

L'osservazione etnografica

di Andrea Mubi Brighenti

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. Implicita in questo iniziale programma di ricerca era anche l'idea che le rappresentazioni degli attori potessero essere osservate non meno delle loro pratiche, o meglio attraverso queste ultime. Più lento è stato il riconoscimento che il lavoro etnografico stesso – incluso dunque il lavoro di osservazione etnografica – fosse esso stesso produttore di rappresentazioni. Di qui, inevitabilmente, una riflessione sul "potere" inerente allo sguardo, ai suoi presupposti, ai suoi assunti irriflessivi. 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 – oggi la questione del ruolo dell'osservazione nella ricerca sociale pare tuttavia 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'*epistème* dell'osservare non appaia "fondabile" nel senso classico. In ultima analisi, è in quest'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 d'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 (2003) 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 (2001) 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 transduttiva» delle diverse fasi di individuazione. Per parte sua, già negli anni Venti, Jung (1972) aveva delineato l'esistenza di un principio logico a-causale della coesistenza di elementi eterogenei, che aveva battezzato «sincronicità»; mentre la teorizzazione esplicita di una «ecologia della mente» è chiaramente paternità di Bateson (2000).

È davvero possibile osservare le pratiche sociali?

D'altra parte, l'idea stessa di un qui-ed-ora, cui si ha accesso in qualità di "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 quest'idea, alcuni anni fa mi trovai ad esempio a osservare sistematicamente dei *graffiti writers* 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 tracciavano 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* o una data *yard* di una data città a una determinata ora del giorno o della notte), in un qui-ed-ora fenomenologico rilevante e circoscritto, ma in realtà ciò era impossibile.



Fig. 1 - Osservare una pratica sociale...

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 per il quale l'etnografo e l'etnografa non si trovano né si troveranno mai davanti agli occhi strutture, funzioni 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 osservativo 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 Perec (1974, p. 100) – *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, che include ad esempio la presa d'atto di fenomeni sociali di tipo translocale e la conseguente esigenza di un'etnografia *multi-sited* (Hannerz, 2003). Se però il campo etnografico ne risulta squadernato rispetto alla sua definizione classica (le famose "pratiche sociali locali"), anche questa rivoluzione spaziale va a sua volta de-eccezzionalizzata: sulla base delle considerazioni svolte sopra, infatti, il *multi-sited* non rappresenta affatto un'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 nella scienza sociale è la sua disponibilità ad analizzare la natura insie-

me materiale e immateriale, dinamica e persino precaria di tutti i prolungamenti del qui-ed-ora: ovvero, nell'affrontare quello che si potrebbe chiamare il "residuo", la "sporcizia" del sociale (sporcizia della città, della cultura, della comunicazione, dell'organizzazione e così via). 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 che, pur 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, 2010b). Tale sarebbe infatti uno studio delle formazioni sociali in quanto territori composti entro dei *plenum* fenomenologici. Una territoriologia, inoltre, non può condursi se non basandosi su un concetto più ampio di visibilità (Brighenti, 2010c), dato che la scissione tra visibile e invisibile rinvia costantemente alla questione di che 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 compie 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 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 disposizione e su come, di conseguenza (una conseguenza in tempo reale, però), reagire.

Che cosa ci possono insegnare, rispetto all’osservazione etnografica, queste riflessioni sulle procedure di visibilizzazione nella vita quotidiana? 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 dell’*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 (vedi ad esempio Goffman, 1969) è probabilmente tra i primi a portare l’attenzione e la sensibilità osservativa 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 – vedi ad esempio Joseph, 1984). Oggi, ritengo, la presa d’atto della molteplice stratificazione dell’urbano (e la conseguente impossibilità di isolare dei qui-ed-ora osservativi) diviene ineludibile, a causa sia dell’urbanizzazione estensiva di vasti territori, 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 tra-

sporto e della coesistenza in pubblico (gli incidenti, ad esempio, forniscono una straordinaria miniera di eventi). 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 (“sinodico”, per così dire) 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 assembrati 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 (il “sinodo”), materializzando quella che era un’audience spazialmente dispersa attraverso un processo di convergenza, un “divenire-presente”; divenire-presente che inoltre si attua in spazi in qualche modo predisposti attraverso un calcolo biopolitico delle popolazioni e dei loro flussi.



Fig. 2 - Preparare l'atmosfera di un evento urbano...

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 attraverso percorsi transennati, tornelli e *metal detector* – nondimeno il soggetto colletti-

vo 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 un'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.

Il raddoppiamento dell'espressione che ho proposto nel titolo del paragrafo, "evento dell'osservare eventi", si riferisce perciò in ultimo all'esigenza di delineare una nuova figura dell'osservatore, che probabilmente non esiste ancora. La tradizione letteraria e quella della teoria sociale, risalente 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, e del detective, il decifratore di segni capace di spingersi oltre le «apparenze normali» 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 notato, l'osservatore non è più solo, né può ritirarsi in una dimensione non-partecipante, ma è al contrario parte integrante delle relazioni nel *plenum* del qui-ed-ora; dall'altro, persino più radicalmente, perché l'osservatore non è in fondo più neppure un individuo, quanto piuttosto un movimento interno a una molteplicità sociale, 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. Non importa; 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 sulla 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 postmodernista ("guardarsi l'ombelico"), 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 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 sono tutte qualità

puttrotto solo raramente riconosciute tra le caratteristiche del lavoro scientifico (forse perché temute come poco democratiche, difficilmente insegnabili, e sicuramente difficilmente valutabili – proprio in un momento in cui i discorsi sulla “valutazione della ricerca” diventano pressoché unicamente discorsi sulle quantità e gli indici bibliometrici). Quelle qualità però sono le uniche 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 (1974, p. 105), l’osservazione della strada deve dunque

[...] continuare / finché questo luogo divenga improbabile / fino a sentire, in un rapido istante, l’impressione di essere in una città straniera, o, meglio ancora, fino a non comprendere più ciò che accade e ciò che non accade, finché il luogo stesso diventi estraneo, fino a non sapere più che queste cose si chiamano città, strada, edifici, marciapiedi...