ma non ho ricevuto dall'istituzione alcun tipo di riscontro fino a quando non ho dichiarato – due anni più tardi – la mia intenzione di pubblicare. È stato proprio quando ho ricontatto le organizzazioni coinvolte nella ricerca dichiarando la mia intenzione di pubblicare in una monografia scientifica i risultati dell'indagine condotta durante il dottorato⁶ che ho vissuto sulla mia pelle – in qualche modo “a scoppio ritardato” – quella tensione che può insorgere fra ricercatore e comunità studiata nel momento della restituzione. La referente dell'ente promotore con cui ero in contatto ha dichiarato che l'istituzione non si riconosceva né nella rappresentazione del progetto che emergeva dal mio lavoro, né nell'analisi critica di alcuni aspetti dell'iniziativa. Sono stata accusata di non essere stata sufficientemente chiara rispetto a ciò che effettivamente “fa” un'antropologa e di aver fatto un uso discutibile delle interviste. Mi è stato perciò negato – in prima battuta – non solo il consenso a mantenere visibili i nomi delle organizzazioni coinvolte nello studio, ma alla pubblicazione *tout court*. Fortunatamente, grazie ad un lungo processo di negoziazione facilitato anche dalla docente che aveva supervisionato il mio lavoro durante il dottorato, è stato possibile giungere ad un accordo sull'uso dei dati.

Studiare una cultura prossima «intensifica l'esperienza riflessiva dell'etnografo» (Jaffe 1993: 52) e per quanto spiacevole e doloroso, ciò che è accaduto ha rappresentato per me un'occasione per interrogarmi sulle modalità attraverso cui avevo gestito la relazione con i diversi interlocutori coinvolti nell'indagine; in particolare, sono stata portata a mettere in discussione l'approccio “selettivo” da me adottato nell'affrontare la questione delle politiche della rappresentazione. Sia durante l'esperienza di campo che durante il momento della scrittura, infatti, la mia preoccupazione si è rivolta principalmente alla tutela di quelle che avevo identificato come i soggetti più fragili: le beneficiarie del progetto. Sebbene abbia cercato di tutelare anche le persone con meno potere all'interno delle singole istituzioni⁷, mi sono preoccupata meno dei potenziali effetti che la rappresentazione etnografica avrebbe potuto avere nei confronti di quelle organizzazioni che, come la fondazione, avevano maggiore potere all'interno del partenariato. Ciò evoca, almeno in parte, anche il tema di quelli che Giovanni Semi ha definito come “fenomeni inaccessibili e mancate tradizioni” (Semi 2010): per la sociologia e l'antropologia è forse più semplice analizzare le comunità più fragili di quanto non lo sia avvicinarsi alle élite; e se, in questo senso, esiste una consolidata letteratura teorico-metodologica sullo studio

⁶ In quell'occasione ho ritrasmesso alla referente della fondazione la tesi specificando che l'avrei rielaborata ai fini di una pubblicazione accademica e chiedendo esplicitamente un *feedback* dell'istituzione.

⁷ A costo di suonare banali, è opportuno sottolineare quanto sarebbe quantomeno ideologico – oltre che scientificamente infondato – considerare le organizzazioni come un tutto coerente senza prendere opportunamente in esame le asimmetrie di potere e gli interessi diversamente posizionati e, talvolta, contraddittori di chi occupa ruoli differenti all'interno della una medesima istituzione (Markowitz 2001; Rankin 2001).

degli “ultimi” o dei “devianti”, chi studia soggetti di potere si ritrova un *corpus* assai meno nutrito a cui fare riferimento (Nader 1996).

Etica vs Libertà della ricerca

Più in generale, il conflitto vissuto con alcuni interlocutori nel momento della restituzione mi ha portata a riflettere sui rischi e sui limiti del fare etnografia “a casa” a partire dalla relazione fra etica e libertà nella ricerca.

I Codici Deontologici⁸ rappresentano un riferimento importante (Semi 2010) in quanto offrono a chi fa ricerca alcune indicazioni relative alla condotta da tenere nei confronti delle comunità oggetto di studio (soggetti e istituzioni), dell’eventuale committenza e della stessa comunità scientifica. Le regole di condotta, tuttavia, sono così generiche da essere difficilmente spendibili nel momento in cui il ricercatore si trova a dover concretamente dirimere un dilemma etico (Appell 1978) e sembrano, d’altra parte, presupporre una buona dose di “pragmatismo informale” (Semi 2010) da parte di chi è chiamato a seguirle: non potendo prevedere una soluzione per tutte le possibili situazioni che chi fa ricerca si troverà ad affrontare, nelle pratiche quotidiane tali regole si articolano con decisioni contestuali e informate dal buon senso. Regole e principi sono, inoltre, formulati in un linguaggio sufficientemente astratto da prestarsi a molteplici interpretazioni, alcune delle quali potrebbero andare a discapito degli antropologi stessi. Come gestire, ad esempio, il difficile equilibrio fra la responsabilità che l’antropologo ha – nei confronti della disciplina, della comunità scientifica e di eventuali *stakeholder* – nel non «dare rappresentazioni falsificate della realtà» (ANUAC 2010: 3) e quella di «prevedere in anticipo gli effetti sulla popolazione oggetto di studio» dei risultati del proprio lavoro (AISEA 2000, art. 11)? Come può evitare che questi danneggino – anche in termini di giudizi negativi da parte di terzi – i soggetti coinvolti nell’etnografia (ANUAC 2010)? Se – ad esempio – per non danneggiare i nostri interlocutori omettiamo dal resoconto etnografico alcune delle loro pratiche, stiamo distorcendo la realtà e contribuendo ad una sua mistificazione? Qual è, in sostanza, il confine fra libertà ed etica nella ricerca? In Italia, la libertà di ricerca è tutelata dall’articolo 33 della nostra Costituzione, ma la legge giustamente impedisce che tale libertà venga esercitata a danno di altri. Se alcuni campi della scienza risultano maggiormente regolamentati in questo senso (si pensi, ad esempio, agli studi nel campo della genetica e delle biotecnologie), la ricerca sociale sembra, al contrario, lasciare maggiormente spazio ad ambivalenze e “coni d’ombra”. Lo stesso concetto di “danno” si presenta, in effetti, come ambiguo e passibile di interpretazioni contraddittorie a seconda del vertice di osservazione: quando una descrizione critica può essere letta come dannosa – ad esempio in termini di immagine – da parte degli attori o istituzioni che ne costituiscono l’oggetto? La linea che separa

⁸ Verranno di seguito presi in considerazione, in particolare, i Codici Deontologici dell’AISEA (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche) e dell’ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali). Il Codice Deontologico della SIAA è, nel momento in cui si scrive, ancora in fase di elaborazione. È stato, invece, recentemente approvato dall’Assemblea dei soci il Codice della neonata Associazione Nazionale Professionisti Italiani di Antropologia (ANPIA). Chi scrive ha seguito “a distanza” la discussione che ha accompagnato la sua stesura e alcune delle criticità generali dei Codici Deontologici presentate in questo contributo richiamano, almeno in parte, alcuni dei nodi intorno ai quali si è articolato il dibattito fra i soci durante l’elaborazione del documento.

l'analisi critica dalla diffamazione può diventare davvero sfumata e, ad un certo punto, potrebbe essere opportuno trovarsi un buon avvocato⁹.

Nel mio caso non è stato fortunatamente necessario arrivare a tanto: la negoziazione che è seguita all'iniziale rifiuto da parte dell'ente ad un utilizzo dei dati ai fini della pubblicazione ha avuto un esito positivo. Abbiamo concordato l'anonimizzazione delle istituzioni coinvolte nel progetto descritto nel mio lavoro e la condivisione della versione rielaborata della monografia prima dell'invio all'editore. Fatta eccezione per un dato, durante questa fase la controparte non ha mai esplicitato – almeno non formalmente e mai per iscritto – richieste relative ad un cambiamento di particolari parti dell'elaborato o all'eliminazione di specifici contenuti. Eppure, durante la fase di rielaborazione del manoscritto, ho sentito il dovere di rivedere e ammorbidire alcune interpretazioni per tutelare maggiormente un'istituzione di potere verso la quale non avevo avuto le attenzioni che avevo riservato ad altri soggetti coinvolti nella ricerca sia durante l'esperienza di campo, sia durante la più delicata fase di scrittura. Nel fare ciò, mi sono chiesta, senza trovare risposte esaustive, se questa operazione fosse eticamente corretta da diversi punti di vista: la revisione costituiva un atto doveroso verso una controparte che potevo danneggiare col mio lavoro o era meramente dettata dalla necessità di evitare eventuali ripercussioni sul piano legale? Riformulare alcune riflessioni ed eliminarne altre era il frutto di una negoziazione ineludibile e scontata quanto doverosa, o una forma di (auto)censura? Come detto, non sono riuscita a rispondere a queste domande ma la mediazione si è comunque configurata come l'opzione più ragionevole e come strategia assolutamente preferibile alle alternative.

Quando mi sono trovata a riflettere “a freddo” sulla mia esperienza per dare un senso alle reazioni che la lettura del mio lavoro ha suscitato è stato utile – seguendo il suggerimento di David Mosse – partire proprio dalla peculiarità della descrizione etnografica riconoscendone l'irriducibilità alle narrative che caratterizzano il discorso dei professionisti (operatori, funzionari, etc.):

L'etnografia richiama l'attenzione sull'irrelevante, sulla routine, sull'ordinario; esamina l'instabilità del significato anziché definire il successo prodotto da una progettazione esperta; e quando rivolge la sua attenzione agli effetti inosservati [...], la distoglie dalla sostanza delle narrative ufficiali. [...] L'etnografia richiama l'attenzione sui diversi punti di vista e non implica, o richiede, di creare consenso (Mosse, 2011: 55, trad. mia).

Fare antropologia “a casa” facendo della propria società un oggetto di studio è una pratica che negli ultimi anni sta trovando legittimazione nel nostro paese, ma la ri-traduzione in una cornice etnografica del “lessico nativo” è un processo che non necessariamente è ri-conosciuto, né tantomeno condiviso dai nostri informatori (Strathern 1987; Sorgoni 2011). L'analisi del progetto da me condotta ha avuto come oggetto le rappresentazioni

⁹ Come il caso di Pietro Saitta e Charlie Barnao ha messo in evidenza nel 2012 (<http://www.linkiesta.it/article/2013/01/01/la-folgore-fabbrica-fascisti-ma-luniversita-caccia-chi-lo-dice/11067/>). Sito internet consultato in data 12/04/2016), i rappresentanti delle istituzioni accademiche possono non solo non supportare i colleghi difendendone la libertà di ricerca, ma possono addirittura prenderne le distanze. Un approfondimento sul tema “chi difende gli antropologi?” esula dagli obiettivi di questo contributo. Ritengo, tuttavia, che – anche in ragione del progressivo sedimentarsi dell'antropologia “a casa” e di esperienze di ricerca nell'ambito dell'antropologia applicata fuori e dentro l'Università – tanto la comunità accademica, quanto le associazioni scientifiche e professionali che rappresentano gli antropologi dovrebbero interrogarsi su questa questione che, peraltro, trascende le differenti specializzazioni della disciplina ed abbraccia l'intera ricerca in ambito sociale.

diversamente posizionate dei protagonisti dell'iniziativa con l'obiettivo di ricostruire "dal basso" la storia di quella specifica esperienza e per leggerla a partire da vertici d'osservazione differenti; il prodotto di questa indagine, oltre a non corrispondere, probabilmente, a ciò che gli interlocutori dell'ente promotore si aspettavano dalla ricerca, non rientra nel tipo di conoscenza "tecnica" riconosciuta come pertinente e valida da un'istituzione che valuta il proprio operato sulla base di azioni e risultati misurabili e "oggettivi". Non casualmente, forse, uno dei pochi elementi del mio lavoro che era risultato interessante agli occhi dell'istituzione era proprio un dato quantitativo che avevo costruito calcolando approssimativamente l'impatto in percentuale del progetto sul potenziale bacino di beneficiarie. La distanza fra l'aspettativa dell'ente promotore e il tipo di conoscenza sul progetto che io ho restituito ha probabilmente fatto percepire come irrilevante il mio lavoro. L'irritazione degli interlocutori può essere, dunque, riconducibile non tanto al timore di un potenziale danno che la pubblicazione del testo etnografico avrebbe potuto arrecare, ma al fatto che nell'analisi sono stati presi in considerazione aspetti relativi alle relazioni e alle dinamiche di potere all'interno del partenariato che sono stati giudicati come "non pertinenti" (Mosse 2015) e – in quanto frutto di interpretazioni ritenute arbitrarie – non degni dello statuto di "conoscenza". Ciò permette più facilmente a chi legge ciò che noi scriviamo (Brettell 1993) di scartare come "inutili" e come "mistificatorie" più che come "dannose" le rappresentazioni alternative della loro realtà che con la scrittura l'antropologo restituisce¹⁰.

Cosa fare in caso d'incendio: strategie possibili e domande aperte

L'esperienza di conflitto da me vissuta in prima persona ha avuto una valenza altamente formativa ed ha avuto delle conseguenze sul modo in cui mi sono approcciata alle ricerche realizzate successivamente. Oltre alla mera – e pur sempre relativa¹¹ – possibilità di tutelarsi attraverso la richiesta di liberatorie firmate che certifichino il consenso informato, ho imparato che la negoziazione con gli interlocutori più "esposti" alla rappresentazione etnografica – anche quelli non apparentemente tali – deve essere portata avanti costantemente durante la ricerca di campo. Anticipare la fase di restituzione organizzando momenti di *back talk* e – quando possibile, anche se non esplicitamente richiesto – condividendo rapporti e presentazioni del lavoro svolto in itinere può rappresentare uno strumento che l'antropologo può mettere in campo per avere il polso delle potenziali reazioni alla rappresentazione etnografica e per prevenire – o quanto meno arginare – eventuali tensioni future. Certamente, tutto ciò – come sottolinea Mosse – non esaurisce le eventualità di fraintendimenti o conflitti:

Per quanto accurata possa essere la negoziazione della ricerca, il resoconto etnografico rivela divergenze negli obiettivi e nelle epistemologie, aspettative inesprese e interpretazioni del progetto di ricerca differenti. [...] Nella negoziazione dell'accesso, gli antropologi che

¹⁰ Sui processi attraverso cui interlocutori ed informatori rileggono e ri-significano le proprie pratiche per scartare le letture e le rappresentazioni alternative sulle stesse offerte dagli antropologi, si veda fra gli altri Valentine B. 1978. *Hustling and Other Hard Work. Life Styles in the Ghetto*. New York. The Free Press.

¹¹ Ottenere la liberatoria non dirime del tutto la questione relativa all'uso dei dati raccolti mediante interviste e *focus group*. Risulta, inoltre, difficile capire come utilizzare in modo "sicuro" quei dati raccolti attraverso l'osservazione partecipante condotta in momenti meno formali e contingenti o in spazi non immediatamente riconducibili alla ricerca.

fanno ricerca potrebbero implicitamente tirarsi indietro rispetto a prospettive conflittuali che riappariranno in un secondo momento (Mosse 2015: 131, trad. mia).

La questione dei dilemmi etici, così strettamente connessa all'epistemologia stessa della disciplina antropologica (Fava 2013), dovrebbe trovare maggior spazio nella formazione delle future generazioni di antropologi ed antropologhe. Pur essendo impossibile stilare una lista esaustiva dei *dos and don'ts*, accade ancora troppo spesso a chi fa ricerca per la prima volta di arrivare impreparato alla sfide etiche e deontologiche che la pratica etnografica pone in tutte le sue fasi, dall'indagine sul campo alla scrittura e alla restituzione. Una formazione critica su questi temi è fondamentale a prescindere dalla specializzazione della disciplina o dal contesto specifico in cui vengono realizzate le ricerche, ma è evidente come sia diventata imperativa soprattutto per chi decide di dedicarsi all'antropologia "a casa" o, secondo un'espressione attualmente meno utilizzata, "del noi".

Nell'antropologia applicata, i dilemmi etici descritti nelle pagine precedenti sono, forse, ancor più cogenti: le istituzioni coinvolte nella ricerca – che possono rappresentare, in alcuni casi, organizzazioni che detengono un certo grado di potere – hanno l'opportunità, infatti, di esercitare un maggiore controllo sulla scrittura, soprattutto se fra ricercatore e committente sussistono rapporti di natura economica o professionale. Lungi dal risolversi in una mera – per quanto legittima – possibilità di rivendicazione di natura sindacale, i possibili conflitti fra antropologi e comunità studiate interrogano a fondo la disciplina a diversi livelli, fra cui quello etico rappresenta quello principale e quello più immediatamente identificabile. Esistono tuttavia delle possibilità, certamente specifiche a seconda delle circostanze, per uscire dalla *impasse* e dei margini di manovra che l'istituzionalizzazione dell'antropologia applicata può contribuire – attraverso il confronto e la sedimentazione delle strategie – a rendere meno opachi. La ricerca applicativa offre, ad esempio, la possibilità di negoziare *a priori* con la committenza le questioni relative all'uso e alla proprietà intellettuale dei dati, così come le forme, i tempi ed i termini della restituzione. In questo senso, per non gestire in solitudine questo processo, l'antropologo dovrebbe poter contare sul supporto e la mediazione delle associazioni antropologiche di riferimento¹². Queste si configurano come vere e proprie strutture il cui ruolo di *accountability* si gioca su più fronti: da un lato, sono chiamate a tutelare il lavoro dei propri associati non perdendo di vista la necessità di farsi garanti dell'incolumità delle comunità studiate; dall'altro lato, dovrebbero delineare – nella negoziazione fra antropologi e committenza – quei limiti invalicabili oltre i quali la libertà di ricerca e il rigore della disciplina – sia sul piano etico, sia sul piano scientifico ed epistemologico – risulterebbero irrimediabilmente compromessi. Detto in altri termini, le associazioni antropologiche dovrebbero realmente diventare una sorta d'interfaccia fra antropologi e committenza – ma, forse, anche fra antropologi e società più in generale – rendendo più esplicito cosa è davvero lecito chiedere a chi fa ricerca etnografica. E se è vero che questo rappresenta un compito non facile che comporta, peraltro, il rischio di un ulteriore irrigidimento nelle procedure di indagine, è altrettanto vero che la solitudine

¹² Chi scrive condivide a pieno – facendola propria – la riflessione in proposito presentata da Antonino Colajanni in occasione della sua relazione dal titolo *L'etica e l'antropologia. Con particolare riferimento ai codici etici delle antropologie applicative* al III Convegno Nazionale SIAA, "Antropologia applicata e approccio interdisciplinare" (Prato, 17-19/12/2015).

di chi si trova a gestire tensioni e conflitti coi propri interlocutori in fase di restituzione sta diventando sempre più “rumorosa”.

Bibliografia

AISEA, 2000. *Codice Deontologico*, versione sul sito http://www.aisea.it/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=117 (verificato il 20/02/2017).

ANUAC, 2010. *Codice Deontologico* versione sul sito http://www.anuac.it/?page_id=4041 (verificato il 20/02/2017).

Appell, G.N. 1978. *Ethical Dilemmas in Anthropological Inquiry: A Case Book*. New York. Crossroads Press.

Bourgois, P. 2005 [1995]. *Cercando rispetto: drug economy e cultura di strada*. Roma. DeriveApprodi.

Bourgois, P., Schonberg J. 2011 [2009]. *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*. Roma. DeriveApprodi.

Brettell, C.B. (ed). 1993. *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*. Estport. Bergin&Garvey.

Crivellaro, F. 2015. *Etnografia del microcredito in Italia. Dare per ricevere nelle politiche di inclusione sociale*. Firenze. Edit Press.

Cruzzolin, R. 2014. Complicità e dissonanze nella ricerca di campo. *Mondi migranti*, 3: 79-92.

Fabietti, U. 1999. *Antropologia Culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Bari. Laterza.

Fava, F. 2013. “Chi sono per i miei interlocutori?” L’antropologo, il campo e i legami emergenti. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 15 (2): 41-57.

Glazier, S.D. 1993. «Responding to the Anthropologist: When the Spiritual Baptists of Trinidad Read What I Write about Them», in *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*, Brettell, C.B. (ed). Estport. Bergin&Garvey: 37-48.

Gupta, A., Ferguson, J. 1997. «Discipline and Practice: the ‘Field’ as a Site, Method and Location in Anthropology», in *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Gupta, A., Ferguson, J. (eds). Berkeley and Los Angeles. University of California Press: 1-46.

Jackson, A. (ed). 1987. *Anthropology at home*. London. Tavistock Publications.

Jaffe, A. 1993. «Involvement, Detachment, and Representation on Corsica», in *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*, Brettell, E.C. (ed). Estport. Bergin&Garvey: 51-66.

Korbin, J.E. 1998. «‘Good mothers’, ‘Babykillers’ and Fatal Child Maltreatment», in *Small Wars. The Cultural politics of Childhood*, Scheper-Hughes, N., Sargent, C. (eds) Berkeley and Los Angeles. University of California Press: 253-276.

Markowitz L. 2001. Finding the field: Notes on the Ethnography of NGOs. *Human Organization*, 60 (1): 40-46.

Mosse, D. 2004. *Cultivating development: an ethnography of aid policy and practice*. London. Pluto.

Mosse, D. 2006. Anti-social anthropology? Objectivity, objection and the ethnography of public policy and professional communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12: 935-956.

Mosse, D. 2011. «Politics and Ethics: Ethnographies of Expert Knowledge and Professional Identities», in *Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, Shore, C., Wright, S., Però, D. (eds). New York-Oxford. Berghahn Books: 50-67.

Mosse, D. 2015. Misunderstood, misrepresented, contested? Anthropological knowledge production in question. *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology*, 72: 128-137.

Nader L. 1996 [1972]. «Antropologo cambia rotta! Prospettive dello studio di chi sta in alto», in *Antropologia Radicale*, Hymes, D. (a cura di). Milano. Bompiani: 275-299.

Peirano, M.G.S. 1998. When Anthropology is at Home: the Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27: 105-128.

Rankin K.N. 2001. Governing development: neoliberalism, microcredit, and rational economic woman. *Economy and Society*, 30 (1): 18-37.

Rossi, C. 2003. *Antropologia culturale. Appunti di metodo per la ricerca nei 'mondi contemporanei'*. Milano. Guerini e Associati.

Scheper-Hughes, N. 1992. *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.

Scheper-Hughes, N. 2001. *Saints, Scholars, and Schizophrenics. Mental Illness in Rural Ireland (Twentieth Anniversary Edition)*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.

Semi, G. 2010. *L'osservazione partecipante. Una guida pratica*. Bologna. Il Mulino.

Shore, C., Wright, S., Però, D. (eds). 2011. *Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*. New York-Oxford. Berghahn Books.

Sorgoni, B. (a cura di). 2011. *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*. Roma. Cisu.

Strathern, M. 1987. «The limits of Auto-Ethnography», in *Anthropology at home*, Jackson, A. (ed). London, New York. Tavistock Publications: 16-37.

Tarabusi, F. 2014. Costruzione sociale della migrazione tra servizi e utenti migranti: fare etnografia "dentro" le politiche. *Mondi migranti*, 3: 93-108.

Valentine, B., 1978. *Hustling and Other Hard Work. Life Styles in the Ghetto*. New York. The Free Press.

La ricerca antropologica fra immaginari umanitari e capacità di resilienza

**Chiara Costa, Ricercatrice
indipendente; chiara.costax@gmail.com**
**Rossella Tisci, Ricercatrice
indipendente; rossella.tisci@gmail.com**

Abstract. This research aims at discussing the role of the researcher in dealing with the ethical dilemmas of international cooperation. From one side NGOs promote the building of a society encompassing social justice and human rights; from the other, the strategies implemented by them to get the funds indispensable for keeping their development projects alive not always respect the above-mentioned values. In other words, there is a dissonance between what NGOs advocate about human rights, social justice, equal rights, active involvement and what they endorse in terms of public propaganda. The trend to promote simplified and generalized issues for purposes linked to NGOs economic goals weakened the universal imaginary of human rights and increased the skepticism around international development projects and promotion. This scenario represents a challenge for ethically sensitive researchers – as well as journalists – who have to undertake some specific research strategies and methods to keep fair features in their analyses. In this paper – through the evidences resulting from a fieldwork in a Cambodian slum – it will be claimed that an ethically sensitive research needs a participatory framework. The adoption of participatory research methods – involving people in all the phases of the research process – not only lets the researcher focus the research on people's real goals, needs and values but it also provides people with awareness about their own opportunities and potentialities.

Keywords: Ethic; Humanitarianism; Participatory Methods; Human Rights; Cambodia.

Il dilemma morale dell'aiuto umanitario

Quello dei diritti umani è diventato nel tempo uno dei linguaggi più efficaci e diffusi a livello globale, specialmente tra organizzazioni che operano nell'ambito degli aiuti umanitari.

L'idea di universalità¹ che permea sin dalla loro creazione il principio dei diritti umani², considerati coestensivi all'umanità stessa indipendentemente dai contesti storici e culturali (Maher 2011; Sorgoni 2011; Gozzi, Sorgoni 2010), è infatti stata largamente sfruttata per far acquisire agli interventi realizzati in paesi a basso e medio reddito³ maggior autorevolezza e legittimazione. In termini di "spendibilità del discorso", tale approccio può certamente essere funzionale alle organizzazioni che operano nell'ambito della cooperazione e dello sviluppo. Secondo una prospettiva di realizzazione e gestione pratica dei progetti, l'utilizzo di categorie considerate come moralmente condivise e condivisibili permette una più semplice comprensione dell'intervento ai finanziatori (Mosse 2006; Mosse 2005), che richiedono di sapere in che misura e modalità i loro soldi hanno influito o influiranno sul contesto di partenza. Esso permette inoltre una migliore reiterazione ed esportazione di modelli d'intervento simili in contesti completamente diversi fra loro in termini politici, economici e culturali (Cornwall, Nyamu-Musebi 2004).

Anche prendendo in considerazione la costruzione dell'approvazione esterna che ogni progetto richiede, l'utilizzo del linguaggio dei diritti umani, conosciuto e condiviso dal "grande pubblico"⁴, svolge il doppio compito di favorire il consenso e l'interesse nel raggiungimento di obiettivi e intenti condivisi e aumentare contemporaneamente la percezione della presenza di ingiustizie sociali che è necessario diminuire.

In questo senso, l'idea di universalità aiuta a promuovere l'immagine dello sviluppo esportato anche in termini di competenze morali/affettive (spiegare per esempio come vanno educati i propri figli), come un servizio rivolto al prossimo (incapace di parlare per se stesso e situato a una distanza geografica e sociale impercorribile) che risponde alla implementazione dei diritti umani fondamentali (Rist 2008).

Se la pratica di universalizzazione di concetti come i "diritti umani" produce alcuni innegabili vantaggi, è tuttavia difficile da applicare quando ci si confronta con la dimensione sociale, dove disparità politiche ed economiche emergono con forza e le pratiche culturali, tutt'altro che mute e impotenti, differiscono notevolmente le une dalle altre plasmando la realtà in cui le organizzazioni si trovano ad agire.

Per tradurre la complessità sottesa al processo di universalizzazione si può pensare a come, in quanto umanità intera, una porzione significativa delle persone che entrano in contatto con questioni come il cambiamento climatico o l'estinzione delle specie possa sentirsi direttamente responsabile e interessata da tale fenomeno.

¹ Con *universalismo/universalità* si intende qui l'approccio alla base della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e tutte le seguenti Carte che hanno esteso il valore di questi principi all'umanità intera, o le azioni messe in atto da Organizzazioni Internazionali (OI) e ONG in nome di "bisogni universali" (ad esempio, sicurezza alimentare).

² Per *umanitario* si intende l'approccio dell'aiuto umanitario utilizzato dalle ONG.

³ Metodo di classificazione dei Paesi calcolato in base al reddito pro capite di ogni Paese (data.worldbank.org/about/country-and-lending-groups#Low_income). Sito internet consultato in data 03/04/2016).

⁴ Intervento come prodotto da promuovere e sul quale creare un immaginario positivo in modo da poter attrarre ulteriori finanziatori.

Tuttavia, nella traduzione di questi apparenti valori globali⁵ in politiche, l'universalismo improvvisamente impatta contro culture e pratiche locali: le piccole comunità di pescatori della Groenlandia, ad esempio, hanno duramente sofferto sulla loro pelle la pressione esercitata dalla campagna universalistica di Greenpeace contro la vendita e il consumo di carne di balena (Caulfield 1997).

In altre parole, anche se nella maggior parte dei casi l'universalità è considerata come funzionale a ogni sistema umano – permeato dal bisogno di generalizzare e creare categorie a partire dall'esperienza personale –, i principi universali spesso collidono con peculiarità locali e pratiche quotidiane.

I migliori e i peggiori aspetti dell'approccio dei diritti umani alla dimensione sociale rappresentano in egual misura il tentativo di far convergere tutte le sue diversità in un'unica narrazione (Mosse 2005). Quali criteri dovrebbero avere maggior rilievo – e, se si parla in termini di universalità, essere unici rappresentanti – nell'identificare il sistema più efficiente ed equo di categorizzazione nel mondo? Un intenso e duraturo dibattito, che per ovvie ragioni non possiamo trattare in questa sede, accompagna i diritti umani sin dalla loro nascita. Nel corso di questo articolo, si è piuttosto interessati a riflettere per quanto possibile su intenzioni dichiarate e discorsi egemonici che il sistema umanitario – specificatamente quello italiano – produce e sfrutta e di come le interrelazioni fra rappresentazioni, bisogni logistici e pratiche sul campo si influenzano a vicenda. Per chiarire sin da subito la posizione in merito, si condivide l'idea che il punto centrale di tale relazione giaccia nell'ambivalenza fra globale e locale insita nella pratica dei diritti umani (Goodale, Merry 2007).

A livello di politiche sociali, i diritti umani sono considerati come leggi universali non vincolanti: raccomandazioni organizzate in macro temi (come i *Millennium Development Goals*⁶) che ogni paese dovrebbe accettare e rispettare, creando una riproduzione a catena che dai diritti umani porti a buone pratiche di governo e sviluppo. Anche i movimenti dal basso che si trasformarono in organizzazioni non governative (ONG) decisero simbolicamente di sostenere i contenuti delle carte dei diritti umani. Ciononostante, nei contesti specifici i diritti umani non supportano realmente i processi locali di sviluppo.

Lo strumento dei diritti umani infatti, anziché facilitare le organizzazioni nel comprendere i bisogni delle comunità che vorrebbero supportare, pone sovente ulteriori barriere fra i soggetti interessati, traducendo i bisogni locali in un linguaggio troppo generale per poter dare un supporto specifico (Goodale 2006). Tale linguaggio definisce infatti spesso gli attori in gioco in opposizione gli uni agli altri, “salvatori” e “da salvare”, trasformando i beneficiari in vittime passive delle proprie difficoltà, incapaci di riflettere sui propri bisogni e di esprimerli. Questa scelta comunicativa produce un doppio effetto di estraneamento: da una parte, le organizzazioni non individuano come principali interlocutori le persone che intendono supportare, reclamando il diritto di divenire loro

⁵ Ci dimentichiamo spesso che anche se con l'era del digitale la qualità di presa di coscienza di determinati fenomeni è sensibilmente cambiata, continua ad esserci una parte non trascurabile di umanità che non si sente rappresentata o interessata da determinate questioni che spesso vengono elette a “problematiche dell'umanità”.

⁶ Gli Obiettivi di Sviluppo del Millennio (OSM) – 1. Dimezzare povertà e fame; 2. Istruzione primaria universale; 3. Pari opportunità ed *empowerment* femminile; 4. Ridurre la mortalità infantile; 5. Migliorare la salute materna; 6. Combattere HIV/AIDS, malaria e altre malattie; 7. Assicurare la sostenibilità ambientale; 8. Una *partnership* globale per lo sviluppo – che le Nazioni Unite hanno approvato nel settembre 2000 e si sono impegnate a raggiungere entro il 2015 (UNDP 2015).

portavoce; dall'altra, presentando i diretti interessati come incapaci di esprimere le proprie opinioni, posizioni e necessità, rivendicano il diritto di definire i loro interessi e libertà locali (Mosse 2006).

E' proprio su questa sorta di impegno morale – individuale e collettivo – dell'Occidente per la protezione delle popolazioni dei paesi in via di sviluppo che i diritti umani si sono radicati nella coscienza comune, elevando l'Africa a esempio delle popolazioni bisognose e "ai margini".

Le campagne di promozione e sensibilizzazione delle organizzazioni implicate negli aiuti umanitari – per guadagnare maggiore visibilità, consenso e fondi – si sono nel tempo sempre più concentrate sul concetto di mancanza⁷, focalizzandosi fundamentalmente su ciò che le popolazioni africane non possedevano. La tecnica comunicativa, prettamente evocativa, era di "nutrire" l'immaginario occidentale con rappresentazioni di persone sofferenti – spesso bambini – per "muovere le coscienze" a sostenere economicamente gli interventi umanitari (Cornwall, Nyamu-Musebi 2004). Il discorso predominante che aveva il compito di presentare gli interventi umanitari al "grande pubblico" fu costruito per impressionare progressivamente media e alta borghesia su tematiche sociali senza informarla davvero (Scheper-Hughes 1995). Questo approccio comunicativo ebbe un grande effetto, al punto da divenire parte della quotidianità occidentale. Per quanto riguarda l'Italia, si può pensare a come la definizione di Terzo Mondo sia passata da quella di paesi non allineati durante la Guerra Fredda a "popolazione di terza classe": incapace di divenire risorsa e costantemente bisognosa di aiuto – come ci ricorda anche il comune quanto evocatorio modo di dire "Finisci quello che hai nel piatto, in Africa i bambini muoiono di fame". Attraverso questi meccanismi, la sovraesposizione alla sofferenza ha generato nell'immaginario della popolazione occidentale scenari talvolta estremi, esasperando problematiche specifiche di contesti reali in opposizione ai diritti umani per enfatizzare il valore degli interventi umanitari come "soluzioni" in cui investire (Cornwall, Nyamu-Musebi 2004; Mosse 2006). Proprio questa esasperazione dell'alterità in negativo proposta dalle organizzazioni impegnate negli aiuti umanitari ha prodotto nel tempo una distorsione, traducendo il discorso dei diritti umani in modo ambivalente. Esso rivendica i soprusi subito dai "più deboli" ma allo stesso tempo li sottopone a ulteriori forme di sopruso (Cornwall, Nyamu-Musebi 2004; Goodale, Merry 2007). Questa attitudine mostra un approccio etico contraddittorio: avendo necessità di ampio consenso per far sopravvivere il sistema degli aiuti umanitari, tali organizzazioni si ritrovano a presentare e trattare coloro che dovrebbero beneficiare dell'applicazione dei diritti umani come soggetti statici, passivi, bisognosi, a volte addirittura degradandoli.

⁷ Si utilizza qui il concetto di *mancanza* in riferimento al tradizionale approccio che definisce il concetto di povertà in riferimento alla variabile economica. Sostanzialmente, la povertà è tradotta come mancanza di benessere economico e misurata attraverso l'analisi del *gap* fra il potere di consumo del soggetto e uno standard predefinito. Tale interpretazione è in opposizione con la più recente e condivisa idea che la povertà sia un fenomeno complesso e multidimensionale composto da vari fattori – genere, età, cultura, etc. (Alkire 2007; Sen 2008).

Etica della ricerca e cooperazione allo sviluppo. Il ruolo dell'antropologo

Il coinvolgimento dell'antropologia nel campo umanitario ha una storia tanto lunga quanto controversa. Se da una parte questa disciplina non si è tirata indietro di fronte alla comparsa del *glocal* e alla sfida delle organizzazioni impegnate negli aiuti umanitari, pretendere un ruolo in tali dinamiche significa ritornare ancora una volta a operare nell'ambito dell'interventismo occidentale, affrontando l'eredità storica delle scienze sociali. Furono proprio gli esperti di tali campi che, attraverso analisi antropometriche e studi socio-culturali, validarono e giustificarono gli interventi coloniali, legittimando i fenomeni di espropriazione e sfruttamento delle terre e delle popolazioni "conquistate" (Moore Falk 1994). D'altro canto, l'antropologia nel tempo si è resa nota come disciplina dall'alto livello di sensibilità e relatività culturale, capace di interpretare e cercare di comprendere le comunità locali nelle loro tradizioni, trasformazioni, e modalità di relazionarsi con gli attori esterni.

I ricercatori odierni, forti di questo bagaglio, hanno cercato di impegnarsi nella sfida degli aiuti umanitari con l'obiettivo di evitare il reiterarsi delle pregresse esperienze e mantenendo una visione più cosciente e critica in merito al proprio doppio ruolo – interprete delle relazioni percepite e vissute, specialista degli aspetti sociali delle *policy* dell'aiuto umanitario (Pearson, Sherman 2005).

Conseguentemente, un antropologo interessato a lavorare nell'ambito degli aiuti umanitari come ricercatore deve prendere in considerazione alcuni aspetti.

In primo luogo, i ricercatori qualitativi sono in prossimità dei soggetti da loro ricercati più di quanto un altro ruolo permetterebbe (Mosse 2006). Anche se raramente le tempistiche permettono un periodo di osservazione partecipata, le persone con cui gli antropologi devono lavorare condividono con loro delle informazioni, portando le loro esperienze come beneficiari dei progetti di aiuto umanitario e mettendo spesso in luce come la relazione di potere tra attori locali e globali (tra cui le organizzazioni stesse) sia spesso asimmetrica (Campbell 2010; Goodale 2006; Mosse 2005).

L'obbligo verso il datore di lavoro è una delle ragioni per cui una parte significativa del panorama accademico non supporta né gradisce il coinvolgimento della disciplina antropologica nel campo della cooperazione, sottolineando i limiti cui una ricerca in qualche modo spuria e *biased* deve sottostare, i quali possono precludere la libertà di raccolta dei dati e determinare la diffusione dei risultati, implicando innegabili compromessi da accettare (Campbell 2010; Scheper-Hughes 2009; Mosse 2006; Barnard, Spencer 2004; Fluehr-Lobban 2003).

In secondo luogo, gli obblighi del consulente antropologo verso le organizzazioni che lo hanno assunto si mantengono anche di fronte alle loro esigenze e necessità strutturali, come quelle promozionali.

Viste le ormai vaste dimensioni del *humanitarian aid sector*, finanziatori pubblici e privati con il proposito di supportare progetti che potrebbero avere un reale impatto nel contesto in cui vengono attivati hanno dovuto trovare un criterio che permettesse di mettere a paragone gli interventi umanitari nonostante le loro peculiarità – *subject matter*, localizzazione geografica – e che rispondesse meglio alle esigenze del *donor knowledge system*. Da tale necessità si è accentuata la rilevanza dell'"universale" sul "contestuale",

elevando i diritti universali a *cornerstone* di ogni proposta di progetto. I progetti, a loro volta, hanno iniziato a essere sempre più orientati verso *general predictive models and principles*, appiattendolo la complessità di contesti e interventi per rendere i contenuti maggiormente sintetici, accattivanti e di impatto immediato.

L'interpretazione antropologica di eventi e relazioni – composta da una pluralità di prospettive – deve quindi giungere a un complesso compromesso: analizzare e dare un'interpretazione ufficiale e autorevole di tali dati per produrre un sapere capace di rafforzare la visione esistente del progetto e rafforzarne la coerenza esterna (Mosse 2006). In uno scenario che favorisce la semplificazione alla semplicità, il lavoro del consulente diventa molto complicato. Talvolta il datore di lavoro non richiede di investigare una questione, ma solo di confermare una tesi, e di produrre dei risultati che aderiscano a un modello preesistente.

Dall'antropologia ci si aspetta che affronti questioni relative alla trasformazione delle comunità locali e ai legami con più ampi processi regionali e globali (Barnard, Spencer 2004: 156). Ma se il lavoro di analisi dei dati è sempre un'interpretazione posizionata, il coinvolgimento porta con sé una riflessione critica, una responsabilità morale e una visione politica. Quando il ricercatore si confronta con determinate problematiche di ordine etico, la scelta può essere il distacco/disimpegno o un posizionamento nel processo: tentare di rispondere alle richieste burocratiche delle agenzie di sviluppo senza perdere rigore intellettuale e consapevolezza critica (Barnard, Spencer 2004; Mosse 2006).

Quando si affrontano delle questioni etiche particolarmente delicate, a volte la strategia migliore è ripensare al proprio approccio e ridefinire il progetto stesso (Campbell 2010) cercando di mettere in luce le specificità e la complessità di un particolare aspetto e fornendo elementi che possano mettere in discussione l'efficacia dell'intervento e la definizione delle priorità. Lo strumento dei metodi di ricerca partecipata, accostato a un'analisi capace di tenere in considerazione in modo diacronico la diversa natura dei dati raccolti, potrebbe reinserire l'argomento specifico in una prospettiva di più ampio respiro, integrando un punto di vista "smarrito", quello della popolazione locale, e aprendo al dibattito la rilevanza del considerare ogni specifico caso con le sue trasformazioni, aspettative e inaspettate.

Il ruolo dei metodi partecipativi nella "cassetta degli attrezzi" del ricercatore etico

Il dibattito sul rapporto tra etica e ricerca antropologica si inserisce inevitabilmente nel discorso più ampio sull'etica dello sviluppo.

Gaspar (2004) sottolinea come il ricercatore etico, dopo aver mosso le dovute considerazioni etiche sulle diverse esperienze di sviluppo, dovrebbe identificare la cornice metodologica più adatta alla loro analisi e valutazione.

In questo paragrafo, si illustreranno le ragioni che inducono ad affermare che i metodi di ricerca partecipata sono quelli che più si prestano a un'analisi di tipo etico. In particolare, ci si concentrerà sull'uso del *capability approach* (CA) nella valutazione di impatto dei progetti di sviluppo.

Il CA, formulato negli anni Ottanta dall'economista Amartya Sen e impreziosito nel corso del tempo dai contributi di studiosi di varie discipline, tra cui spicca quello della filosofa Martha Nussbaum, ha avuto un ruolo cruciale nel difficile percorso di ridefinizione dello sviluppo.

Laddove le visioni *mainstream* dello sviluppo si concentravano esclusivamente sulla produzione di ricchezza e sulla massimizzazione del benessere materiale, l'idea di fondo del CA è che lo sviluppo vada considerato come un percorso volto a promuovere la realizzazione integrale della persona, un percorso in cui un ruolo di spicco è ricoperto da quegli aspetti della vita non materiali – quali le relazioni, la libertà di scelta e di *agency* – solitamente trascurati negli altri approcci allo sviluppo.

I beni e la ricchezza non sono completamente estromessi dalle analisi sullo sviluppo e la qualità della vita ma assumono valore solo nella misura in cui sono strumentali all'espansione delle opportunità reali (*capabilities*) a cui le persone dovrebbero avere accesso per vivere una vita degna di essere vissuta, una concezione di indubbio sapore aristotelico (Sen 1985, 1999).

In altre parole il CA, considerando l'*agency* e l'*empowerment* delle persone come lo zoccolo duro dello sviluppo, riesce a inserire il discorso sull'etica e sulla giustizia sociale all'interno dei dibattiti inerenti le teorie e le politiche dello sviluppo (Crocker 2009; Deneulin 2013; Nussbaum 2011).

Effettuare una valutazione di impatto nell'ambito della cornice etica del CA significa innanzitutto riorientare gli obiettivi stessi della valutazione. Dal momento che il CA abbraccia la visione kantiana dell'uomo come fine – e non come mezzo – dello sviluppo (Sen 1999; Nussbaum 2011), la valutazione, oltre a concentrarsi sui vantaggi – e svantaggi – che il progetto di sviluppo in esame ha apportato nelle vite dei beneficiari, dovrebbe porsi come obiettivo anche quello di guidare i beneficiari verso un processo di riflessione sul proprio ruolo all'interno dello specifico tessuto sociale, economico, culturale e politico in cui essi sono inseriti. In altre parole, una valutazione attenta a considerazioni etiche, ponendo l'accento sui processi per pervenire a determinati risultati più che sui risultati stessi (Mosse 1998), dovrebbe avere come obiettivo finale quello di ampliare l'*agency* e le *capabilities* delle persone e renderle consapevoli di questo ampliamento (Biggeri, Karkara 2014; Crocker 2009; Frediani *et al.* 2014).

Il raggiungimento di questo obiettivo richiede un coinvolgimento attivo dei beneficiari in pianificazione, monitoraggio e valutazione dei progetti di sviluppo (Biggeri, Ferrannini 2014; Crocker 2009; Frediani *et al.* 2014)

In quest'ottica i beneficiari dei progetti di sviluppo diventano gli attori chiave della ricerca, mentre i ricercatori assumono il ruolo di facilitatori – “spettatori imparziali” per usare le parole di Adam Smith –, vale a dire attori esterni che devono mediare gli effetti delle aspettative adattive, problema abbastanza tipico delle ricerche partecipate (Biggeri, Ferrannini 2014; Crocker 2009; Frediani *et al.* 2014; Sen 2006).

L'orientamento del CA è molto simile a quello alla base degli approcci partecipativi allo sviluppo – *Rapid Rural Appraisal*, *Participatory Rapid Appraisal*, *Participatory Action Research* – introdotti da Chambers (1983) e sviluppati nel corso degli anni ottanta.

A prescindere dalle dovute differenze, tutti questi approcci condividono alcuni principi chiave per favorire e concretizzare la partecipazione dei soggetti interessati dagli effetti dei progetti di sviluppo nei processi decisionali inerenti i suddetti.

A tal proposito, Egger e Majeres (1998) hanno identificato sette principi chiave:

1. Inclusione di tutte le persone o perlomeno dei rappresentanti di tutti i gruppi di persone che verranno in qualche modo interessati dai risultati di un progetto di sviluppo;
2. Collaborazione equa, intesa come il riconoscimento a ciascuna persona del diritto a partecipare ai processi di sviluppo in base alle proprie competenze, abilità e peculiarità a prescindere dal proprio status sociale;
3. Trasparenza, ovvero l'impegno congiunto dei partecipanti ai processi di sviluppo a creare un ambiente favorevole alla comunicazione e aperto al dialogo;
4. Potere condiviso cioè la distribuzione equa dell'autorità e del potere tra tutti gli *stakeholder* (attori coinvolti nei processi di sviluppo);
5. Responsabilità condivisa, vale a dire la distribuzione uniforme e chiara delle responsabilità decisionali tra tutti gli *stakeholder*;
6. *Empowerment* inteso come la promozione di forme di apprendimento tra pari facilitate dagli attori caratterizzati da particolari abilità di *leadership* ;
7. Cooperazione, vale a dire la condivisione dei punti di forza di tutti gli attori dei processi di sviluppo finalizzata alla minimizzazione dei loro punti deboli (Duraiappah *et al.* 2005 : 7).

Da un punto di vista etico, tre sono i vantaggi di cui un ricercatore può beneficiare coinvolgendo le persone nella sua analisi. Innanzitutto, i dati ottenuti sono più affidabili in quanto in grado di cogliere le dimensioni dello sviluppo che davvero contano per le persone in base ai loro valori, credenze e obiettivi; prova che un'analisi etica è anche più efficiente (Sen 1987). In secondo luogo, l'analisi è attenta al contesto in cui viene svolta e dunque rispettosa delle tradizioni e delle culture locali e non pericolosa per le persone coinvolte. In terzo luogo, l'analisi è in grado di ampliare l'*agency* delle persone che rappresenta in sé un obiettivo dello sviluppo eticamente apprezzabile.

La prostituta e il bambino. Decostruire i miti di Phoum Thmey

Phoum Thmey è uno *slum* della cittadina di Sihanoukville, nel sud ovest della Cambogia. È ubicato nel quartiere di Sangkat 3, che contiene il numero più elevato di *slum* urbani.

Phoum Thmey ospita 693 famiglie composte principalmente da immigrati rurali attratti dalle opportunità lavorative offerte dalla città di Sihanoukville. La città, infatti, oltre a essere interessata da qualche anno da un notevole slancio nel settore turistico, è anche sede di un importante porto commerciale internazionale, di molti stabilimenti tessili e cartieri e del principale birrificio dell'industria Angkor.

Nonostante il fenomeno dell'urbanizzazione sia associato all'idea di progresso, questo processo spesso alimenta il circolo vizioso della povertà e dell'esclusione sociale. La Cambogia, non a caso, è tra i paesi asiatici con il più alto tasso di povertà urbana (Flower 2012) e Phoum Thmey rappresenta un caso emblematico di questo *trend*.

L'insediamento di Phoum Thmey è sostanzialmente formato da un insieme di baracche costruite illegalmente su un terreno di proprietà del governo ed è costantemente a rischio di sgombero forzato a causa dei lavori di ampliamento del porto.

Solo il 5% delle abitazioni di Phoum Thmey si colloca nella parte legale dell'insediamento, delimitata dall'unica scuola dello *slum*, Bore Kamakar.

L'obiettivo generale della ricerca – realizzata nell'arco di sei mesi – era di analizzare il benessere e la qualità della vita delle famiglie coinvolte in un programma di sostegno a distanza gestito da una ONG italiana in *partnership* con una ONG locale⁸. In particolare, si intendeva decostruire l'ambiente socio-culturale dove i beneficiari del suddetto progetto vivevano, caratterizzato – secondo le ONG *partner* del progetto – da un significativo fenomeno di violenza domestica che vedeva i bambini abusati o trascurati dai loro genitori o parenti e svariati casi di minori senza dimora – *street children*.

Questa idea era supportata anche da articoli e documentari di importanti testate giornalistiche italiane che, mediante l'uso di un linguaggio dai toni forti, dipingevano Phoum Thmey come un vero e proprio “inferno” narrando storie a volte oltre il limite del rispetto dei diritti umani e della *privacy* delle persone coinvolte.

Tali fonti, infatti, descrivevano Phoum Thmey come un villaggio di prostitute dove i bambini venivano forzati ad abbandonare la scuola per essere inseriti nel mercato del lavoro informale e diventare in tal modo un'ulteriore fonte di reddito per le famiglie. Inoltre, le suddette fonti informative asserivano che il progetto fosse rivolto a bambini di strada orfani o figli di prostitute che, a loro volta, rischiavano di essere sfruttati sessualmente.

Il quadro di Phoum Thmey risultante dal lavoro sul campo si è rivelato abbastanza differente da quello presentato dai *mass media* e dalla cosiddetta letteratura grigia.

Prima di presentare la metodologia utilizzata nella ricerca sul campo, è opportuno illustrare brevemente le caratteristiche principali di un'analisi ispirata al CA.

In primo luogo, la valutazione non potrà che essere olistica, rivolta cioè ai diversi aspetti _ materiali e non _ determinanti la qualità della vita di una persona.

In secondo luogo, la valutazione non potrà che essere dinamica per cogliere anche eventuali conseguenze non previste dall'intervento, la cui intuizione può rivelarsi vantaggiosa al fine della ottimizzazione e potenziamento dell'intervento stesso (Testi *et al.* 2011).

Il ricorso a strumenti di ricerca qualitativi, implicanti un certo grado di flessibilità nel processo di definizione delle dimensioni su cui concentrare l'analisi, risulta compatibile con questo obiettivo.

La centralità che il CA attribuisce all'*agency* delle persone implicherà a seguito un coinvolgimento attivo dei beneficiari sia in sede di selezione delle dimensioni su cui concentrare l'analisi, sia durante la valutazione degli effetti del programma sugli aspetti individuati.

Il lavoro sul campo è stato suddiviso in vari momenti. La parte iniziale, preparatoria al lavoro di indagine effettivo, è stata realizzata durante il primo mese di permanenza al fine

⁸ Per ragioni logistiche e di tempo, non è stato possibile estendere l'analisi alle famiglie non coinvolte nel programma di sostegno a distanza che avrebbero costituito un interessante campione di controllo per la ricerca.

di acquisire una conoscenza più approfondita del contesto di ricerca. A tal proposito, è stato analizzato il materiale di archivio messo a disposizione dal direttore di un centro diurno per i bambini di Phoum Thmey (gestito dalle ONG *partner* del progetto di sostegno a distanza), e sono state realizzate interviste informali con il suddetto direttore e altri operatori del centro.

Nella seconda parte della ricerca, il cuore della ricerca stessa, sono state realizzate interviste con i beneficiari diretti e indiretti del progetto, vale a dire i bambini e le loro *caregiver* principali (madri, nonne, sorelle maggiori o zie).

Le interviste, semi strutturate in profondità, hanno permesso gli intervistati di mantenere un ampio margine di controllo sullo sviluppo delle stesse⁹, favorendo la creazione di uno spazio di riflessione personale e di confronto culturale.

Mentre le interviste con i bambini sono state svolte presso il centro, quelle con le donne sono state realizzate all'interno delle loro abitazioni. L'impiego di questo *modus operandi* ha consentito una riduzione dello sbilanciamento di potere tra le persone intervistate e le intervistatrici, creando un ambiente di ricerca più confortevole.

L'obiettivo delle interviste era duplice. I quesiti erano mirati da una parte a indagare le condizioni socio-economiche dei soggetti intervistati, dall'altra a identificare le dimensioni del benessere per loro rilevanti. A tale scopo, le interviste con i bambini sono state affiancate da uno strumento di ricerca partecipata di tipo visuale, per la precisione quello del disegno (Hess-Beherens 1974; Stokrocki 2000; Wakefield, Underwager 2006; Prosser 2006).

Nella parte conclusiva della ricerca sono stati intervistati dei testimoni privilegiati della comunità di Phoum Thmey che ci hanno fornito una panoramica dei principali problemi di natura sociale e sanitaria presenti all'interno dell'insediamento, e il direttore del centro HIV/AIDS di Sihanoukville che fornisce un supporto medico e sociale ad alcuni familiari dei bambini coinvolti nel progetto analizzato, affetti da questa malattia.

Dall'analisi è emerso che poche madri o sorelle dei bambini coinvolti nel progetto lavorano come prostitute. Inoltre, nessun bambino è vittima di sfruttamento minorile (né a livello lavorativo né a livello sessuale) o senza dimora. Al contrario, tutti i bambini intervistati vanno a scuola, sono liberi di giocare e divertirsi e possono contare su un ambiente familiare premuroso – per quanto possibile in relazione alle problematiche contingenti. Questo aspetto è evidente dai dati ottenuti mediante le interviste e i disegni. I bambini, sia nelle parti di ricerca inerenti le dimensioni del benessere che in quelle relative alla vita quotidiana, non hanno mai menzionato categorie o disegnato elementi riconducibili alla vita di strada, al lavoro minorile e allo sfruttamento lavorativo¹⁰ (il lavoro è percepito come una dimensione dell'esistenza molto importante ma solo per il futuro) e sessuale. Le dimensioni del benessere identificate dai bambini sono state: 1)

⁹ In questo caso, l'intervista è uno strumento di partecipazione leggera. Si vedano a tal proposito i livelli di partecipazione (Hart 1992: 8).

¹⁰ Per sfruttamento lavorativo minorile (*child labour*), l'UNICEF intende l'insieme delle attività lavorative dannose per la salute e per lo sviluppo socio-educativo dei bambini. La partecipazione dei minori ad attività lavorative non dannose prende invece il nome di lavoro minorile (*child work*) ([www.ilo.org/ipcc/facts/lang--en/index.htm](http://www.ilo.org/ipcc/facts/lang-en/index.htm); sito internet consultato in data 04/04/2016).

Vita e salute fisica; 2) Amore e Cura; 3) Istruzione; 4) Casa e ambiente; 5) Gioco e tempo libero; 6) Rispetto¹¹.

Per quanto concerne la vita quotidiana dei bambini, possiamo affermare che essa trascorre essenzialmente fra attività di studio, gioco e faccende domestiche ripartite fra scuola, al centro diurno e a casa.

Molti bambini intervistati trascorrono la maggior parte del loro tempo libero in strada per ragioni legate alla mancanza di spazio per giocare e al problema del caldo che si produce all'interno delle abitazioni, fatte di lamiera e spesso sprovviste di ventilatori. Tuttavia, gli spazi di gioco sono vicini alle abitazioni e i bambini giocano sempre sotto la supervisione di un adulto.

Anche dalle interviste alle donne è emerso che i bambini non sono trascurati dalle proprie famiglie. Al contrario, le scelte di vita quotidiana degli adulti sono fortemente orientate dai bisogni e dalle esigenze dei bambini. Le famiglie lavorano duramente per garantire ai bambini un'esistenza dignitosa e un futuro migliore, investendo la maggior parte del loro denaro nella cura e nell'istruzione dei figli. Anche i risparmi sono destinati a voci di spesa che influenzano direttamente il benessere dei bambini, come la salute e l'abitazione. Nonostante ciò, poche famiglie sono in grado di risparmiare a causa dei bassi salari percepiti, del sovraindebitamento, e della mancanza di servizi di risparmio adeguati ai bisogni specifici della popolazione di Phoum Thmey.

Le problematiche interne all'insediamento di Phoum Thmey segnalate dalle donne e dai bambini intervistati sono state: l'alcolismo – prevalente fra la popolazione maschile – e i problemi che ne derivano, come la violenza fisica e verbale; la mancanza di rispetto nei confronti dei vicini di casa; gli incidenti stradali dovuti alla presenza di strade fatiscenti; l'abuso di sostanze stupefacenti (soprattutto anfetamina) e le rapine svolte per acquistare tali sostanze; il gioco d'azzardo, riconducibile alla disoccupazione e alla povertà; l'analfabetismo e l'insalubrità ambientale.

Molte donne e alcuni bambini hanno dichiarato anche di essere fortemente preoccupati per il rischio di sgombero forzato che grava sul loro insediamento. Questo problema rappresenta una grave minaccia per gli abitanti di Phoum Thmey ma nessuno, nemmeno il direttore di Phoum Thmey, se ne sta interessando seriamente ed è stato impossibile ottenere informazioni dettagliate sulla questione.

La maggior parte delle donne intervistate sono indebitate; alcune di esse sono sovraindebitate a causa del ricorso al sistema dei prestiti multipli, vale a dire il richiedere in prestito dei soldi per ripagare altri debiti, generato anche dal facile accesso al microcredito che, in Cambogia, è ampiamente commercializzato (Bateman, Chang 2012).

In conclusione, si ritiene che attraverso l'utilizzo di metodi di ricerca partecipata sia stato possibile comprendere potenzialità e problematiche degli abitanti di Phoum Thmey. Le questioni più urgenti da affrontare per le ONG che lavorano nello *slum* non sono il fenomeno dei bambini di strada, dello sfruttamento e dell'abuso minorile – come molte fonti tendono a sottolineare – ma piuttosto il rischio di sgombero forzato, l'analfabetismo degli adulti, il sovraindebitamento e l'inaccessibilità ai meccanismi di risparmio, tutti

¹¹ Nella nostra ricerca, abbiamo usato la lista di *capabilities* identificata da Anich *et al.* (2011) come lista di controllo.

elementi capaci di creare una pressione economica e psicologica sui gruppi familiari che si ripercuote anche sui minori di Phoum Thmey.

È indubbio che la sofferenza, soprattutto se di minori, sia capace di catalizzare meglio l'attenzione del pubblico e le risorse dei finanziatori. Tuttavia lo stesso sensazionalismo, sviluppando un senso di pena verso il quale l'uomo si sente tendenzialmente impotente, innesca dei processi di deresponsabilizzazione sia nei donatori che nei beneficiari. I primi si sentono infatti legittimati a delegare la soluzione dei problemi alle ONG, limitandosi a finanziarne l'operato; i secondi perdono progressivamente la capacità di resilienza necessaria a intraprendere azioni per intervenire nelle questioni da loro identificate come problematiche all'interno comunità di appartenenza (Boltanski 1999; Fassin 2012).

Per evitare questa condizione di *impasse*, il ricercatore etico dovrebbe tenere sempre bene a mente che l'obiettivo principale delle ricerche commissionate dalle ONG non è quello di certificarne l'*accountability* agli occhi dei donatori, ma di migliorare la qualità della vita dei beneficiari dei progetti.

Conclusioni

L'obiettivo della ricerca era quello di analizzare come il ricercatore impegnato nella cooperazione internazionale possa affrontare al meglio i dilemmi di natura etica.

Da una parte le ONG promuovono l'idea di una società basata sulla giustizia sociale e i diritti umani; dall'altra, le strategie da esse implementate per ottenere i fondi indispensabili alla sopravvivenza degli stessi progetti di sviluppo non sempre rispettano i sopra menzionati valori.

In altre parole, è presente una dissonanza fra ciò che le ONG proclamano in relazione a equità di diritti e coinvolgimento attivo e ciò che promuovono *de facto* in termini di propaganda verso il grande pubblico.

La tendenza a promuovere tematiche semplificate e generalizzate per scopi legati agli obiettivi economici delle ONG – dai quali spesso dipende la loro stessa sopravvivenza – indebolisce l'immaginario condiviso dei diritti umani e aumenta lo scetticismo generale in relazione alla promozione e ai progetti di sviluppo internazionale.

Tale scenario rappresenta una sfida per i ricercatori eticamente accorti che – al pari dei giornalisti – devono intraprendere specifiche strategie e metodi di ricerca per mantenere uno sguardo attento al rispetto di tutti gli attori coinvolti.

In questo lavoro – attraverso i materiali raccolti durante una ricerca sul campo in uno *slum* cambogiano – si è sostenuta la necessità dell'utilizzo di approcci partecipativi nel rivendicare le responsabilità etiche dei ricercatori. Nello specifico, la ricerca è stata orientata partendo dal *capability approach*.

L'adozione di metodi di ricerca partecipata – coinvolgendo tutti i soggetti interessati¹² in ogni fase del processo – permette non solo di focalizzarsi su problematiche, bisogni e valori che i beneficiari del progetto effettivamente identificano come tali, ma anche di riflettere sulle loro opportunità e potenzialità. L'approccio partecipato diventa in questi casi un potente strumento di analisi capace di collocarsi in specifici contesti

¹² Inclusa la committenza.

storici, politici, economici e culturali, grazie alla predisposizione a riconoscere le capacità resilienti di soggetti che vivono in un ambiente caratterizzato da condizioni di marginalità e vulnerabilità.

Per esempio, nello svolgimento della ricerca è emerso come fosse esasperata l'enfasi posta da ONG e *mass media* su temi come il fenomeno dei bambini di strada, del lavoro minorile e dell'abuso e dell'abbandono infantile – fenomeni quasi totalmente assenti fra le famiglie interessate dal progetto, e comunque presenti in maniera diversa da come presentati. Al contrario, alcuna attenzione era posta su problemi comunitari che influiscono in maniera grave sulla condizione di vita – sociale, psicologica ed economica – delle famiglie di Phoum Thmey, quali il costante rischio di demolizione delle abitazioni, il sovraindebitamento, impossibilità di accedere a progetti di microcredito e un diffuso analfabetismo – con importanti ricadute sulla loro possibilità di intervenire attivamente nei processi delle altre problematiche.

Quando il personale delle ONG è disponibile a riconoscere che i contesti sociali possono variare in una prospettiva diacronica e sincronica, e che alcune azioni possono effettivamente essere reindirizzate, il metodo partecipativo può diventare un valido strumento etico di cooperazione.

Bibliografia

- Alkire, S., Black, R. 1997. A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach. *Journal of International Development*, 9, 2: 263-279.
- Alkire, S. 2007. The Missing Dimensions of Poverty Data: Introduction to the Special Issue. *Oxford Development Studies*, 35, 4: 347-359.
- Anich, R., Biggeri, M., Libanora, R., Mariani, S. 2011. «Street children in Kampala and NGOs' action: Understanding capabilities deprivation and expansion», in *Children and the capability approach*, Biggeri, M., Ballet, J., Comim, F. 2011 (ed.). London. Palgrave Macmillan: 107-136.
- Barnard, A., Spencer, J. 2004. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. New York. Routledge.
- Bateman, M., Chang, H.J. 2012. Microfinance and the Illusion of Development: From Hubris to Nemesis in Thirty Years. *World Economic Review*, 1: 13-36.
- Biggeri, M., Ferrannini, A. 2014. Opportunity Gap Analysis: Procedures and Methods for Applying the Capability Approach. Development Initiative in *Journal of Human Development and Capabilities*, 15, 1: 60-78.
- Biggeri, M., Karkara, R. 2014. «Transforming Children's Rights into Real Freedom: A Dialogue Between Children's Rights and the Capability Approach from a Life Cycle Perspective», in *Children's Rights and the Capability Approach. Challenges and Prospects*, Soecklin, D., Bonvin, J.M. 2014 (ed.). London. Springer: 19-41.
- Boltanski, L. 1999. *Distant Suffering*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Campbell, J.R. 2010. The 'Problem' of Ethics in Contemporary Anthropological Research. *Anthropology Matters*, 12, 1: 1-17.

- Caulfield, R.A. 1997. *Greenlanders, Whales and Whaling*. Lebanon. University Press of New England.
- Chambers, R. 1983. *Rural Development. Putting the Last First*. London. Longman.
- Cornwall, A., Nyamu-Musebi, C. 2004. Putting the 'Rights-Based Approach' to Development into Perspective. *Third World Quarterly*, 25, 8: 1415-1437.
- Crocker, D.A. 2009. *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Deneulin, S. 2013. Ethics and Development. An Introduction from the Perspective of Capability Approach. *Geography Compass*, 7, 3: 217-227.
- Fassin, D. 2012. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley. Berkeley University of California Press.
- Ferguson, J. 2004. «Development», in *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Barnard, A., Spencer, J. 2004 (eds). London. Routledge: 154-160.
- Flower, B.C.R. 2012. Cambodia's Urbanisation. Key Trends and Policy Priorities. *Cambodia Development Review*, 16, 2: 1-5.
- Fluehr-Lobban, C. 2003. *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for Ethically Conscious Practice*. Lanham. AltaMira Press.
- Frediani, A.A., Boni, A., Gasper, D. 2014. Approaching Development Projects from a Human Development and Capability Perspective. *Journal of Human Development and Capabilities*, 15, 2: 1-12.
- Gasper, D. 2004. *The Ethics of Development: From Economism to Human Development*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Goodale, M., Merry, S.E. 2007. *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Goodale, M. 2006. Toward a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology*, 47, 3: 485-511.
- Gozzi, G., Sorgoni, B. 2010. *I confini dei diritti: antropologia, politiche locali e rifugiati*. Bologna. Il Mulino.
- Hess-Behrens, B.N. 1974. The Development of the Concept of Space as observed in Children's Drawings: A Cross-National/Cross-Cultural Study. *Review of Research in Visual and Environmental Education*, 2, 1: 19-34.
- Maher, V. 2011. «Antropologia e diritti umani. Introduzione a un tema attuale» in *Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Maher, V. (a cura di). Torino. Rosenberg & Sellier: 9-32.
- Moore Falk, S. 1994. *Anthropology and Africa: Changing Perspectives on a Changing Scene*. Charlottesville. University Press of Virginia.
- Mosse, D. 1998. «Process-Oriented Approaches to Development Practice and Social Research» in *Development as Process. Concepts and Method for Working with Complexity*, Mosse, D., Farrington, J., Rew, A. (ed.). London. Routledge: 1-30.
- Mosse, D. 2005. Global Governance and the Ethnography of International Aid. *The Aid Effect: Giving and Governing in International Development*, 12, 54: 1-36.

Mosse, D. 2006. Anti-Social Anthropology? Objectivity, Objection, and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, 4: 935-956.

Nussbaum, M.C. 2011. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press.

Pearson, R.W., Sherman, L.W. 2005. *The Use and Usefulness of the Social Sciences: Achievements, Disappointments, and Promise*. Thousand Oaks. SAGE Publications.

Prosser, J. 2006. «The Status of Image-based Research» in *Image-based Research. A Sourcebook for Qualitative Researchers*, Prosser, J. (ed.). London. Routledge Falmer: 97-112.

Rist, G. 2008. *The History of Development: from Western Origin to Global Faith*. London & New York. Zed Book.

Scheper-Hughes, N. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36, 3: 409-440.

Scheper-Hughes, N. 2009. Making Anthropology Public. *Anthropology Today*, 25, 4: 1-3.

Sen, A. 1985. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam. North Holland.

Sen, A. 1987. *On Ethics and Economics*. Oxford. Basil Blackwell.

Sen, A. 1999. *Development as Freedom*. Oxford. Oxford University Press.

Sen, A. 2006. What do we want from a theory of justice? *The Journal of Philosophy*, 103, 5: 215-238.

Sen, A. 2008. The idea of justice. *Journal of human development*, 9, 3: 331-342.

Sorgoni, B. 2010. «Diritti umani e diritto d'asilo. Antropologi a giudizio», in *Antropologi e diritti umani nel mondo contemporaneo*, Maher, V. (a cura di). Torino. Rosenberg & Sellier: 63-73.

Stokrocki, M. 2000. Sociocultural Influences on Brazilian Children's Drawings. *Art Education*, 53, 1: 12-17.

Wakefield, H., Underwager, R. 2006. «The Application of Images in Child Abuse Investigations» in *Image-based Research. A Sourcebook for Qualitative Researchers*, Prosser, J. (ed). London. Routledge Falmer: 176-194.

Wedel, J.R., Mason, G.U. 2009. Ethical Research across Power Divides. *Anthropology News*, 50, 6: 18.

Sitografia

Duraiappah A.K., Roddy P., Parry J.E. 2005. Have Participatory Approaches Increased Capabilities? International Institute for Sustainable Development

www.iisd.org/sites/default/files/pdf/2005/economics_participatory_approaches.pdf

(sito internet consultato in data 10/11/2015).

Hart R.A. 1992. Children's Participation: from Tokenism to Citizenship. *Innocenti Essays* www.unicef-irc.org/publications/pdf/childrens_participation.pdf

(sito internet consultato in data 10/12/2015)

ILO - International Labour Organization

www.ilo.org/ipec/facts/lang--en/index.htm

(sito internet consultato in data 04/04/2016)

Testi E., Biggeri M., Libanora R. 2011. Valutare l'impatto dei progetti di cooperazione internazionale seguendo l'approccio allo Sviluppo Umano. *Rapporto UmanamENTE*

www.umanam-ente.org

(sito internet consultato in data 30/02/2016)

UNDP- United Nations Development Program

www.undp.org/content/undp/en/home/mdgoverview/mdg_goals.html

(sito internet consultato in data 04/04/2016)

Etnografia di un reparto psichiatrico

Per un ripensamento dell'antropologia
come scienza responsabile

Chiara Dolce, Università degli studi di Cagliari.

Abstract. Anthropology is overall a scientific and unethical system. However its scientific nature can not ignore the ethical tension proper to man, in whose nature is already inscribed the judgment on himself and on the world, where every judgment, as the etymology suggests, is "pronunciation of judgment" towards what is judged, therefore implying an act of responsibility. Just with this assumption of responsibility I had to deal in the summer 2013, when I observed some patients at the psychiatric ward of the Civil Hospital of Sassari, determined to grasp concretely the nature of the human person from the theory of Ernesto de Martino. The clash between theory and practice that has occurred as a result of this observation, generated from my dissent to recognize the mental patient as a non-person and at the same time, paradoxically, from my full recognition of madness as non-value, after some time has become an opportunity for a critical rethinking of anthropological science and its methods, in order to prevent any damage against the subject of research and to stimulate a more responsible participation in the integral knowledge of the human being.

Keywords: Ernesto de Martino; Person; Schizophrenia; Bipolar Disorder; Interdisciplinary Approach.

"Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza,
come anche la stoltezza e la follia"

Qoèlet 1, 17

Un'antropologa in un reparto di psichiatria

Nell'estate 2013, già impegnata in un dottorato di ricerca dedicato allo studio dell'"ultimo" de Martino e allo sviluppo della sua "filosofia della presentificazione" (proposta di riforma dell'antropologia incardinata sul processo umano di trascendimento della vita nel valore), decidevo di osservare sul campo alcuni malati gravi ricoverati presso il reparto Servizio Psichiatrico Diagnosi e Cura (SPDC) dell'ospedale di Sassari "SS Annunziata". Intendevo cogliere e studiare dal vivo un

problema che nella mia ricerca si poneva come irrimandabile per la comprensione del meccanismo di fondazione della storia, del mondo-della-cultura: l'annientarsi e il riformarsi della "presenza" umana (della umana capacità di presentificazione morale), secondo la ben nota speculazione a riguardo dello studioso napoletano. Dall'analisi teorica degli scritti di de Martino, infatti, mi riusciva difficoltoso comprendere secondo quale principio l'emergenza dell'uomo dalla natura all'orizzonte storico, quell'*esser-ci* come presenza mondana *in fieri* riplasmante il piano vitale nel piano del valore, potesse disfarsi e ritornare alla cultura in modo autonomo; men che mai comprendevo cosa restasse nell'uomo al dileguarsi della presenza, in cosa insomma consistesse questo sub-uomo quando "smetteva" di farsi presenza per divenire un'assenza incapace di valore culturale. Mai avrei immaginato, ad osservazione avvenuta, di scontrarmi con problemi etici e deontologici tanto più grandi della mia capacità di comprensione e risoluzione, destinati a stravolgere (ad ampliare, tutto sommato) in un certo senso la struttura del mio lavoro di ricerca. Ebbene, per conoscere il dilemma cui accenno, è doveroso esporre in sintesi i punti salienti delle mie rilevazioni etnografiche. Trarremo poi le necessarie impressioni teoriche.

Il 9 luglio 2013 ebbe inizio l'osservazione. Su richiesta del primario del reparto, condussi l'indagine con un camice bianco uguale a quello dei medici strutturati e specializzandi per non destabilizzare i malati, per i quali io apparivo una ordinaria "collega" degli psichiatri. Il reparto, rigorosamente chiuso a chiave rispetto al resto dell'ospedale, era diviso in due sezioni, la maschile e la femminile, comunicanti con una porta di separazione, spesso aperta. Ogni giorno fra i ricoverati potevo osservare, a cominciare dal giro visite a cui anch'io partecipavo, le manifestazioni psichiatriche più distanti tra loro, dalla grave depressione con intensa lucidità della propria situazione (coi casi di tentato suicidio), passando per la schizofrenia lieve di chi conduceva un'esistenza apparentemente normale ma cronicamente segnata da un delirio specifico (es. essere spiati dalle finestre di casa propria) alla crisi maniacale del bipolare grave – la follia vera e propria, secondo alcuni medici del reparto – di chi drammaticamente perdeva la capacità di parola e statura eretta, primordiali trascendimenti per eccellenza dell'animale umano, in una sorta di retrocessione dalla cultura alla natura (avrebbe detto de Martino) che si esprimeva in grida scomposte e movimenti incontrollati. I malati di questo tipo erano contenuti in due camere a parte da un posto letto ciascuna, l'una maschile e l'altra femminile, alla cui porta era incastonato un oblò da cui monitorarli. Tra tutti i casi osservati, particolarmente utili nell'economia del discorso che qui presento furono quelli di due donne, A. ed E., la prima in senso lato schizofrenica (con "diagnosi mista"), l'altra bipolare in acuta crisi maniacale, dove ai miei occhi l'una (A.) andava a illuminare e l'altra (E.) a problematizzare la portata euristica della nozione di presenza rispetto alla complessità della natura umana. Ripensando alle loro "patografie",¹ ripercorrendo queste dolorose vicende con le audioregistrazioni lì raccolte ormai quasi tre anni fa (custodivo un registratore nella tasca del camice), la rilettura dei miei appunti, lo studio delle cartelle cliniche gentilmente concessemi dal reparto, rivedo in E. e A. due manifestazioni di un medesimo male umano, disperate richieste di salvezza da uno stesso rischio morale: la perdita della libertà, dove E. ne esprimeva lo stato estremo, che in de Martino ultimamente coincide col vissuto di crollo storico-mondano, ed A. quello cronico della "presenza

¹ Termine caro al filosofo Karl Jaspers, ai tempi della sua attività di medico psichiatra, (Priori 1964), è citato da de Martino nella sua *Fine del mondo* (2002: 185), per indicare «biografie che ricercano tratti patologici».

malata”, col patologizzarsi dello slancio presentificante, monitorato oltre il suo ricovero mediante un lungo rapporto epistolare.

Storia di vita di A.

La vicenda di A. pareva incarnare pienamente e senza particolari problemi etici o epistemologici da parte mia la concezione demartiniana sulla follia, con i suoi vari gradi di discesa e risalita al piano morale dell’esistenza. Era una giovane violista di 35 anni, nata e cresciuta a Porto Torres. Paziente con storia di disturbo bipolare, delirante e di personalità e una lunghissima serie di ricoveri alle spalle, quel mese fu ricoverata con diagnosi di scompenso psicotico, dopo aver sospeso volontariamente a casa sua terapia e alimentazione. Sia a livello fisico che mentale, A. nei primi giorni di ricovero portava avanti la sua esistenza con rigidi ritualismi, come il camminare avanti e indietro contando l’esatto numero di passi e mattonelle per l’andata e per il ritorno del corridoio percorso; oppure il rispondere ad ogni mia domanda con ciò che definiva “il gioco del sì e del no”: prima di rispondere andava a verificare, contando ritmicamente le nocche delle mani – dove ogni nocca alternativamente era il sì e l’altra il no – se la sua risposta potesse corrispondere o meno a verità. Il dialogo con lei era scarsamente instaurabile e la sua iniziativa ridotta al minimo, comunque appoggiandosi a protezioni ritualistiche. Nei giorni appresso, col supporto della terapia farmacologica, A. smetteva di proteggersi nel ritualismo stretto, che pur manteneva per buona parte della giornata (specie quello fisico perché, diceva, aveva “bisogno di spazi”). La giovane soffriva essenzialmente d’amore: non accettava il fatto, accaduto anni prima, di essere stata costretta dalla famiglia a lasciare, dopo un lungo fidanzamento, il suo amato M. (oggi sposato con un’altra donna), da cui diceva di aspettare un figlio, ritenendosi gravida da anni. A questa decisione non superata, se ne aggiunse presto un’altra: l’abbandono del conservatorio durante il settimo anno di frequenza, voluto dalla famiglia nella convinzione che fosse stata la musica – e non la rinuncia d’amore – ad averla danneggiata nell’equilibrio psichico. A. si appigliò miseramente alle “difese improprie” della malattia psichiatrica, che da allora divenne il suo unico modo inautentico di stare nella storia; una storia, la sua, già scarsamente integrata negli affetti familiari (parlava e scriveva spesso di una madre “di ghiaccio”) ed ormai priva di quegli amori più grandi che sorreggevano la sua patria domestica: il suo M., lo studio della viola. Nell’occasione in cui la conobbi, A. aveva smesso di mangiare dopo aver visto in televisione scene di bombardamenti, e per via del dilagare ovunque delle bombe scelse il rifugio dell’ospedale, in attesa di essere salvata dai musicisti. Particolarmente interessante era, in proposito, il suo modo di concepire l’orchestra, come un immenso, universale sistema di salvezza: l’orchestra, che diceva essere la sua famiglia, era una trionfante e potente gerarchia, dove ognuno all’interno aveva un posto preciso da cui proteggere qualcuno e, a sua volta, venire protetto da qualcun’altro. A. ne occupava il posto di II viola. Tutti i musicisti del mondo avevano la caratteristica inalienabile di esser “buoni”; questi pagavano le medicine per A. malata, perché “quando un solo musicista soffre, tutti i musicisti soffrono”, così quando un musicista si ammala –lei diceva– è l’orchestra che provvede alle cure. La giovane non evocava direttamente la “fine del mondo”, tema caro a de Martino specie in riferimento all’apocalisse psicopatologica; parlava invece esplicitamente di “salvezza mondana”: nel suo delirio, l’orchestra era ciò che avrebbe salvato il mondo, così i musicisti, lei

diceva, “ci” avrebbero salvati tutti. Inoltre, si attribuiva azioni eroiche: era chiamata a circumnavigare il mondo, era una scienziata che avrebbe scoperto il farmaco per salvare tutti (mi suggeriva spesso bizzarre indicazioni mediche), era una politica che avrebbe riscattato il mondo dalla povertà e dalla fame; soprattutto, ripeteva di avere sangue blu, dichiarandosi “nobile non riconosciuta”. Stare con A., parlare e vivere qualche ora del giorno in reparto con lei, mi dava sempre l'impressione di imbattermi in un presente fermo, arenato, bloccato; come se un continuo passato risucchiante lo scorrere del tempo storico la contenesse, e me con lei, in un reiterante tempo fittizio, fatto delle solite cose che morbosamente ritornavano: M., i musicisti salvatori, il bombardamento, il sangue blu, la gravidanza, eccetera. Specialmente al principio della mia osservazione, sentivo sempre forte il bisogno di evadere da quel reparto e consentire alla mia vita di scorrere, finalmente e liberamente, nel tempo storico che lì avvertivo come congelato, compresso. Nonostante, poi, fosse la paziente con cui passavo la maggior parte del tempo e tentavo con più riguardo di instaurare una quanto più profonda confidenza, perfino quando A., nei momenti più lucidi, denunciava a me la sua angoscia, pur manifestandola minuziosamente e con intense metafore, notavo come non condividesse alcuna cosa con me, restando la sua logorrea costantemente autoreferenziale e il suo discorrere senza reciprocità: di me nulla sapeva e nulla domandava; il suo passato esauriva ogni esperienza, ogni novità del presente o promessa di futuro.

Osservazione sul campo della "presenza malata"

Ora, la storia di A. appariva ai miei occhi un interessante caso di “presenza malata”. Per comprendere ciò, devo contestualizzare le mie riflessioni in un discorso più ampio legato alla nozione demartiniana di trascendimento (o intenzionamento) della vita nel valore intersoggettivo, processo peculiarmente umano. Ebbene, la condizione umana per de Martino è universalmente un “distaccarsi da”, un superare la ripetizione animale nella distinzione morale, un inesauribile e intrascendibile oltrepassare la natura nella norma culturale, distacco dotato di valore che mai si riduce ad una cospirazione “contro natura” includendo tale sforzo la natura stessa «onde nella valorizzazione e per essa la persona “esiste”» (de Martino 2005:17). Mettiamo da parte la radice ontologica del principio personale e diciamo che la persona si manifesta nella storia come *ex-sistenza* (“trarsi da”), dove l’esistenza è la presenza, il processo doveroso di presentificazione storico-mondana oltre l’immediata vitalità animale: il singolo uomo di per sé *non* è già presenza ma *deve farsi* processualmente e mediatamente “presente nel mondo” (l’eticità del dover essere “valore mondano” in de Martino esaurisce il problema dell’ontologia dell’essere), in uno sforzo di apertura intersoggettiva alla storia; trascendimento sempre scongiurante, situazione dopo situazione, il rischio di perdere il mondo della storia, la capacità di distacco dalla vita col valore, l’altro-da-me, in regressione verso il naturale indistinto. Nell’uomo la vitalità non è mai meramente animale ma già presenta questa “educazione ulteriore” ed il valore già implica l’apertura agli altri, in quanto intrinsecamente intersoggettivo. Il presentificarsi, così, implica per de Martino che ogni persona è universalmente chiamata: ad assolvere un imperativo etico, dato dal suo “doversi distaccare da” (che in quanto dovere, e non meccanica necessità, implica la libertà); e ad arginare un rischio estremo, in caso di fallimento di questo “dovere”, col pericolo del ritorno – comunque conseguenza della libertà – a quel piano di solitudine e silenzio (la

vita animale e vegetale incapace di rottura col piano biologico, quindi non intersoggettiva) da cui ogni distacco personale doverosamente si trae. “Io non debbo mai essere solo”, questo «l’imperativo etico fondamentale che fonda la mia persona, e che al tempo stesso fonda la intersoggettività delle mie distinte valorizzazioni della vita, del mio continuo trascendermi nel valore» (de Martino 2002: 601). L’umanità tende all’“oltre” della universalizzazione. Ed infatti «linguaggio, comunicazione intersoggettiva, esprimibilità e pubblicizzazione del privato, continua auscultazione e interiorizzazione del pubblico» (de Martino 2002: 668): tutto ciò non si aggiunge alla presenza ma la fonda «e la mantiene e la svolge, costituendo la sua stessa “norma” che la rende “normale”» (de Martino 2002: 668). Quanto al rischio estremo a cui la persona universalmente resta soggetta, quello di farsi “assenza” se lo sforzo al trascendimento è vinto dalla *vis inertiae* della “pigrizia” vitale, c’è da dire che per de Martino nessuna presenza è data una volta per tutte, dove «il rischio di perdere il mondo (e l’esserci-nel-mondo) è la crisi della crisi, la catastrofe della persona come della vita culturale» (de Martino 2005: 171). Proprio e soltanto in virtù di questo doveroso, molteplice e continuo distaccarsi dal piano vitale, la persona emerge come presenza nel mondo storico secondo «una strutturazione gerarchica del decidere, un concentrarsi in una forma di valorizzazione piuttosto che in un’altra, e il far recedere le altre decisioni meno impegnate, ma non mai del tutto senza “impegno”» (de Martino 2005: 4): devo anzitutto presentificarmi secondo un distacco ovvio e familiare che una volta appreso poi darò per scontato (si pensi ai trascendimenti quasi automatici come il camminare), quindi emergere con iniziative decisionali più impegnative (il ragionare su qualcosa, ad esempio un calcolo matematico), le quali appunto “emergono” nel loro impegno cosciente ed egemone proprio e solo in virtù di un ovvio e “scontato” orizzonte patrio (posso ragionare mentre cammino, ad esempio). Tuttavia, a proposito di questa pluralità e inesauribilità mondana, la persona resta la medesima pur nel suo compiere miriadi di “opere che valgono” in quanto la sua «unità “data” è tale in quanto “risulta” dal decidere» (de Martino 1995: 101). Ne consegue che il mio “non decidere” –si pensi alle mancate decisioni di A. – comporti a vari gradi il rischio di disgregazione della mia unità. Notavo come l’incapacità, da parte di A., di emergere come “presenza sana” nel mondo, secondo un continuo sforzo di riunire nella sua attualità «le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato a una determinata situazione storica, inserendosi attivamente in essa mediante la iniziativa personale» (de Martino 1995: 116), si radicava nell’esperienza dolorosa di situazioni “ovvie” che mancavano di essere oltrepassate nel valore. La gerarchia del mondano decidere era per lei un problema gravoso e non più fisiologia dell’essere e si riversava in tutta la sua problematicità nella metafora dell’orchestra, nuova psicotica patria che in lei era appunto “famigliare” e gerarchica, ma che la salvava solo inautenticamente in quanto soffocava lo scorrere storico e la reciprocità relazionale. La storia di A. mi ricordava in modo impressionante la nota vicenda del contadino bernese schizofrenico colpito dal delirio di “fine del mondo”² con cui de Martino implicitamente rivela come l’anelito alla salvezza morale sia esigenza intrinseca alla condizione umana che come tale aborre il nulla vitale. Anche in questo

² La vicenda biografica del contadino bernese fu raccolta dai medici Storch e Kulenkampff e commentata in un articolo pubblicato in *Nervenartz* (1950). E’ citata e commentata da de Martino in *La fine del mondo* (2002: 194 e sgg.), de Martino si interessò a questa vicenda psichiatrica a tal punto da scrivere una lettera (citata tra queste pagine) all’unico dei due medici rimasto in vita, Stork, ma dell’effettiva spedizione di questo scritto non si ha certezza, né è mai stata ritrovata la corrispettiva risposta.

malato si instaura l'esperienza di una "sovrapotenza" del nulla, della morte, di un abisso risucchiante, del male, al pari dei bombardamenti sofferti dalla giovane A.:

Come esistenza ascendente siamo partecipi alla libertà, respiriamo nelle possibilità del futuro. Se però l'uomo non può più vivere questa emergente esistenza per il futuro "*la vie ascensionelle et surgissante*" – com'è appunto il caso del nostro malato –, allora il suo *Dasein* perde il saldo fondamento. L'elemento terrestre materno si mostra nel suo temibile aspetto di morte come abisso risucchiante. L'uomo cade preda dello Spirito di Pesantezza e delle Tenebre, deve precipitare, e si abbandona all'abisso del nulla. "*Tout ce qui s'abaisse partecipe au néant*". Il restar esposto ai richiami dell'abisso riesce in una perdita del "poter essere", e in un cadere in un isolamento sciolto da tutti i rapporti col mondo (Stork, Kulenkampff in de Martino 2002: 203).

Come la giovane violista che si autoproclamava scienziata, politica, nobile, il giovane contadino tentava miseramente di rispondere a questo "nulla" incombente con l'assumere su di sé i vani caratteri e comportamenti di un "redentore del mondo", di un "salvatore degli uomini". «Ma poiché il salvatore non era a sua volta "su suolo saldo", l'operazione salvifera aveva conseguito risultati limitati e precari ed era sostanzialmente fallito il proposito di porre fine al malefizio di questo risucchiante sepolcro spalancato, ricomponendo l'appaesato scenario della vita» (de Martino 2002: 208). In tale prospettiva la follia, dramma esclusivamente umano in quanto abdicazione di ciò che fa uomo l'uomo (il trascendimento della vita nel valore), per de Martino è l'invertirsi di segno dell'imperativo etico, che viene soddisfatto solo e soltanto se "funziona" l'orizzonte patrio a cui poggiarsi per potersi sollevare con la propria iniziativa morale. Ed infatti, «coloro che, nella loro vita, hanno memorie anguste di comportamenti efficaci e una pesante eredità di scacchi subiti, di momenti critici non oltrepassati, sono presenze fragili, esposte alla crisi radicale» (de Martino 2002: 662). A. appunto, mancando di decidere entro il valore gli scacchi subiti, restava "impigliata" ad un passato non oltrepassato, quindi passava con esso, senza più capacità di divenire storico, ma rimanendo intrappolata in un presente sempre uguale, dove lei appunto era "gravida da anni", attendeva la salvezza dai musicisti, era una nobile non riconosciuta, etc. Quella sorta di "retroessione" alla ripetizione naturale non intersoggettiva, propria del suo ritualismo irrelato, era appunto atta a "bloccare" la storia con le sue sempre faticose decisioni divenienti, laddove «il ritornare dell'identico è il modo più economico di divenire» (de Martino 2002: 223), quell'*imitatio naturae* che nel malato mentale può giungere al caso limite della "scarica meramente meccanica" di energia psichica. È, questo, il diabolico trionfo della natura sulla cultura, la totale egemonia nell'uomo della vita sul valore, la perdita degli altri, della libertà. Ma tra questo "modo estremo" e la "presenza sana" vi è – come il caso di A. – tutta una serie di inautenticità "di mezzo" (di perdite graduali dell'orizzonte domestico intersoggettivo) che si colloca tra valore e natura, drammaticamente vissute dalla "presenza malata":

Presenza malata significa -in generale- presenza che una volta, in qualche determinato momento critico dell'esistenza, ha rinunciato a farlo passare, risolvendolo nel valore, ed è invece passata con esso. Ogni contenuto critico sta per la presenza in quanto trasceso nella oggettivazione formale, e ogni presenza si mantiene rispetto a un contenuto critico nella misura in cui dispiega il suo margine formale di trascendimento: ciò significa che una presenza caduta in crisi di oggettivazione o di trascendimento *passa* essa stessa in luogo di *far passare*, perdendo se stessa nel contenuto e il contenuto in se stessa, ed entrando pertanto in una contraddizione esistenziale che manifesta vari modi di profonda inautenticità (de Martino 1958: 25).

Dilemmi etici intorno all'antropoanalisi di matrice heideggeriana

La presenza malata di A., col suo egotismo problematico e chiuso alla pubblicità del presente, mi diede l'occasione di "giocare" con la crisi, di studiare il rapporto follia/cultura. Sulla base del presupposto teorico avanzato da de Martino per cui senza l'ovvietà di una "patria domestica" non è possibile risalire alla libertà della scelta morale, decisi di "restituire" alla giovane quell'unico orizzonte domestico, "suolo saldo", che insieme potevamo condividere: quello musicale, con la speranza di cogliere anche minime iniziative morali, che di fatto constatai. Provavo a comprendere sul campo il ruolo dell'antropologo, individuato da de Martino, come "clinico della cultura", col primario compito di dover contribuire a distinguere nei fatti culturali umani la normalità dalla follia, quindi, «individuare la "fisiologia" e la "patologia" del *finire*: distinguere cioè i due momenti» (de Martino 2002: 335), quali il rischio della fine senza orizzonte e la risplasmazione della fine in un nuovo inizio mondano. Così, il valore euristico dei vissuti psicopatologici ai miei occhi acquistava fondamentale peso scientifico circa lo studio della persona poiché, questa, non "astrattamente sana" ma processualmente impegnata a farsi sana, un evento dinamico che coinvolge immediatamente la volontà culturale di ogni uomo. A. con il ritorno al solfeggio parlato e cantato, sempre supportata dalla terapia farmacologica che inibiva il suo barricarsi in deliri psicotici, riusciva ad impedire che in lei la natura trionfasse definitivamente sulla cultura, conducendo una sofferta e intermittente battaglia tra vita e valore, che ho avuto modo di osservare dagli stati più acuti di angoscia rituale alle sue più raffinate "impressioni morali": così da rivelarmi che quando suonava "si apriva l'anima", o del suo timore per la dimissione poiché fuori dall'ospedale era "la notte dei cristalli". Spesso interrompeva il solfeggio cantato per il troppo "dolore al cuore". Una volta dimessa, la incoraggiai a ricominciare lo studio della viola. Fu durante un breve "concerto" di viola eseguito per me invitandomi a casa sua (unica volta che vi andai) che, protetta dall'esecuzione sonora, bisbigliò senza guardarmi e chinando la testa dietro l'archetto: "A. amava M., M. amava A.", per poi proseguire il brano e, conclusolo, ribarricarsi dietro un parlare anaffettivo e un muoversi stereotipato. Il mio lavoro con lei non ebbe seguito da quel giorno, in quanto la famiglia di A. non approvò il ritorno allo studio musicale della giovane.

Osservare l'impotenza morale di A. rafforzava in me la condivisione, con de Martino, del rifiuto della posizione antropoanalitica per la quale la follia è un valore ed il folle ha un mondo. In A. la capacità di intenzionamento appariva ripetutamente deformata da quel passato d'amore mancato che tornava e ritornava come sintomo. Tratta dal *Dasein* di Heidegger (al medesimo tempo, "poter-essere" ed "essere gettato"), secondo la *Daseinanalyse* l'alienato mentale ha comunque un mondo, è a suo modo libero per entro il patologico; posizione, questa, respinta da de Martino in quanto la libertà umana, che è «scelta di una fedeltà particolare al già deciso da altri [...] come continuazione del loro decidere nella nuova irripetibile situazione singola» (de Martino, 2005: 154), non è esercitabile senza apertura intersoggettiva, specie laddove la rottura con la natura sia ancora problematica. Ragionevolezza che io stessa confermai sul campo, dove A. ai miei occhi non appariva una *Weltbildend*: né autentico dialogo né iniziativa personale né responsabilità sul presente o sul futuro erano, in quello stato patologico, realmente osservabili. Pure se ogni mattina, al mio arrivo in reparto, la giovane mi salutava sorridente chiamandomi per nome (entusiasmo che perfino si

tradusse nella richiesta ai medici strutturati di proseguire con me la terapia psichiatrica, ignara della mia identità di studiosa) e cominciava le sue lettere col solito “Dottoressa, come sta?” quasi a voler conoscere qualcosa di me, mai riuscii, in tutte le nostre conversazioni scritte e orali ad entrare anche solo di poco con la mia vita nella sua vita. La reciprocità era azzerata. Ed infatti, alla mia improvvisa interruzione epistolare con lei – atta a verificare se la malata reclamasse un qualche rapporto – non ci fu alcuna reazione. Se per mondo qui intendiamo l’orizzonte patrio intersoggettivo, per de Martino non può esistere il mondo dello psicotico, un qualche valore della follia, poiché la follia è per eccellenza «insidia fondamentale alla libertà» (de Martino 2002: 223), depresentificazione e demondanizzazione: è essenzialmente malattia del trascendimento e non epifania culturale. Questa posizione allontana criticamente lo studioso da psichiatri e filosofi come Binswanger, Minkowski, Storck secondo i quali l’esser-ci-nel-mondo si manifesta anche nel modo psicopatologico, tale che «l’esser malato diventa, in questa prospettiva, l’esser diversamente. Ma è poi legittima questa contemplazione della struttura prescindendo, sia pure temporaneamente, dai giudizi relativi alla sanità e alla malattia?» (de Martino 2002: 169). de Martino, è cosa nota, allontanandosi dalla posizione heideggeriana trovò “conforto” nell’esistenzialismo positivo italiano (Paci, Abbagnano, Pareyson) e nello storicismo di Benedetto Croce, così da poter assumere l’esistenza (il mondo, la storia) già come impegno relazionale, un doverci essere presentificante primordiale (non un essere-gettato ma un progettante e doveroso “gettare il mondo dinanzi a sé”) e quindi come testimonianza di un mondosempre e solo culturale, a cominciare dalla coerenza economica del “vitale abbisognare” che nell’uomo è già promessa di pubblicazione. Il mondo in tal senso appartiene solo e soltanto alla vita della cultura; e non può mai dirsi delirante se non per un “errore di interpretazione”. «Ma appunto perché il *Dasein* è fondamentalmente costituito da questo *in-der-Welt-sein-sollen*, lo vulnera la minaccia radicale di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile» (de Martino 2005: 95), pericolo che equivale alla perdita della presenza dove, pertanto, «i pretesi “mondi” degli psicotici sono coglibili solo come sistematica negazione di qualsiasi mondo possibile» (de Martino 2002: 169); non-mondi comunque “antropologicamente importanti”, confida de Martino, in quanto, come nella vicenda di A., «denunziano una tentazione immanente allo stesso ordine culturale, la tentazione di annientarsi» (de Martino 2002: 169), testimoniando al tempo stesso in negativo come peculiarità della condizione umana sia il trascendimento della vita nel valore, quella *vis* morale della scelta nel mondo e sul mondo che distingue l’uomo dall’animale, pena la follia. «Le culture umane sono appunto la testimonianza di questa lotta contro la tentazione del nulla che vulnera il dover essere per il valore, la testimonianza cioè delle armi impiegate, degli scacchi subiti, delle epoche di salute, di sanità insidiata e di malattia» (de Martino 2002: 674-675).

Storia di vita di E.

Ora, se con A. stavo prendendo atto della testimonianza di scacchi subiti e di reazioni di salvezza, seppure inautentiche, di fronte a questi scacchi e in nome della libertà che è in ogni uomo, con E. invece venivo a confrontarmi con il caso di lotta mancata di fronte alla “tentazione del nulla”, dove stavolta il nulla aveva avuto – seppure provvisoriamente – il trionfante sopravvento. Venivo dunque chiamata a comprendere, per entro la mia

coscienza di studiosa dell'uomo ed in ordine all'ottica demartiniana, se la malata nello stato acuto maniacale, perduto perfino lo stato di ritualismo irrelato e quindi ogni tentativo anche maldestro di presentificazione, fosse da considerarsi comunque su di un piano personale, divenuta assenza la sua presenza, o assimilabile per analogia a quello vitale. «Il mondo "delirante" è delirante proprio perché manca della comunicabilità culturale, perché isola il rischio, o disarticola la dialettica rischio-reintegrazione. Esso resta definito dal senso della sua dinamica, che è recessiva: dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale e all'inconscio radicale» (de Martino 2002: 172). Era questo "inconscio radicale" che si imponeva ai miei occhi nelle spoglie di una "catastrofe della persona".

Anche E., come A., soffriva d'amore. Ma in questo caso, la sofferenza era di tutt'altro genere: E. subì intorno ai 15 anni un abuso in famiglia, che corrispose al suo primo rapporto sessuale, evento non superato nel valore e destinato, in qualche forma, alla riemersione patologica. Originaria di Mestre, negli anni di quell'episodio traumatico viveva a Porto Torres con la famiglia per via del lavoro paterno, ed era fidanzata con un suo coetaneo, oggi biologo affermato, sposato e con figli. La violenza avvenne poco prima del suo ritorno in Veneto, quando suo padre decise bruscamente di ritrasferire "in patria" il nucleo familiare. E. cresceva con il peso di questa violenza, di cui dimenticò l'autore, strategicamente obliato; ma che di tanto in tanto riaffiorava nella figura del padre o di uno zio, senza poi concretizzarsi in un riconoscimento reale. La donna condusse quindi la sua esistenza a Mestre svolgendo la professione di commessa, costantemente sotto controllo psichiatrico perché spesso in preda a stati d'animo oscillanti tra la depressione e la mania (con l'episodio di un tentato suicidio mal riuscito, di cui portava i segni); fino a che, all'età di 41 anni, appunto nell'estate 2013, decise di tornare in Sardegna per ritrovare il suo "vecchio amore d'infanzia" e potersi convincere che quella deflorazione che ancora stava come "non decisa" fosse invece stata consapevolmente decisa con lui. Ella intendeva, in termini demartiniani, decidere il non deciso. Registrata in reparto come "turista" veneziana di 41 anni, conobbi E. quando fu ricoverata in regime di TSO dopo essere stata trovata una notte, effettivamente in compagnia del biologo (che in tutto ciò approfittava di una esperienza fedifraga, all'insegna del consumo di stupefacenti di cui la coppia quella notte fece uso), in preda ad una "sindrome affettiva bipolare con episodio maniacale grave" presso la spiaggia dell'Argentiera (SS). Lì soccorsa dal 118, entrò in reparto con diagnosi in accettazione di "agitazione psicomotoria" e venne quasi da subito contenuta a letto per via di gravissimi danni fisici che causò al personale e a se stessa (si ruppe, ricordo, gli incisivi centrali inferiori). E. nella prima fase di delirio maniacale, ancora in grado di parlare e camminare, dava tutti per morti: il suo primo amore, sua madre e, diceva, ci avrebbero ucciso tutti. Come A., anche lei viveva la fine del mondo non esprimendola direttamente, ma nel fatto che, come disse il medico che la soccorse quella notte, per lei "era morte ovunque". Crollato, infine, anche questo tentativo di sfogo scomposto, nello stato acuto maniacale E. pareva essersi abbandonata al mero piano vitale della esistenza, quando divenne incapace della parola e del movimento umanizzato, che lasciarono il posto a grida quasi animalesche, sguardo inespressivo, movimenti scomposti e scattosi, di estrema forza fisica difficilmente gestibile dagli infermieri. Gran parte del tempo la osservavo dall'oblò della stanza di contenzione, fino a che, entrata lì, ammise l'impossibilità concreta di poter interagire, a qualsiasi livello, con la paziente: lei mi guardava ma pareva non vedermi; sputava, gemeva, mordeva i polsi forzando la

cinghia che bloccava i suoi movimenti e provocandosi continue ferite; si dimenava e gridava qualcosa di incomprensibile, dove nessun suono corrispondeva a umana parola. Avrebbe detto de Martino: qui E. si riduceva alla scarica meccanica di energia psichica, a pura “crisi della crisi”, a radicale silenzio. Non trasceso nel valore, il suo male era tutto compiutamente espresso nel suo corpo-animale, lacerato da una disastrosa, totale “assenza”. Avvertivo come sconcertanti quei gemiti vivi e quel dolore feroce; con molta fatica monitoravo quelle scene dall’oblò della sua camera. Dopo circa tre giorni di somministrazione psicofarmacologica in endovena, E. ricominciò a parlare: mi trovavo, in quel momento, presso la sua stanza; speravo di cogliere, come di fatto riuscii, quel momento di “risalita al valore” dalla assenza alla presenza teorizzato da de Martino. E. mi cercò con lo sguardo e, pian piano e a stenti (ad ogni suo gemito privo di senso la incoraggiavo in modo fermo ad usare “parole umane” ricordandole di essere una persona), si traeva «dal maligno isolamento che lascia senza parola e [sceglieva] un comportamento comunicante, relazionato, contesto di fedeltà e di iniziativa» (de Martino 2005: 74). Alle sue prime parole, immediatamente seguì un pianto liberatore. Ed io, coinvolta in questo dramma, cominciai a domandarmi, tenendo ferma la nozione demartiniana di presenza: dato il fatto osservato di una presenza divenuta culturalmente “assenza”, quale principio aveva fatto sì che E. potesse tornare ad un certo punto alla storia in modo autonomo? Esauriva totalmente il suo *esserci* storico, E., quando si dimenava e gemeva, senza statura eretta e linguaggio umano, al pari dell’animale che manca di presentificarsi? Poteva E. aver mai coinciso in quella crisi radicale col piano vitale, anche solo per qualche ora? «Resta il dubbio, infatti, che lo psicopatico, con la sua “crisi senza riscatto”, sia escluso dalla “comune umanità”, il che rischierebbe di portare De Martino su posizioni pericolose come quelle di Max Scheler che aveva escluso dal concetto di “persona” gli psicopatici» (Donise, in Decoro, Marraffa 2013: 89-90). Di certo condividevo pienamente con de Martino il fatto che la malattia psichiatrica si pone all’esatto opposto della civiltà, dove la civiltà “ha inizio” solo non appena si concretizza quel tutto umano anelito di riplasmazione della vita nel valore. E. come presenza si era effettivamente “smarrita” in modo radicale, se appunto consideriamo che «il “trovarsi” nella vita è possibile per entro un porsi secondo valore nella vita stessa» (de Martino 2002: 638). Ma non potevo sostenere che una presenza non più solo “passata” (inautentica, apparente) come quella di A. bensì “annientata, smarrita, dileguata” come quella di E. potesse significare il mero “ritorno” della persona al regno animale. Se il presentificarsi certamente richiede uno sforzo morale (un doverci essere mondano, in termini demartiniani), il passaggio dall’animalità all’umanità è indipendente – mi dicevo – dalla umana decisione. Affermare –cosa che mi consentiva di fare l’osservazione sul campo di A.- come l’uomo non sia persona “astrattamente” sana ma processualmente “impegnata” a farsi sana, non coincideva affatto col sostenere che l’uomo sia processualmente impegnato a darsi da sé la natura personale. Nessun animale può decidere di essere uomo, o viceversa; mai ebbi impressione di una tale opzione, osservando E. Perfino «la storiografia della vita culturale non può mai narrare come partendo da un naturale senza l’umano, si passa all’umano e il culturale, ma soltanto come l’umano si solleva dalla naturalità» (de Martino 2002: 657).

Dilemmi etici intorno alla natura personale dell'uomo

Il problema etico reale sorgeva in me per due ordini di motivi. Laddove rifiutavo l'idea che E. in fase maniacale acuta smettesse di essere presenza, andavo implicitamente a giustificare la posizione etico-scientifica della *Daseinanalyse*, soluzione a cui non volevo giungere in quanto, sempre dalla stessa osservazione, la crisi maniacale di E. non era apparsa, ai miei occhi, un modo diverso di "fare cultura". Sostenere, al contrario, l'assenza totale di E. nel momento di crisi – come de Martino avrebbe fatto – mi imponeva di comprendere e definire chi fosse in quella crisi radicale E., dal momento che non era più "presenza storica", laddove se «l'esserci è sempre in un "far differenza" che fa essere l'esserci, [...] il non poterla fare equivale allo scomparire della presenza» (de Martino 2005: 100). Se con A. mi limitavo a prendere atto del patologizzarsi della presentificazione, qui testimoniavo della sua scomparsa; e si imponeva come dovere scientifico, stavolta, descrivere e comprendere la non-presenza di E. nella crisi, senza che questo però significasse che "l'annientarsi dell'esistere" (per riprendere un'espressione di de Martino) potesse escludere E. dall'umanità. Entravo in una drammatica impasse, da cui sarei uscita solo ammettendo nel lavoro del ricercatore un intrinseco principio di responsabilità, dove era stato lo stesso de Martino ad "educarmi" a ciò, asserendo come ciascuno deve «assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito» (de Martino, 1941: 12). E dunque: la persona, di fatto, coincideva con l'attualità del trascendimento? Mi chiesi. E. è una persona pure come "assenza", mi dicevo fermamente. E lo doveva essere pure per de Martino anche solo per rigore logico, senza chiamare in causa l'etica: secondo lo studioso la follia non consente il costituirsi dei valori, tanto meno il costituirsi di una nuova specie diversa dall'umanità. Ai miei occhi le nozioni di presenza e persona cominciavano a doversi eticamente ed ontologicamente distinguere e distanziare, dove certamente la presenza non poteva darsi senza persona (era sempre "presenza personale") ma in qualche modo la persona precedeva, fondava la cultura tanto che, nel caso di E., la presenza tornava in modo autonomo senza atto catartico di tipo culturale (ma unicamente farmacologico). Cos'era, dunque, la persona in assenza della presenza? La persona era qualcosa di effettivamente distinto dall'*esserci*? de Martino era in grado di riempire questa lacuna o la mia ricerca si arrestava a questo punto? Il *Mondo Magico*, sappiamo, pur affrontando la nozione di persona resta ambiguo su questo punto; la presenza, divenuta assenza, quindi "nulla" morale, può "risalire la china" e ripresentificarsi: l'assistito affatturato si reca dallo sciamano per reintegrarsi nella storia. E lo sciamano, da chi si reca? *Quis custodiet ipsos custodes?* E come può, il mago redentore riscattarsi "nello stesso piano del suo redento", ovvero se "si dibatte nella stessa vitalità inferma e cieca"? (Croce in de Martino 2003: 250). E., divenuta "nulla morale" nella crisi, ritorna a un certo punto valore, "risale" quindi "la china". O a operare il riscatto al valore della storia è la stessa presenza "disintegrata" e "non essente": ma così resta impossibile che il riscatto abbia luogo. Se è la presenza autrice del riscatto «allora non è vero che a quest[a] era accaduto di perdersi e disperdersi "senza compenso", [...] e, come che ciò fosse possibile, non essendoci in effetti più» (Sasso 2001: 227). Si potrebbe ancora ipotizzare che il riscatto sia operato da un *tertium quid*, che, «intervenedo *ab extra* sul processo disintegrativo, lo interrompa e ne impedisca l'esito fatale» (Sasso 2001: 224), logica però estranea alla posizione di de Martino per cui il valore è promosso dalla libera decisione morale del singolo, che in quanto doverosa è libera. Insomma, «chi, o che

cosa, determina l'inversione della tendenza che, perseguita nella sua logica ha per méta il "niente" dell'esserci?» (Sasso 2001: 224) Come è possibile che ciò che non è più presente (o che entra nel processo che conduce a questo esito) possa di nuovo essere presente? «È necessario chiedersi come, nel soggetto che sta naufragando, operi una tale volontà di riscatto, e di reintegrazione» (Sasso 2001: 229). de Martino di fatto manca di approfondire "per chi" o "per che cosa" si rigeneri da sé la presentificazione. Si pensi banalmente ad un uomo dormiente laddove sempre nell'uomo il dormire «è un potenziale svegliarsi» alla storia (de Martino 2002: 645). Il dormiente non è certamente impegnato, nel sonno, a farsi presente nel mondo; tuttavia pure in quello stato destoricante è una persona e non un animale, in quanto in esso, a differenza dell'animale, la presenza mondana sta già in potenza, ovvero il vitale solo nell'animale umano «ha già in sé, per potersi esplicitare, il principio della sintesi autonoma utilitaria» (de Martino 2002: 655).

Al peso di queste riflessioni, si aggiungeva la preoccupazione di aver promesso al personale medico di lasciare in reparto, a ricerca conclusa, una relazione sui risultati scientifico-filosofici di quanto osservato, scritto certamente esposto al giudizio altrui; scritto, altresì, in un certo senso "pericoloso" se non pienamente responsabile, per eventuali conseguenze scientifiche lesive del soggetto di ricerca (E.), ma pure dell'opera dello studioso a cui mi rifacevo (de Martino), che rischiavo di dover respingere in toto qualora appoggiante una tesi eticamente "pericolosa". Ed il dilemma etico di ledere il soggetto di ricerca, si badi, non fu il solo problema deontologico di cui la mia ricerca portava il peso. Ed infatti, non vincolata al segreto professionale così come lo è un medico, chi avrebbe garantito a tutti quei pazienti incontrati nell'estate 2013 – mi domandavo ancora – che io mai avrei diffuso verbalmente (anche solo per sbadataggine) informazioni privatissime di un dramma umano, come ad esempio quello di E., tutto documentato, con nomi e dati personali, nelle cartelle cliniche in mio possesso? Ed ancora, qualora avessi rincontrato anche solo per caso uno di quei pazienti che mi credevano medico psichiatra, in che termini avrei potuto spiegare loro che in realtà non sono un medico ma un'antropologa, quell'estate presente in reparto per uno studio scientifico al quale la persona non diede mai il consenso al trattamento dei dati personali? Tutto questo mi domandavo. Ma la comprensione antropologica del problema di E. stava certo come dilemma più urgente. Non si trattava affatto di un mio pudore etico rispetto ad una posizione scomoda da sostenere, ma di una mancanza di comprensione del fenomeno osservato che, se non risolta, rischiava di danneggiare nella più intima dignità il soggetto di ricerca. Ricordavo come Clifford Geertz, in proposito, segnalava due specifiche dimensioni etiche del lavoro sul campo, con cui egli stesso ebbe a che fare, ovvero «lo squilibrio tra la capacità di scoprire problemi e il potere di risolverli, e l'intrinseca tensione morale tra ricercatore e soggetto» (Geertz 2001: 52); dimensioni che, naturalmente, non esauriscono i casi di dilemmi etici – come egli stesso precisa che un ricercatore può ritrovarsi a dover affrontare. Facevo dunque miei questi dilemmi geertziani, insieme a quello di poter ledere l'opera stessa di de Martino esaurendo, con la segnalazione dei suoi limiti, le sue virtù. Vissi questi dilemmi come una caduta. Quando si cade – si dice – ci si rialza poggiando la mano nel punto in cui si è caduti. Da de Martino, di fatto, mi rialzai.

Dalla messa in discussione radicale della mia conoscenza sull'uomo fino ad allora maturata, e inaspettatamente "confortata" dagli scritti dell'ultimo de Martino che mi imposi di approfondire sviscerandone soprattutto gli aspetti etico-filosofici della sua

proposta, nacque quella che poi fu, doverosamente riordinata e priva di questa indagine sul terreno, il nuovo assetto tematico della mia indagine scientifica, che a partire da questo “incidente di percorso” prese “la piega” di una antropologia della persona che abbracciasse non solo le implicazioni inerenti il processo di presentificazione umana, ma che altresì considerasse degno di attenzione scientifica il fatto che «l’essere non sfugge al trascendentale» (de Martino, 2005: 67). La storia, l’esistenza mondana, quindi la presenza, procede da un principio etico: l’ethos del trascendimento, «struttura normativa» (de Martino, 2005: 8) che in quanto trascendentale è «volontà primordiale di cultura e di storia, cioè volontà etica di mondo, di significato, di valorizzazione» (de Martino, 2005: 166) Nel suo “muoversi” teleologicamente verso la consapevolezza di sé (che avviene per entro l’esercizio filosofico) l’ethos coi vari trascendimenti dalla natura al valore genera la varietà storico-culturale (presenza) realizzando valori distinti ed aspirando ultimamente all’unificazione dell’umano nella ragione quale “ultima Thule” che non è dato di superare: «La persona è questo movimento, in cui il singolo è esposto a un continuo “muori e diventa”» (de Martino, 2005: 13) a partire dalla biologia del suo corpo. E., pure non più presente, è comunque persona, resta potenziale presenza. E lo è in quanto l’ethos in ogni uomo resta «la condizione permanente, la forma di accessibilità all’essere e la inesauribilità della valorizzazione categoriale» (de Martino, 2005: 3). Pertanto, il nulla della follia in realtà non è il “nulla” della persona ma “l’eticamente negativo” della sua dignità: «Per questo fondamento trascendentale, il rischio del nulla è qualche cosa: il dover essere dell’essere postula infatti che questo dovere possa essere tradito (altrimenti non riterrebbe alcuna dignità di dovere)» (de Martino, 2005: 170).

Carenza di strumenti etici nell’antropologia culturale

Ora, non è questo il luogo per illustrare i risultati ultimi della mia ricerca di dottorato. Ed infatti ciò che qui resta essenziale sottolineare a dovere è che nel mio dilemma etico ciò che emerse in modo immediato fu l’assenza di strumenti per conoscere e giudicare la natura umana. L’antropologia culturale del ramo medico si limitava a suggerirmi, in proposito, come (ne esprimo una sintesi) «la categoria di persona assume un carattere proteiforme: essa è rilavorata, giocata e negoziata», al punto che perfino «le pratiche connesse alla persona comatosa si configurano come esperimenti culturali di conoscenze e produzione della categoria di persona» (Pizza 2005: 241). Il problema allora divenne, per me studiosa e responsabile di tale problema, la messa in discussione radicale della scienza a cui fino ad allora avevo appartenuto. Ebbene l’antropologia, questo restava il paradosso “etico” che ne individuavo, è la scienza che si occupa fenomenologicamente del processo culturale della persona umana ma manca di studiare proprio il principio per cui tale fenomeno avviene: la persona, un problema tradizionalmente filosofico in quanto di natura anzitutto universale, pur con insopprimibili implicazioni storico-culturali. Un’antropologia a cui sfugga la realtà universale della condizione umana non può farsi pienamente responsabile dei fatti culturali dell’uomo e del giudizio su di essi, in quanto questi necessariamente si rapportano con l’oggettiva condizione di umanità. E dunque – mi domandavo – deve l’antropologia, per cogliere responsabilmente l’uomo nella sua natura particolare ed universale, quindi storica e trascendentale, in certo senso completarsi anche in una tensione filosofica, come de Martino specialmente con gli inediti postumi andava mostrando? Se «è senza dubbio possibile fare la storia di una parola senza

impacciarsi di problemi metafisici e teologici: ma non è possibile far questa storia senza conoscere la natura del linguaggio, il che implica una filosofia dello Spirito» (de Martino 1941: 135), allo stesso modo non è possibile fare la storia di un uomo senza conoscere la natura umana, il che implica una antropologia anche filosofica. Questo mi insegnò la vicenda di E., e non senza cadute e ripensamenti. Mi sono domandata a lungo, in tal senso, se costituisse un mio problema o meno la comprensione oggettiva della natura personale dell'uomo, considerato che i confini della scienza antropologica sono, come l'oggetto che studia, complessi e sfuggenti; se stessi io invadendo il campo di altri specialisti deputati a comprendere oggettivamente questo (un bioeticista, un filosofo morale "puro", un medico ad esempio). Ma il problema comunque c'era, ero stata io, anzitutto con la mia formazione di antropologa, ad averlo posto. Quando uno studioso si imbatte in un problema, che alla fine lo possa risolvere o meno, come in altro contesto scrive Paolo Apolito «*esiste* ormai un evento oggetto dell'accertamento di verità» (Apolito 1990: 57). Sarebbe stato morale, lecito, responsabile da parte mia, dunque, il rifiuto di un tale "accertamento di verità"? In fondo l'umanità, mi dicevo, non si può ridurre alla sola "riuscita" presentificante. Ne conseguiva in modo diretto come l'unica azione responsabile da parte mia andava necessariamente ad implicare un dialogo interdisciplinare con gli strumenti e le conoscenze della filosofia, accogliente il problema della natura umana. Per tornare a Geertz, filosofo ed etnologo sensibile al problema di una sovrapposizione scientifica delle due vocazioni, spesso egli si ritrovò, da un lato, a «scovare le singolarità dei modi di vita di altre popolazioni» (Geertz 2001: 9), mansione degli etnologi, e dall'altro, a «esaminare la portata e la struttura dell'esperienza umana e il loro significato» (Geertz 2001: 9), mansione dei filosofi, interessi spesso tra loro confluenti, benché «come si addice a due discipline che non sono chiaramente definite e che si occupano entrambe del pensiero e della vita dell'uomo nel loro complesso, l'antropologia e la filosofia diffidano un poco l'una sull'altra» (Geertz 2001: 7). Certo, a tutt'oggi la situazione accademica «non pare particolarmente propizia per un'interazione generosa e l'unione delle rispettive forze. Tuttavia il tentativo di farle interagire e cooperare rimane assolutamente degno di essere fatto» (Geertz 2001: 8), specialmente laddove «i mari postmoderni agitati e privi di rotte che entrambe stanno oggi attraversando le rendono sempre più bisognose l'una dell'altra» (Geertz 2001: 8). La stessa antropologia medica del resto ha denunciato come, intorno al problema della nozione di persona «si apre una frattura culturale che dovrebbe spingere all'elaborazione di nuovi metodi di analisi e nuovi spazi di riflessione più vicini a tali esperienze di quanto lo siano i discorsi ideologici e teorici prodotti dai saperi istituzionali che animano i dibattiti pubblici e la riflessione teorica» (Pizza 2005: 241-242). Mi domando tutt'ora se e in che misura l'antropologia possa occuparsi dell'uomo universale, accanto alle sue preoccupazioni fenomenologiche per la diversità umana particolare sparsa nel mondo tra i vari *etne*. Tale fu pure l'esigenza dell'ultimo de Martino, che «si impegnò in una profonda riflessione teoretica, lungo un itinerario travagliato in cui, in un serrato confronto filosofico, ridefiniva l'assetto concettuale del suo pensiero e, con la formulazione di originalissime categorie interpretative, andava profilando i fondamenti di quella "riforma dell'antropologia" di cui avvertiva sempre più la necessità» (Pàstina in de Martino 2005: VII-VIII). Questa rinnovata "filosofia della presentificazione" (così egli l'avrebbe chiamata) contro ogni dogmatismo o relativismo scientifico sarebbe stata in grado «di ristabilire l'universalmente umano che opera nella varietà delle situazioni esistenziali» (de Martino 2002: 265). È questo universalmente umano che forse occorre ritrovare e coniugare alla "varietà" che già l'antropologia

contempla. Non si può certamente prescindere dall'etnia quanto alla spiegazione dei problemi umani (come de Martino ha mostrato con la sua Trilogia meridionalista), ma certamente l'etnia particolare non esaurisce né soddisfa la comprensione di un problema attorno all'uomo, come E., con la sua dolorosa crisi di oggettivazione formale, ha testimoniato davanti ai miei occhi. Considerato nella complessità della natura personale, allora, l'uomo è certo "questo uomo particolare" che ognuno di noi irripetibilmente è ma anche l'Uomo, come genere Homo, che da oltre due milioni di anni popola la terra e che chissà per quanti altri ci sarà, sempre con quell'anelito a trasfigurare la natura in cultura e con quell'angoscia di diventare pazzo, anelito e angoscia che lo contraddistinguono tra gli altri viventi. «Qui, a modo di conclusione» (de Martino 2002: 695-696) «vorremmo limitarci a impetrare ai più severamente disposti almeno una certa indulgenza per un progetto che, malgrado tutti i pericoli e le difficoltà cui va incontro, riflette pur sempre la esigenza di promuovere sul terreno scientifico quell'ethos [...] dell'unificazione che mai forse come oggi l'umanità sta così drammaticamente sperando».

Bibliografia

- Apolito, P. 1990. *"Dice che hanno visto la Madonna". Un caso di apparizione mariana in Campania*. Bologna. Il Mulino.
- de Martino, E. 1941. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Roma-Bari. Laterza.
- de Martino, E. 1995. *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Lecce. Argo.
- de Martino, E. 2002 [1977]. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino. Einaudi.
- de Martino, E. 2003 [1948]. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino. Bollati Boringhieri.
- de Martino, E. 2005. *Scritti Filosofici*. Bologna. Il Mulino.
- Donise A., 2013. "Ragione ed etica in Ernesto de Martino", in *La filosofia di Ernesto de Martino*, M. Decoro e M. Marraffa a cura di, *Paradigmi: rivista critica di filosofia*. 31 (2), Franco Angeli, Maggio-Agosto 2013; pp. 79-91.
- Geertz, C. 2001. *Antropologia e filosofia*. Bologna. Il Mulino.
- Jaspers, K. 2012 [1959]. *Psicopatologia generale*. Roma. Il pensiero scientifico.
- Pizza, G. 2005. *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma. Carocci.
- Priori, R. 1964. *Psicopatologia generale*. Roma. Il pensiero scientifico.
- Sasso, G. 2001. *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Napoli. Bibliopolis.

Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica

Note introduttive

Ferdinando Fava, Università degli Studi di Padova.

Abstract. The author analyzes the relationship between epistemology and ethics of the practice of anthropological research through the process of his professional institutionalization started recently in Italy, and in particular the elaboration of the Code of Conduct. The definition of the contents of anthropological expertise to legitimate its social recognition and authorize a specific professional ethics require to rethink the fieldwork relationships and their pertinence in the process of knowledge production. The author proposes to overcome the conception of the relationship as methodical instrument and the ethics of obligation strictly related to it, both external to the act of anthropological understanding and insufficient to distinguish its originality, with a more comprehensive understanding of the fieldwork relationship as emergent social bond throughout the anthropologist implication (her/his social construction). Drawing on his research experiences and on the notion of the practice's internal good as suggested by the moral theory of Alasdair MacIntyre, finally, the author points out a way to recognize in the anthropological endeavor itself its original contribution to public knowledge as the very source of its professional ethics and its theoretical import to the public discussion about the common good in general

Keywords: Epistemology; Ethics; Fieldwork; Internal Good; MacIntyre; Emergent Social Bonds.

In queste pagine intendo riportare in primo piano il rapporto tra l'epistemologia e l'etica della pratica della ricerca antropologica. Se attorno all'epistemologia di quest'ultima si è venuto ad attestare nella comunità disciplinare un consenso minimo sulle risposte da dare alle domande centrali che essa stessa pone – Come conosciamo in antropologia? Che cosa conosciamo o intendiamo conoscere? – fermo restando che la risposta standard, il lavoro di campo come *milieu* di questa produzione di conoscenze, risuona oramai come uno slogan e rimanda a sua volta, in realtà, a un dibattito disciplinare interno, sempre incompiuto, su come tematizzare questo lavoro e come debba essere svolto – resta ancora un nodo non risolto e aperto alla riflessione cosa sia invece da intendersi per etica, a quali domande voglia rispondere quando desideriamo pensarla in relazione alla pratica della ricerca antropologica.

Il mio accesso a questo rapporto non avverrà ripercorrendo la storia dell'antropologia che evidenzia, le situazioni sono legione, quanto la consapevolezza seppur incoativa della portata etica del posizionamento personale e della potenzialità politica del sapere prodotto sia sempre stata più o meno contemporanea della consapevolezza del processo della sua produzione. Che sia "sul campo" o "fuori dal campo", l'affacciarsi nell'esperienza dell'antropologo delle tensioni che rinviano a questo rapporto non è per nulla una novità. Non sarà nemmeno a introdurmi alla relazione tra etica ed epistemologia, il sussulto di riflessività etica rintracciabile negli ultimi anni all'interno delle tradizioni antropologiche, principalmente anglofona e francofona e nemmeno come la moralità sia diventata essa stessa oggetto a diverse riprese, con domande distinte ed esiti alterni, della ricerca sul campo sin dagli inizi del Novecento (cfr. prima parte del contributo Colajanni in questo numero).

Intendo, invece, entrare nel rapporto tra epistemologia ed etica in relazione alla nostra pratica di ricerca, attraverso le domande che a esse, direttamente e indirettamente, pone il processo di professionalizzazione di questa stessa pratica, avviato di recente in Italia. Queste domande mi sembrano forzare la comunità antropologica italiana a *ri*-pensare i propri gesti di ricerca e il loro rapporto a un contesto più ampio non più solo accademico ma sociale e politico-istituzionale. L'istituzionalizzazione professionale della pratica della ricerca antropologica, al pari delle altre professioni (quelle chiamate liberali come quelle non, le *hard* e le *soft* secondo la distinzione introdotta negli anni '80 [Schön 1993]) e ben oltre il quadro accademico dove invece questa è stata riconosciuta, comporta, infatti, *in primis* (ma non solo) l'identificazione di quella che chiamerei la sua necessità sociale e della sua possibile articolazione con l'architettura giuridica che ordina e governa le professioni e del suo rapporto con il mercato di queste ultime.

In questa prospettiva è legittimo chiedersi allora, anche se questa domanda può apparire molto riduttiva, per quali ragioni la pratica della ricerca antropologica e le conoscenze che essa produce dovrebbero essere riconosciute come necessarie alla società civile. Più banalmente la comunità degli antropologi è invitata a sapere identificare in modo sintetico e convincente la finalità sociale della loro presunta expertise antropologica al pari delle altre professioni, anche qui semplificando all'estremo, similmente a quella dell'architetto e dell'ingegnere (la costruzione di opere pubbliche), del medico (la salute fisica), dello psicologo (il benessere psichico), dell'avvocato e del notaio (l'azione nel sistema giuridico – amministrativo) ecc. In secondo luogo, una volta asserita la sua necessità sociale, l'istituzionalizzazione professionale richiede al nascente corpo professionale (tra l'altro) anche la formulazione di un codice di condotta che consenta, come carta di autocontrollo e di autogoverno, di offrire garanzie sulla modalità e la qualità dell'expertise offerta ai committenti, ai clienti e alle istituzioni o agenzie con cui i professionisti stabiliranno rapporti di consulenza ecc. La formulazione del codice di condotta esige a sua volta che sia chiarito in precedenza il contenuto stesso dell'expertise che esso intende regolare, sempre tenendo sullo sfondo la sua riconosciuta necessità sociale: di quale pratica, di quale expertise, infatti, codice di condotta deve occuparsi? Il processo collettivo della sua formulazione non si esaurisce però, e questo è la mia porta d'entrata, nell'identificazione avvertita di una pratica (ritornerò a breve su questo punto) ma domanda anche una riflessione critica sull'etica che lo ispira e che a sua volta questo codice di condotta intende promuovere. Detto diversamente e più sinteticamente cosa vogliamo intendere per l'etica professionale dell'antropologo?

Il processo di professionalizzazione già avviato, in definitiva, può essere un'opportunità feconda per interrogarci di nuovo e più in profondità sulla dimensione epistemologica ed etica nel nostro procedere antropologico, mantenendo sullo sfondo certo la storia di questo rapporto e i contributi recenti di riflessione critica su di esso (quel sussulto cui accennavo in precedenza) come la storia della pertinenza sociale della disciplina.

La formulazione del codice di condotta ci offre la possibilità insomma di ripensare "da dentro" il rapporto tra l'epistemologia della nostra pratica di ricerca e la domanda etica che in essa si dispiega e di farlo nella sfera pubblica. La novità mi sembra e vorrei rilevarlo, è proprio anche nella cornice in cui questa conversazione oggi intende svilupparsi. Pur essendo una conversazione *ad intra*, è presente con maggiore consapevolezza, grazie proprio alle istanze di professionalizzazione, il riferimento a un terzo esterno, per cui la conversazione stessa, avviene, *in the open*, in un contesto i cui limiti superano il perimetro dell'identità disciplinare, sull'agora. Questa parola evoca quella dimensione pubblica (e nobile!) a cui l'istituzionalizzazione mobilita congiuntamente a tutti i suoi diversi effetti (tra i tanti lo sforzo di un linguaggio udibile ai non iniziati che è uno dei caratteri fondanti lo stesso progetto editoriale di questa rivista *Antropologia Pubblica*) e difficoltà (indicanti che anche i rapporti di *advocacy* per promuoverla all'esterno della comunità degli antropologi sono essi stessi luogo di scelta di una etica pubblica non disgiungibili da quella inscrivibile nel codice di condotta).

Nel mio intervento cercherò di mostrare in primo luogo gli elementi in gioco nello sforzo di pensare l'originalità epistemologica del gesto antropologico e di identificarla proponendo dei tratti distintivi attingendo anche alla riflessione maturata nella mia esperienza di questa pratica. In tale originalità così declinata mi pare sia possibile, infatti, riconoscere con maggior chiarezza sia il contributo della pratica di ricerca alla società civile *come anche* una dimensione etica costitutiva già presente nel processo stesso di produzione delle conoscenze, e caratteristica di quest'ultimo. In un secondo momento cercherò poi di rendere comprensibile questa dimensione etica strettamente connessa alla pratica così compresa e al tipo di etica cui orienta. Lo farò ispirandomi alla architettura della teoria etica di Alasdair MacIntyre che presenterò per brevissimi cenni. La sua riflessione infatti conduce a ritrovare all'interno della pratica di ricerca la fonte stessa dell'etica professionale che la ispirerà: è la nozione di bene interno e del processo della sua realizzazione. Quale o quali sarebbero i beni interni della pratica di ricerca antropologica? Infine, in guisa di conclusione, cercherò di indicare la portata di una tale ritrovata originalità e della sua costitutiva dimensione etica circa le problematiche aperte dal processo di istituzionalizzazione e l'etica professionale che in questo modo è possibile auspicare.

Epistemologia ed etica: il principio relazione

La dimensione etica è sovente convocata nel processo di costruzione del sapere antropologico perché quest'ultimo ha comportato e comporta, a partire dalla sua formalizzazione malinowskiana, l'ineludibilità di una relazione interindividuale; insomma esso richiede di trattare l'esperienza di altri e con altri, benché in modi diversi secondo i diversi paradigmi di volta in volta adottati (positivista vs ermeneutico).

La relazione, elemento strutturale di questo metodo, in quanto modalità di "conoscere altri attraverso altri" (Liosephides 2015: 10) richiede allora una assunzione di responsabilità

da parte dell'antropologo nei confronti di questi altri (Non produrre danno..., Contribuire al benessere..., Acquisire il consenso informato..., etc.). L'etica della ricerca insomma sarebbe inerente alla ricerca antropologica principalmente perché questa è stata costruita sulla necessità metodica di relazioni interpersonali (lascio sullo sfondo le relazioni del ricercatore con i suoi pari e le istituzioni che pur interrogano la dimensione etica ma che non sono connessi *sensu stricto* alla pratica di ricerca). L'imperativo kantiano, in questo caso (spesso non onorato), secondo cui l'uomo è un fine e non un mezzo, è invocato sovente per dirimere le scelte di procedure da adottare e definire le obbligazioni nei confronti dei soggetti su cui e con cui si fa ricerca. In tale prospettiva le obbligazioni cui è vincolato l'antropologo non sembrerebbero diverse da quella rispetto alla quale sarebbe vincolato un medico, un'assistente sociale, uno psicoterapista o un giornalista-reporter. Questo concezione non è assolutamente falsa, ma mi sembra incompleta e non ancora espressiva della originalità di cui sopra, sia della epistemologia che della etica in essa contenuta. In effetti, confinare la pertinenza dell'etica per la ricerca antropologica alla sola gestione delle relazioni pensate come strumento (cioè comprese, nella teorizzazione o nella semplice narrazione del metodo, come mezzo, *oborto collo*, per la raccolta di informazioni da altri e su altri) comporta di fatto lasciarla "fuori" dall'atto del comprendere del momento conoscitivo, e condannarsi nello stallo di una aporia irrisolvibile insita nella distanza costitutiva che dovrebbe mantenersi tra metodo di ricerca e conoscenze generate da quest'ultimo come tra soggetto ricercante e strumenti della ricerca. Questa aporia bifronte, in realtà, è il regalo avvelenato dell'adozione inconfessata di una postura scienista che non considera gli esiti del dibattito recente su cosa sia e cosa debba essere una relazione di campo in ordine alla costruzione di un sapere antropologico critico. La stessa terminologia di informazioni e informatori per indicare i nostri interlocutori ancora dominante nel linguaggio corrente interno alle nostre pratiche per rendere conto delle conoscenze raccolte (e che spinge ad assimilare il dispositivo etico che governerebbe la nostra pratica di ricerca a quello del cosiddetto consenso informato trasversale alle pratiche delle professioni mediche, psicologiche, sociali...), tradisce una postura ideologica riduttiva circa la complessità della pratica, del conoscere da lei generato e in ultima istanza delle relazioni che l'antropologo pone in essere sul campo. In gioco e alla radice vi è la domanda, mai risolta, su cosa siano queste relazioni, come pensarle perché siano epistemologicamente rilevanti e come trattarle operativamente perché generino delle conoscenze critiche degli universi sociali oggetto di analisi e in cui siamo coinvolti.

La domanda che possiamo porci sul contenuto e le caratteristiche della *expertise* antropologica mantenendo sullo sfondo sempre l'orizzonte regolativo disegnato dalla sua necessità sociale, inerisce proprio alla natura delle relazioni poste in essere dal suo dispositivo di conoscenza. Questo è caratterizzato, a dirla con George Marcus, da quel *direct engagement with subjects* e quella *conversation or interview situation*, che lui stesso giunge a definire il primo come l'*hallmark* stessodel lavoro di campo e la seconda la sua *Ur-modality* (Marcus 2012: XIV). Il diretto impegno responsabile con i nostri interlocutori e la situazione di scambio dialogico come pratica originale e originaria mi sembrano proprio definire il perimetro entro cui identificare l'*expertise* antropologica (non separando il modo di procedere da quanto esso genera pur pensandoli ovviamente distinti). Lo sforzo sarà di comprenderli "da dentro", a partire dalla pratica vissuta e incorporata dei nostri gesti di ricerca, e di provare a pensarli evitando di ricondurli sotto

la logica dello strumento utile all'ottenimento d'informazioni, ma anche di non appiattirli sulle categorie dell'empatia psicologica, della proiezione psicanalitica, dell'interesse del giornalismo investigativo, della negoziazione semiotico-testuale di significati. Insomma ci chiediamo se sia possibile in positivo identificare nella nostra esperienza di ricerca una modalità relazionale che sia *unica a questa* pratica e allo stesso tempo strettamente connessa alla processualità della sua produzione di conoscenze (in modo tale da non richiuderla nella logica della pura strumentalità). Le promesse alla fine di questo sforzo di riflessione sono molteplici: non solo il riconoscimento dell'originalità, se tale, di questo gesto (cioè di una pratica conoscitiva e sociale che non è omologabile ad altre) e l'identificazione delle caratteristiche distintive delle conoscenze così prodotte con esso e attraverso di esso (inerenti ad una necessità sociale reale ma non ancora pubblicamente riconosciuta ed esplicitata) ma anche la possibilità di ripensare un'etica non più solo della ricerca ma nella ricerca stessa, generata nella pratica stessa, in eccesso e a fondamento di quell'etica dell'obbligazione, necessaria ma non sufficiente, che è oggi divenuta la volgata che regge la maggior parte dei codici di condotta professionali.

Il compito non si presenta facile, condiviso oramai da più parti che l'antropologo nel suo dispositivo di ricerca non vi dimora più come un attore esterno, e che il suo *direct engagement* con i soggetti similmente non è più un *medium* trasparente. In effetti, se guardiamo sinteticamente lo sviluppo recente del dibattito interno alla disciplina al riguardo, la relazione sul campo e le interazioni che in essa si sviluppano, che questo rapporto sia stato pensato come solo strumento per ottenere informazioni su un mondo altro o come pretesto per la negoziazione di narrazioni di una realtà irraggiungibile, questa "relazione" sul campo con altri *in quanto relazione sociale*, è rimasta e resta sempre "raffica di vento" (Geertz 1998: 384), invisibile al positivismo della raccolta dei dati, irraggiungibile oltre le sue tracce non solo linguistiche o scomparsa nella narrazione ipertrofica della soggettività del ricercatore a cui la riconquistata visibilità nella relazione paradossalmente conferisce ormai pieno riconoscimento. L'*engagement* diretto con i nostri interlocutori non è assolutamente una "raffica di vento", ma ha lo spessore dei tempi storici e degli spazi vissuti così come l'oggetto del desiderio della conversazione non è riducibile alla ricerca di sole informazioni. L'antropologo, insomma per parafrasare in modo contrastivo lo slogan geertziano, non solo "scrive", ma prima, durante e dopo il gesto di scrittura saluta, promette, visita, ascolta, rifiuta, disobbedisce¹. La pratica di ricerca sul campo, fattadi *direct engagement* e di *conversation*, è allora costituita da azioni che sono a ben vedere un insieme coordinato di gesti (una pratica²) che pongono in essere atti sociali, cioè atti in cui una reciproca intenzionalità e agentività viene riconosciuta in ordine a un progetto di conoscenza. Questo riconoscimento, sottointeso e tacito, dà origine, se non si esaurisce in un singolo contatto sociale (l'intervista puntuale, lo scambio occasionale) può dare origini a dei legami che chiamo emergenti, legami nuovi non omologabili, per natura, modalità e durata, a quelli esistenti nella vita dei nostri interlocutori ma che hanno la caratteristica proprio di sorgere da questi ultimi, rinviare ad essi e di mobilitarli. In questo riconoscimento reciproco e implicito di intenzionalità, i gesti della ricerca (l'accadere dell'*engagement* stesso, l'atto della intervista, etc...) non cadono nel vuoto, ma nello spazio-tempo vissuto degli altri e per tanto da questi ultimi

¹ Per una trattazione più estesa di questo punto mi permetto di rinviare il lettore a Fava 2015.

² La nozione di pratica centrale nelle scienze sociali a partire dalla meta degli anni 80 del secolo scorso è qui compresa nella prospettiva di Alasdair MacIntyre che illustrerò nel paragrafo seguente.

viene attribuito loro un significato che sfugge al controllo dell'antropologo. Chiamo implicazione questa attribuzione di significato, nella tradizione aperta da Gerard Althabe (Althabe 2001).

La funzione di questo significato e la sua pragmatica non sono accessori: essi a ben vedere costituiscono la condizione di possibilità della conversazione stessa e del suo sviluppo, diventando la cornice, mutevole certo, del processo di scambio dialogico e della indagine stessa. L'antropologo insomma non cerca informazioni (o solo) ma stabilisce legami emergenti, apre uno spazio di comunicazione extraterritoriale (Selim 2009: 470), la situazione di conversazione come *Ur-modality* di cui sopra, in cui apprende in esso, figura visibile di quel legame, la modalità di edificarli, di mantenerli, di rappresentarli nell'universo sociale oggetto di analisi e con cui egli stesso interagisce.

La costituzione del legame emergente è così strettamente connessa alla possibilità di sviluppo di questa implicazione: l'uno non avviene senza l'operatività dell'altra. È nel riconoscimento, non immediato ma processuale nella durata dell'indagine, del significato attribuito a questa relazione e alla modalità con cui gli interlocutori permettono l'accesso dell'antropologo alla loro rete di relazioni da loro stessi intrecciata e mantenuta, che una conoscenza critica di questo universo viene progressivamente costruita. È all'interno di questo legame, non presente e talora nemmeno pensabile prima all'incontro con l'antropologo nelle relazioni sociali dell'universo oggetto di studio che la conversazione ha luogo e prende forma.

Queste due caratteristiche strutturano il dispositivo del campo e delle interpretazioni in esso generate. Esse possono contribuire a definire la originalità del gesto identificando ad un tempo la natura della relazione, quella di essere certo un legame sociale ma emergente (non omologabile ai legami preesistenti ma da essi dipendente e che esso stesso permette di manifestare, i tratti distintivi propri alla sua emergenza) e le caratteristiche, se possiamo così definire, del sapere critico e delle conoscenze in essa prodotte, cioè le interpretazioni degli eventi dell'inchiesta (osservazioni, dialoghi ecc.) che non restituiscono mere informazioni ma una comprensione critica, articolata e dinamica e spesso dialettica di un universo sociale e dei rapporti sociali che lo caratterizzano come delle rappresentazioni e delle pratiche che lo mantengono. Se l'implicazione e il legame emergente caratterizzano l'originalità del gesto antropologico differenziandolo da altre pratiche conoscitive, allora questo comporta che essi non sono altrimenti attivabili e conseguibili se non attraverso questa pratica e del suo modo di procedere. E così possono definire quella che poco sopra abbiamo definito l'expertise antropologica.

Questo punto è centrale: se siamo riusciti³ ad identificarne i tratti distintivi, allora in questa sua originalità è possibile riconoscere sia il contenuto con cui essa risponde alla necessità sociale (la domanda pubblica di un sapere critico sugli universi sociali e della sua applicazione nei molteplici contesti) come anche, passaggio chiave, riconoscere in essa una istanza etica sollevata proprio a partire proprio da questa sua particolarità. E quanto ci promettiamo di illustrare nel paragrafo seguente.

³ Quanto precedentemente illustrato è solo una delle modalità possibili per esplicitare il contenuto dell'expertise anche se le domande poste mi sembrano fissare una direzione in ogni caso da percorrere.

I "beni interni" del gesto antropologico

La mia analisi intende qui rileggere la nostra pratica di ricerca con categorie che permettano di riconoscerla come fondamento di una pratica professionale distinta e di una etica non esterna al suo dispiegarsi. Per fare questo riprenderò le nozioni di bene interno (*internal good*) e di pratica definiti nei lavori di Alasdair MacIntyre, principalmente nel suo libro *Dopo la virtù*. Sono nozioni che sorgono nella riflessione di questo filosofo morale, grazie ad una rilettura critica di Aristotele e nell'intento di riabilitare, dopo la sua destituzione nella modernità - il titolo del testo lo annuncia - l'etica delle virtù, in cui sicuramente la sua prospettiva può essere, con semplicità espressiva, collocata. Non si tratta in questa sede di esporre tutta la architettura della sua teoria morale e nemmeno di presentarla unitamente ai rilievi critici che essa ha sollevato dopo la sua pubblicazione negli anni ottanta del Novecento. Questa architettura resterà ovviamente in filigrana alla mia riflessione; utilizzerò, infatti, solamente un tassello della sua complessa impalcatura nello scopo di suggerire la direzione di una riflessione che ho intrapreso e continuo ad esplorare e che porta i tratti di un lavoro *in fieri* piuttosto che presentarsi come una formulazione compiuta.

L'interesse della riflessione etica di MacIntyre per la mia argomentazione consiste da una parte nella sua idea che è nell'incontro dei praticanti prima di tutto col bene interno specifico alla loro pratica che l'interrogazione etica si sviluppa, giungendo ad originare nel tempo distinti universi etici e dall'altra nella correlazione che egli stabilisce tra le pratiche, i beni conseguiti all'interno di esse (insieme all'apparato dei criteri della loro valutazione da parte dei praticanti) e il contributo che queste pratiche danno alla società più ampia sia nelle diverse forme della loro produzione come nel loro contributo ad estendere la comprensione del bene collettivo, ampliando, nella società, ciò che merita essere da lei conseguito e difeso. La pratica allora non è solo un contesto di gesti coordinati, governati, migliorati nel tempo e discussi da una comunità di *practitioner* ma anche un contesto morale originario perché solo apprendendo a perseguire ciò che è bene in quanto praticanti dice MacIntyre (e cioè se medici da medici, se danzatori da danzatori, se diplomatici da diplomatici, se pescatori da pescatori, l'esempio spesso ripreso da MacIntyre e aggiungo io se antropologi da antropologi) che noi acquisiamo una conoscenza etica concreta e storicamente situata per poter iniziare a riflettere sul bene in quanto tale e sul dovere di conseguirlo. Le pratiche autentiche contribuiscono ad ampliare la comprensione di ciò che è considerato bene comune proprio a partire dai beni che esse perseguono in quanto pratiche specifiche distinte.

Per MacIntyre, i beni (*goods*) che ci forniscono le ragioni per agire (MacIntyre 1999: 64), non esistono infatti come oggetti astratti e generali: noi li incontriamo, per così dire, e possiamo riconoscerli e riconoscerne il significato solo all'interno di campi concreti e diversi di esperienza, primi fra tutti le pratiche (e poi anche nelle traiettorie biografiche e nelle tradizioni morali, ma di questi *medium* non sarà questione in queste pagine). Nella idea di pratica egli include molto: quelle performative e quelle produttive, quelle legate al mondo del lavoro come quelle che non lo sono. La sua definizione è dunque inclusiva; arti, scienze, giochi, la politica in senso aristotelico, la costruzione della vita domestica, cadono tutti sotto questo concetto. Dare un calcio al pallone, dice, è una abilità, il gioco del calcio invece è una pratica. La ricerca scientifica, che sia quella della fisica, della chimica o della storia, è una pratica. Riporto qui di seguito la sua definizione in cui le

correlazioni cui accennavo precedentemente sono poste in modo sintetico (riporto anche la versione originale inglese in quanto alcune parole scelte per la traduzione italiana, valori per *good*, modelli per *standards*, facoltà per *human powers* mi sembrano riduttive):

Per 'pratica' intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. Il risultato è un'estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti (MacIntyre 2009:234).

By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to practices are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended (MacIntyre 2007: 187).

Ogni genuina pratica diventa la sede generativa di beni distinti e di comprensioni differenti del bene comune arricchendole: anzi sono le pratiche che contribuiscono a generare e a estendere storicamente le concezioni delle finalità ultime. Su di esse si appoggiano i gruppi sociali per conseguire i beni comuni a loro necessari (MacIntyre 2009: 234), beni che sono parzialmente strutturati come beni interni a particolari pratiche e che mai possono essere compresi indipendentemente da esse (MacIntyre 1994: 288). Certo i *practitioner* all'interno delle pratiche e solo loro, perché da lungo iniziati in esse, riconoscono ciò che possibile e eccellente da conseguire; ma gli *human powers* e le *human conceptions* della definizione non sono solo quelli dei *practitioner* ma di tutti gli uomini, sono *human* appunto. Una pratica è dunque autentica proprio perché non emerge e si mantiene insulare nella società in cui è stabilita ma comunica fruttuosamente con essa e ha il potere così di indicarle qualcosa di nuovo, anche delle forme di eccellenza, che meriti di essere conseguito e per cui valga la pena lottare. Le pratiche sono insomma il terreno fecondo in cui sorgono nuove finalità, dove queste sono riviste, talvolta dismesse come sono anche il contesto in cui sono ideati, valutati e modificati i modi di procedere per raggiungerle. In ogni pratica vi è sempre una visione distinta di cosa sia utile realizzare e di come questo debba tendere ad essere un prodotto finale perfetto, ideale che opera come obiettivo condiviso nella comunità dei praticanti. Questa perfezione è declinata con gli standard di eccellenza che vengono spesso espressi con un linguaggio valutativo ricco e inerente a ogni singola pratica: ciascuna ha il suo modo di parlare del meglio e del peggio e di indicare l'ottimo. E di cambiare i criteri per valutarli nel tempo. Questa caratteristica è importante perché permette di articolare attraverso il riconoscimento della eccellenza del prodotto della pratica la stessa istanza del dovere. È la seconda correlazione cui facevo riferimento; prima di ritornarvi mi sembra necessario esplicitare però il presupposto alla base di questo paragrafo.

Il presupposto che governa la mia analisi, il lettore lo avrà certo già capito, è che la pratica della ricerca antropologica possa essere pienamente compresa come una pratica nel senso indicato da MacIntyre. Molti elementi infatti convergono ad un primo sguardo: la sua dimensione cooperativa emersa storicamente nel tempo, la modalità della sua trasmissione (la progressiva istituzionalizzazione della sua formazione), la continua rivisitazione dei suoi fini e delle modalità di raggiungerli, un set di criteri, storicamente variabili, con cui poterla valutare, e valutare l'eccellenza delle sue performance, il suo contributo nel promuovere con i suoi beni interni (in prima approssimazione la sua pratica

della relazione e il sapere critico degli universi sociali che essa genera) il riconoscimento di un bene comune (l'uguaglianza delle culture, il rispetto delle differenze, il dialogo comprensivo, ecc.) non prima pensabile e non più concepibile senza il suo costituirsi, ecc.. Queste sono solo alcuni dei tratti e per di più solo accennati (meriterebbero un più lungo sviluppo che rinvio a una prossima pubblicazione), con cui possiamo pensare la pratica della ricerca antropologica con le categorie del filosofo scozzese.

Se così è, allora la nozione di bene interno, che ci forza a ritrovare la differenza di questa pratica di ricerca rispetto a pratiche simili, permette di ampliare quella visione riduttiva della dimensione etica come il solo timone necessario ed esterno di una relazionalità strumentale (metodica). Questa visione dice, infatti a lei sola, poco o nulla, sia della complessità di questo gesto conoscitivo sia della natura delle conoscenze che genera e finisce, da ultimo, per occultare una istanza interna, di contro, etica. Quale è il bene o quali sono i beni interni della pratica di ricerca antropologica? Possono essere ridotti a delle sole informazioni? Il modo di costruire il suo conoscere e conseguirlo, la processualità del suo costituirsi nella relazione non appartiene pure ai suoi beni interni, ai suoi *telos*, che solo chi la pratica può riconoscerli e chi è navigato da più tempo ne sa valutarne la bontà? Di fronte a questa prospettiva, quella logica di un'etica delle obbligazioni, sganciata ed esterna alla pratica, di cui sollevavo nel primo paragrafo l'incompletezza e l'insufficienza, si rivela anche povera e riduttiva se non addirittura cieca della ricchezza di una pratica che una tradizione recente ci consegna e di cui noi siamo oggi responsabili.

Il bene interno di una pratica, infatti, per MacIntyre non è solo la sua finalità, il *telos* ma anche il processo che comporta il suo conseguimento e la sua valutazione. Implica la messa in gioco di criteri di stima della sua bontà e degli indicatori di eccellenza che solo i praticanti di lunga data, ripeto, sanno apprezzare. Se assumiamo come caratteristiche delle relazioni sul campo i tratti indicanti nel paragrafo precedente, il legame emergente e l'implicazione, entrambe sembrano allora costituirsi come strutturanti i bene interni di cui è portatrice la pratica della ricerca antropologica, un sapere complesso e articolato che essa può offrire a una società civile o a un corpo sociale (corpo che conosce i prodotti di questa expertise, ma cui sfugge la complessità e la fatica del realizzarli). L'implicazione è un carattere del suo bene interno perché non può essere conseguita e riconosciuta se non dall'esercizio stesso della pratica; esprime un bene epistemologico perché è un elemento che concorre in modo unico a elaborare una conoscenza critica, una delle condizioni di possibilità di questa ultima; è un "bene relazionale" se consideriamo il rapporto concreto con gli uomini e le donne con cui interloquiamo, perché il legame emergente che la pratica autorizza è un legame a misura dell'agentività individuale, del riconoscimento sociale reciproco che esso fonda, manifesta e che difende come tale salvaguardandolo dalla sua riduzione alla sola strumentalità.

Allora se pensiamo diversamente ciò che facciamo sul campo, e riconosciamo il legame emergente e l'implicazione come caratteristiche di questa pratica, la dimensione etica è già tutta incoativa in questo processo di venire a comprensione nel dialogo. In modo più specifico, se scegliamo di riconoscerle come beni interni della nostra pratica di campo, ci sottomettiamo alla loro identificazione e così, allora, ci sottomettiamo anche implicitamente al dovere regolatore di conseguirli. Ciò che s'impone a noi come buono da ricercare, questo s'impone a noi anche come un obbligo vincolante da realizzare.

Conclusioni

Alla luce di tutto quanto illustrato in precedenza, le domande epistemologiche con cui ho introdotto queste pagine – come conosciamo in antropologia? Che cosa conosciamo o intendiamo conoscere? – risuonano come domande in realtà anche inerenti ai beni interni alla pratica della ricerca antropologica, ciò che costituisce la risposta alla sua necessità sociale e suggeriscono le obbligazioni che regola l'orizzonte di eccellenza per conseguire il bene interno. La domanda successiva che occorre porsi è in che modo allora il riconoscimento di questi beni interni dell'expertise antropologica possa e debba ispirare la scrittura di un codice di condotta che la governi e animi. La risposta a questa domanda non può che essere frutto di un lavoro e impegno cooperativo che va ben oltre la portata di queste pagine e di un singolo. Vorrei solo indicare brevemente per concludere le implicazioni della prospettiva qui sopra abbozzata.

L'istanza etica del gesto antropologico è ben anteriore al presentarsi del dilemma (in cui l'interrogazione etica certamente si manifesta senza però in questo esaurirsi), indipendente dal suo oggetto (per cui non esisterebbero oggetti etici – a scapito di altri non-etici – che renderebbero *ipso facto* etico il conoscere antropologico), non determinata dall'onestà e dall'integrità dell'antropologo (caratteristiche di base necessarie ma non sufficienti per connotare la dimensione etica specifica del gesto) o dalla sua personale militanza politicamente corretta (“correttezza” per definizione variabile secondo *l'esprit du temps*). L'etica del gesto antropologico, è quanto mi sono proposto di illustrare in queste poche pagine, è un'etica iscritta prima di tutto nella sua processualità, rapidamente disegnata qui sopra, che diventa la fonte primaria del discernere etico, necessaria proprio quando si presenta il dilemma, che, paradossalmente, nessun codice di condotta deontologica, potrà risolvere interamente. È la ricerca del bene interno così compreso che viene in aiuto alla decisione etica in situazione. E' un'etica allora “nella” ricerca prima ancora di un'etica “della ricerca”. Il legame emergente, l'implicazione, il sapere critico maturato nel dispositivo sono un “bene interno”, fanno bene al corpo sociale e sono il luogo d'incontro personale, tutti noi ce lo auspichiamo, del bene per l'antropologo. Tutti questi elementi possono così concorrere per costruire un'etica professionale centrata sulla “ricerca della vita buona, con altri e per altri in istituzioni giuste” (Ricœur 1985).

Bibliografia

- Althabe, G. 2001. Pour une ethnologie du présent. *Ethnologies* 2: 11-23.
- Fava, F. 2015. *Qui suis-je pour mes interlocuteurs ? L'anthropologue, les terrains et les liens émergents*. Paris. L'Harmattan.
- Geertz, C. 1998 [1973]. *Interpretazione di cultura*. Bologna. Il Mulino.
- Josephides, L. (ed). 2015. *Knowledge and Ethics in Anthropology*. London. Bloomsbury Academic.
- MacIntyre, A. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago. Open Court.
- MacIntyre, A. 2007 [1981]. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. South Bend. University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. 2009 [1981]. *Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma. Armando Editore.

Marcus, G. 2012. «Foreword» in *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*, Boellstorf, T. (ed). Princeton. Princeton University Press: XIII-XX.

Ricœur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris. Editions du Seuil.

Schön, D.A. 2010 [1984]. *Il professionista riflessivo. Per una nuova epistemologia della pratica professionale*. Bari. Edizioni Dedalo.

Selim M. 2009. La 'folie' du terrain. Quelles médiations analytiques ? *Journal des anthropologues* 116-117: 467-490.

Darsi codici etici in antropologia

Riflessioni a margine del processo di adozione del codice deontologico della Società Italiana di Antropologia Applicata

Marco Bassi, Università degli Studi di Trento.

Abstract. Through review of selected anthropological ethical codes an attempt is made to outline the fundamental ethical principles of anthropological research and their applicability to current practices of applied anthropology. The *Statement on Problems of Anthropological Research and Ethics* was adopted by the American Anthropological Association in response to the need to take distance from military research after the Camelot scandal. Anthropology reacted stronger than other disciplines due to its methodology implying a relation of trust with the community. The *Codice etico* of AISEA defines the anthropologist's obligations with different type of actors. In applied anthropology more attention should be paid to the relation with the financiers of the research, due to possible conflict of interest between the latter and the concerned community. During consultancies anthropologists are today often forced into conditions that do not allow them to fulfil the obligations as stated in most deontological codes. Yet, giving up would cut the anthropologist out of the ongoing processes that have often a potential critical impact on the communities. The Codes of Ethics of ISE has allowed overcoming serious controversies by referring to procedural rights according to international law. It is suggested that reference to procedural and collective rights, appropriate international standards and best practices can provide an appropriate device to evaluate case by case the opportunity to engage, considering the overall field of relations rather than strictly focusing on the anthropologist's obligations which each actor independently.

Keywords: Applied anthropology; Deontological code; Research ethics; Procedural rights; Indigenous Knowledge.

L'esigenza dell'Associazione Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) di dotarsi di un codice etico ha stimolato la riflessione su alcune importanti questioni etiche collegate alla ricerca antropologica.¹ La difficoltà maggiore sta nel rapido mutamento dei campi di interesse della disciplina, nella maggiore interattività dell'antropologo con diversi tipi di

¹ Questo articolo si basa su una presentazione effettuata durante la sessione "Etiche della ricerca in antropologia applicata" del III Convegno SIAA, 2015.

attori e nel conseguente mutamento degli approcci metodologici. La stesura di un codice che possa applicarsi alla molteplicità dei settori in cui operano gli antropologi applicati contemporanei appare dunque molto complicata. Nell'articolo si tenterà di contribuire al processo delineando i principi di base che sottendono ad alcuni codici etici selezionati per la loro valenza paradigmatica, e considerando alcuni dei nuovi contesti applicativi.

L'articolo prende le mosse dall'assunto che le questioni etiche in antropologia applicata non sono fondamentalmente diverse da quelle legate alla riflessione antropologica più generale, non essendo possibile tracciare una netta linea di separazione tra ambito pratico e teorico, specialmente in una disciplina in cui l'elemento primario di ricerca è costituito dalle persone e dalle comunità reali, con il loro modo particolare di essere e di interagire. Occorre tuttavia tenere conto che nell'antropologia applicata bisogna considerare più attentamente la relazione tra ricercatore e committenti della ricerca, considerando che in molte situazioni esiste un potenziale conflitto di interessi tra quest'ultimi e le comunità umane che dovrebbero restare la controparte privilegiata delle ricerche antropologiche correttamente impostate (Fluehr-Lobban 1998: 177-178). Le possibilità di rimanere imbrigliati tra interessi contrapposti aumentano nell'eventualità che gli antropologi vengano ingaggiati dal settore privato, spesso in team di ricercatori e in posizione subalterna, come nel caso frequente delle valutazioni di impatto sociale ed ambientale nel campo dell'industria energetica e mineraria. Nell'attuale situazione internazionale, caratterizzata da una larghissima estensione delle aree del mondo interessate da conflitto a bassa, media ed alta intensità, aumentano anche i casi di coinvolgimento di antropologi con apparati militari, in vari ruoli, e in situazione di *conflict transformation*. In questi casi le problematiche di ordine etico divengono ancora più complesse, in quanto le normali questioni dell'*accountability* verso i diversi attori coinvolti nell'azione di ricerca si intrecciano con il senso di appartenenza e la posizione ideologica del ricercatore, e i con le aspettative nei suoi confronti da parte della comunità identitaria di appartenenza. I conflitti, infatti, portano a una radicale polarizzazione delle posizioni, che non può restare senza effetto là dove l'antropologo sia associato a una delle parti coinvolte.

Darsi codici etici

La riflessione etica caratterizza lo sviluppo di ogni disciplina ed è intrecciata alle questioni di ordine ontologico, metodologico ed epistemologico. C'è quindi da chiedersi perché, ad un certo punto, si senta il bisogno di trasferire una riflessione caratterizzata dalle forme sofisticate del discorso accademico nel linguaggio giuridico, per sua natura dogmatico e rigido. La necessità di adottare delle forme discorsive prescrittive evidentemente si presenta là dove si manifestano dei gravi problemi (Fluehr-Lobban, Rhode Island 2002). Un codice richiede il riferimento a un'autorità in grado di elaborare principi condivisi. Siamo, quindi, nel campo delle istituzioni, che, nel caso dell'antropologia, coincidono con le associazioni di studiosi, che evidentemente da semplici organizzazioni vengono ad assumere un ruolo istituzionale in virtù della funzione di rete e dell'autorevolezza dei loro membri, simultaneamente appartenenti alle particolari istituzioni accademiche di appartenenza. Per questa valenza diffusa la portata dei codici antropologici trascende la loro mera applicabilità all'interno dell'associazione che li produce. A prescindere dall'effettiva capacità delle associazioni antropologiche di mettere in campo procedure di infrazione, i codici etici assumono l'importante funzione

di fornire dei principi di auto-regolamentazione in un linguaggio che, pur essendo non-flessibile, ha il vantaggio di essere chiaro e non-ambiguo. È in quest'ottica normativa di ordine generale che devono essere letti, ed è in quest'ottica che devono essere elaborati. Pertanto, come accade nel campo del diritto internazionale, lo sviluppo dei nuovi codici non può prescindere dal riferimento ai codici già esistenti.

Il coinvolgimento di antropologi in attività militare e di spionaggio già dalla Seconda Guerra Mondiale ha costituito il fattore principale per l'adozione di codici etici in antropologia. Lo *Statement on Problems of Anthropological Research and Ethics* (AAA 1969) costituisce il riferimento più significativo di queste prime fasi, date le modalità di produzione del testo, la sua specificità normativa e il prestigio dell'*American Anthropological Association* (AAA), l'organizzazione che lo ha adottato a grandissima maggioranza durante il *Council of Fellows* del 1967. La condizione di conflitto diffuso che caratterizzava l'epoca presenta alcuni elementi di analogia con la situazione odierna, pur nella differenza del quadro internazionale. Nel 1965 era scoppiata la controversia sul coinvolgimento di studiosi di varie discipline in progetti finalizzati a sviluppare conoscenze 'di base' nelle scienze umane per l'esercito USA. Il più famoso fra questi fu il progetto Camelot, nome in codice del progetto *Methods for Predicting and Influencing Social Change and Internal War Potential*, sviluppato nel 1964 in chiave interdisciplinare dal *Special Operations Research Office* (SORO), un'unità di ricerca militare da tempo impegnata in studi psicologici in situazione di guerra. Le finalità, strumentali prima ancora che applicative, sono di per sé evidenti. Al progetto hanno aderito studiosi delle più prestigiose università americane, ma fu duramente criticato da Johan Galtung ed altri studiosi basati in America Latina quando la natura militare del progetto è stata dischiusa. Dando seguito a una protesta formale inoltrata dal governo cileno, il Congresso Americano sospese nel 1965 il progetto, almeno a livello formale. Il dibattito sulla relazione tra accademia e militari continuò però a interessare la comunità accademica. Tra le diverse discipline la più critica fu proprio l'antropologia, che nell'ambito dell'AAA procedette con la formazione della *Committee on Research Problems and Ethics* guidata da Ralph Beals. Il *Beals Report* fu presentato nel 1966, e pubblicato nel *Fellow Newsletter* (Beals 1967). Tale rapporto venne a costituire la base per l'adozione dello *Statement* sopra menzionato. Alcuni anni dopo si svilupparono nuove controversie, anche per la scoperta da parte del movimento studentesco di documenti che provavano il coinvolgimento di alcuni docenti nella guerra del Vietnam (Hills 1987). La 'controversia thailandese' venne gestita dal 1970 dalla *Committee on Ethics* dell'AAA, sotto la direzione di Margaret Mead, ma non venne aperta nessuna indagine. La questione era talmente sentita che l'assemblea dell'AAA del 1971 finì per respingere 'The Mead Report', considerato troppo indulgente nei confronti degli antropologi coinvolti (Hills 1987). La vicenda nel complesso ha evidenziato l'inefficacia dello strumento della commissione etica come istituzione punitiva, cosa che ha portato l'AAA a sviluppare delle procedure specifiche nel 1973. La capacità effettiva delle associazioni di mettere efficacemente in campo delle procedure di infrazione resta tuttora molto dubbia.

Il coinvolgimento con istanze militari è stato dunque l'elemento che ha portato alla formulazione del primo importante codice etico in antropologia, anche se, naturalmente, l'AAA ha poi continuato a revisionarlo e ad aggiornarlo su varie questioni. Come noto, la Guerra Fredda era caratterizzata da una contrapposizione ideologica che si esprimeva nel confronto militare tra USA e Unione Sovietica, giocato sul piano simbolico sulla forza

militare e l'armamento nucleare, ma con una componente di conflitto armato nei paesi in via di sviluppo per la definizione delle aree di influenza. Il sostegno o la repressione delle insurrezioni armate era uno dei principali strumenti strategici di un confronto militare che per forza di cose doveva restare indiretto. E' ovvio che, in tale contesto, le comunità rurali con identità identitarie collettive costituivano un elemento di primaria importanza, sia in termini di allineamento che di eventuale repressione, condizione che rendeva la conoscenza antropologica particolarmente appetibile, e allo stesso tempo, eticamente molto discutibile. È proprio la potenzialità della repressione a essere delicata per gli antropologi più che per studiosi di altre discipline, in quanto la metodologia antropologica richiede coinvolgimento ed interazione diretta con la comunità, e la realizzazione di una relazione di fiducia e stima. Da tali caratteristiche emergono già nei primi codici due delle prescrizioni generiche che continueranno a caratterizzare le versioni successive, anche con riferimento ad ambiti diversi dal conflitto armato:

- responsabilità degli antropologi rispetto ai gruppi umani che studiano
- esigenza di consapevolezza dell'eventuale ruolo degli antropologi nei rapporti di dominazione e sfruttamento

Nelle versioni più recenti tali elementi vengono ulteriormente elaborati in relazione alle dinamiche globali, alla tematica dei diritti umani, alla proprietà intellettuale dei prodotti della ricerca, e alla gestione dei media e delle potenzialità di internet.

Il principio di responsabilità nel codice etico dell'AISEA

Per illustrare come la questione della responsabilità rispetto ai gruppi investigati sia affrontata nei codici etici contemporanei è utile prendere in esame il primo codice etico italiano, adottato nel 2000 dall'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche (AISEA). Il tema viene qui affrontato unitamente al principio dell'oggettività della ricerca, che, come vedremo nei prossimi paragrafi, nel tempo ha rivelato varie linee di possibile incongruenza rispetto al primo.

Sebbene adottato da un'associazione puramente accademica, il *Codice deontologico* dell'AISEA è già pensato anche in chiave applicativa, come emerge dal Preambolo:

In tal senso [le discipline antropologiche] ritengono opportuno che i rapporti con i soggetti studiati e l'eventuale utilizzazione delle ricerche nell'ambito di azioni pratiche, nonché le attività di produzione della conoscenza e la sua trasmissione e comunicazione all'esterno, vengano portati a compimento nell'ambito di un insieme di regole comportamentali (AISEA 2000).

Relazioni con i soggetti studiati, utilizzazione delle ricerche, produzione di conoscenza e comunicazione all'esterno – comprendendo tanto i media che la divulgazione scientifica – sono dunque i principali ambiti dell'attività antropologica che richiedono una regolazione normativa.

Nella sezione Principi Generali la responsabilità nei confronti della comunità studiata emerge chiaramente come una tra una molteplicità di relazioni centrate sull'antropologo:

Le norme specifiche di questo Codice riguardano i compiti e le responsabilità scientifiche, i rapporti con i gruppi sociali studiati e con gli informatori, con i committenti e i finanziatori, con i colleghi, con gli studenti, con il grande pubblico e i mezzi di comunicazione di massa (AISEA 2000).

Nel codice si specificano poi, in titoli separati, i compiti e responsabilità scientifiche del ricercatore, e i rapporti e le obbligazioni con i diversi tipi di attori che entrano in relazione con l'antropologo, per cui è possibile astrarre il seguente modello, a struttura concentrica sull'antropologo:

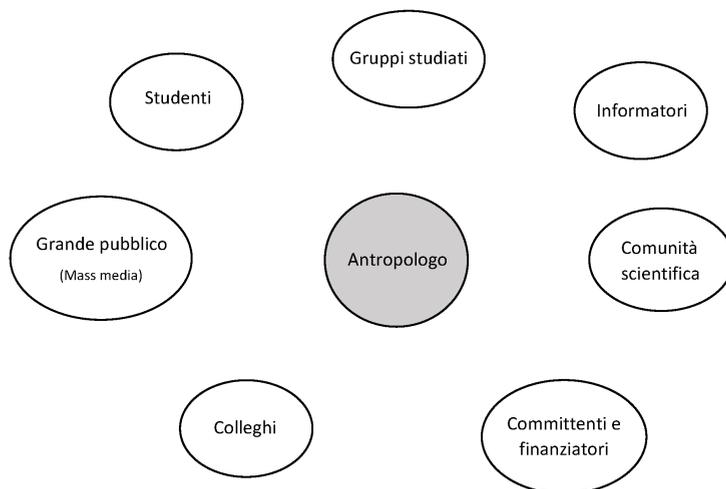


Tabella 1 - Schema delle obbligazioni con i diversi tipi di attori che entrano in relazione con l'antropologo

La presenza di attori multipli, tra cui anche le responsabilità astratte nei confronti della comunità scientifica, porta a considerare la questione in termini di *accountability* nei confronti di diverse tipologie di attori. In questo senso viene a costituirsi una gerarchia di responsabilità, in quanto l'antropologo può venire a trovarsi in una situazione di conflitto tra diversi ambiti di obbligazioni. Va da sé che il primo giudice della gerarchia dei valori in gioco è l'antropologo stesso, ma non ci sarebbe bisogno di un codice etico se non ci fosse anche la necessità di fornire una guida, se non oggettiva, quantomeno condivisa, al ricercatore-arbitro di se stesso. Il codice dell'AISEA, infatti, fornisce indicazioni al riguardo.

L'articolo 1 dei Principi Generali, è riferito all'atteggiamento culturale relativista:

Il rispetto per le culture diverse dalla propria deve essere principio fondamentale di orientamento della ricerca antropologica, soprattutto come principio di orientamento conoscitivo, secondo il quale la considerazione per una cultura che non si condivide deve prevalere sulle proprie posizioni e convinzioni personali. [...] (AISEA 2000).

Tale principio di rispetto per la cultura deve essere messo in diretta correlazione con le persone portatrici di tale cultura, come asserito nell'articolo 2:

Il rispetto per i patrimoni collettivi di idee e valori deve però accompagnarsi al rispetto per le persone (e anche per la natura, per gli animali e per i beni) [...] (AISEA 2000).

L'articolo 3 considera anche le maniere indirette con cui attraverso la ricerca si potrebbe recare danno alla comunità di studio:

Il lavoro di ricerca e le attività pratiche ad esso connesse devono essere condotti in modo da non procurare danni morali o materiali ad alcun soggetto sociale coinvolto, in particolare se si tratta delle popolazioni o dei gruppi umani oggetto di studio (AISEA 2000).

Nell'insieme, gli articoli 1, 2 e 3 stabiliscono i riferimenti normativi di più alto livello, riguardanti l'*accountability* nei riguardi della comunità.

Sempre nei principi generali seguono considerazioni sul rigore della ricerca e sul diritto alla riservatezza dei soggetti coinvolti.

Gli stessi temi sono affrontati nei titoli specifici. Con riferimento ai compiti e responsabilità scientifiche è sottolineato l'obbligo di impiegare un metodo rigoroso, unitamente alla consapevolezza della soggettività della ricerca antropologica, aspetto che si riflette sulle modalità discorsive attraverso cui si formulano delle conclusioni in ambito accademico, e sull'attenzione che deve essere posta nella comunicazione mediatica. Sempre sul piano dell'oggettività, questa è affrontata nell'articolo 8 nei termini di verificabilità, stabilendo il principio dell'accessibilità al dato, sempre subordinato all'esigenza di protezione degli informatori:

Egli assicurerà la possibilità di accesso ai dati e ai risultati del proprio lavoro a chi ne faccia motivata richiesta e ne garantirà la conservazione per eventuali usi conoscitivi futuri, tenendo nel debito conto i diritti di persone ed enti riconosciuti come degni di protezione dal nostro ordinamento giuridico e da questo Codice professionale in particolare (AISEA 2000).

L'articolo 10, il primo del Titolo sui Rapporti con i gruppi studiati e con gli informatori, ribadisce in modo esplicito i concetti dei Principi generali nello stabilire, con riferimento a ciò che viene in questo articolo qui definito 'gerarchia nell'*accountability*', la priorità sulla comunità studiata:

L'obbligazione primaria dell'antropologo è assunta nei confronti dei gruppi umani studiati, sia come insiemi di individui singoli sia come entità collettive. Il rispetto per gli interessi, le convinzioni, le suscettibilità e le aspettative dei gruppi studiati deve costituire un obbligo centrale durante tutto il periodo della ricerca, nel processo di pubblicazione dei risultati e anche dopo che questo si sia concluso [...] (AISEA 2000).

Possiamo osservare che il rispetto nei confronti dei gruppi studiati, posto in questi termini, costituisce un condizionamento sulla libertà di espressione e di giudizio dell'antropologo. Questo tema emerge in modo ancora più evidente nell'articolo successivo, in cui si richiede all'antropologo la capacità di prevedere in anticipo eventuali affetti avversi sulla comunità di studio derivati dalla sua ricerca:

Il ricercatore deve essere in grado di prevedere in anticipo gli effetti – sulla popolazione oggetto di studio [...] – che i risultati del suo lavoro potranno determinare in termini di giudizi, commenti e azioni di terzi. Per tale ragione egli curerà con molta attenzione, nei suoi scritti scientifici derivati dalla ricerca, l'attribuzione esplicita a se stesso, [...] di ogni interpretazione, spiegazione e commento che farà scaturire dai fatti sociali osservati e raccolti (opinioni di attori sociali, descrizione di eventi, etc.). Questa assunzione esplicita di responsabilità esterna, che salvi da responsabilità la società studiata e i suoi attori principali venuti a contatto con il ricercatore, costituisce un obbligo da osservare costantemente (AISEA 2000).

Prevedere in anticipo gli effetti della ricerca può comportare un'operazione aggiuntiva rispetto a quanto descritto nella seconda parte dell'articolo. Oltre all'auto-attribuzione

delle interpretazioni per proteggere gli informatori, può infatti rendersi necessario non palesare alcuni importanti aspetti sociali, organizzativi o produttivi emersi nel corso della ricerca. Per esempio, in condizione di conflitto armato – come nei casi che hanno generato i primi codici etici – o ribellione potenziale – situazione comune negli etno-nazionalismi africani – non è opportuno rivelare i dati raccolti sull'organizzazione militare o su elementi chiave della sfera economica. Nei casi di resistenza civile a grandi opere infrastrutturali o di sfruttamento minerario – molto frequenti per i popoli indigeni – occorre evitare di smascherare le dinamiche decisionali interne. Prevedere effetti avversi implica condizionare le scritture, quindi venire a una forma di compromesso con l'oggettività o la trasparenza scientifica.

Gli articoli successivi stabiliscono la necessità di ottenere l'autorizzazione preliminare dai gruppi e dagli informatori e il riconoscimento dei diritti intellettuali dei collaboratori, accennando anche alla questione dello sfruttamento economico collegato alle informazioni raccolte, una questione che, come vedremo nel prossimo paragrafo, si collega alla questione del sapere indigeno e locale e al patrimonio genetico.

Nel titolo dedicato ai rapporti con i committenti e i finanziatori il codice distingue tra enti preposti specificamente al finanziamento della ricerca accademica, per i quali stabilisce obblighi di riconoscimento da parte del ricercatore, e altri, per i quali invece stabilisce l'esigenza del vaglio attento della natura e finalità dei finanziatori o committenti:

Per quanto riguarda i finanziamenti ottenuti da Enti diversi da quelli di cui all'articolo precedente (Regioni, Province, Enti locali, Istituzioni private, Ministeri o Entità pubbliche di intervento pratico sulla realtà sociale, Organizzazioni Internazionali), i ricercatori dovranno mostrare di conoscere chiaramente - e tenerle nel debito conto - le finalità istituzionali (generali e specifiche) di ciascun ente finanziatore, la natura e i caratteri delle richieste esplicite e delle aspettative delle suddette istituzioni, gli spazi di libertà e di autonomia previsti dalle medesime per il ricercatore [...] (AISEA 2000).

La possibilità dell'esistenza di un conflitto di interessi tra la comunità di studio e i committenti o finanziatori è quindi pienamente considerata nel codice AISEA, che in questo caso implica, in virtù della gerarchia dei valori che stabilisce, la rinuncia alla ricerca, eventualità esplicitamente prevista nei Principi Generali del più recente codice etico dell'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali (ANUAC 2010: Art. 2).

Il Titolo VI, dedicato ai Rapporti con il pubblico e con i mezzi di comunicazione di massa, ammonisce sulla necessità di adottare forme comunicative adeguate, e in linea con i principi di più alto livello, stabilendo anche la responsabilità del vigilare sul modo in cui gli apporti del ricercatore sono diffusi dai media.

L'applicabilità del codice etico dell'AISEA nell'antropologia applicata contemporanea

Sebbene le situazioni di applicazione dell'antropologia siano in qualche modo considerate nel codice dell'AISEA, ci sono alcuni elementi che ne limitano fortemente l'applicabilità nei più comuni ambiti applicativi contemporanei. Per illustrare tali punti farò riferimento a situazioni paradigmatiche, caratterizzate da opposti posizionamenti dell'antropologo. La prima riguarda quei casi in cui il ricercatore, in vario modo finanziato, si trovi al servizio di un'istanza importante per la comunità. In questo tipo di

configurazione rientrano casi come quelli di antropologi che assistono comunità indigene in cause legali contro i governi, antropologi che partecipino a campagne di *advocacy* per comunità locali o indigene, o antropologi impegnati in processi di certificazione di prodotti locale o di implementazione di politiche pensate per favorire le comunità. E' noto che in questi casi il ricercatore si può trovare di fronte a dissonanze tra l'intento pratico della comunità e le sue cognizioni sui processi culturali, in situazioni che vanno dal trovarsi di fronte a falsi storici a forme di forte reificazione culturale, essenzialismo o primordialismo (Piermattei 2007: 254-255). In questo caso l'*accountability* nei confronti della comunità di studio va a scontrarsi con il principio della correttezza scientifica. La definizione rigida di una gerarchia di principi non è quindi funzionale alle situazioni reali, in cui è necessario valutare la gravità delle diverse opzioni, articolare un giudizio basato su sfumature e che per questo non può che essere, in ultima analisi, soggettivo. Al riguardo è nota la posizione di Peter Brosius nell'invitare gli antropologi a guardare con più flessibilità all'essenzialismo dei movimenti ambientalisti e indigeni, misurandolo caso per caso sullo sfondo del gioco delle rappresentazioni e della produzione del discorso tra attori di diversa forza (Brosius 1999: 280-281).

Al polo opposto troviamo gli antropologi ingaggiati da società private, per esempio nelle valutazioni di impatto sociale e ambientale realizzate da agenzie di consulenza su commissione di compagnie minerarie o petrolifere. Sappiamo che questo è uno dei principali campi di attrito tra comunità indigene e pratica dello sviluppo. Sono, quindi, situazioni caratterizzate da un forte conflitto di interessi tra committenti e comunità locali, in quanto la compagnia ha una chiara finalità di profitto da realizzarsi attraverso l'ottenimento della fattibilità dell'opera. In questi casi di ingaggio da parte di compagnie private la relazione tra antropologo e committenti è generalmente fortemente squilibrata a svantaggio del ricercatore, ponendolo nell'impossibilità di rispettare le sue responsabilità etiche nei confronti del gruppo di studio. Le agenzie di consulenza richiedono inoltre per prassi consolidata di firmare un accordo di confidenzialità, per cui l'antropologo ingaggiato non ha possibilità di divulgare i dati che produce. Poiché il lavoro è spesso condotto in *teams* in cui raramente l'antropologo è in posizione di coordinamento, quest'ultimo viene a trovarsi in posizione del tutto marginale dal punto di vista del controllo sull'output di ricerca. Anche dal punto di vista mediatico l'antropologo è privo di mezzi, in quanto tale aspetto viene gestito direttamente dalla compagnia, dall'agenzia di consulenza o da consulenti *ad hoc*. La correttezza nei confronti del committente comunque impedisce prese di posizioni dissociate, quando queste non siano legalmente impediti dall'accordo di confidenzialità. Le stesse considerazioni sulla confidenzialità, sulla proprietà intellettuale del prodotto della ricerca, sul lavoro in *team*, sul controllo del prodotto della ricerca, e sulla gestione dei media vale per molte altre situazioni anche nel settore pubblico. È il caso di antropologi che partecipano a consulenze commissionate ad agenzie di consulenza dalle organizzazioni finanziarie internazionali, compresi gli approfondimenti che vengono spesso disposti in seguito a procedure formali di *complaint* inoltrati dalla società civile contro grandi progetti infrastrutturali, minerari ed energetici. Sono comunque sempre più frequenti i casi in cui le organizzazioni internazionali pongono condizioni di riservatezza sulla ricerca svolta e sui documenti che vengono consultati anche ai consulenti direttamente ingaggiati, particolarmente in situazioni di conflitto o di *conflict transformation*. La stessa pratica è oramai impiegata anche da molte agenzie di cooperazione bilaterale per i programmi

di sviluppo ordinari. In pratica, nella maggior parte delle situazioni, le modalità di ingaggio determinano di per sé delle condizioni che non permettono all'antropologo di soddisfare i requisiti di correttezza nei confronti della comunità previsti dai codici deontologici. Se si applicassero pedissequamente le prescrizioni dei codici delle due principali associazioni accademiche italiane, AISEA e ANUAC, occorrerebbe, nella maggior parte dei casi, semplicemente optare per la rinuncia alla consulenza. Tuttavia, così facendo, gli antropologici sarebbero fundamentalmente destinati a rimanere fuori dai processi decisionali che più di tutti hanno impatti sulle vite delle comunità studiate, e che comunque andranno avanti con o senza il coinvolgimento dell'antropologo. Così il bagaglio di conoscenza delle comunità coinvolte e di esperienza di contesto dell'antropologo (Colajanni 2015: 130) resterebbe inutilizzato, o sarebbe al massimo spendibile nell'arena dell'antagonismo con esiti spesso incerti, sempre ammesso che il ricercatore disponga delle risorse e delle condizioni necessarie per l'impegno civile, comunque con il rischio citato di forzare la sua correttezza scientifica per fini strumentali.

Il dilemma illustrato è per certi versi irrisolvibile, se partiamo dal modello a raggera centrata sull'antropologo illustrato in tavola 1. Tale rappresentazione implica che l'antropologo abbia il controllo della relazione con ogni singolo attore, e che non esistano linee di connessione diretta tra i diversi attori che in qualche modo possono fortemente limitare la capacità di influenza del ricercatore. Nelle situazioni reali l'antropologo si inserisce invece in processi già esistenti, ed è in quest'ottica relativa che la sua azione, il fare o il non fare, deve essere valutato. Il problema è che la valutazione degli impatti di un possibile coinvolgimento in un processo in corso è un'operazione molto difficile. Se questa dimensione fosse considerata nel testo del codice, verrebbero introdotti elementi di complessità ed aleatorietà che aumenterebbero lo spazio del giudizio soggettivo e ne ridurrebbero di conseguenza la funzione regolatrice e normativa.

La questione dei diritti intellettuali collettivi e il codice ISE

La controversia sui diritti intellettuali collettivi è alla base dell'adozione di un codice etico molto avanzato da parte della Società Internazionale di Etnobiologia (ISE) (ISE 2006). L'ISE è l'associazione che raccoglie gli antropologi che più direttamente hanno a che fare con lo studio — e la diffusione — del sapere indigeno e locale, un ambito che, in modo crescente, presenta forti implicazioni commerciali. Fino agli anni '70 prevaleva il principio del patrimonio comune, sovranazionale, della diversità biologica, asserito in vari importanti trattati internazionali, tra cui la *Convention for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* dell'Unesco, e la *United Nations Convention on the Law of the Sea*. Tale impostazione ha permesso lo sviluppo delle banche genetiche (Brush 2003). L'avvento della bio-tecnologia e degli organismi geneticamente modificati ha prodotto un profondo mutamento di paradigma. I forti investimenti necessari per la ricerca nelle bio-tecnologie e la potenzialità di sfruttamento commerciale hanno portato molti paesi industrializzati a consentire la prassi della registrazione della proprietà intellettuale sul patrimonio genetico di piante e animali, principalmente per scopo medicinale, cosmetico e per l'agricoltura. Normalmente sono particolari sequenze genetiche a essere registrate, ma c'è anche il caso di interi organismi vegetali ed animali. Si è così passati progressivamente da una concezione pubblica del patrimonio genetico a una concezione privatistica. La *Convenzione sulla Diversità Biologica* (CBD) del 1992 ha introdotto

ancora un'altra dimensione, quella della sovranità nazionale, sulle risorse genetiche. La stessa convenzione riconosce però anche l'importanza del sapere indigeno e locale (art. 8j), e stabilisce che la raccolta delle risorse genetiche deve essere soggetta al *prior and informed consent* (art. 15).

Come noto, il sapere indigeno e locale ha caratteristiche di attribuzione collettiva, mentre il sistema internazionale per la registrazione dei diritti intellettuali è costruito funzionalmente a una concezione individualista o aziendale, in quanto richiede un ente dotato di personalità giuridica per intestare brevetti o copyrights. In aggiunta, nelle dinamiche di trasmissione intergenerazionali del sapere indigeno o locale è impossibile identificare il momento esatto in cui una particolare 'scoperta' sia stata fatta, che è esattamente l'elemento protetto nei termini della proprietà intellettuale. Come sottolineato da Posey, avviene che i ricercatori, inclusi gli antropologi, finiscono per divenire il tramite – spesso inconsapevole – attraverso cui il sapere indigeno viene dischiuso per essere poi 'bio-pirato' dalle multinazionali con le capacità tecniche per sottomettere una richiesta di brevetto. Sono oramai molti i casi conosciuti per cui comunità indigene o locali che hanno selezionato particolari varietà vegetali o animali attraverso l'esperienza e la conoscenza accumulate e trasmesse nei secoli ne hanno oramai perso il controllo, o le comunità e esperti tradizionali che hanno perso le potenzialità commerciali di particolari erbe terapeutiche da loro usate da generazioni o addirittura coltivate in forme di semi-domesticazione (Posey 2002). Le disposizioni contenute nella CBD forniscono la premessa per introdurre forme di protezione, questione sulla quale dal 1998 lavora il Working Group on Article 8j istituito nell'ambito della CBD. Al momento non sono state identificate misure efficaci, tranne che per i pochi Stati che, sulla base della CBD, hanno adottato delle normative specifiche, che in alcuni casi hanno condotto all'arresto di ricercatori. Le organizzazioni dei popoli indigeni lavorano per identificare forme efficaci di protezione, e nel frattempo tentano di ostacolare la ricerca nei modi disponibili. È in questo clima conflittuale che l'ISE, attraverso un processo di partecipazione e dialogo condotto in vari forum nel corso di 10 anni, ha sviluppato il suo codice di auto-regolamentazione. L'ISE ha identificato delle soluzioni appropriate al problema anche in assenza di regolamentazioni specifiche, applicando i principi espressi nel diritto internazionale sui popoli indigeni, in particolare quell'insieme di disposizioni che vengono oggi qualificati in termini di 'diritti procedurali'. Il codice etico dell'ISE elabora tali principi con riferimento alle pratiche della ricerca, identificando due momenti chiave, quello della pianificazione della stessa e quello della produzione dei risultati e della loro diffusione. Stabilisce, infatti, la necessità di negoziare con il gruppo locale o indigeno le modalità di implementazione della ricerca, da formalizzare con un accordo scritto. Questo comporta la necessità di ottenere il *free, prior ed informed consent*, secondo le modalità procedurali stabilite dalla comunità. Con riferimento alla produzione degli output, si assegna pieno potere alle comunità di vagliare le informazioni da diffondere, oltre naturalmente ai riconoscimenti di *co-authorship*. Nel codice si riconosce che la fase di negoziazione può essere lunga, che comporta costi aggiuntivi, e che può concludersi con un mancato accordo. Tale aspetto è particolarmente problematico date le modalità standardizzate di finanziamento della ricerca, aspetto richiamato nello stesso codice, invitando gli enti finanziatori a considerare tali esigenze e a prevedere la possibilità che il ricercatore possa non ottenere il permesso a procedere. Non è invece esplicitato un altro aspetto problematico del codice,

ovvero la rinuncia da parte del ricercatore alla sua autonomia in termini di giudizio scientifico, con evidenti implicazioni per quanto riguarda la questione dell'oggettività. Accettando preventivamente di sottoporre il prodotto della ricerca alla comunità si ottiene la deresponsabilizzazione del ricercatore per eventuali conseguenze, ma il lavoro viene anche esposto a scelte e soluzioni intermedie, censure e intervento sui testi che sfuggono interamente alle regole della comunità scientifica.

Note conclusive

La difficoltà di elaborare un codice etico per l'antropologia applicata sta nella varietà delle situazioni nei quali un antropologo applicato può trovarsi. Non ci possono essere dubbi sul fatto che, data la natura del lavoro antropologico, la priorità vada data, come da tradizione consolidata, alla comunità di riferimento della ricerca. Abbiamo visto come nel codice etico dell'ISE questo aspetto sia decisamente preponderante e fortemente normato, ma anche come tale elemento possa creare dei compromessi con riferimento all'autonomia di giudizio del ricercatore. Il codice ISE risponde alle esigenze di un settore particolare, caratterizzato da una propria storia, ma non potrebbe funzionare con riferimento alla maggior parte delle situazioni che vedono antropologi impegnati nel settore privato, con organizzazioni internazionali o nel settore pubblico. Indica comunque una direzione ben precisa, che è quella del rigido rispetto del diritto internazionale di terza generazione, riassumibile nei termini dei diritti collettivi e procedurali. Ed è probabilmente seguendo questa via, quella del riferimento al diritto internazionale e agli *standards* internazionali a esso collegati, che è forse possibile elaborare un codice etico adatto all'ambito applicativo che tenga conto, se non di tutte le possibili condizioni, quantomeno della maggior parte di esse. Ogni contesto, ogni processo in cui l'antropologo opera è caratterizzato da una riflessione nei termini del diritto internazionale, ovvero da disposizioni che si applicano all'insieme degli attori coinvolti. L'antropologo può non essere nella posizione di controllare tutti gli elementi in gioco, di gestire la relazione con ognuno degli attori con cui entra in contatto, ma può valutare se il suo coinvolgimento può spostare il processo nella direzione dell'adozione di principi e di procedure favorevoli alla comunità, e se vengono implementati in maniera corretta. Per esempio, le organizzazioni finanziarie internazionali dispongono di varie direttive procedurali applicabili ai diversi contesti, come la *World Bank's Indigenous Peoples Policy* (OP/BP 4.10), o varie disposizioni sul *forced displacement*. Essendo i principali finanziatori delle grandi opere infrastrutturali ed energetiche, l'adozione di *standards* di consultazione favorevoli alla comunità, l'individuazione di forme appropriate di implementazione e la vigilanza sulla loro applicazione sono ambiti nei quali un antropologo può performare meglio di altri esperti. Nel settore privato esistono numerosi codici di autoregolamentazione. Molti di questi contengono disposizioni relative alla fase di pianificazione di un progetto, spesso integrate alla valutazione di impatto sociale ed ambientale. Molti di tali codici di autoregolamentazione sono in linea con il diritto internazionale. Per esempio, per evitare critiche da parte della società civile, nel campo dell'estrazione mineraria e petrolifera le compagnie possono adottare i *Performance Standards on Social & Environmental Sustainability* dell'International Finance Corporation (Gruppo World Bank), anche quando i progetti non sono direttamente finanziati da tale ente. Tali *standards* prevedono, tra gli altri

elementi considerati, procedure particolari nel caso di comunità indigene o per il patrimonio culturale. In altri settori collegati alla cooperazione e alla conservazione della bio-diversità sono stati elaborati vari tipi di *best practices*, condivisi, oltre che dagli antropologi, anche dagli altri attori del campo di interazione.

Dare peso ai diritti umani nell'ambito del codice etico richiede di riconoscere che l'antropologo applicato è solo un attore tra tanti, e che occorrono riferimenti condivisi al di fuori della cerchia antropologica. Occorre anche superare la tradizionale riluttanza dell'antropologia per l'universalismo dei diritti umani. Il recente sviluppo dei diritti di terza generazione, quelli riferiti ai diritti collettivi e procedurali, ha introdotto una forte dose di relativismo anche in questo campo, come ben illustrato dal codice ISE.

La questione degli antropologi impegnati in aree di conflitto appare, invece, forse più problematica oggi di quanto non lo fosse nel secondo dopoguerra. La dissociazione operata dall'antropologia durante la guerra fredda può essere attribuita, oltre che alle caratteristiche metodologiche, anche alle simpatie ideologiche di almeno una parte del pubblico, quindi all'esistenza di una sostanziale libertà di posizionamento da parte dei ricercatori. Con la caduta del muro di Berlino il conflitto si è manifestato lungo linee etniche, e si è poi polarizzato globalmente su categorie di carattere prevalentemente religiose. Il discorso sui diritti umani si è intrecciato in modo complesso a processi di legittimazione del conflitto e alle scelte di politica internazionale. In tale situazione la collocazione identitaria dell'antropologo, la sua relazione con i diversi attori e il richiamo ai diritti umani non appaiono per niente scontati e possono richiedere una profonda ridefinizione epistemologica della pratica antropologica.

Bibliografia

AISEA. 2000. «Codice deontologico», Documento preparato dal Gruppo di Lavoro sulla Deontologia Professionale del Consiglio Direttivo dell'A.I.S.E.A. costituito da Armando Catemario (Coordinatore), Antonino Colajanni, Paola Falteri, Luciana Mariotti, Adriano Santemma. Versione sul sito http://www.aisea.it/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=117 (verificato il 04/08/2016).

AAA. 1969. Statement of the Executive Board of the AAA. *Bulletins of the AAA: Annual Report*. Reprinted in *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues*, Weaver, T. (ed), 1973. Glenview, Scott (IL), Foresman: 54.

ANUAC. 2010. «Codice deontologico», Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali. Versione sul sito http://www.anuac.it/?page_id=4041 (verificato il 04/08/2016).

Beals, R. 1967. International research problems in Anthropology: A report from the USA. *Current Anthropology* 8 (5): 470-475.

Brosius, P. 1999. Anthropological Engagements with Environmentalism. *Current Anthropology* 40 (3): 277-309.

Brush, S.B. 2007. «The Demise of 'Common Heritage' and Protection for Traditional Agricultural Knowledge», in *Biodiversity and the Law. Intellectual Property, Biotechnology and Traditional Knowledge*, McManis, C.R. (ed). London. Earthscan: 287-315.

Colajanni, A. 2015. Etnografia e analisi istituzionale dei processi di sviluppo nelle ricerche – in India – di David Mosse. Un commento critico. *L’Uomo* 1: 129-145.

Fluehr-Lobban, C. 1998. «Ethics», in *Handbook of methods in cultural anthropology*, Russell Bernard, H. (ed). AltaMira (CA). Walnut Creek: 173-202.

Fluehr-Lobban, C., Rhode Island, C. 2002. A Century of Ethics and Professional Anthropology. *AAA Anthropology News* 43 (3): 20.

Hill, J.N. 1987. «The Committee on Ethics: Past, Present, and Future», in *Handbook on Ethical Issues in Anthropology*, Cassell, J., Jacobs, S.E. (eds). *American Anthropological Association*, 23. University of Texas.

ISE. 2006. «Codice etico», Società Internazionale di Etnobiologia. http://www.ethnobiology.net/wp-content/uploads/ISECodeofEthics_Italian.pdf (sito internet consultato in data 04/08/2016).

Piermattei, S. 2007. *Antropologia ambientale e paesaggio agrario*. Perugia. Morlacchi.

Posey, D. 2002. «Upsetting the sacred balance. Can the Study of Indigenous Knowledge Reflect Cosmic Connectedness?» in *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge*, P. Sillitoe, P., Bicker, A., Pottier J. (eds). Routledge: 24-42.

L'etica e l'antropologia

Con particolare riferimento ai codici etici delle antropologie applicative

Antonino Colajanni, Università di Roma "La Sapienza"

Abstract. The article provides a critical analysis of the complex relationship between ethics and anthropological research by focusing on the international literature and the ethical codes of the most important anthropological associations. Theoretical issues concerning ethics as a general problem of human conduct are often connected to those of anthropology' "responsibility" as a discipline applied in different contexts of violence, war, conflicts, interplaying with powers, institutions and the various "subjects" anthropologists study or work with. Through constant exchanges between the epistemological level of ethics and the comparison between different systems of social morality, anthropological associations produced specific ethical standards and codes by taking into account aspects such as privacy, consent to confidentiality, plagiarism and lack of transparency and the effects of the researcher or his/her scientific production on the broader society. Through a critical analysis of the main existing codes, the article will discuss the central points potentially conducive to an ethic code for the Italian Society of Applied Anthropology.

Keywords: Anthropology; Ethics; Deontological code; Research ethics; Applied Anthropology.

L'antropologia e l'etica: problemi generali e una rapida scorsa alla storia della disciplina

L'antropologia¹ ha affrontato, in modi diversi e fin dalle sue lontane origini, il problema dell'etica e dei sistemi sociali normativi non strettamente giuridici, riflettendo su basi comparative intorno al fondamento della obbligatorietà di certi costumi nelle diverse società; questa obbligatorietà è intesa come dipendente dalla convinzione della coscienza dei soggetti, anche in assenza di sanzioni formali amministrative da poteri specifici. La stessa socialità umana è stata spesso vista come non altro che un sistema complesso, costituito da una base di costumi, comportamenti, non sempre esplicita e formalizzata, dotata di obbligatorietà interna per gli individui, e basata sulla "conformità", sulla

¹ Questo articolo è una rassegna della letteratura esistente sull'etica della ricerca. L'autore ritiene che, in questo caso, siano più utili i riferimenti bibliografici inseriti nel testo piuttosto che in coda, in modo che il lettore possa avere a disposizione immediatamente le informazioni dettagliate sui lavori citati.

“imitazione”, ma anche sulla adeguazione dei comportamenti dei soggetti ad alcuni “valori” fondamentali, concezioni del desiderabile, nei confronti delle quali essi mostrano conformità perché li considerano punti di orientamento ineliminabili per la socialità. Quindi, si può identificare al primo livello il *Costume*, la consuetudine, l’abitudine (i quali comportano alternative possibili e forti variazioni da un soggetto all’altro); al secondo livello la *Morale* (che comporta scelta, giudizio e possibili riprovazioni, anche informali); al terzo livello il *Diritto* (che prevede imposizioni formali, previsioni astratte di comportamenti, chiarezza esplicita, sanzioni amministrare pubblicamente e maggiore stabilità). Sono questi i livelli progressivi della normatività sociale. È stato proprio quando i *valori* hanno cominciato ad essere considerati punti di riferimento per i comportamenti concreti, aspetti fondamentali degli orientamenti, delle aspirazioni, dei soggetti, e nel complesso dell’insieme dei loro sistemi culturali, che l’antropologia ha cominciato a produrre studi e ricerche sui temi etici, che finivano per essere considerati aspetti ineliminabili di ogni società, e caratterizzati da una “scelta” che i soggetti potevano fare tra le azioni possibili, “buone” da realizzare, in quanto “giuste”; ma non tanto in quanto azioni “permesse” o “proibite”, né politicamente “adeguate” o “opportune”. “Scelta” e “Responsabilità” sono dunque diventati gli aspetti fondamentali del comportamento dei soggetti. Mentre nella riflessione filosofica contemporanea si sviluppavano concezioni normative e prescrittive dell’etica come risposta a questioni pubbliche legate alla giustizia e all’accettabilità delle istituzioni politiche da un punto di vista morale (J. Rawls, *A theory of justice*, Harvard University Press 1971), l’antropologia si diffondeva in ricerche sistematiche sulle *diverse etiche dei popoli*, giungendo presto a proporre comparazioni tra “diversi codici etici” in diverse società e a discutere molto seriamente la possibile “universalità di certi valori”. Il *relativismo culturale* (a partire da Melville Herskovits), con le sue osservazioni sulla esistenza di criteri, valori e codici etici molto diversi, e spesso incompatibili tra le differenti società, ma senza che si potesse decidere quali fossero “migliori” degli altri, ha approfondito con impegno questo tema, discusso criticamente a lungo nella tradizione degli studi antropologici. Ma una spinta forte verso la considerazione dell’etica come sistema di “orientamento operativo sulla base di principi” è stata anche data da alcuni contributi provenienti dal mondo scandinavo, che hanno proposto la nozione di “etica applicata” (H. Hofstad, *The function of moral philosophy*, Oslo 1958; P. Singer, *Applied ethics*, Oxford 1986).

Per questa via ci si è anche chiesti se la conoscenza scientifica dovesse essere sottoposta a dei limiti di ordine etico, limiti fissati però dalle scienze stesse e non da poteri esterni. È stato solo in epoca recente, praticamente a partire dalla fine degli anni ’60 del secolo passato, che l’antropologia ha cominciato a riflettere in maniera molto accurata sulla possibile esistenza di norme etiche *interne* alla stessa disciplina, come pratica professionale che avesse bisogno di un suo proprio codice deontologico. E ciò per il suo carattere precipuo di disciplina che aveva a che fare con la diversità culturale, e in buona parte con società che avevano subito – e spesso continuavano a subire – pregiudizi, forme di controllo e di dominazione dall’esterno. Di fatto, tutta la prima fase di istituzionalizzazione ufficiale dell’antropologia fra le scienze sociali fu caratterizzata dallo studio sul campo delle diverse “società coloniali”. Si cominciò, così, a pensare che l’antropologia doveva dotarsi di comportamenti, soprattutto sul campo, nella ricerca etnografica, che si conformassero a criteri di “buone azioni”, in grado di “rispettare la diversità culturale senza cadere in forme di etnocentrismo”, di “non procurare danni”

ai soggetti sociali che studiava, di divulgare solo le informazioni che non tradissero la fiducia degli attori sociali, e così via. Il dibattito obbligò tutte le Associazioni di Studi Antropologici ad adeguarsi alla nuova tendenza a produrre codici etici che fossero in grado di “limitare” e “controllare” il comportamento dei ricercatori, che dovevano uniformarsi a codici di comportamento i quali rivelavano anche una tendenza a considerare sempre con maggiore importanza, e a conferire sempre maggiori poteri di interdizione, agli attori sociali dei gruppi sui quali (e “con i quali”) si svolgevano le ricerche. In effetti, il processo indicato cominciò a eliminare progressivamente atteggiamenti, punti di vista e modi di comportamento dei ricercatori che risalivano a concezioni rigidamente “positivistiche”, secondo le quali gli attori sociali studiati erano considerati semplici “oggetti” della ricerca, che si svolgeva nella assoluta “libertà senza limiti” da parte del ricercatore; invece, progressivamente gli attori sociali cominciarono a divenire “soggetti”, da trattare con straordinarie cautele; soggetti coinvolti direttamente nella costruzione del processo conoscitivo (ciò avveniva soprattutto nelle tradizioni della “ricerca-azione”, che trasferivano decisioni e capacità di indagine direttamente ai nativi). Nel contempo, la diffusione di prospettive teorico-metodologiche che privilegiavano l'analisi (anzi spesso la “auto-analisi”) del ricercatore come soggetto carico di sentimenti, scelte, interessi, intenzioni, pre-cognizioni, arricchiva le cautele, la fissazione di limiti e di sistemi di controllo, sulla ricerca. La “antropologia riflessiva” contribuiva quindi anche, in parte, alla messa in discussione etica del lavoro dell'antropologo.

Nell'antropologia italiana non si è discusso molto su questo tema dell'etica. Abbiamo tre saggi interessanti di P. Clemente, F. Dei e A. Simonicca nel volume a cura di Roberto De Vita, *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare* (Università degli Studi, Siena 1992). Soprattutto i saggi di Dei (“Giudizio etico e diversità culturale nella riflessione antropologica”) e Simonicca (“Relativismo antropologico e problema etico”) sono ricchi punti di riferimento per l'intero problema: più storico e critico il primo, più teorico ed epistemologico il secondo. C'è da ricordare anche un volume di A. Catemario dedicato – tra l'altro – al tema (*Amore, norme, vita: antropologia ed etica*, Meltemi, Roma 1996) e un breve capitolo, ma ben costruito, nel libro di L. Lombardi Satriani, *La stanza degli specchi* (Meltemi, Roma 1994). Riferimenti ai problemi etici ci sono anche nel piccolo libretto di Clara Gallini dedicato alla stagione assai discussa dell'impegno americano in imprese militari e di “intelligence” all'estero (*Le buone intenzioni. Politica e metodologia nell'antropologia culturale statunitense*, Guaraldi, Rimini 1974) e nel saggio di Vittorio Lanternari dello stesso anno *Antropologia e imperialismo, ovvero la crisi dell'antropologia* (Einaudi, Torino); mentre invece, curiosamente, sono rari e occasionali i cenni ai problemi etici nel bel fascicolo della rivista “La Ricerca Folklorica” del 1991 dedicato al tema *Professione Antropologo*. Ma ogni tanto è riemerso l'interesse filosofico e antropologico a un tempo per l'argomento, come nel saggio di Maria Livia Di Cugno, “Morale e cultura: l'insostenibilità etica del relativismo” (*Dialegesthai. Rivista Telematica di Filosofia*, 15 [2013]).

Forse non è inutile passare in una rapida rassegna l'intensa attività di ricerca e di dibattito che si è svolta in altri paesi nella lunga storia dell'antropologia, per vedere come – lentamente – dalle questioni generali (l'etica come problema intrinseco alla variabile socialità umana) e dalle ricerche sulle forme specifiche di “etica” registrate presso le diverse società umane attraverso la investigazione etnografica, si è passati alle questioni più interne alla disciplina e al suo “dover essere” nei confronti dei

problemi della contemporaneità e dei soggetti studiati. Ricordiamo tutti che il primo, lontano, studio comparativo sulle forme morali delle società umane lo dobbiamo ad Edward Westermarck, il quale nel 1906 pubblicò il primo dei suoi due corposi volumi sul tema: *Origin and development of the moral ideas*, presentando un panorama variatissimo delle forme dell'etica nelle società, distinguibili per la loro progressiva "complessità". Poi, anni più tardi, apparve il denso, e fitto di informazioni e di commenti, capitolo nell'opera introduttiva all'antropologia sociale di Raymond Firth *Elements of social organization* (del 1951), dedicato al tema: "Moral standards and social organization". Successivamente, apparivano due importanti saggi di etnografia della morale di popolazioni extra-occidentali: Kenneth Read dava alle stampe i risultati di una ricerca intensiva sul tema, tra i Gahuku-Gama della Nuova Guinea (K. Read, "Morality and the concept of person among the Gahuku-Gama", *Oceania*, 25, 4, 1955, 233-282) e John Ladd pubblicava quella che è rimasta nei decenni una delle più approfondite monografie etnografiche sul sistema etico di una società umana: *The structure of a moral code. Navajo ethics* (Wipf & Stock Publ., Eugene, OR, 1957). Ma già nel 1949 e poi nel 1963 la Society for Applied Anthropology aveva affrontato prima con un Comitato di Etica, poi con uno *Statement on ethics* i problemi regolativi dei rapporti con le istituzioni, il governo e i patrocinatori delle ricerche antropologiche, anche se aveva quasi completamente trascurato il fondamentale problema dei rapporti tra l'antropologo ed i soggetti studiati. Il primo studio moderno, denso di riferimenti teorici e di dati empirici, frutto di una stretta collaborazione paritaria tra un antropologo e un filosofo, è senza dubbio il "classico" dell'argomento, pubblicato in una prima edizione nel 1959 e poi riedito più volte fino al 2000: May Edel e Abraham Edel, *Anthropology and ethics. The quest for moral understanding* (Ch. C. Thomas, Springfield, 1959). Il libro di Elvin Hatch, del 1983, *Culture and morality: the relativity of values in anthropology* (Columbia University Press, New York), è invece tutto interno alla polemica sulla relatività dei valori nel quadro del "relativismo culturale" e concede poco ai problemi teorico-pratici della moralità come dimensione ineliminabile del comportamento umano.

La prima raccolta di saggi che affronta con spirito critico i diversi problemi del comportamento degli antropologi (sul campo e nei loro scritti successivi) nei confronti dei temi di etica interni alla loro professione, è quella curata da Pat Caplan e pubblicata nel 2003 (*The ethics of anthropology: debates and dilemmas*, Routledge, London-New York); in questo volume numerosi autori discutono dei problemi, dubbi e difficoltà, che nascono da ricerche su argomenti sensibili come il genocidio in Rwanda, il ben noto "caso Yanomami" (con le accuse di responsabilità all'antropologo Napoleon Chagnon), le rivolte in Irlanda, le tensioni sociali in SudAfrica, in Grecia, in Australia e in Inghilterra. Più impegnata auto-criticamente e ormai completamente rivolta alla "moralità degli antropologi e dell'antropologia", l'altra antologia dello stesso anno 2003 (ma la cui prima edizione, molto più povera, era del 1991), curata da Carolyne Fluehr-Lobban, *Ethics and the profession of anthropology. Dialogue for ethically conscious practice* (Altamira Press, Walnut Creek, CA) che contiene saggi sugli "Antropologi e la C.I.A.", ancora sul caso "Yanomami", sulla "repatriation of indigenous cultural property", sul famoso "informed consent in anthropological research", infine sui problemi della rilevanza delle questioni etiche nell'insegnamento dell'antropologia. Nel 2013 la stessa Fluehr-Lobban ha pubblicato un volume tutto suo che affronta i problemi generali e pratici dell'etica professionale che ormai si erano già cristallizzati in alcune norme

specifiche dei codici etici delle Società di Antropologia. Il titolo del volume è: *Ethics and anthropology: ideas and practice* (Alta Mira, Lanham). Alla luce di una enfatica affermazione proclamata all'inizio del libro ("Ethics is Anthropology"), l'autrice affronta nei diversi capitoli i temi che sono ormai divenuti costanti nelle discussioni sui codici etici: "Cosa significa 'non produrre danni alla società studiata?'"; cosa vuol dire: "ottenere un 'consenso informato' dagli attori sociali?"; che vuol dire "trasparenza" o "inganno" nella diffusione delle informazioni antropologiche? Alla fine, un capitolo denso è dedicato al modello della "collaborative anthropology". Intanto, nel 2008 era stato pubblicato un libro che aggiungeva e raffinava alcuni dei temi ormai "classici" delle discussioni sull'argomento: *Ethics for anthropological research and practice*, di Linda Whiteford e Robert Trotter (Waveland Press, Long Grove, IL); viene qui trattato il tema del "diritto alla privacy", quello del "rispetto per le persone", l'attenzione alle "popolazioni vulnerabili", e infine viene così modificata l'espressione corrente del "non procurare danno" alle popolazioni locali: "*minimizing harm and maximizing justice*". Tra gli altri libri recenti, si segnala quello di James D. Faubion, che è quasi completamente dedicato a una silloge riccamente commentata dei contributi di Michel Foucault al tema (*An anthropology of ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2011). Un carattere molto generale ed onnicomprensivo ha anche la corposa antologia curata da Didier Fassin, *A companion to moral anthropology* (John Wiley & Sons, Chichester 2012), che ha una parte storica, una dedicata ai diversi settori scientifici nei quali è suddiviso lo studio "olistico" dell'antropologia, con un buon capitolo che affronta i temi dei Diritti Umani, dell'aiuto umanitario, della guerra, della violenza e delle punizioni. Infine, va segnalato il recentissimo volume di Margaret LeCompte e Jean Schensul, *Ethics in ethnography. A mixed methods approach* (Alta Mira Press, Lanham 2015), che è tutto concentrato sui suggerimenti pratici, concreti, riguardanti la "cucina quotidiana" del "field-work" e si sofferma sulle "responsabilità informali", sull'"etica informale" nelle relazioni di lunga durata con il campo sociale della ricerca, sull'etica dei *team-work* e della *community-based research*. Se si vuole fare riferimento a un libro recente pubblicato al di fuori del mondo antropologico euro-americano, merita un cenno speciale il bel volume brasiliano a cura di Cynthia Sarti e Luiz Fernando Dias Duarte, *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação* (Publicações ABA, Brasilia 2013). Il libro contiene saggi molto sobri e informati sul dibattito internazionale, sui non facili rapporti tra etica e legalità, sull'etica specifica necessaria nelle ricerche con popolazioni indigene, infine sull'etica e l'antropologia della violenza. Ma il migliore, più intenso e completo contributo dedicato all'antropologia della morale e dell'etica, ben equilibrato tra ispirazione filosofica e lettura attenta dei contributi di teoria antropologica sull'argomento, anche nel quadro di una buona ricostruzione sistematica dell'importanza del tema nella storia della disciplina, è forse il recentissimo volume di Raymond Massé, *Anthropologie de la morale et de l'éthique* (Presses de l'Université Laval, Québec 2015). Ma non va nemmeno dimenticato il libro di James Laidlaw, un autore che ha dedicato negli ultimi anni diversi saggi alle questioni etiche in antropologia, dal titolo: *The subject of virtue: An anthropology of ethics and freedom* (Cambridge University Press, Cambridge 2014). In questo importante volume si studia con attenzione come gli antropologi moderni categorizzano i temi dell'etica, oscillando tra i termini della kantiana "etica del dovere" e quelli aristotelici della "etica della virtù". Ma il dibattito internazionale è, ovviamente, molto più ampio e si è intensificato negli anni recenti. Ricordo, per esempio, un ricco saggio sugli aspetti più importanti dell'etica antropologica nei corsi di formazione (J. Aiken, V. Schlieder,

C. Wasson, “‘No more cakes and ale?’ Discovering ethical grey areas in a design anthropology class”, *Journal of Business Anthropology*, 1, 2014, 38-61); un altro saggio, più generale, insiste – proprio sulla base dei criteri etici nella ricerca e nei rapporti con gli attori sociali esterni – sulla opportunità e necessità della stretta collaborazione tra antropologia accademica e consulenti antropologi pratici (E. K. Brody, T. M. Pester, “The coming of age and anthropological practice and ethics”, *Journal of Business Anthropology*, 1, 2014, 11-37). Come esempi di buoni saggi sull’argomento dal mondo di lingua spagnola, segnalo il contributo messicano di W. Jacorzynski e J. S. Jiménez: “Ética y antropología: un nuevo reto para el siglo XXI”, *Desacatos*, 41 (2013), 7-25, e quello spagnolo di E. Ordiano Hernández, “‘Ética para antropólogos’: entre recetas morales y simetría moral”, *Desacatos*, 41 (2013), 85-98.

Come si vede da questa rapida scorsa sugli studi specifici, nella letteratura recente sul tema si è mantenuto costante il collegamento tra gli argomenti di carattere teorico e riguardanti l’etica come problema generale della condotta umana, quelli relativi alle “responsabilità” contemporanee dell’antropologia come disciplina in alcuni contesti di guerre, conflitti, rapporti con poteri costituiti, e soprattutto nei rapporti quotidiani e di lunga durata con i “soggetti” ai quali gli studi sono dedicati: le popolazioni indigene, marginali ed immigrate. Il dibattito si è quindi nutrito di continui scambi tra il livello teorico-epistemologico dell’etica, la comparazione tra diversi sistemi di moralità sociale, e la opportunità – o necessità – della formulazione di norme etiche specifiche per le associazioni di studi e ricerche antropologiche. Ma la fiducia sulla efficacia delle norme etiche dei codici di deontologia professionale non è che sia stata sempre salda e ferma. Per esempio, già nel 1978 George Appell, nel suo libro *Ethical dilemmas in anthropological inquiry: a case book* (Crossroads Press, Waltham), manifestava un chiaro scetticismo nei confronti della validità ed efficacia della normativa formale.

Naturalmente, non si può negare che esista, parallelamente, una lunga e accidentata tradizione di studi ipercritici, direttamente “politici”, che con tono il più delle volte accusatorio e non sempre ben documentato hanno “messo sulla graticola” la ricerca antropologica di tipo applicativo in generale, ma soprattutto quella a vario titolo coinvolta in rapporti più o meno diretti con i poteri costituiti, civili e/o militari. Negli Stati Uniti, al tempo della guerra del Vietnam e degli interventi in America Latina, si scatenò una polemica molto dura, con accenti accusatori e non raramente moralistici, nei confronti di alcuni antropologi che avevano “collaborato” con istituzioni militari e di “intelligence” impegnate in forme di controllo diretto delle popolazioni marginali, oggetto di studio. In tal senso, uno dei primi, e tra i più efficaci, saggi scritti al tempo dei dibattiti sulla guerra del Vietnam, è quello di Joseph Jorgensen, “On ethics and anthropology”, pubblicato in *Current Anthropology*, 12, n.3, nel 1971. Ma nonostante tragga lo spunto critico dai discutibili e discussi impegni militari di una parte ridotta dell’antropologia americana, lo studio di Jorgensen affronta con serietà e prudenza quelle che da allora sono rimaste le grandi questioni degli impegni etici, e lo fa con misura, con orientamento problematico e possibilista: il diritto alla *privacy*, il consenso degli attori sociali e la confidenzialità, le falsificazioni e la mancanza di trasparenza, l’effetto della presenza del ricercatore sulla società studiata; e infine si pone la difficilissima domanda se “la ‘verità’ possa generare danni”.

In anni successivi i temi politici hanno avuto una sempre maggiore incidenza e l’aspro dibattito generato da interventi di questo tipo ha esercitato una forte influenza sulle

Associazioni di Studi Antropologici, le quali hanno cominciato, a partire da questo periodo, a dotarsi – dopo dibattiti interni non sempre facili e distesi – di Codici Etici. Tali strumenti di tipo deontologico, che dovrebbero obbligare inequivocabilmente tutti i soci, sono diventati ormai patrimonio di tutte le associazioni scientifiche, e conviene dedicare ad essi una certa attenzione, sia per le costanti e spesso ripetute caratteristiche, sia per le rilevanti differenze di tono, di lunghezza, di rigidità normativa.

I Codici Etici di alcune delle più importanti Associazioni di Studi e Ricerche Antropologiche

La maggior parte dei codici etici delle associazioni antropologiche, alcune delle quali sono molto antiche ed avevano in passato un po' trascurato questo aspetto della riflessione sulla deontologia professionale, è stata approvata a partire dall'anno 2000. Ma ci sono due antecedenti che credo di un certo interesse. Il primo e più antico codice formalizzato è del 1987, e sono le *Ethical Guidelines* della N.A.P.A. (National Association for the Practice of Anthropology), una associazione del sistema americano della "triple A", ma esplicitamente "non-accademica", e volta alle azioni "pratiche" dell'antropologia nei contesti operativi, con un orientamento chiaro verso il *problem solving*. Alcuni punti di questo codice sono di particolare interesse: come quello che ammette chiaramente che la ricerca e l'attività pratica degli antropologi ha a che fare con "policy-oriented activities", le quali possono comportare differenti interessi in conflitto tra soggetti e gruppi diversi. Tocca all'antropologo pratico scegliere, decidere, comunicando apertamente le ragioni delle sue scelte, assumendosi dunque una "responsabilità". Il principio più generale e orientativo è quello del "rispetto e considerazione per il benessere e i diritti umani di tutte le categorie di persone sottoposte a decisione nei programmi ai quali si prende parte", e il conseguente obbligo di produrre per gli attori sociali le informazioni pertinenti riguardo agli impatti, in corso o potenziali, che le attività programmate potranno avere per i destinatari. Altro principio è quello della aperta discussione con le agenzie contrattanti sull'uso dei dati e dei materiali raccolti nel lavoro antropologico. Infine, nel caso insorgessero conflitti e divergenze di punti di vista con l'agenzia contrattante intorno a temi che coinvolgono gli standard di attività e i principi stabiliti, se questi conflitti non possono essere facilmente risolti, è necessario dare termine al rapporto con l'istituzione. Come si vede, già nel 1987 alcuni dei temi della deontologia professionale poi sviluppati nelle associazioni di categoria erano già presenti.

Un'altra originale associazione è la Association of Social Anthropologists of Anteaora New Zealand, formata in massima parte da Maori e da antropologi neozelandesi molto legati alla cultura Maori. Nel 1992 questa Associazione approvò, dopo lungo dibattito, i suoi *Principles of Professional Responsibility and Ethical Conduct*, che nella sostanza non è molto dissimile dagli altri codici successivi; ma è rilevante notare che il documento inizia con il riconoscimento della Nuova Zelanda come "Terra Indigena" dotata di sua autonomia storica e culturale, e che si ispira al famoso "Trattato di Waitangi" che riconosceva questo statuto privilegiato.

Ma il più importante dei codici etici di associazioni antropologiche è senza dubbio quello della American Anthropological Association, che nel 2009 è stato approvato nella sua forma definitiva, dopo molti e diversi testi progressivamente corretti. Questo

testo è importante non solo perché fa riferimento alla più numerosa delle associazioni nazionali, ma anche perché ha avuto una straordinaria diffusione in tutto il mondo. Nel 2012 la stessa Associazione ha aggiunto un importante documento integrativo: *Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibility*. I capitoli principali di questo *Statement* sono quelli poi divenuti classici nei documenti del genere: a. “Do no harm people”; b. “Be open and honest regarding your work”; c. “Obtain informed consent and necessary permission”; d. “Maintain obligations with colleagues, students and collaborators”; e. “Make your results accessible”; f. “Protect and preserve your records”. Il tema dell’etica ha continuato ad essere discusso e trattato con continuità all’interno dell’American Anthropological Association. L’ultimo importante documento in proposito è lo *Handbook on ethical issues in Anthropology*, a cura di Joan Cassel e Sue-Ellen Jacobs, pubblicato nel 2014. Il volume contiene un capitolo di ricostruzione storica del tema, una presentazione dettagliata delle attività del Committee on Ethics, una presentazione dei casi esaminati di controversie etiche e delle loro soluzioni, infine l’analisi di alcune esperienze di insegnamento universitario riguardanti la ricerca sul campo.

Nel mondo britannico è stato approvato, nel 1999, dalla Association of Social Anthropologists of the United Kingdom and the Commonwealth (A.S.A.), un documento specifico: *Ethical Guidelines for Good Research Practice*, poi integrato e corretto nel 2011. Il testo è dedicato alla riflessione professionale e ai controlli delle proprie azioni degli antropologi nei confronti degli individui e gruppi partecipanti alla ricerca, nei confronti dei colleghi e della disciplina nel suo complesso, nei confronti degli sponsor, dei governi propri e ospitanti la ricerca, e dei gruppi di interesse più in generale. La capacità di prevedere e anticipare i possibili problemi, conflitti di interesse ed eventuali pregiudizi per gli attori sociali, è sottolineata più volte, come anche l’impegno a “lasciare il campo di ricerca in uno stato tale che sia agevolmente permesso il futuro accesso ad altri ricercatori”. Ma è lasciato un ampio margine alla “ridiscussione” e riesame continuo della natura e intensità dei rapporti con gli attori sociali, in modo da non concepire un codice di comportamento rigido e immutabile, che dovrebbe mutare in base a quelle che possono essere le mutevoli circostanze. Sulla capacità di prevedere possibili conseguenze negative dal loro lavoro per gli interlocutori locali, il testo si sofferma bene: suggerendo l’anonimità quando è opportuna, evitando intrusioni indebite in circostanze sociali delicate, negoziando lungamente e continuamente il famoso “informed consent” (che sarebbe meglio non affidare esclusivamente ad autorizzazioni scritte). Al giusto compenso per gli informatori, alla tutela della loro proprietà intellettuale e al coinvolgimento diretto dei partecipanti nella ricerca, sono dedicati passi importanti del documento. Alcune considerazioni finali sono dedicate alle “obbligazioni nei confronti della società più ampia”, che riguardano la diffusione della conoscenza e la sua funzione critica, il controllo sistematico della sua circolazione e delle sue interpretazioni.

Rilevante anche il documento corrispondente della Society for Applied Anthropology americana (S.F.A.A.) del 2014: *Statement of Ethics and Professional Responsibilities*, che però sorprende per la sua brevità e per una scarsa specificità attribuita al carattere applicativo delle ricerche della Associazione.

Tra i codici etici prodotti da associazioni e gruppi esterni all’Europa e agli Stati Uniti, ricordo la *Propuesta para un Código de ética* del Colegio de Antropólogos de Chile, del 2007, il *Código de Ética* del Laboratorio de Antropología Aplicada y Políticas Públicas

della FLACSO (Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales), del 2010, e infine il *Código de ética do antropólogo e da antropóloga* della Associação Brasileira de Antropologia (A.B.A.), del 2012.

Le associazioni italiane di antropologia hanno prodotto dei *Codici Deontologici* ricchi e molto dettagliati, stesi sulla base di una diretta ispirazione ai codici delle più note società antropologiche. Quello dell'AISEA è del 2000 e quello dell'ANUAC è del 2010. Ma credo che debba essere fatto un cenno a una iniziativa recentissima che è di grande qualità. Si tratta della *Bozza di Codice Deontologico* della nuova Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia, in corso di definizione formale, appena fatto circolare. Il testo ha beneficiato di un lungo, ricco e molto interessante dibattito che ha registrato numerose proposte di correzioni e la cui lettura risulta grandemente stimolante. Non ho visto, per altre associazioni, dibattiti così ricchi e dettagliati, che mostrano come si possa lentamente costruire un testo che sia veramente condiviso da un gran numero di associati.

Osservazioni sui punti centrali di un codice etico per la Società Italiana di Antropologia Applicata (S.I.A.A.), a partire da un'analisi critica dei principali codici esistenti.

Sulla base delle considerazioni sopra fatte, e dei riferimenti ai temi ricorrenti nella maggior parte dei Codici Etici e dei documenti riguardanti le responsabilità professionali degli antropologi, possiamo proporre alcune considerazioni sui più importanti principi consuetamente adottati, in vista della adozione da parte della S.I.A.A. di un suo Codice Etico. Come si vedrà, le considerazioni e le proposte nascono da molte perplessità e critiche che ci sentiamo di fare soprattutto ai modi semplicistici, e spesso "moralistici", con i quali i più diffusi codici sono stati elaborati. Naturalmente, bisogna aggiungere che la "forma prescrittiva", semplice, contratta ed abbreviata, concentrata in brevi "articoli", tipica di un codice giuridico, mal si adatta alle delicate questioni riguardanti la deontologia professionale degli antropologi. Converrà quindi far precedere le eventuali norme specifiche (intese come prescrizioni di comportamento che dovrebbero essere inequivoche e facilmente interpretabili) da considerazioni e commenti dettagliati sulla "problematicità" delle questioni pertinenti.

1. Il principio diffusissimo nella maggior parte dei codici etici delle società di Antropologia, quello di "*non produrre danni alla società indigena studiata*" ("*do no harm people*"), è in parte assolutamente ovvio, ma soprattutto è di una vaghezza notevole. Infatti, bisognerebbe diffondersi in una casistica attenta e meticolosa per identificare tutti i diversi casi nei quali si potrebbero "procurare danni" alla società studiata, e si finirebbe per fare allusioni vaghe a una enorme quantità di comportamenti che potrebbero risultare lesivi, in qualche modo, della società che ci ospita. Anche perché le concezioni e le percezioni del possibile "danno" in diverse società possono essere molto diverse. Bisognerebbe allora elencare con cautela i casi di "danni materiali" (specificando bene i settori), i "danni morali", quelli "spirituali" (riguardanti i possibili effetti dell'inevitabile moderato scetticismo del ricercatore nei riguardi di certe credenze e rituali), e così via.

Invece di questo criterio vago e allusivo (che lascia lo spazio a moralismi di ogni tipo), sarebbe forse meglio stabilire un criterio diverso, inverso, e volto in "positivo". Cioè

quello di *contribuire al benessere generale della società oggetto di studio, negoziando con essa una possibile "azione restituiva" che compensi il tempo e la dedizione degli informatori al ricercatore estraneo.*

2.L'altro criterio molto diffuso è quello del "consenso previo e informato" da parte della società locale alla diffusione delle informazioni raccolte nel corso della ricerca. Anche questo criterio risulta discutibile e a tratti incongruo. Infatti, è certo giusto che il ricercatore discuta liberamente e ampiamente con la società locale i dati raccolti e le sue personali interpretazioni, raccogliendo, e tenendone conto, le obiezioni, osservazioni, commenti e critiche. Ma bisogna ammettere che le interpretazioni antropologiche portano di solito in superficie aspetti, motivazioni e punti di vista che la coscienza collettiva della società locale può rifiutare, non condividere, nascondere, censurare. Allora, converrebbe stabilire solo che il ricercatore deve obbligarsi a non rendere pubbliche esclusivamente quelle informazioni per le quali la società locale ha esplicitamente richiesto la non divulgazione. C'è un esempio, in proposito, che vale la pena di ricordare. Negli anni '50-'60 l'antropologo americano Adamson Hoebel, il fondatore dell'antropologia giuridica moderna, realizzò una lunga e intensa ricerca di campo – assieme al grande giurista del "realismo giuridico americano" Karl Llewellyn - tra i Pueblo Zuñi del Nuovo Messico. La ricerca era dedicata agli aspetti socio-giuridici dei conflitti sociali e alla importanza, in essi, delle credenze e delle pratiche della stregoneria. Data la delicatezza e la "pericolosità sociale" dei dati sulle accuse di stregoneria e dei numerosi "casi" raccolti dai due ricercatori, i Pueblo chiesero insistentemente a Hoebel di non "rivelare" nei suoi saggi le informazioni riservate che aveva ricevute, i nomi delle persone e dei clan, e così via. Alla fine, dopo molti tentennamenti, l'antropologo decise di non pubblicare nulla, e affidò alla rivista "American Anthropologist" solo un saggio generale, e generico, di 17 pagine sull'argomento. Null'altro. Lasciò insomma negli archivi dell'Università, perché fossero rese pubbliche e analizzate dopo cinquant'anni, tutte le migliaia di pagine che contenevano i suoi dati raccolti sul campo.

Una ulteriore complicazione può derivare dal fatto che in società stratificate, o nelle quali esistono consistenti conflitti e divisioni tra i diversi sottogruppi tra i quali il ricercatore avrà raccolto le sue informazioni, il consenso da *tutti* gli attori sociali (e da *tutti* i gruppi) sarà, di fatto difficile se non impossibile. C'è da aggiungere che una quantità di esempi recenti dimostra come sia, di per sé, assai facile "convincere" una società marginale e tradizionale, normalmente povera di mezzi, a "dare il consenso" (contro denaro o benefici tangibili) a qualunque cosa il ricercatore – o un diverso attore politico ed economico proveniente dall'esterno – chieda. Naturalmente, i casi più imbarazzanti, nei quali conviene mantenere uno stretto riserbo e una grande prudenza, sono quelli nei quali il ricercatore ottiene – anche per caso – informazioni su violazioni di norme, su fatti e azioni che – se pubblicamente divulgate – possono generare conflitti o attivare la giustizia formale ufficiale nei confronti di certi attori della società locale. È assolutamente ovvio, e non ci sarebbe nemmeno bisogno di dirlo, che il ricercatore in questi casi dovrà osservare un rigoroso silenzio.

Il criterio del "consenso", con tutte le sue sfumature e flessibilità, tipiche di una situazione "negoziale", richiama ovviamente la posizione "attiva" e non "passiva" dei soggetti sociali con i quali l'antropologo svolge il suo lavoro di campo. Questa "partecipazione attiva" può dunque essere anche fortemente "propositiva". Cioè, il progetto di ricerca, il tema che il ricercatore ha intenzione di studiare, possono – anzi dovrebbero –

ricevere non solo l'approvazione diretta degli interlocutori locali, ma potrebbero essere di fatto "proposti" dalla comunità che si ha intenzione di studiare. In anni recenti questo "capovolgimento" della scelta del tema è entrato abbastanza frequentemente nelle concrete situazioni di ricerca sul campo, con il crescere della consapevolezza critica da parte degli interlocutori locali e delle loro "pretese" nei confronti degli estranei che vengono con l'intenzione di studiarli. Ci sono casi molto interessanti in proposito, che vale la pena di ricordare. Per esempio, è noto il caso dell'etnologo austriaco Georg Grünberg, che aveva disegnato un progetto di ricerca tra i Guaraní del Mato Grosso brasiliano il quale aveva originariamente come oggetto lo studio della mitologia e dei rituali della "Terra senza Male" nei suoi aspetti sociali e culturali. I Guaraní dichiararono apertamente che non erano assolutamente interessati a questo tema di ricerca, e che avrebbero volentieri collaborato intensamente con il ricercatore, se lui avesse accettato di dedicarsi a una ricerca su un tema diverso: quello delle terre dei Guaraní e dei rapporti con la colonizzazione dall'esterno, che aveva lentamente – nei decenni passati – sottratto le terre agli indigeni; un secondo tema che interessava loro era quello della educazione scolare bilingue e biculturale, con programmi curriculari modificati di molto rispetto a quelli generali delle scuole brasiliane. Dopo lunghe riflessioni, Grünberg alla fine accettò la proposta dei Guaraní e fece la ricerca sui temi da loro indicati, partecipando anche a un importante movimento critico di antropologi che si pronunciò contro buona parte dei comportamenti tradizionali degli studiosi (il "Gruppo di Barbados"). In anni recenti il dibattito sul "consenso libero, previo e informato" si è fatto molto intenso; e ciò dimostra la centrale importanza che il tema ha assunto, sia nelle rivendicazioni critiche delle comunità indigene e contadine marginali, sia nelle preoccupazioni deontologiche delle società scientifiche ed anche delle istituzioni internazionali. Molte istituzioni (nonché importanti ONG) internazionali sono intervenute in proposito con importanti pubblicazioni, tra le quali vanno ricordate il *Training manual on free, prior and informed consent (FPIC) in REDD+ for indigenous peoples* (AIPP/IWGIA, Chiang Mai 2012) e le *Guidelines on free, prior and informed consent, UN-REDD Programme* (FAO/UNDP/UNEP, 2013). Nell'ambito delle analisi accurate del tema e delle discussioni critiche non si può non fare riferimento al ricco saggio di T. Ward, "The right to free, prior and informed consent: indigenous peoples' participation rights within international law", *Northwestern Journal of International Human Rights*, 10, 2 (2011), 54-84. Il dibattito in America Latina è stato ricchissimo. Basterà ricordare il volume di W. Aguinda Salazar, *El consentimiento previo libre e informado. Un derecho de los pueblos y nacionalidades indígenas* (Ed. Cevallos, Quito 2011).

3. Un altro criterio correntemente stabilito nei codici etici delle società antropologiche è quello della cautela nel fornire informazioni sulla società locale a gruppi, istituzioni e individui esterni ad essa, che *potrebbero utilizzare male* (con la conseguenza di "far danni" alla società locale) queste informazioni. Un tale criterio è inutilmente sospettoso ed esageratamente denso di cautele, oltre che di fatto, in genere, assai povero di documentazione intensa pertinente nei casi nei quali viene invocato; queste cautele finiscono per limitare la effettiva circolazione del sapere antropologico che invece – nella sua ampia maggioranza, come sapere critico e potenzialmente correttivo – sarebbe utile si diffondesse intensamente proprio presso quelle istituzioni esterne dalle quali la società locale di fatto dipende. Non bisogna infatti dimenticare che l'antropologo ha tra l'altro il compito di "dar voce ai punti di vista, agli interessi e agli obiettivi, della società locale".

Invece, adottando rigidamente il criterio menzionato, da una parte si “sopravaluta” indebitamente la “possibile efficacia negativa” delle informazioni etnografiche, e la eventuale perversità strumentale delle istituzioni esterne alla società locale (va ricordato che le perversità perpetrate nel passato e nel presente a danno delle società indigene si basano su informazioni e interessi che non attendono certo l’arrivo dei dati etnografici!). E del resto, dall’altra parte, al tempo stesso, con questo criterio si “sottovaluta” la capacità della conoscenza antropologica di esercitare pressioni sulla base della intensità e serietà delle informazioni critiche e delle interpretazioni prodotte, che possano modificare anche gli atteggiamenti e le azioni delle istituzioni statali o private che premono sulle società indigene; è questa in fondo, o dovrebbe essere, la più grande aspirazione di ogni “antropologia applicativa”.

4. Risulterebbe invece di grande importanza una norma etica che stabilisca la obbligatorietà, per ogni antropologia di tipo applicativo, di svolgere una attenta analisi antropologica dell’istituzione presso la quale si sta conducendo una consulenza, o con la quale si collabora, poiché essa è responsabile del “cambiamento pianificato” del quale è destinataria la società indigena o la minoranza sociale. Tale analisi dovrebbe porre in evidenza i fini istituzionali, gli interessi che la muovono, la formazione del personale e i comportamenti dello stesso, una storia attenta delle iniziative del remoto e recente passato, i legami con il mondo politico locale e nazionale, e anche la produzione di “ideologie secondarie auto-justificatorie”, che sono comuni in tutte le istituzioni. Ma dovrebbe far parte, anche, di questo importante punto chiave delle norme interne alla disciplina, in particolare all’antropologia applicata, l’obbligo specifico – già in parte poco fa accennato - di esercizio di influenza sulle decisioni e le azioni delle agenzie sociali, politiche ed economiche che progettano ed eseguono iniziative di cambiamento che hanno per destinatari i gruppi sociali marginali e minoritari. Non è, questo, un obbligo da poco. L’antropologia applicativa, in fondo, si giustifica come orientamento specifico dell’antropologia generale proprio perché intende impegnarsi in questo esercizio di influenza, con le armi della sua *conoscenza specifica*, prodotta previamente e anche ad hoc nelle situazioni di consulenza, utilizzando le *virtù dell’argomentazione* e le *capacità di comunicazione* con gli attori esterni e le istituzioni. Il suo è dunque un orientamento critico costruttivo che ha ovviamente implicazioni politiche, ma che non si limita ad utilizzare il consueto linguaggio della politica (che è spesso un “linguaggio abbreviato” ed esplicitamente orientato da impostazioni ideologiche il più delle volte frettolose). La misura della importanza dell’antropologia applicata, in altri termini, sta tutta nella sua *efficacia*, nella capacità di modificare i piani di azione delle istituzioni; e non principalmente nella sua attitudine a *giudicare*, stigmatizzare, gli errori o le perversità della politica.

5. Un criterio che non appare quasi mai nei codici etici correnti è quello secondo il quale ogni azione di antropologia applicativa dovrebbe contenere al suo interno una *ricerca approfondita* che possa essere senza difficoltà riconosciuta per intensità e qualità di “accrescimenti conoscitivi” come contributo valido di ricerca, e rubricata all’interno della “antropologia generale”, da parte dei colleghi accademici che svolgono ricerche “non applicative”. Ciò potrebbe significare che deve essere evidente il “problema” scientifico e anche pratico del quale l’intervento in oggetto è parte, l’analisi critica accurata della letteratura specifica esistente sull’argomento, e anche il fatto che la possibile “soluzione” o miglioramento della situazione-problema dipende

direttamente dalla intensa ricerca antropologica effettuata dall'antropologo-consulente. Tutto ciò è necessario ribadirlo perché, di fatto, una buona parte delle ricerche a carattere "applicativo" mostra una investigazione "leggera", a volte approssimativa, di debole intensità. E gli antropologi coinvolti in attività consultive si limitano spesso a "diffondere" presso gli specialisti coinvolti nelle iniziative e presso i burocrati nozioni, idee, concetti generali dell'antropologia, senza coniugare l'azione consultiva con una ricerca effettiva, intensa e approfondita, la quale – di fatto – dovrebbe essere concentrata su problemi del cambiamento sociale e culturale pianificato. Ciò è dovuto in buona parte al fatto che spesso gli antropologi coinvolti in azioni applicative sono studiosi alle prime armi, non sono specialisti delle regioni e dei problemi di cui si tratta, e sottostanno più o meno passivamente alle esigenze temporali delle agenzie di cambiamento pianificato, che vogliono tempi stretti e "soluzioni semplicistiche chiavi in mano". Tocca allora agli antropologi professionali esperti, e alle loro associazioni di categoria, di negoziare con quelle agenzie tempi e modi della ricerca che non facciano perdere il necessario carattere di "accrescimento conoscitivo" che deve avere ogni antropologia, applicata o non.

6. Per quanto riguarda invece la *trasparenza* e la comunicazione esplicita ai soggetti studiati (ma non solo ad essi) degli obiettivi, della impostazione teorica e dei risultati della ricerca, va ribadito che questa è una obbligazione fondamentale, anche se non sempre è facile comunicare dettagliatamente e approfonditamente ai propri interlocutori locali il senso, le finalità e il metodo del lavoro del ricercatore. Tuttavia, va sottolineato che l'impegno costante per "spiegare" e comunicare cos'è l'antropologia, e quali sono i caratteri della ricerca in corso, alla popolazione studiata può, e deve, essere un difficile ma continuo esercizio di "pedagogia sociale". Nel caso delle antropologie applicative ci sono naturalmente degli impegni aggiuntivi, che riguardano la chiara illustrazione alla popolazione locale dei fini, caratteri, interessi e lavori precedenti, della agenzia di cambiamento con la quale l'antropologo sta collaborando, chiarendo anche quali sono gli obiettivi di "influenza sulle decisioni", sulla base della propria conoscenza del contesto sociale accumulatasi, che l'antropologo intende esercitare.

Ma la "trasparenza" con gli attori sociali, e quindi l'obbligazione ad usare con essi una "sincerità" totale sui fini, gli obiettivi e gli effetti possibili che la ricerca potrà generare, deve accompagnarsi alla seria posizione del problema non facile della "trasparenza verso l'esterno", ovvero della comunicazione, attraverso la *scrittura etnografica e l'interpretazione antropologica*, dei nomi, dei luoghi, delle persone e dei processi sociali che vedono come protagonisti persone in carne ed ossa che potrebbero non gradire, o subire pregiudizio, dalla chiara e dettagliata rivelazione delle loro figure di informatori diretti. Il problema si lega anche a quello – prima affrontato – della comunicazione dei dati a soggetti esterni che "potrebbero arrecare danni" alla popolazione studiata. La soluzione più diffusa, che progressivamente si è adottata in numerosissime ricerche recenti e non recenti, è quella dell'*occultamento della riconoscibilità dei dati*. È una soluzione salomonica, che però lascia perplesso più di un ricercatore. Oggi i libri di antropologia nascondono i nomi dei villaggi, dei paesi e delle città ove si sono svolte le ricerche, cambiano i nomi dei protagonisti e riportano genealogie e reti matrimoniali con nomi incontrollabili da un esterno. Non è difficile ammettere che c'è dell'utilità sociale in tutto questo. Si evitano rischi; ma non c'è dubbio che si perda la "controllabilità" delle informazioni e la "correggibilità" delle stesse. Mi sono trovato personalmente all'interno di questo non facile dilemma molti anni or sono, in una ricerca sugli omicidi e le catene

di vendette tra i Jívaro Shuar e Achuar della Amazzonia dell'Ecuador e del Perù. Avevo raccolto una quarantina di testimonianze estese, indipendenti e multi-situate, su una rete di omicidi e vendette, e avevo costruito una ventina di estesi alberi genealogici e di scambi matrimoniali tra i diversi gruppi locali, che mi chiarivano le relazioni del passato e del presente tra i diversi soggetti coinvolti; questa descrizione delle reti sociali era accompagnata da mappe che registravano tutti gli spostamenti territoriali, avvenuti per diverse ragioni, degli ultimi decenni. Dopo dubbi pesanti, discussioni tese e accidentate con colleghi, consultazioni accurate e faticose dei protagonisti e dei loro parenti stretti, decisi alla fine per una soluzione "ardita", e francamente "controcorrente". Pubblicai un saggio nel quale davo le genealogie autentiche, gli spostamenti territoriali effettivi, i nomi degli uccisori e dei vendicatori, le testimonianze, giustificazioni e "legittimazioni dei principali attori sociali dei conflitti". Ciò per alcune ragioni che mi sembrarono decisive: a. Gli indigeni mi avevano autorizzato a fare i nomi reali perché le uccisioni erano "fatti pubblici" a tutti noti, e gli uccisori dichiaravano enfaticamente le ragioni per le quali avevano ucciso; b. Essi concepivano queste "soluzioni" ai conflitti come attività giuridiche o "para-giuridiche"; infatti gli uccisori prima di entrare in azione svolgevano un giro largo di raccolta di opinioni e di approvazioni presso tutte le "autorità" tradizionali della regione, e si basavano sulla attività di divinazione specifica effettuata da uno sciamano professionalmente riconosciuto; c. Gli informatori-attori principali erano "orgogliosi" delle loro coraggiose azioni, e le commentavano sulla base comparativa di altrettante e simili azioni svolte da altri nel passato, alle quali si ispiravano, commentandole; d. Una tale forma di "trasparenza" stimolava fortemente, per i commenti che gli stessi indigeni facevano al mio testo, la "auto-consapevolezza indigena" e produceva commenti molto interessanti sulle possibili forme di cambiamento e sui possibili ed eventuali "errori" dello sciamano divinatore; e. Questa "trasparenza" dei miei dati avrebbe potuto permettere una loro "correzione" sul piano informativo (genealogie, matrimoni, interventi diretti di soggetti), sia da parte di altri informatori indigeni non avvicinati nella fase della ricerca, sia da parte di altri ricercatori successivi; f. Infine, c'era una forte valenza polemica in questa decisione; pensavo infatti che ogni possibile intervento dell'esercito ecuadoriano o della polizia per una eventuale "punizione" dei responsabili degli omicidi (che di fatto era quasi del tutto impossibile, per la distanza e la logistica accidentata nell'accesso a quelle zone della foresta), avrebbe manifestato un palese e clamoroso contrasto "giuridico" tra due diversi sistemi: quello dello stato (lontano e assente, oltre che completamente inadatto alla "comprensione" della giuridicità indigena) e quello di una società che rivendicava una forte "autonomia" (nella accezione letterale di "dipendenza da norme proprie e non da norme altrui").

7. Non va trascurato, naturalmente, il fatto che per un'antropologia applicativa, e quindi per un suo codice etico specifico, è assolutamente necessario stabilire con certezza e buona precisione ciò che si intende per *uso della conoscenza antropologica*. Non va dimenticato infatti che nella letteratura antropologica generale, e anche in quella specifica di antropologia applicata, si fa il più delle volte allusione superficiale, approssimativa, quando non genericamente e rapidamente accusatoria, al "colpevole" fatto che l'antropologia sia "usata"; come se si trattasse di un mero strumento, di un "attrezzo" in grado di produrre effetti materiali. E la nozione di "uso", così concepita, rivela immediatamente la sottovalutazione di questa pratica rispetto a quella della produzione del sapere "in sé e per sé", alla quale si attribuisce una diversa e superiore

qualità. In realtà, la nozione di “uso” dovrebbe essere esaminata e analizzata bene, e non sarebbe male approfondirne il senso e i significati che le sono stati attribuiti nella storia dell'antropologia. Si potrebbe iniziare, per esempio, da una seria presa in considerazione dalla pubblicazione a cura di Walter Goldschmidt, *The uses of Anthropology* (Special Publication of the American Anthropological Association, n. 11, 1979), nella quale è presentato un ampio panorama delle circostanze, delle istituzioni e dei gruppi di decisione, all'interno dei quali la conoscenza antropologica è stata un importante elemento di riferimento per la presa delle decisioni. In questi casi si trattava dunque di un *inserimento della conoscenza antropologica (identificabile come tale per il suo carattere riconoscibile di apporto scientifico) nel processo argomentativo che ha condotto a una decisione riguardante aspetti della vita sociale di gruppi umani*. Come si vede, presentata in questo modo la situazione perde parte rilevante del carattere “peggiorativo”, e di “sospetto di danno per gli attori sociali”, che la semplice nozione di “uso” può portare con sé. Nella pubblicazione citata, tra l'altro, c'è un importante saggio del curatore del volume, W. Goldschmidt, dedicato alla necessaria interdipendenza tra “utilità” e “teoria” antropologica (“On the interdependence between utility and theory”, pp. 1-13). Nella stessa linea, ma con argomenti diversi, è una pubblicazione molto più recente promossa dalla National Association for the Practice of Anthropology, che insiste bene sulla necessità della “unità tra teoria e pratica” in antropologia, a beneficio reciproco (C. E. Hill, M. KL. Baba, Editors, *The unity of theory and practice in anthropology: rebuilding a fractured synthesis*, “NAPA Bulletin”, n. 18, 2000).

In termini più generali, si dovrebbe collocare tutto ciò che riguarda l' “uso” dell'antropologia nel quadro più ampio della “circolazione del sapere antropologico al di fuori delle sue fonti di produzione”. Non c'è dubbio che l'ambizione dell'antropologia, come quella di ogni scienza che si rispetti, sia quella di dare un suo contributo alla società nel suo complesso, e a quelle azioni che potrebbe ricevere un apporto critico e costruttivo dalla conoscenza prodotta dagli antropologi. In questo senso, il primo e fondamentale “uso” dell'antropologia, intesa come produzione di un sapere specifico per mezzo della ricerca di campo e della riflessione conseguente, è quella dell'insegnamento universitario. In questo caso l'antropologo riesamina e risistema il suo sapere (quello prodotto direttamente da lui e quello risultante dagli studi e ricerche dei colleghi) in modo che possa essere comunicato agli studenti, e naturalmente con la convinzione che questo sapere possa produrre degli “effetti” (modificare delle idee preesistenti e influire sulla formazione generale e sulle future azioni pertinenti degli ascoltatori). Quindi, c'è già qui, nell'insegnamento, il primo elementare esempio di “uso” del proprio sapere.

