

Tra casa e bottega

CAPITOLO 1 RITRATTO DA ETNOGRAFO

Nella cultura '800-'900 l'artista romantico e simbolista ama raffigurarsi nei panni dell'acrobata o del pagliaccio. E' una maschera autoironica. Si possono portare ad esempio Flaubert, Joyce che dice "Io sono soltanto un clown irlandese", Picasso con la sua riserva di abiti e di maschere. Nelle opere e nella pittura il clown diviene un eroe patetico, umiliato ma non vinto, capace di risorgere nonostante le rovinose cadute. Rappresenta un'insolita provocazione: rende meno soffocante l'idea di ordine, sfida le certezze e fa in modo che lo spettatore, staccato da se stesso, possa ridere delle proprie pesantezze. Invita a reintegrare nella vita quei drammi non pacificati, le assurdità, le diversità che la società borghese con i suoi valori utilitaristici collocava ai margini della società, al di fuori del rappresentabile.

"Ridere delle proprie pesantezze" è una metafora che evoca un atteggiamento autocritico. Le pesantezze vengono intese in senso cognitivo, cioè sono quelle visioni totalizzanti (ideologiche ed epistemologiche) che sono state coltivate idealmente. Per ridere delle nostre pesantezze viene usato un clown: una figura trasgressiva, figura marginale rispetto agli ambienti accademici.

Questo acrobata del pensiero può essere visto nell'antropologo. La pratica etnografica, di colui che conosce gli altri prima di tutto attraverso l'esperienza quotidiana a contatto con gli altri, di viaggiatore disarmato tra le diversità culturali, sembra costituire un modello allegorico dello studioso contemporaneo. E' un modo di collocarsi per pensare le difficoltà e le risorse del conoscere oggi, le implicite convenzioni, gli usi sociali e politici. L'antropologo viene visto come un "raccoltore di stranezze" che percorre mondi esotici e che ha qualcosa da dire di significativo a noi che viviamo la nostra civiltà e le nostre crisi.

Nella prima metà del '900 furono soprattutto artisti ad interessarsi dell'antropologia e di soggetti esotici; nella seconda metà del '900 entrano in gioco filosofi, storici e scienziati, curiosi proprio del particolare modo con cui conosce l'antropologo.

Tra i filosofi che si occupano di antropologia ricordiamo Levi-Strauss e Ernesto de Martino (anni '50-'60). Due intellettuali che scelgono di farsi antropologi che con gli strumenti dell'etnologia (scienza che studia le culture e le civiltà dei vari popoli, utilizzando i dati dell'etnografia) e dell'etnografia (scienza che studia i costumi e le tradizioni dei popoli viventi con intendimenti descrittivi) diventano "etnofilosofi" e si misurano con questioni epistemologiche (cioè intorno alla conoscenza, al metodo e i principi della conoscenza) per proseguire la riflessione filosofica, ridefiniscono riti e credenze da irrazionali a simbolici mostrando come sia indispensabile accostarsi con rispetto al dettaglio delle forme e ai contenuti, ai modelli e ai processi del "pensiero primitivo" se si intende comprendere limiti e dispositivi della nostra ragione, delle nostre crisi.

Il relativismo in epistemologia offre un'immagine de-idealizzata della scienza dove i diversi paradigmi dei ricercatori si comportano come le culture: assomigliano a forme di vita, a concezioni del mondo, sorrette da preconcoscenze e in grado di organizzare l'esperienza immediata, radicalizzano le differenze e risultano efficaci fin tanto che

mostrano una certa dose di conformismo e seduzione estetica, di chiusura. Kuhn afferma che le esperienze che suscitano una crisi aprono la strada verso una nuova teoria. L'immagine dell'esperienza anomala rimarrà indelebile negli anni successivi per i decostruttivisti e i postmoderni, che ricercano esperienze anomale attraverso una continua convocazione di pluralismo, di diversità, di eccezioni locali al sistema generale, di cui sono proprio gli antropologi i principali costruttori.

Un altro storico- filosofo della scienza è Foucault, che utilizza una vera etnografia, nel senso che è rivolta agli usi locali, ai "modi di funzionamento dei discorsi all'interno di una data cultura: come un certo discorso possa funzionare come patologico in un certo periodo e essere letterario in un altro".

L'antropologo in questo modo viene definito un eroe dei nostri tempi perché attraverso la ricerca sul campo presso altre culture, si mostra capace di coltivare il dubbio proprio sui valori e sulle idee che sono a fondamento della sua esistenza.

Negli anni '70 abbiamo una affermazione proprio di questo, cioè si abbandona quella immagine di scienza molto vicina al mito e alla magia, che hanno meccanismi di autoconferma, mentre si sottolinea la saggezza che può derivare studiando altre culture, che permette di allargare i nostri orizzonti, imparare differenti possibilità di dare senso alla vita umana.

L'antropologo viene visto anche come colui capace di avvicinare i diversi, i marginali: è colui che armato del dialogo intersoggettivo tenta non solo di espandere i confini della conoscenza così da raccogliere informazioni e differenze forzando i margini dei diritti occidentali di cittadinanza.

Bateson e Bruner invece dimostrano un esplicito debito con l'antropologia, il primo per l'ecologia della mente, il secondo per la psicologia culturale. Infatti Bateson si raffigura come un clown che intenzionalmente gioca con le parole ed usa qualsiasi mezzo espressivo per criticare l'illusione realistica, per superare le convenzioni linguistiche, per "farli pensare" ed aprire spazi di libertà.

Il successo dell'antropologia nel '900 si deve, quindi, al venir meno delle soluzioni perentorie di sempre, presuppone un modello conosciuto di ordine universale. Al contrario l'attenzione è posta alle differenze culturali, mettendo in evidenza esperienze oscure di gruppi sociali marginali. Geertz afferma: "noi andiamo a caccia dell'anomalo, spacciamo la stranezza... L'antropologia ha giocato, nei tempi moderni, un ruolo d'avanguardia. Siamo stati i primi ad insistere su certe cose: che il mondo non si divide tra chi è religioso e chi è superstizioso; che ci sono sculture nella giungla e dipinti in mezzo ai deserti; che l'ordine politico è possibile anche senza un potere centralizzato ed è possibile una giustizia retta da principi anche senza regole codificate...".

Assumere una postura etnografica vuol dire accettare fino in fondo quelle eterogeneità e disarmonie, avere una visione flessibile, partecipare ad un contesto che è cresciuto in estraneità e instabilità ed avere un destino di sradicamento. L'etnografia non confinata all'interno di un'accademia ma come condizione per convivere per elaborare la perdita di centro e di autenticità.

Quindi nel '900 l'antropologia emerge da uno scenario che vede: da una parte l'intersificarsi di scambi in reti sempre più complesse, che continuamente si sovrappongono e il frantumarsi degli orizzonti condivisi, perdere confini e stabilità dei sistemi di significato; dall'altro un venir meno delle soluzioni perentorie di sempre, nostalgiche e progressiste, presupponenti un modello di conoscenza universale a cui far adeguare le situazioni di disordine locale. Uno dei modi di uscire da questo è stato

quello di valorizzare le maniere dell'etnografo. L'ardua impresa di capire il senso che acquistano forme di vita diverse dalla nostra, si è realizzata attraverso una conoscenza contestuale, quella etnografica, e che presuppone che l'osservatore sia inscindibile dal sistema osservato e che gli esseri studiati dovessero essere considerati partecipi di sistemi anche essi riflessivi, autocorrettivi, capaci di vivere e alimentarsi di relazioni e differenze.

Questa prospettiva si è ulteriormente rafforzata grazie all'entrata nel campo etnografico di artisti, negli anni '20, e verso la metà del '900: pittori e scrittori rappresentano un cambiamento in atto, trovano uno spazio, si cercano nuove forme espressive. L'artista abbandona il tema religioso per prendere spunto dalla vita quotidiana.

L'etnografo offrendo ascolto alle voci escluse dalla ribalta, mette in evidenza esperienze oscurate di gruppi sociali marginali.

L'antropologia culturale è divenuta così una delle scienze umane che più ha contribuito a caratterizzare lo stile dubbioso e riflessivo del XX secolo: concetti come relativismo (dottrina che fa dipendere la conoscenza dalla costituzione organica e mentale del soggetto conoscente e dal rapporto tra soggetto e oggetto), etnografia, sono divenute parole-chiavi per il pensiero contemporaneo. L'antropologia contemporanea ha nuovi modi di stare sul campo, di pensare, di praticare e rendicontare l'analisi dei contesti e dei processi culturali.

Nel libro l'autore si interroga su come è stato costruito e poi rielaborato, all'interno della comunità di antropologi, quel ritratto dell'etnografo come eroe che alcuni intellettuali del XX secolo avevano immaginato, complici gli autoritratti di Levi-Strass e Bateson.

CAPITOLO 2

DIETRO LO SGUARDO

Attualmente gli antropologi tendono a dare una nuova definizione della loro disciplina rispetto al passato; ora è vista come un'esplorazione dell'universo delle differenze e delle somiglianze culturali all'interno dell'umanità, interrogandosi su cosa significhino per il nostro modo di ragionare e vivere. (Mentre prima era vista come uno studio dell'uomo della variazione umana nel tempo e nello spazio, dei popoli primitivi, dei costumi esotici, delle arti e delle tradizioni popolari, delle culture e delle subculture).

Possiamo considerare le differenze culturali come tutti quei modi di vivere non ereditari biologicamente, ma appresi, elaborati da individui appartenenti ad un gruppo. Le differenze culturali segnalerebbero l'esistenza di pratiche simili tra individui (ad es. modo di salutarsi, usanze matrimoniali, riti religiosi). Attualmente tentiamo di spostare la prospettiva tentando di integrare nella nostra descrizione anche il punto di vista dei soggetti che tali differenze attualizzano e ci rendiamo conto che esse non costituiscono necessariamente segnali di appartenenza e cioè riferimenti di identità. Se lo diventano è attraverso processi sociali di selezione grazie ai quali gli individui e i gruppi si pensano come un noi separato, come comunità: enfatizzano alcuni caratteri di somiglianza a scapito di altri nelle loro autorappresentazioni. Ad es. una lingua comune può essere valorizzata ma anche del tutto trascurata come demarcatore di identità collettive. Lo stesso può essere per la fede religiosa, l'ideologia politica, ecc... L'identità etnica, cioè il sentimento di appartenenza ad un gruppo, ammettendo che possa passare da generazione in generazione, è un contenitore vuoto i cui contenuti vengono via via decisi dalle relazioni che si instaurano. Le relazioni etniche non sono mai relazioni neutrali ma sono relazioni di potere. C'è chi ha il potere di nominare e chi viene nominato. C'è chi impone dei contenuti differenziali, capaci di sottolineare una diversa appartenenza etnica e chi tali contenuti li subisce.

Né le differenze culturali né le identità culturali riguardano identità collettive ben precise efficacemente rappresentabili: ognuna al suo posto, ognuna con i suoi ben definiti caratteri e confini tracciabili di una mappa geografica. In primo luogo perché è pur sempre un arbitrio che astraiano dagli individui alcune caratteristiche e non altre, e che tracciamo differenze e che costruiamo soggetti collettivi (gli Europei, gli Occidentali, gli Indiani...)In secondo luogo le identità di tipo etnico e in genere culturale, nonostante spesso lo pretendano, non assomigliano affatto a territori e isole. Hanno semmai una natura instabile e riflessiva, un po' simbiotici e un po' mimetici che mutano forma in relazione al contesto e alla sequenza conflittuale attivata.

Questo lo possiamo vedere se prendiamo ad es. i processi culturali delle minoranze perseguitate: gli Zingari. Per loro distinguersi o integrarsi, darsi una visibilità etnica o camuffarsi rappresentano strategie relazionali a cui si è fatto e si fa tuttora, ricorso stabilmente per fronteggiare con creatività le vicissitudini della storia. In tal modo si riproducono delle identità fuse con più forme, che rimodellano in continuo, in rapporto al contesto, la loro tradizione e lo stesso senso di appartenenza.

Asserire che le identità culturali sono "biodegradabili" significa anche che esse vivono di confronti con altre identità. Cioè hanno bisogno per individuarsi (per consentire agli individui di pensarsi come appartenenti ad una identità) di mettersi in rapporto con ciò che di volta in volta ritengono alterità (animali, antenati, divinità e altri gruppi). Queste

differenze per fungere da demarcatori di identità culturali, sono anche effetto del modo in cui i gruppi si narrano e si definiscono.

Si può appartenere a una "comunità di interpretazioni", cioè far parte di un gruppo di persone che attribuiscono significati simili ai medesimi eventi, senza necessariamente presupporre che queste persone si riconoscano con un "noi", condividano un'identità collettiva.

Esistono almeno 3 diversi prodotti del trattamento antropologico:

1. relativo alla documentazione dell'esistenza di differenze culturali;
2. il punto di vista dei nativi, e l'individuazione, da parte dell'antropologo, di individuare nelle autorappresentazioni, i saperi, i valori, gli stili di comportamento ecc...;
3. implica per l'antropologo una fedeltà all'interpretazione dei nativi, alle fratture epocali, fratture e coerenze tra aspetti e generi diversi della vita sociale.

Un dato di complessità interpretativa risiede nel gioco delle interconnessioni tra questi diversi scenari.

Con la barzelletta su come si comporterebbe un inglese, un francese, un tedesco, un russo, un italiano e un cinese scoprendo una mosca nel proprio boccale di birra, si tenta con ironia, una rappresentazione neutrale e oggettiva del comportamento atteso da membri di nazioni diverse.

Questa barzelletta è un esempio di un'antropologia spontanea, un ragionare etnocentrici sulle differenze culturali di fatto presenti ovunque, da tutti i popoli praticato. Con gli altri costruiamo e smontiamo l'ordine delle differenze e il nostro posto in esso. Come gli altri siamo costantemente esposti al giudizio etnocentrici nella comprensione delle diversità culturali. La barzelletta è basata su pregiudizi, quali sono le attribuzioni nette di caratteri nazionali agli individui (stereotipo dell'italiano astuto e furbo).

Il pensiero antropologico è passato dalla denuncia esterna dell'etnocentrismo a un atteggiamento di sua accettazione critica. C'è un'intrinseca e paradossale necessità del pregiudizio, di credenze e orientamenti che diamo per scontati. Consapevolezza di non poter non essere etnocentrici.

Oggi sappiamo che non si potrebbe agire senza giudizi pre-costituiti perché essi offrono alla nostra esperienza del reale la fluidità indispensabile. Si tratta di credenze, distinzioni e orientamenti che diamo per scontati. Come afferma De Martino, senza un orizzonte definito, che fornisca categorie, non si hanno occhi per vedere, distinzioni da cogliere. Ma anche l'etnografo e l'antropologo ha questa visione. Si immaginava che l'antropologo fosse in grado di calarsi nei panni dei nativi così da riprodurre il funzionamento dei loro processi mentali. Oggi buona parte degli antropologi ritiene che il ricercatore finirà per produrre verità etnografiche intrinsecamente parziali, compromesse e incomplete.

Proprio questa consapevolezza ha portato l'antropologia contemporanea a percorrere altre vie, ad es. concentrarsi sui diversi usi sociali che facciamo delle differenze. Mostrare cioè come le rappresentazioni interculturali (l'Esocito, l'Oriente, il Primitivo) possano essere meglio comprese se ricondotte all'interno di strategie sociali complesse, in cui rientrano relazioni storiche di egemonia, subalternità, resistenza tra culture, codici e rappresentazioni conflittuali. In questo modo l'antropologia e l'etnocentrismo proposto da De Martino stimola una riflessione critica sulla inadeguatezza delle categorie che gli antropologi usano come scienziati. Questo estende il campo di ricerca sino a includere necessariamente nello studio antropologico anche le categorie offerte

dalla propria cultura scientifica. “La razza, l’etnicità, il genere, la classe sociale, le nostre esperienze incorporate, percepite e vissute in diverse comunità e in differenti momenti storici delle culture, sono implicati nel come e che cosa conosciamo”.

Il riconoscersi situato diventa una vera e propria risorsa scientifica perché la ricerca avrà risultati inattesi proprio in virtù della particolare prospettiva che quel soggetto e non altri ha. E’ proprio quello che avviene in antropologia in cui lo strumento principale è l’etnografia cioè una condizione da straniero interno vissuta dal ricercatore rispetto ai contesti culturali in cui si trova, di cui fa esperienza per apprendere, con una osservazione partecipante di relazioni dirette e personalizzate con i nativi.

L’etnografia con la sua prospettiva situata non può essere considerata un mero punto di vista soggetti, perché il focus della ricerca riguarda il campo dei significati intersoggettivi, quelli che gli informatori condividono tra di loro e attraverso la pratica partecipativa con il ricercatore. Inoltre il resoconto etnografico non si accontenta di riportare ciò che il ricercatore ha capito di quello che i nativi raccontano ma aspira a rendere più espliciti i vincoli, le potenziali, le convenzioni espressive, anche esse intersoggettive, pubbliche, culturali che sono a fondamento della prospettiva all’interno della quale ci si è come ricercatori trovati situati.

L’etnografia costituisce sicuramente un modo per promuovere punti di vista insoliti, defamiliarizzati, riflessivi, per scoprire aspetti non visibili della vita sociale. Non vuole produrre verità assolute, ma solo parziali e relative.

Freud affermava che i motti di spirito (una battuta, una barzelletta) apportano piacere perché consentono un risparmio psichico (la battuta di umorismo, ciò che fa scatenare il riso, è il contenuto inconscio dell’immagine espressa verbalmente). Le barzellette allentano la tensione dovuta alla continua sorveglianza su noi stessi e secondo Freud possono farci dire cose che altrimenti potremmo considerare un insulto proferire o ascoltare. Scherzare vuol dire adottare una delle possibili prospettive grazie alle quali commentiamo la vita. Quello che pensiamo, che diciamo a noi stessi e agli Altri, cambia adattandosi con la situazione, ovvero tende a riflettere il contesto linguistico e interattivo. Ciò che si dice per scherzo non è da ritenere completamente destituito di verità né più vero di altri discorsi. Scherzare può consentire di esprimere paure, fantasie, giudizi, pregiudizi, tensioni e conflitti, senza assumersene la piena responsabilità.

Riguarda anche le fantasie legate all’identità, all’alterità, al nostro posto nel mondo.

Clara Gallini, in *Giochi pericolosi*, ha evidenziato in che modo è costruito e si alimenta oggi il discorso razzista. Ha esaminato la rappresentazione che degli altri popoli noi facciamo in luoghi classici del nostro immaginario, quali sono depliant turistici, i videogame, la pubblicità. Nei nostri spazi gli altri vengono descritti con tratti stereotipici, caricaturali. Si tratta pur sempre di giochi, di immagini per ridere. Ma proprio perché queste rappresentazioni sono incluse in un contesto che noi consideriamo ludico e irreali, fa scattare in noi una funzione simbolica che di molto attenua la nostra vigilanza critica.

Certi giochi però possono diventare pericolosi. L’antropologo seguendo la ricostruzione simbolica e delle dinamiche sociali, ricostruisce la circolazione culturale e l’intrecciarsi dei discorsi in contiguità, contrapposizione e supporto alle altre pratiche. Questo richiede due strategie di ricerca:

1. un approccio orientato al contesto nel testo. Dato che il linguaggio umano può essere vago, ambigo, indiretto, un aiuto all’interpretazione può venire dal considerare le parole motivate

e facendo ricorso alla loro pertinenza culturale (se un discorso esiste deve pur esserci una ragione). Una forma culturale, una tradizione un contesto che offre all'attore sociale dei modelli di pensiero e di espressione già strutturati. La condivisione di questi modelli consente a tutti noi di selezionare e attribuire un probabile senso a ciò che sta avvenendo. Nell'antropologia si usa molto questo metodo, che offre il vantaggio di accostarsi alla complessa articolazione dei messaggi in modo ingenuo e arbitrario. Il lavoro di chi interpreta acquista rigore e risulta facilitato se egli riesce a rintracciare il contesto culturale e relazionale nel quale il testo fa mostra di iscriversi.

2. Approccio orientato alla performance. E' necessario comprendere il modo con cui le pratiche dicono di aderire al contesto dato, ma anche il modo in cui ogni volta lo creano ex novo. E' opportuno dar conto delle attualizzazioni, degli usi sociali, delle contestualizzazioni che nella pratica il discorso, il fenomeno che si sta studiando, realizza. Ad es. non è sufficiente riferirsi alla tradizione a cui un rito, la messa, fa riferimento, il Cristianesimo, la situazione sociale formalizzata, un prete e un uditorio di fedeli; può essere utile rilevare la specifica, particolare circostanza che vede il rito di fatto attualizzarsi e acquistare un significato per i soggetti impegnati nella sua realizzazione. Questo è l'impegno dell'antropologo, costruire in base a competenze storiche, filologiche e semiotiche, un racconto, una credenza, il significato di appartenenza ad una specifica cultura. Non si può neanche trascurare l'aspetto pragmatico del "qui ed ora" della rilevazione, quel particolare contesto in quel particolare momento. Ma è proprio il ricorso all'approccio etnografico che libera il fenomeno da ogni preconfezionata attribuzione di significati. Questa procedura si usa anche per interpretare i testi prodotti dagli antropologi e quindi analizzare la scrittura da loro usata, gli espedienti linguistici, per far sì che un'esperienza personale, quale è la ricerca sul campo, possa tramutarsi in una conoscenza obiettiva e attendibile. Si tratta quindi di considerare questi testi scientifici come costruzioni che presuppongono un fruitore ideale dotato di valori e competenze, che rinviano a convenzioni espressive e legittimano di egemonia e di autorità.

Un aiuto per interpretare un discorso è individuare le specificità culturali a cui rinvia. E' opportuno dar conto anche delle attualizzazioni, della performance che nella pratica il discorso realizza.

All'interno dell'umanità esiste una grande varietà di modi per risolvere problemi comuni, servendosi di facoltà comuni. Si potrebbe considerare l'oggetto dell'antropologia proprio il campo di variabilità dei modi, in quanto si occupa di classificare i vari sistemi di pensare, come le credenze, varie forme di sentire, come si percepiscono le cose, e di agire. Così l'antropologo si trova davanti a vari popoli che per uno stesso problema hanno trovato diversi modi di risolverlo, modi qualche volta anche curiosi e bizzarri, anche se ognuno legittimo e normale nel suo contesto. Se vogliamo capire il perché si adottino certe soluzioni dobbiamo fare riferimento al contesto di cui sono partecipi le persone che in quel contesto vivono. Dobbiamo inserire quei modelli culturali nei sistemi in cui sono iscritti.

Siamo sicuri che esistono problemi comuni a tutti i popoli? Quello che noi consideriamo un problema (la mostra nel piatto) in un altro modello culturale potrebbe non esserlo.

Possiamo dire che al di là della razza e della cultura, possediamo tutti delle simili potenzialità di elaborazione del pensiero, di espressione linguistica, di percezione, di costruzione di relazioni affettive, ma si attualizzano nella biografia e nella identità del singolo che vive in società e da questa assume l'impronta culturale.

Questi modelli culturali possono essere meglio compresi se pensati come giochi, capaci di modellare le nostre motivazioni e competenze. Se decontestualizzata, una frase o un altro comportamento, rischio di perdere buona parte del suo significato e del suo valore.

I modelli cambiano col passare del tempo e con i cambiamenti delle esperienze anomale, destrutturate che capitano nella vita degli individui e dei gruppi. Un'infinità variazione di strategie culturali di adattamento-manipolazione dell'ambiente costituisce il tratto caratteristico dell'uomo rispetto alle altre specie, in quanto l'uomo gode di maggiore libertà da schemi innati prefissati che invece hanno gli animali e che gli permettono la risposta a stimoli esterni e interni. L'antropologia aiuta a ridefinire il legame tra Facoltà (percezione, cognizione, emozione psichiche), Problemi (varietà culturali) e Modelli (condizioni esistenziali, nascere, mangiare, dormire, morire).

Le differenze culturali sono il modo in cui l'uomo si realizza e il vivere sociale si mostra lasciandosi conoscere. La natura dell'uomo va ricercata nella molteplicità delle sue espressioni, e il suo modo di risolvere i problemi che egli adotta non va misurata né dall'esterno né in astratto ma in primo luogo entro i contesti particolari di cui è partecipe.

CAPITOLO 3

TRE EPISODI DA TURISTA E UN COMMENTO IN DIREZIONE DI UN'ETNOGRAFIA DEI CONTATTI SECONDI

Primo episodio: a Djerba (isola della Tunisia orientale) si racconta dell'incontro dell'antropologo con un ragazzo tunisino che affittava cavalli e che si faceva chiamare Marco, come nome turistico.

Secondo episodio: a Malta racconto della visita del Villaggio di Popeye con illustrazione delle rovine di un villaggio dell'Ottocento in stile nord-americano, in quanto fu sede di un film su Popeye, girato da Walt Disney.

Racconto successivo di Malta Experience: una multivision che descriveva in una manciata di minuti la storia millenaria dell'isola, come di uno stato crocevia di una varietà incredibili di popoli ("noi siamo gli altri").

Terzo episodio: Abissinia, quartiere di Riccione. Un venditore ambulante nero vende le sue statuine servendosi di testi etnologici sull'arte africana, con una strategia da mercante d'arte. In pratica al venditore non basta avere la pelle scura per garantire ciò che vende, ma usa l'antropologia e la storia dell'arte come complici per provare l'autenticità di ciò che vende e che rassicurano l'acquirente

Dal turismo viene all'antropologia un disagio professionale dovuto sostanzialmente al perdurare di un'immagine naif dell'osservato: una prospettiva ancorata al mito del First Contact, che dovremmo abbandonare per essere in grado di orientarci alla teoria dei Contatti Secondi. Al paradigma, di matrice coloniale, del First Contact si deve la gran parte delle categorie (occultamento dei processi storici e relazionali del conoscere etnografico in quanto si deve scoprire ciò che si presume vergine, la distanza tra osservatore e osservato, una infinità di differenze culturali e di identità etniche, ecc..) e pratiche antropologiche spesso ancora in uso.

Al crollo di questo castello ideologico si deve un "mutato ordine delle differenze culturali", che non sono scomparse ma che si rimodellano continuamente. Rendere riflessiva l'idea di confine (o di differenza) che il turista mette in crisi.

CAPITOLO 4

ANDARE A MANGEL: OSSERVAZIONI SULL'IDENTITA' ZINGARA

In una contrattazione con uno zingaro la garanzia offerta è del tutto paradossale: invece di mostrare un certificato di fabbrica, si esibisce lo stigma di un'identità etnica (normalmente negativo, ma positivo in quel contesto relazionale): lo zingaro malandrino. Gli zingari sono del tutto in grado di manipolare quei materiali culturali che noi riteniamo del tutto incardinati nella loro anima. Arrivano a giocare con disinvoltura e spregiudicatezza con gli stereotipi negativi. Emerge un modello di false collusioni perno di molte pratiche zingare. Per finta collusione si intende una relazione collusiva (con una condivisione emozionale del contesto in cui la relazione avviene) che si basa su un inespresso dislivello nei livelli di coscienza dei partecipanti.

Gli zingari usando con creatività la loro identità pubblica al pari di un abito da mettere o togliere, rivelano una acuta consapevolezza del nostro modo di vivere e del modo in cui noi li valutiamo, tanto da arrivare a poter giocare con disinvoltura e spregiudicatezza con gli stereotipi negativi, tanto da trasformare alcuni svantaggi in risorse.

Ad es. il nostro modo di vederli come sporchi e miseri, provenienti da zone arretrate e povere, come una umanità in crisi, questi indicatori possono essere da loro utilizzati come strumenti di convincimento.

In questo caso l'antropologo si avvicina agli zingari consapevole della complessa relazione storica tra zingari e non zingari, attribuendo agli zingari una acuta riflessività alle loro azioni e non considerandoli un popolo primitivo. È l'eterogeneità che fa zingari, è la diversità di provenienza del linguaggio e della cultura che fa zingari.

Oggi si considera quella zingara un'identità "situazionalmente dipendente", in grado cioè di restare uniti nella differenza e nella dispersione senza radicamento territoriale e senza una religione unificante.

Sappiamo che essi ricavano sostentamento non da un ambiente naturale o da attività produttive, ma da un contesto relazionale mobile, un ambiente interamente sociale e mostrano di avere molta fiducia nella loro abilità di riuscire a convincere i non zingari. Questi gruppi hanno saputo rendersi flessibili e versatili rispetto all'ambiente sociale in cui si trovano per conoscerlo e sfruttarlo. Lo scambio di informazione avviene molto più velocemente in un unico senso: gli zingari conoscono molto più della nostra cultura, più di quanto noi conosciamo della loro.

La mendicizia è un "complesso culturale", costituisce forse il tratto più stabile mostrato nel loro rapporto con i non zingari sin dalla loro comparsa in Europa alla fine del Medio Evo.

La mendicizia rappresenta per i Rom la risorsa economica più ricorrente e l'attività pubblica più visibile. Una prima interpretazione a questo la danno gli stessi zingari quando dicono che "non vorremmo, ma siamo costretti a mendicare", creando una immagine di una umanità bisognosa e in crisi, vessata da persecuzioni, carestie, guerre, malattie e rifiutata. Questa è l'unico scenario per cui gli zingari sono disposti a renderci partecipi.

Intorno a questa immagine dello zingaro mendico (soggetto sociale misero, bisognoso, implorante a cui noi, commossi, doniamo gratuitamente) si è creata una collusione sociale, un tacito e implicito accordo in cui i rom passano per umili bisognosi e i non zingari disinteressati benefattori. Rappresentazione, questa che però non corrisponde esattamente per entrambi alle percezioni di ciò che realmente succede.

Di questa differenza sono ben consapevoli gli zingari che non si sentono affatto un popolo di bisognosi disperati. Le donne considerano il chiedere l'elemosina un lavoro e non si vergognano di farlo, come del resto i bambini che considerano la loro abilità a rubare un gioco. Si percepisce che il loro andare a elemosinare non corrisponde ad un ricevere l'elemosina, ad una condizione passiva e tanto meno ad un sottostare alla benevolenza dei non zingari.

Con il chiedere l'elemosina si crea un condizione di scambio: ad es. la zingara legge la mano.

Con il loro atteggiamento opportunistico gli zingari occupano nicchie eco-culturali libere, come la carità. Esistono 3 rappresentazioni tipiche dell'elemosina:

1. la scena struggente: adottano una richiesta pressante sul piano psicologico ma non sono minacciose. Sentimento patetico: si è portati a ritenere che stiano soffrendo quelli che non dovrebbero come una madre con il neonato, i bambini o il giovani colpito da handicap, persone anziane che girano con il bastone. Viene proposta una storia in cui il benefattore si sente un eroe.
2. Il teatro della colpa (tu te la godi e io?) o dell'invidia: disagio e miseria esibiti di fronte a luoghi di culto o di consumismo che suggeriscono al passante di usufruire dell'occasione per adempiere a doveri morali e religiosi. Ad es. il povero sulle scale della chiesa.
3. Il pedaggio: richiesta diretta, invadente, non facilmente evitabile. Di solito che mendica in questo modo non mostra handicap o disagio particolare. Si gioca con il passante provocandolo con battute forti e richiami maliziosi, il quale paga per non rischiare di ricevere qualche maledizione (si mettono ad es. vicino agli ospedali o alla stazione). In questo tipo di rappresentazione c'è molta riflessività: si valuta il contesto la propria immagine riflessa negli altri, e gli effetti dell'azione.

Una volta osservato il mendicante e visto lo spettacolo, il passante ne è divenuto parte ed avverte l'obbligo morale di svolgere il suo ruolo, ovvero pagare. Altrimenti è costretto a giustificarsi, a scusarsi, toccandosi le tasche, o facendo altri gesti che mostrano una momentanea indisponibilità. La natura dello scambio risulta evidente se collochiamo le pratiche di mendicizia all'interno di campi simbolici e le consideriamo prestazioni espressive che prevedono un compenso libero, un'offerta. Il valore della rappresentazione del mendicante risiede nel dato di realtà esistenziale, di verità personale, che esibisce e non nella bravura dei suoi mezzi espressivi.

La mendicizia si potrebbe considerare uno spettacolo popolare, e di considerarla una risorsa culturale di tipo collettivo o etnico e non una semplice competenza individuale. Negli zingari c'è una precisa competenza relazionale: quella di saper convincere suscitando emozioni. Inoltre nelle loro performance gli zingari sembrano giocare ruoli che enfatizzano le differenze e la distanza tra loro e i non zingari, evocando coppie complementari: ricco e povero, chi gode e chi invidia, chi si muove e chi è costretto all'immobilità, chi spende e chi resta a guardare. L'unica qualità che deve restare fissa è quella formale della distanza relazionale tra chi è zingaro e quindi vittima e chi è costretto a recitare la parte del persecutore.

Nel fare le mosse per chiedere la carità, gli zingari fanno vedere di essere a conoscenza della nostra sensibilità e dei nostri gusti, ma soprattutto rivela una grande capacità di manipolare una rappresentazione che apparentemente è spontanea e libera dal corso degli eventi.

Inoltre gli zingari sono abili a intrecciare frame (scene) diverse, nel confondere ad arte piani di realtà differenti, dinamizzare situazioni in modi del tutto impreveduti. Ad es.

mentre mendicano alcune donne si propongono per la lettura della mano, oppure al mercato dove gli zingari vanno per vendere ma anche per borseggiare, dimostrando una grande abilità nel passare da un frame ad un altro, mantenendo sicurezza e efficacia delle loro azioni.

Ad es. anche i ragazzini zingari quando borseggiano hanno poi una grande abilità a rovesciare i ruoli, per cui la vittima del borseggio diventa persecutore, la capacità di creare disagio nel derubato per evitarsi la punizione, tutto questo con grande sicurezza. Siamo in presenza di una capacità tutta zingara, di manipolare le impressioni altrui e quindi di pensare di poter ricavare vantaggi dalle proprie prestazioni espressive. Gli zingari hanno una capacità finemente addestrata di entrare all'interno dei nostri universi simbolici, di agitare e manovrare con astuzia le nostre fantasie e passioni.

CAPITOLO 5

USI RIFLESSIVI DELLA TRADIZIONE: IL CIBO COME PRATICA DI IDENTITA' NELLA COMUNITA' SENEGALESE A ROMA

Con questo studio si intende analizzare, da una particolare prospettiva etnografica, quella del cibo, la questione degli immigrati e del multiculturalismo a Roma. L'obiettivo è documentare come queste nuove figure sociali si trovano ad elaborare problemi e soluzioni a riguardo della loro identità culturale, in che modo la loro appartenenza (senegalese e italiana) li induce a sperimentare pratiche sincretiche e usi riflessivi della tradizione, in questo caso alimentare.

Dal punto di vista antropologico, infatti, le società differiscono non solo per il modo di produrre gli alimenti ma anche negli usi che ne fanno e soprattutto dei significati che ad essi attribuiscono.

Il cibo costituisce uno dei principali veicoli attraverso il quale si apprende e si comunica il senso di appartenenza a un "noi". Tramite l'alimentazione riceviamo le prime nozioni su come modellare tutti i nostri sensi, su come descrivere le nostre percezioni: buono – cattivo, impariamo a mangiare e cosa mangiare, le regole sociali del contesto, in rapporto al potere, al sesso e alle generazioni.

La comunità dei senegalesi a Roma è un gruppo di immigrati che mantengono forti legami con il Senegal, stretti rapporti tra di loro, di solidarietà e cooperazione.

L'ipotesi conoscitiva della ricerca è come il cibo presenti una valenza comunicativa al pari del linguaggio e in particolare giochi per questi immigrati un ruolo privilegiato nel definire l'identità

La ricerca nasce da una domanda di sperimentazione didattica degli studenti di Psicologia.

La ricerca si svolge entro 3 concetti chiave:

1. Pratiche identitarie: analisi degli usi riflessivi della tradizione (si presupponeva che gli immigrati senegalesi usassero il cibo per parlare di loro stessi, dei problemi e delle soluzioni riguardanti la loro doppia e complessa appartenenza); mangiando e chiaccherando insieme in una casa privata senegalese trasformata in una tavola calda; si comprende che la pratica tra loro diffusa di mangiare dallo stesso piatto, spesso usando le mani, non rilevava un'umanità rozza e primitiva, ma veniva segnalata come loro "proprietà culturale" e ridefinita come un tratto di eccellenza. Famiglia e mangiare acquistano un diverso significato nel qui italiano e nel lì senegalese. Le loro interpretazioni si ricollegavano con orgoglio alla loro cultura. Era un cogliere in azione come frutto del qui ed ora relazionale le risorse interpretative dispiegate dai senegalesi. In una società occidentale che ha il suo perno nell'igienismo e nell'individualismo, tale pratica può essere compresa solo come legittimazione di natura religiosa. Il loro modo di mangiare, ai loro occhi di immigrati, rivelerebbe una superiorità etica poiché a differenza di noi, presuppone una trasmissione di regole e valori impregnati sulla socializzazione e com'unitarismo; è anche un autocontrollo orientato alla condivisione (esempio non mangiare velocemente per non lasciare un'altra persona seduta a tavola da sola) e una espressione socialmente negoziata di contenimento della voracità.
2. Comunità bi-alimentare (nel senso del bilinguismo): ci si è chiesto che cosa accade quando due alimenti che sono separati in orizzonti culturali e geografici distinti, vengono a condividere la stessa tavola, accostati e mescolati. La comunità senegalese è bi-alimentare in quanto appartiene differenti culture alimentari (che l'immigrazione induce

inevitabilmente). I senegalesi a Roma condividono ingredienti, ricette, modalità di cottura e di consumo sia con la società di origine che con quella di arrivo. Inoltre c'è stata anche una rielaborazione dei ruoli sessuali nella preparazione e consumazione dei pasti, che si dispiega in una turnazione egualitaria di coloro che condividono l'abitazione. Il pasto viene considerato un'espressione, più che di mangiare, di comunicare, di essere insieme, di vedere e preparare cosa verrà mangiato (non concepiscono l'andare al ristorante e mangiare alimenti di cui non si sa come siano stati cotti).

3. Foodmaking: il cibo acquista una valenza espressiva, si ha una particolare attenzione ai dettagli e alla forma rituale, tipo "arte etnica" della diaspora. Una pratica culturale alla quale la gente prende parte per comunicare, condividere e apprendere.