

L'osservazione etnografica

andrea mubi brighenti, 2011 – per *Tracce urbane*

Caduta e rinascita dell'osservazione

L'osservazione costituisce uno strumento classico della ricerca sociale, fondativo in particolare dell'etnografia e dello sguardo "naturalistico" che essa si propone di esercitare sulla società. Tuttavia, dopo la critica del positivismo etnografico classico e dopo una vera e propria *destituzione della fede nello sguardo* – accusato di sessismo, razzismo, voyeurismo e così via – la questione del ruolo dell'osservazione nella ricerca sociale pare oggi non essere ancora risolta. In questo contributo parto dalla constatazione che, esauritosi ormai il discorso postmodernista, l'osservazione continua ad essere una delle principali pratiche etnografiche utilizzate dai ricercatori sociali, nonostante – o forse invece proprio perché, e in questo senso persino fintanto che – l'episteme dell'osservare non appaia "fondabile" nel senso classico. In ultima analisi, è in questa apparente contraddizione che mi propongo di rinvenire una delle principali fonti della potenzialità euristica e, più in generale, conoscitiva dell'osservazione rispetto alle altre attività o momenti che compongono il movimento della ricerca (quali ad esempio descrivere, interpretare, spiegare e prevedere).

Una delle considerazioni classiche a favore dell'etnografia – che alle origini della sociologia urbana americana veniva chiamata precisamente "osservazione partecipante" – è che l'osservazione etnografica diretta, sul campo, assicurerebbe una presa immediata sulle pratiche (ciò che le persone fanno), laddove altri metodi qualitativi, come l'intervista, si limiterebbero a raccogliere resoconti di secondo grado (ciò che le persone dicono di fare). Anche supponendo che le persone non abbiano alcun interesse a ingannare deliberatamente il ricercatore, l'ideale "autoptico" si presenta in ogni caso come una tensione del ricercatore a recarsi direttamente nei luoghi di produzione dei fenomeni da studiare, eliminando forme di mediazione non necessarie. Tuttavia, occorre subito aggiungere che la tensione autoptica è, quantomeno storicamente, indissociabile dall'immaginario moderno (o meglio modernista) dell'attività dell'osservazione scientifica intesa come una pratica distaccata, razionale ed efficiente, produttrice di conoscenza oggettiva, certa e non intrusiva (ciò che alcuni hanno chiamato "prospettivismo cartesiano").

Il problema di tale concezione positivista dell'osservazione, sviluppata nelle scienze della natura e inizialmente centrale anche nel progetto delle scienze

umane, è evidente: il mondo sociale non è un laboratorio in cui al ricercatore sia aperta un'opzione di osservazione non-interferente o anche semplicemente di circoscrizione arbitraria di un fenomeno rilevante. Al contrario, la sua presenza all'interno di un luogo e di una situazione è parte integrante di quel luogo e di quella situazione; di conseguenza, la grandiosa idea moderna di poter osservare il mondo come se non se ne facesse parte, per così dire dal "punto di vista di Dio", non tiene di fronte alla condizione di interiorità a cui siamo inevitabilmente consegnati per qualsiasi ambito socio-spaziale considerato. Il che sembra necessariamente rinviarci a una prospettiva fenomenologica: al centro della riflessione della fenomenologia sta infatti il concetto del mondo-di-vita, che può essere appreso come un qui-ed-ora, un *locale assoluto* composto di rapporti tra elementi eterogenei e sincronici, ovvero una "ecologia" della coesistenza ambientale locale (la stessa sociologia urbana americana comincia infatti come una teoria della "ecologia umana").

Questa constatazione non è priva di sostanziali richiami tra alcuni dei filosofi più interessanti del ventesimo secolo. Mi limito a ricordare che, tra i fenomenologi, Merleau-Ponty (1945) chiamerà questo qui-ed-ora nientemeno che "percezione" (e più tardi "carne del mondo"), intesa come il campo unico e impersonale che mette in comunione ed unisce il percipiente e il percepito in un "arco intenzionale". In altro ambito, Simondon (2007[1958]) sosterrà che nel processo di individuazione (così come, *a fortiori*, nel suo studio) non si parte dai margini o dai confini, bensì dal mezzo, dal centro intensivo dell'essere, a partire dal quale si opera la "serie trasduttiva" delle diverse fasi di individuazione. Per parte sua, già negli anni Venti, Jung (1972) aveva delineato l'esistenza di un principio logico acausale della coesistenza di elementi eterogenei, che aveva battezzato "sincronicità"; mentre la teorizzazione esplicita di una ecologia della mente è chiaramente paternità di Bateson (1972).

È davvero possibile osservare le pratiche sociali?

D'altra parte, l'idea stessa di un qui-ed-ora, cui si ha accesso in quanto "campo etnografico", problematizza non di poco l'oggetto proprio dell'osservazione. Una delle idee correnti tra gli scienziati sociali è che l'etnografia consista nell'osservare delle "pratiche sociali" situate in un contesto locale specifico. Sulla scorta di questa idea, alcuni anni fa mi trovai a osservare sistematicamente dei *writers* di graffiti al lavoro (Brighenti e Reghellin 2007). Tuttavia, come è accaduto a molti altri che hanno intrapreso compiti simili, la prima impressione che ebbi fu che *non capivo niente*: non capivo come si tracciavo gli *outlines* in certe proporzioni, non riuscivo a leggere il *lettering* dei graffiti e delle tag, non comprendevo che rapporto ci fosse tra uno *sketch* nel quaderno e un graffito sul muro, né riuscivo a spiegarmi come facessero i *writers* a giudicare se quello che facevano era più o meno riuscito, più o meno innovativo e così via. In altre parole, come altri ricercatori prima di me, avevo creduto di poter osservare una pratica sociale in un contesto situato e specifico (nel mio caso, una data *hall of*

fame di data città), in un qui-ed-ora fenomenologico rilevante e circoscritto, ma in realtà ciò era impossibile.

Il fatto è che una pratica sociale non consiste mai in un qui-ed-ora; essa consiste piuttosto nell'importazione articolata e selettiva, entro un qui-ed-ora, di un altrove-e-in-altro-tempo. Attraverso questa tensione che la attraversa e non cessa di percorrerla, una pratica sociale consiste precisamente nel gioco di formazione di territori specifici rispetto a cui si attuano continue deterritorializzazioni, riterritorializzazioni e territorialità sociali. "Situazione" non è in effetti che un altro nome per indicare il qui-ed-ora come locale assoluto, luogo in cui le forze convergono e si materializzano; mentre, in modo complementare, la situazione o il locale non fanno altro che rinviare, per prolungamenti in serie, a degli altrove-e-in-altro-tempo, importandoli e incorporandoli al proprio interno. Questo processo, si noti, è anche il motivo stesso per il quale l'etnografo e l'etnografa non si trovano né si troveranno mai davanti agli occhi strutture o sistemi sociali, bensì "solo" un divenire che, preso nel suo insieme, nelle sue velocità istantanee, nella sua nebulosa ecologica evenemenziale, è caos o – per utilizzare un termine di Garfinkel (2002) – *plenum*. Rispetto a tale caos, il compito osservativi dell'etnografo e dell'etnografa potrebbe essere descritto come un tentativo di *rallentare* gli eventi al fine di renderne visibili i nessi, le serie e i concatenamenti che attraversano il *plenum* ("Il faut y aller plus doucement, – raccomanda Percey in *Especies d'espaces – presque bêtement*").

Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che il discorso postmodernista, con tutte le sue ossessioni per la soggettività, la riflessività personale, il nesso sapere-potere e così via, è stato una (troppo) lunga chiosa su questa situazione, di per sé relativamente semplice da constatare: l'esistenza del *plenum*. Ma, di fronte a una potenziale prospettiva autodistruttiva della scienza sociale (determinata dal relativismo radicale e dunque dalla fine della ricerca), quel che sembra essersi realizzato è stato piuttosto uno straordinario successo della ricerca etnografica al di fuori dei propri confini e delle proprie discipline natali (paradossalmente, inoltre, in non pochi casi quel che si è esportato è stata una versione curiosamente positivista dell'etnografia, quasi che l'intera stagione della riflessività fosse stata percepita come un altro binario, che si separava dal percorso precedente). Oggi, la ripresa anche teorica di un interesse per i metodi osservativi può inoltre essere legata al nuovo contesto socio-tecnologico ed epocale, come la presa d'atto di fenomeni sociali di tipo traslocale e la conseguente esigenza di una etnografia *multi-sited* (Hannerz 2003). Se però il campo etnografico ne risulta squadrato rispetto alla sua definizione classica (le famose "pratiche sociali locali"), anche questa rivoluzione spaziale va de-eccezzionalizzata a sua volta: sulla base delle considerazioni svolte sopra, infatti, il *multi-site* non rappresenta affatto una eccezione o una specificità di alcuni fenomeni, bensì è la condizione normale con cui l'etnografo e l'etnografa si sono sempre trovati e si trovano costantemente ad avere a che fare in ogni qui-ed-ora e di fronte ai prolungamenti che lo popolano.

Ciò che caratterizza la sfida dell'etnografia rispetto ad altre prospettive di ricerca nelle scienze sociali è la sua disponibilità ad analizzare la natura insieme materiale e immateriale, dinamica e persino precaria di tutti i prolungamenti del qui-ed-ora: ovvero, nell'affrontare quella che si potrebbe chiamare il *residuo*, la *sporcizia* del sociale (sporcizia della città, della cultura, della comunicazione, dell'organizzazione...). Laddove infatti altri metodi e teorie cercano di individuare – o persino si limitano a postulare – all'interno del *plenum* la presenza di strutture consistenti o di sistemi e sottosistemi chiusi, l'etnografia accetta l'esistenza di un fondamentale fenomeno di *porosità* del sociale. Da un lato, per il fatto stesso di coesistere nel qui-e-ora del *plenum*, strutture e sistemi non sono né chiusi né puri, ma si presentano piuttosto come campi che si interpenetrano e si ibridano in vari gradi; dall'altro lato, il locale assoluto è poroso, in quanto si prolunga costantemente in modo tale che oggetti, attori, eventi, pratiche e concatenamenti non presenti nel qui-e-ora risultano rilevanti e persino cruciali per il *plenum*. Simili fenomeni di importazione ed esportazione avvengono fondamentalmente attraverso delle *mediazioni*, che funzionano come ponti, corridoi o soglie che percorrono il *plenum* connettendo serie inanellate di locali assoluti entro un globale relativo.

Osservare i territori sociali

Il mio argomento è che lo strumento dell'osservazione non ha senso se non in relazione a una "territoriologia" del sociale (Brighenti 2010a). Tale sarebbe infatti uno studio delle formazioni sociali in quanto "territori", ovvero composizioni di prese e serie all'interno e attraverso dei *plenum* fenomenologici. Una territoriologia, inoltre, non può condursi se non basandosi su un concetto forte di visibilità (Brighenti 2010b), dato che la scissione tra visibile e invisibile rinvia costantemente alla questione di che di cosa stia "piegato" e di cosa venga "spiegato" nel qui-ed-ora situazionale. È infatti attraverso le soglie e i confini tracciati nell'elemento del visibile – ovvero attraverso delle forme di iscrizione e proiezione che separano e ricongiungono ciò che è visibile e ciò che è invisibile – che si crea un territorio. Viceversa, per descrivere e analizzare tali territori occorre ripercorrere la loro formazione attraverso procedure di visibilizzazione specifiche. Tra i metodi della conoscenza scientifica, l'osservazione è forse tra le più basilari procedure di visibilizzazione disponibili, e qui va rinvenuta precisamente una delle ragioni della sua resistenza e, per così dire, della sua "eterna giovinezza".

L'osservazione etnografica presuppone dunque una nozione naturalizzata della visione come fenomeno territorializzante, in grado cioè di dar forma a relazioni nel *plenum* sociale. Tanto la visione quanto l'osservazione sono attività "ambientali", come rivela bene, in relazione ad esse, la peculiare posizione del corpo, insieme vedente e visibile. Osservare è non solo un fenomeno sociale, ma anche più precisamente una procedura di visibilizzazione collaborativa; e tale lavoro della visione e dell'osservazione si compiono non solo con e non tanto

attraverso uno “sguardo” che si esercita “da un certo punto di vista”, ma attraverso il corpo, i suoi posizionamenti e le sue affezioni. Riuscire a “vedere” quel che sta succedendo è un lavoro corporeo, collaborativo e affettivo, come ha mostrato ad esempio Goodwin (1996) studiando il lavoro degli operatori di un aeroporto che supervisionano le operazioni di imbarco e sbarco attraverso l’uso di telecamere a circuito chiuso. Riuscire a percepire un evento significativo – ad esempio vedere che c’è un problema con il ponte mobile che deve collegarsi al portellone dell’aereo – è un’attività che viene condotta fornendosi costantemente a vicenda “istruzioni per vedere”, ovvero istruzioni (spesso nella forma di commenti e accenti della durata di pochi decimi di secondo) su come vedere e comprendere le immagini a loro disposizione e su come, di conseguenza (un conseguenza in tempo reale, però), reagire.

Che cosa ci possono insegnare queste riflessioni rispetto all’osservazione etnografica? In estrema sintesi, esse ci mostrano che non c’è alcuna linea tacciabile tra osservazione e partecipazione, e che in questo senso, come in altro ambito ha insistito anche Mirzoeff (1999), la visione e l’osservazione non sono composte di uno sguardo più un oggetto, ma sono invece un vero e proprio *evento visivo*.

L’evento dell’osservare gli eventi urbani

Proviamo a collegare questi pensieri alla dimensione urbana. Nell’etnografia urbana classica si osservavano dei “mondi sociali” quali le comunità etniche, i villaggi urbani, la *street corner society*, le comunità locali, i ghetti, i suburbi, o anche i sottomondi devianti della *inner city* e le sue professioni invisibili. Simili fenomeni urbani presentavano il vantaggio di collocarsi in territori in qualche misura spazialmente circoscritti o circoscrivibili. In seguito, Goffman è probabilmente tra i primi a portare l’attenzione e la sensibilità osservative dell’etnografia sulla dispersione delle situazioni di interazione della vita quotidiana negli spazi pubblici (e in tale direzione si muoverà, a partire dagli anni Ottanta, anche il fondamentale lavoro di Joseph). Oggi, ritengo, la presa d’atto della molteplice stratificazione dell’urbano (e la conseguente impossibilità di isolare i qui-ed-ora osservativi dai loro prolungamenti) diviene ineludibile, a causa sia dell’urbanizzazione estensiva di vasti territori e delle nuove forme di mobilità fisica che vi sono associate, sia della pervasiva mediazione dell’interazione sociale resa possibile dalle nuove tecnologie della comunicazione.

In una ricerca in corso, accettando l’idea che le formazioni territoriali sono costantemente intersecate, intrecciate e sovrapposte, mi sto interrogando su come meglio osservare quelli che si potrebbero chiamare gli “eventi urbani”. La mia ricerca comincia, per convenienza, dai grandi eventi urbani, quelli più visibili, come manifestazioni, concerti e altri “grandi eventi” istituzionali, per poi, almeno in prospettiva, riuscire ad afferrare persino gli eventi più sporadici e casuali, come quelli che si verificano ad esempio negli spazi pubblici del trasporto e della

coesistenza in pubblico. La possibilità di osservare etnograficamente tali eventi risulta fortemente condizionata dalla loro composizione collettiva (implicante cioè delle molteplicità sociali, come le folle) e dalla peculiare loro dinamica spazio-temporale.

In breve, ogni evento urbano mette in gioco un soggetto collettivo riunito che ha al tempo stesso la particolarità di collocarsi nella materialità del costruito urbano e di essere in grado di influenzare il “clima urbano” in modi specifici. Boullier (2010) descrive ad esempio questo soggetto nei termini di un “quasi-pubblico” o “quasi-folla”, per sottolinearne la natura ontologicamente incerta: da un lato, i partecipanti si sono assemptrati in quanto pubblico, o *audience*, ad esempio in quanto lettori di un dato giornale, appassionati di un certo genere musicale, sostenitori di una squadra, frequentatori di certi siti internet, partecipanti a certi blog o a certi forum civici o politici, e così via; dall’altro lato, essi hanno ricercato un preciso stato di co-presenza, sono confluiti verso l’evento e il suo luogo, materializzando quella che era una audience spazialmente dispersa attraverso un processo di convergenza, un “divenire-presente” – divenire-presente che inoltre si attua in spazi in qualche modo sempre predisposti attraverso un calcolo biopolitico delle popolazioni.

Se dunque l’evento urbano ha la caratteristica di svolgersi nella città, dentro dei contenitori materiali quali le grandi architetture degli stadi, le strade e le piazze circondate da edifici, e oggi non infrequentemente anche percorsi transennati, tornelli e metal detector, nondimeno il soggetto collettivo riunito che dà vita all’evento non può considerarsi un semplice *contenuto* delle strutture e infrastrutture architettoniche, quanto piuttosto, come suggerisce Boullier, un *contenente*. Il che rinvia, almeno per quanto mi riguarda, ad una analisi della “capacità di un territorio”, ovvero della “portata” di una formazione sociale territoriale in relazione alle questioni materiali e vitali della densità, della saturazione ecologica o della colonizzazione, così come delle forme di appropriazione, di resistenza e di “tracimazione” della molteplicità sociale al di fuori dei quadri di governo per essa predisposti. L’occorrenza di un vero e proprio evento è in effetti legata a tali istanze di tracimazione, che potrebbero anche essere descritte come delle “messe alla prova materiali” dell’urbano. Una tale messa alla prova, ad esempio, è quanto abbiamo visto accadere nelle strade di Sidi Bouzid in Tunisia e su Piazza Tahrir al Cairo tra la fine del 2010 e l’inizio del 2011.

Il raddoppiamento dell’espressione che ho proposto nel titolo di questo paragrafo, “evento dell’osservare eventi”, si riferisce in ultimo all’esigenza di delineare una nuova figura dell’osservatore, che probabilmente non esiste ancora o, se esiste, ha per il momento un nome barbarico che pochi tra noi riconoscerebbero al primo colpo. La tradizione letteraria e quella della teoria sociale, risalenti allo specifico momento storico di cruciale trasformazione urbanistica della città europea alla metà del diciannovesimo secolo, ci consegnano le amate-odiate figure del *flâneur*, il solitario gastronomo dell’occhio,

o del detective, il decifratore di segni e capace di spingersi oltre le “apparenze nomali” della vita urbana per visibilizzarne i fenomeni patologici, devianti e criminali (Frisby 2001). Ma queste figure oggi non ci bastano più: da un lato perché come abbiamo rilevato l’osservatore non è più solo, né può ritirarsi in una sua qualche privata dimensione non-partecipante, ma è al contrario parte integrante delle relazioni nel *plenum* del qui-ed-ora; dall’altro, persino più radicalmente, perché esso osservatore non in fondo più neppure un individuo: forse, non può essere altrimenti propriamente designato che come un movimento interno a una molteplicità sociale e naturalizzato come una delle messe alla prova materiali di dati territori.

Per concludere

Questo piccolo pezzo ha cercato probabilmente di dire troppe cose, e troppo grandi, per risultare chiaro. A sua giustificazione, esso avrà comunque assolto la sua funzione se sarà riuscito almeno ad invitare scienziati sociali, urbanisti e quanti altri siano interessati alla ricerca sulla città, sullo spazio e la società ad utilizzare l’osservazione etnografica senza paura e in modi innovativi (o meglio, ancora tutti da inventare). Da un lato, ho espresso una forte riserva nei confronti della degenerazione del “guardarsi l’ombelico” postmodernista, in cui i fenomeni sociali sono usati solo come pretesto per varie forme di autoanalisi, descrizioni confessionali e sfoggi di ego. Dall’altro lato, tuttavia, il ragionamento sin qui svolto mi porta a credere che rimane difficile, se non impossibile, indicare la ricetta per realizzare una buona osservazione e, *a fortiori*, una buona etnografia. E ciò, a mio avviso, è bene.

In ultimo, è probabile che l’osservazione etnografica richieda delle abilità di tipo artistico. Sesto senso, intuito, finezza, eleganza, gusto, stile, sono tutte qualità purtroppo solo raramente riconosciute tra le caratteristiche del lavoro scientifico (forse perché temute come poco democratiche, difficilmente insegnabili, e sicuramente difficilmente valutabili). Esse però sono le uniche caratteristiche a dare un senso alla pretesa del lavoro scientifico stesso di essere un tipo di lavoro “creativo”. Senza temere paradossi, per produrre una nuova conoscenza della città può essere necessario transitare per l’ignoranza delle vecchie conoscenze: con Perec, l’osservazione della strada deve dunque “continuer / jusqu’à ce que le lieu devienne improbable / jusqu’à ressentir, pendant un très bref instant, l’impression d’être dans une ville étrangère, ou, mieux encore, jusqu’à ne plus comprendre ce qui se passe ou ce qui ne se passe pas, que le lieu tout entier devienne étranger, que l’on ne sache même plus que ça s’appelle une ville, une rue, des immeubles, des trottoirs...”.

Riferimenti

- Bateson, G. (1972) *Steps to an ecology of mind*. London: Ballantine Books.
- Boullier, D. (2010) *La ville-événement. Foules et publics urbains*. Paris: Puf.
- Brighenti, A.M. (2010a) "On Territorology. Towards a General Science of Territory", *Theory, Culture & Society* 27(1): 52-72.
- Brighenti, A.M. (2010b) *Visibility in Social Theory and Social Research*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Brighenti, A.M., M. Michele (2007) "Writing, etnografia di una pratica interstiziale". *Polis* XXI(3): 369-398.
- Frisby, D. (2001) *Cityscapes of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Garfinkel, H. (2002) *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*. Lanham MD: Rowman & Littlefield.
- Goodwin, C. (1996) "Transparent Vision", in E. Ochs, E.A. Schegloff, S.A. Thompson (a cura di) *Interaction and Grammar*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 370-404.
- Hannerz, U. (2003) "Being there... and there... and there!: Reflections on Multi-Site Ethnography", *Ethnography* 4(2): 201-216.
- Jung, C.G. (1972) *Synchronicity. An Acausal Connecting Principle*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Mirzoeff, N. (1999) *An Introduction to Visual Culture*. London: Routledge.
- Perec, G. (1974) *Espèces d'espaces*. Paris: Galilée.
- Simondon, G. (2007[1958]) *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.