

# Dialoghi Mediterranei » Una ferita al dito » Print

 [istitutoeuroarabo.it/DM/una-ferita-al-dito/print/](http://istitutoeuroarabo.it/DM/una-ferita-al-dito/print/)

Una ferita al dito

Posted By [Comitato di Redazione](#) On 1 marzo 2020 @ 01:03 In [Cultura,Società](#) | [No Comments](#)

di *Stefano Montes*

Non ho le idee chiare, scrivo di getto. Sono poco trasparente e lo ammetto. Scrivo sull'onda di ciò che mi è successo e non mi oppongo: non oppongo resistenza all'urto dell'accaduto. Lascio fare alla scrittura, mi lascio condurre dalle sue evoluzioni, per trarne spunto, per non smettere di finire. Scrivo, per l'appunto, pensando alla scrittura come metodo di ricerca che apre orizzonti (Richardson 2000). Scrivo di getto, non chiedo altro: con letizia, senza dovizia d'intenti, al seguito della mia immaginazione rimandata dall'eccesso di evento non ancora esaurito ('esausto', direbbe Deleuze 2015). La ferita non si rimargina, mi costringe a recarmi, preoccupato, in un pronto soccorso, dopo aver visto al cinema *Ave Cesare* dei fratelli Coen. È successo, succede sempre qualcosa, succede di non potere arrestare il tempo là dove si vorrebbe. A un evento, ne fa seguito un altro e non si riesce a fare il punto (Se invece di fare il punto, in questa occasione, io pensassi a vivere e scrivere come a una sorta di attraversamento, senza necessari fini da prefissarmi o obiettivi da raggiungere?).



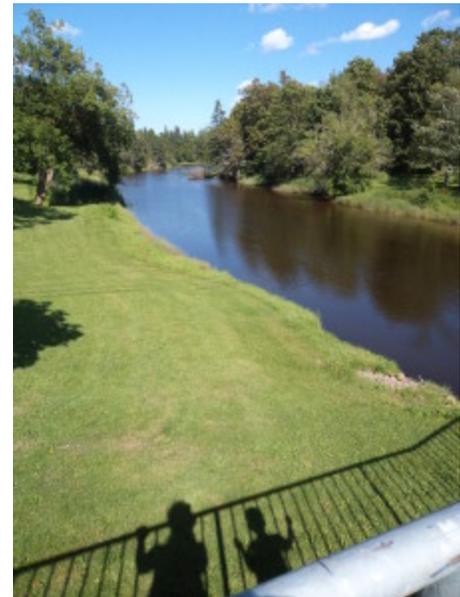
*L'io prende posto* (ph. Licia Taverna)

Mi ferisco fortuitamente al dito, mi lascio andare all'urgenza, decido di trasporre l'esperienza vissuta in memoria scritta. Irrilevante? Che lo sia pure! Ciò che conta – come scrive Deleuze a proposito di Beckett – è giocare con il possibile senza «preoccuparsi di quel che potrà accadere» (Deleuze 2015: 18). Decido allora di godere del piacere del testo e dell'esperienza trasposta. Decido di rimanere beatamente impigliato – sospeso, a volte pure rappreso – nelle reti di significati che si rincorrono, che mi rincorrono diluendosi in corsa, nell'atto stesso che si realizza. M'impiglio, non mi ritraggo, lo considero un vantaggio, perché questo «impigliarsi [...] getta una luce sul nostro concetto di intendere» (Wittgenstein 1967: 70). Mi torna utile, quale che sia l'epilogo, al fine di meglio osservare i modi di prendere posto dell'«io»: da un testo all'altro, da un significato all'altro, dalla ferita al dito (che richiederebbe un efficace intervento) all'infinita attesa (in un non-luogo, quale è il pronto

soccorso, dove invece il tempo sembra annullarsi nella sospensione). Mi penso come tramite: né al di qua né al di là. Mi lascio impigliare dagli eventi, nel loro corso, un po' disorientato, col dito contuso.

Mi torna comunque utile per chiedermi – individuo dotato di 'agentività generalizzata' – dove si situa il mio 'io' in questo frangente in cui attesa e proiezione in avanti sono in tensione. In che modo, mi chiedo, l'agentività generalizzata di cui dovrei essere portatore si dispiega in specifica agentività spazializzata, temporalizzata e attorializzata? Per quanto spaesato (la ferita non era prevista, il sangue corre, non so che fare), sono pure certo che l'agentività in potenza' dovrà pure trasformarsi – a un momento dato – in 'agentività in atto'. Non può essere altrimenti. Lo sento, lo so: di essere un 'soggetto stiracchiato', tra cause ed effetti, processi di oggettivazione e soggettivazione, percorsi di valorizzazione di tempo e spazio, persone e oggetti. Lo sento, non ne ho certezza d'ordine teorico. Che sarà poi mai l'ordine? Perché preoccuparsi, anzitempo, della teoria? Non è altrettanto fertile – capovolgendo l'assunto – ricavare teoria dalla pratica? A che vale scegliere una prospettiva di partenza, se essa si traduce in centramento, per me da rifiutare in ogni caso? Non voglio essere un centro di alcunché, né passare il mio tempo a fare il punto e andare accapo. È semplice, invece, adesso: sono stiracchiato tra tante istanze d'azioni diverse; sono stiracchiato tra un pensiero e l'altro.

Sono tra una cosa e l'altra, in sintonia con il materializzarsi della potenza della soglia sulla quale vorrei indugiare. Sarebbe bello rimanere in questo stiracchiamento del 'tra' che si lascia attraversare senza sforzo. Sarebbe bello dire il tentativo (la nozione e le pratiche) a partire dal tentativo in atto, in apparenza insignificante, di un soggetto – me stesso – che mette in scena il 'tra' che connette una ferita all'attesa prolungata in un pronto soccorso. Sarebbe bello tentare, ma non è così scontato soffermarsi sul 'tra'. Niente di meno ovvio. Niente di più culturalizzato e mediato, introiettato e inosservato. Il 'tra' nella tradizione filosofica occidentale non viene infatti visto come essenza, ma come una mediazione – una preposizione poco significativa in sé – il cui unico fine sarebbe quello di mettere in contatto gli opposti, tra i quali, per esempio, l'inizio e la fine, la partenza e l'arrivo, la causa e lo scopo. In questa logica dell'ontologia dei contrari, particolarmente accentuata tra i filosofi greci, il 'tra' viene visto privo di concetto, con la sola funzione di separare e delimitare. Una logica della transizione va apprezzata, invece, in simmetria con una rivalutazione del vivere, a discapito dell'essere: se non altro perché, comparativamente, una logica della transizione – più tipica della



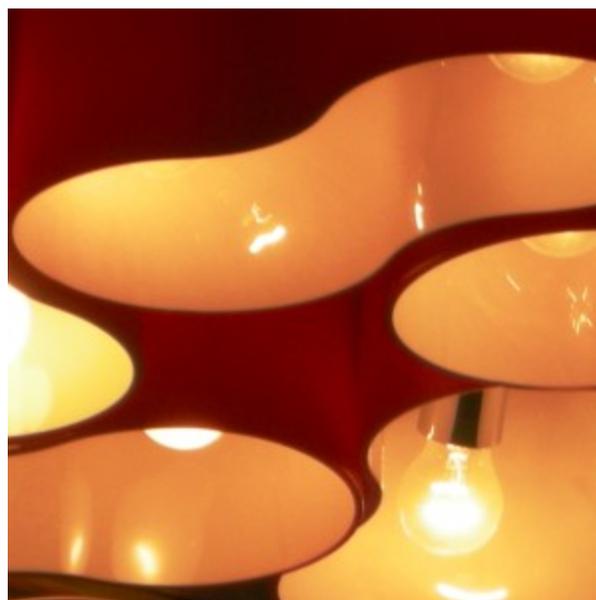
*Tra* (ph. Licia Taverna)

tradizione cinese – potrebbe costituire un utile rimando attraverso cui riflettere sull'impensato occidentale. Una logica della transizione e del 'tra' – al di qua e al di là di ogni perplessità – non si fonda sui contrari o sulle estremità essenziali:

«La virtù del 'tra' e dell'attraverso' consiste nel fatto che non rimandano, come fa l'*al di là*; non contengono e non delimitano, come fa ogni assegnazione concreta. È la virtù del mantenere *evasivo*, nel dispiegamento infinito [...] Svincolando il fisico e il sensibile e affrancandoli dalle loro demarcazioni isolanti, la virtù del 'tra' consiste nel ripristinare la circolazione e nel far sì che si diffondano, anziché lasciarli arenare; consiste nell'aprirli a un superamento che non sia un abbandono» (Jullien 2016: 180-181).

Sarò evasivo, non mi abbandonerò. I miei, lo confesso, sono pensieri disordinati, poco chiari: sono pensieri di un antropologo affascinato dall'alterità e dal processo. Se fossi in aula, nel corso di una lezione, non avrei dubbi: darei un ordine ai miei pensieri, cercherei di trasmettere un messaggio chiaro e trasparente. Ma non è certo quello che mi interessa adesso: la chiarezza, la trasparenza o la compiutezza. Semmai, mi affascina quel momento particolare in cui le «parole si forano e si rovesciano da sole per mostrare il loro *fuori*» (Deleuze 2015: 73). Il lettore sarà certamente confuso dal mio procedere inusuale. Ma può rileggere con calma, se vuole: il testo a rilento. Può fare ciò che vuole: se ne ha il tempo. Può limitarsi a essere l'individuo che ritiene di essere. Io sono invece incline a uscire dal solco deragliando, propenso a lasciarmi andare alla dispersione dei pensieri, alle ellissi narrative intermittenti: così, il pensiero prende forma obliquamente (meno assillato dalle derive in corso); similmente, la scrittura avanza come può (incurante della trasparenza assente). Resta il fatto che io non ho le idee chiare. Il lettore, da parte sua, è libero di pensare la lettura di questo saggio come vuole, persino come una «*emorragia* permanente, attraverso la quale la struttura [quale che essa sia] si sfalderebbe, si aprirebbe, si perderebbe, conforme in questo ad ogni sistema logico che, in definitiva, nulla può chiudere» (Barthes 1988: 36-37): come il mio dito che sanguina e la ferita che non si chiude.

Ammetto la mia propensione per l'obliquità, per l'instabilità a discapito della chiarezza trasparente, scontata. Remo contro: un sapere dato, preso per buono. Remo persino contro le parole perché ci sono, essenzialmente, «due modi di sovvertire la legalità del sapere (iscritta nell'Istituzione): disperderlo o darlo» (Barthes 1988: 188). Alle prese con una ferita al dito rosso e contuso, io non penso altro che alla dispersione, all'esaurirsi, al processo. Preferisco disperderlo, il sapere, all'interno di un frammento di vita raccontato come viene, all'incirca e pressappoco, senza quella chiarezza solitamente prevista dalle convenzioni del genere saggistico; preferisco



*Ellittico* (ph. Licia Taverna)

disperdere il sapere (e me stesso) in questa narrazione che possiede – per scelta, abbozzo di riflessione sul tramite – una ragione intrinsecamente politica ai miei occhi: evitare l'imposizione di un sapere dato o stereotipato. «Esistono forse due mezzi per evitare l'imposizione del sapere [...]: o produrre un discorso lacunoso, ellittico, che derivi e sbandi; oppure, al contrario, caricare il sapere di un eccesso di chiarezza» (Barthes 1988: 188). Io ho, tutt'al più, una vaga memoria di un certo movimento nello spazio e nel tempo compiuto – per molti altri aspetti inesauribile – e mi basta, adesso, per andare avanti: alla bell'e meglio, per ellissi, con l'insorgere della lingua, con il susseguirsi dei fatti ai quali non posso sottrarmi se non per derive e sbandamenti. In seguito, suppongo, le cose andranno meglio, le questioni saranno forse più chiare, meno confuse: per me stesso in quanto autore volontariamente privo di un definito punto di vista; per i lettori potenziali in cerca di un senso ordinato, più lineare, meno evasivo.

Intanto, mi beo del bel divenire. Intanto mi basta cercare di «afferrare i [...] modi di funzionamento e le dipendenze del soggetto», tra gli altri, che io sono o suppongo di essere (Foucault 1971: 20). Chi sono? Forse, un'intersezione di storie minute. Il divenire dell'azione non sempre tradisce, fin dall'inizio, le intenzioni originarie dell'autore in cerca di dipendenze. Ed è un bene. Che avvenga ciò che deve! Che male me ne può venire, d'altronde, se rivelo e confermo a me stesso il mio divenire instabile e la molteplicità dei ruoli non ancora ben determinati di individuo che legge, scrive, aspetta, s'interroga, pensa, agisce e patisce? L'identità è sempre instabile. Potrei – ci proverò – riassumere il mio movimento di fuga in un divenire-dito-ferito (al cinema) o in un divenire-attesa (al pronto soccorso). Vorrei approssimarmi al transito – per rimanerci – approfittando di una ferita che stenta a rimarginarsi. Il sangue è vermiglio, dolciastro e insignificante in sé, alla vista e alla lingua: non smette di fuoriuscire, benché lentamente, senza assillo o scosse. Il sangue fuoriesce, il dito mi guarda di soppiatto mentre io, a mia volta, cerco di guardare il film dei Coen. Attenzione però! «Qualsiasi cosa può farci precipitare in un divenire, la cosa più inattesa, la più insignificante» (Deleuze, Guattari 2003: 406).

Mi lascio dunque trascinare senza pensarci troppo concettualmente. Più che un impianto teorico ben definito, allora, uso la stessa imprecisione fluttuante del procedere somatico: come una sorta di divenire a tentoni, per strattoni. Come una soglia tra molteplicità slabbrate. Come una soglia tra l'interno – il suo fuoriuscire sotto forma di sangue – e l'esterno che lo accoglie in qualche modo trasformandolo. Come il dito che sanguina e mi trasporta, nel suo stillare, nell'intimo divenire-dito ferito. Certo, è un divenire gracile, il mio, più riposto d'altri. Niente a che vedere con il grandioso divenire-balena di Achab o con l'amplificato divenire-Catherine di Heathcliff. Magari lo fosse! È un divenire-altro che non risiede – comunque sia – nella qualità in sé, ma nel fitto rimando di relazioni che provoca e di libere associazioni che riesuma. È una strategia, altresì, che non si prefigge uno scopo univoco, ma predilige un principio d'indeterminazione diffuso: lasciarsi andare al piacere della narrazione zigzagante la cui ampiezza irrisolta potrebbe essere – si spera – accenno di comprensione e graduale incremento esplicativo. È il mio obiettivo? Nel dubbio, mi lascio intanto andare alla

narrazione (Prima o dopo ci capirò qualcosa; non mi infastidisce questo risiedere obliquo negli eventi; c'è un gusto sottile anche nell'andare derivando).

La narrazione assolve bene al compito preposto di ricapitolare eventi accaduti e di anticipare eventi futuri; la narrazione consente di comprendere e spiegare attraverso la sua specifica disposizione in intrigo della dimensione temporale, originariamente sequenziale del vissuto ordinario. Narrare significa, inoltre, dispiegare identità personali (Ricœur 1991).

Insomma, affidarsi al 'potere della narrazione' è un punto di forza – anche in campo etnografico dove maestra è l'osservazione – perché riporta l'elemento casuale all'ordine dell'intrigo definito dalla cultura, rivelandone aspetti di primo acchito occultati, depositando gli elementi più sfuggenti dell'interazione, inizialmente meno ovvi e più restii alla palese manifestazione. Mi affido alla narrazione, pur digressiva, parlando in prima persona, concentrandomi su un evento in apparenza insignificante e soggettivamente vissuto, perché in ogni caso, indipendentemente dal grado di oggettivazione apportata, «ogni qual volta discutiamo di altri individui, non facciamo altro che parlare di noi stessi» (Krieger 1991: 5). E, viceversa, «ciò che tocca l'identità personale fa anche vibrare l'intero tessuto delle nostre relazioni con altri» (Ricœur 2005: 284). Tanto vale, allora, mettere tutte le carte in tavola, parlare di se stessi, di un evento in apparenza insignificante, tessere il filo della soggettività che si espone alla narrazione.

Vorrei, semplicemente, capire cosa succede quando succede qualcosa, mentre succede. Al pronto soccorso, intanto, giusto per dare qualche accenno al lettore ignaro, ci sono stato soltanto un paio d'ore: due ore d'attesa, per di più inutili, perché la ferita si è poi richiusa da sé, senza nemmeno l'intervento dei medici. Tanta paura per niente insomma! Ho aspettato invano: questo è vero. Al pronto soccorso c'era una lunga coda d'attesa e i medici avranno sicuramente avuto casi urgenti. Non li accuso di niente. Io, meditando, non ho fatto altro che aspettare. Ci sono stato per uno scopo, non l'ho raggiunto. Niente di grave, si badi bene; più che altro, a cose fatte, una bella seccatura, nient'altro, non c'è di che, tante grazie e arrivederci: l'insignificante, insomma, col senno di poi. Più che altro – questo sì! – un senso di frustrazione: ho atteso e ne ho ancora abbastanza del suo epifanico perdurare senza scopo, senza senso e direzione. Il pronto soccorso, per differenza e sottrazione, è uno di quei luoghi in cui ci si rende conto che, nella vita in generale, si è sempre in cerca di qualcosa, si pensa di avere una direzione, eventualmente libera da costrizioni esterne, e almeno uno scopo da realizzare. Si può mai vivere senza porsi degli obiettivi, risiedendo nel



*Divenire altro* (ph. Licia Taverna)

divenire? Al pronto soccorso, di fatto, il tempo rallenta – non sempre l'ansia – fino all'inverosimile e i fini posti dall'imprevisto si scontrano con le esigenze del turno di attesa. Al pronto soccorso, l'attesa viene subita come un'imposizione che contrappone la preoccupazione dell'arrivare e la rassegnazione dell'esserci senza poter fare niente. Se io fossi veramente rassegnato, adesso, dovrei finirla lì. Dovrei dire basta. Sarebbe, questa, un'occasione per mettere un punto a una narrazione insensata, mettere fine all'instabilità del (mio) dire, allo sbando del senso sorpreso dall'incidente. Certo, come dice mio figlio di dieci anni, se ti ferisci, devi pensare a lavarti e disinfettare la ferita. Fa parte del buon senso.

Alcune situazioni richiedono il passaggio risoluto all'atto, nonché una decisa ricognizione di cause ed effetti. Si deve decidere. Ma non tutto quel che mi accade mi appartiene o m'incalza: non ne sono l'origine né il vettore d'intenzionalità. E, inoltre, in quanto antropologo indisciplinato, più che al buon rapporto di causa-effetto tra le cose e il pensiero, sono interessato allo scombuscolato 'senso in divenire': quella sorta di non-senso, vago e molle, che il soggetto (in progressione nello spazio e nel tempo) incontra per caso e non sa bene come affrontare, finché alcuni spizzichi della sua presenza si rivelano proficuamente. Non si tratta, qui, soltanto di attingere all'idea di 'divenire' praticata da Deleuze per mettere concretamente in atto un esperimento antropologico riguardante un frammento di ordinario colto nel suo incessante, sfuggente incedere. Si tratta, inoltre, di accettare il proprio condizionamento al fine di prenderne coscienza e, eventualmente, stravolgerlo: «Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità» (Adorno 1954: 304).



*Come raccontarlo* (ph. Licia Taverna)

Una ferita è il risultato di un incidente a cui si rimedia comunque! La ferita si rimargina prima o dopo. Sarebbe pure il caso, però, di cogliere l'occasione per prendere coscienza dei miei condizionamenti: facendo un piccolo passo indietro nel tempo dell'azione. Vado – sono stato – al pronto soccorso e, visto che ci sono (stato), colgo (ho colto) l'occasione per scrivere il resoconto della mia esperienza improvvisata, al di fuori dell'ordine dei miei pensieri (in quel momento mal esperito): un'esperienza in qualche modo già vissuta, ritagliata oggi – trascrivendola si produce una discontinuità – dal flusso degli eventi disordinati della giornata trascorsa e ricodificata in un testo pronto per la lettura.

In sostanza, ritagliare l'esperienza in testo – produrre una discontinuità – significa cercare di cogliere anche l'occasione offerta dal caso, tessere nessi, tuffarsi nella possibilità dell'attraversamento. Cogliere l'occasione, sul momento, a ridosso dell'accaduto, non è semplice, poiché richiede una scelta di tempi da adottare, di grammatiche da applicare.

Racconto l'azione come se fosse ancora in atto o decido di relegarla già nel passato? Cogliere l'occasione significa, pure, scegliere una distanza da adottare nei confronti dell'evento vissuto (o che si sta vivendo). Io o egli, insomma? Nel presente del divenire o nel passato da recuperare? Tempi e pronomi non sono che esempi che faccio del principio, più generale, secondo cui il vissuto, per essere trasmesso, abbisogna di una debita codificazione e necessaria testualizzazione che lo trasformi in linguaggio condiviso e comunicato, la cui apparente compiutezza va – purtroppo! – di pari passo con una simmetrica perdita di tutti quegli elementi contestuali esclusi dal ritaglio compiuto dal soggetto: ogni scelta di codificazione e testualizzazione è inclusione di qualcosa e parallela esclusione di altri elementi possibili. Come scrive Cortázar nel racconto *Le bave del diavolo*: «Non si saprà mai come raccontarlo, se in prima persona o in seconda, usando la terza plurale o inventando continuamente forme che non serviranno a nulla. Se si potesse dire: io videro salire la luna, oppure: ci mi fa male il fondo degli occhi» (Cortázar 2008: 55).

Ogni scelta, prospettiva o trascrizione comporta una perdita, nonostante il potenziale d'invenzione e creatività: «trascrivendo un'osservazione, quale che sia, non si conservano i fatti nella loro autenticità originaria: li si traduce in un altro linguaggio e si perde qualcosa per strada. Ma che dobbiamo concluderne? Che non si può tradurre né osservare?» (Lévi-Strauss 1988: 214). In questo, il tempo svolge la sua parte, ha un suo ruolo generatore. Il tempo corre, sparisce rapidamente, lasciando le tracce di quel che è stato. È difficile fermarlo: non appena qualcosa è accaduto, ecco che – subito – è parte integrante del passato, benché ancora recente, fresco per gli occhi, non del tutto digerito dalla coscienza. Se non altro perché – prendiamo il mio caso – non mi piace aspettare: rimanere con le mani in mano, in una sala d'attesa di un qualsiasi, incolore, pronto soccorso, mentre il tempo si dilegua negli anfratti sbiaditi della coscienza sorpresa dall'inazione apparente. Il tempo fugge, le gambe in spalla; io attendo, le ossa in resta: aspetto che qualcuno mi chiami dalla ricezione e medici la ferita che non vuol saperne di richiudersi da sé. Il mio turno non arriva, non arriva mai e ci si perde, tutti, nel rallentamento esistenziale della dimensione temporale. Appare allora più facile cogliere l'occasione come si dà: tanto l'occasione sembra comunque darsi, in una sua sintonia, al di fuori dell'ordine di un tempo pianificato. Io cerco di cogliere l'occasione (che si presenta, per lo più, sotto forma di incidente non-intenzionale) e m'interrogo al contempo sul suo significato, su ciò che vuol dire 'cogliere un'occasione' che si offre casualmente, non programmata, con una sua sequenza che poco lascerebbe intravedere del caos dell'esperienza, già alle spalle, vissuto volatile, ormai liso dallo scorrere del tempo instabile, in fuga. Quale è la mia parte in tutto questo? L'espressione – 'cogliere l'occasione' – è pregnante semanticamente e culturalmente. L'occasione sembrerebbe manifestarsi da sé, autonomamente, mentre all'individuo non si richiederebbe altro che coglierla, quasi fosse un frutto che ha raggiunto piena maturazione e rimane in attesa di essere colto, magari al volo, ma pur sempre colto, probabilmente da un passante trovatosi, fortuitamente, nei paraggi. È una metafora. È, altresì, un dispositivo attanziale minimo

(‘l’individuo che coglie’ e ‘il caso che si lascia cogliere o si offre’). Il caso vuole, in ogni caso, la sua parte (Merton, Barber 2002). Le metafore sono costitutive del tessuto ordinario (Lakoff, Johnson 1988).

Si tratta di una ferita e di un pronto soccorso, questo è certo: a nessuno piace ferirsi, a nessuno piace aspettare. Il problema è altro. Se ne può ricavare qualcosa di sensato, a conti fatti, al di là del tempo sprecato, diluito nell’attesa interminabile di un’attenzione non ricevuta? Ebbene, per quanto riguarda l’evento in sé, direi – col senno di poi – che si è trattato di qualcosa di insignificante: una volta rimarginata la ferita e bloccato il fluire del sangue, l’esperienza non desta più interesse, ricade nel novero degli incidenti da dimenticare, ivi compreso le poche ore trascorse in attesa inerte al pronto soccorso, incluse le strambe interazioni che prendono avvio in questo luogo della marginalità, un ‘fuori luogo’ ai miei occhi insulso e alienante, benché, proprio per questo, ‘spazio simbolico’ contestualmente degno di indagine, rappresentativo del grado zero dell’evento-azione. Anche l’insulso abbisogna di spiegazioni e si fonda su ritagli di senso, come ricorda Mary Douglas! (Douglas 1975).



*Socialità del vivere* (ph. Licia Taverna)

L’insulso, come pure il pulito e lo sporco, è il risultato di discretizzazioni culturali, la cui indagine consente di meglio conoscere le culture stesse e i modi di ‘presentare’ se stesse attraverso le categorie in uso. Nel suo elogio della penombra – concetto valorizzato positivamente nella cultura classica giapponese rispetto alla lucentezza invece valorizzata dagli occidentali – Tanizaki lo ribadisce, sotto forma di domanda: «Non val meglio che la penombra regni, e sia labile il confine tra il pulito e lo sporco?» (Tanizaki 1982: 12) Vale, parimenti, per l’azione e il senso di inoperosità dell’attesa. Il discrimine tra azione e inazione è così netto? È mai possibile risiedere, totalmente, nell’inazione? Sarebbe opportuno riflettere sul confine labile che si instaura tra azione e inazione lasciandosi andare al piacere della narrazione che, di per sé, dà ordine e senso. Al pronto soccorso, l’andamento obliquo, per ordini mescolati di narrazione, si giustifica da sé: «la narrativa in tutte le sue forme è una dialettica fra ciò che si attendeva e ciò che è stato. Perché vi sia racconto, occorre che accada qualcosa di imprevisto» (Bruner 2002: 17).

Io mi sono ferito in maniera imprevista; ho atteso al pronto soccorso che qualcuno arresti la fuoruscita di sangue, provveda a medicarmi: tutto qui, fa parte di una storia minima compresa tra ciò che è stato, ciò che mi attendevo e l’immancabile imprevisto che fa da spartiacque. Il resto verrà probabilmente da sé, dal suo esterno, dall’impensato. Oppure, come ribadisce Jackson, verrà dalla forza degli interstizi che non riesco ancora a intravedere con chiarezza: «truth is [...] in the interstices as much as it is in the structure» (1989: 187). Ciò di cui ho certezza è che, al pronto soccorso, non si fa altro che aspettare, nell’apparente

inazione: si annulla un'idea comune di azione, si schiaccia la fretta del soggetto bisognoso di cure sul rallentamento paradossale del fare altrui, insomma viene sospeso il prendere piega naturale dell'evento. Ci si chiede continuamente: quando verrà il mio turno? E il proprio turno non arriva mai. Sembra, in sostanza, che non ci sia niente di rilevante da dire, se non la monotonia dell'attesa, il susseguirsi incrociato delle azioni rallentate, il suo stesso svolgersi fine a se stesso. Tuttavia, questo meccanismo di assegnazione – o di sottrazione – di senso a ciò che accade quotidianamente, anche in luoghi in apparenza privi di interesse, desta indubbia attenzione. Se non altro perché «gran parte della vita sociale accade in modi non pianificati né attesi» (Rosaldo 2001: 147). Gli stessi progetti antropologici, con i loro relativi fieldworks, sono passibili di cambiamento inaspettato, in apparenza privi di quel senso costruito all'origine e di intenzionalità prevista in partenza.

Mi pare, in questa prospettiva, particolarmente significativo *Jazz Cosmopolitanism in Accra* di Steven Feld. Nell'ottobre del 2004, Feld si trova ad Accra, una prima volta, con l'intento di rimanerci un paio di settimane allo scopo di aiutare una sua studentessa a filmare alcune scene e conoscere, in cambio, alcuni musicisti locali. Il suo non doveva essere altro che un breve passaggio in Africa, prima di recarsi in Europa per continuare la sua ricerca etnografica sulle campane e sul senso di appartenenza sociale che esse aiutano a produrre. Un suo precedente, più lungo, fieldwork lo aveva portato a termine molti anni prima tra i kaluli della Nuova Guinea. Niente di più tradizionale, quindi, in passato. Niente sembrava preludere a una ricerca stratificata e multimediale come quella che avrebbe condotto, proprio ad Accra, con altri musicisti, artisti e fotografi. È successo, non era previsto. Cosa fa succedere gli eventi? Quale causa li mette in forza? Ciò che Feld dice è che un incontro con un'artista è sfociato in un incontro con un musicista e via di seguito, in quella che è diventata una ricerca di ben sei anni. Quel che è singolare è che Feld esita lui stesso a definire, la sua, una ricerca – nel senso classico del termine – perché non aveva l'intenzione di «gather material to write another scholarly book» (Feld 2012: 6). L'intenzione pianificata non era all'origine di ciò che gli stava succedendo. Suonava con altri musicisti e si limitava a prendere appunti sul diario. Solo in seguito, dopo anni, su invito da parte di una università, si era deciso a scrivere quello che, per lui, sarebbe diventato un lavoro multimediale e la 'registrazione' di una serie di incontri raccontati sotto forma di storie di vita.

Come mostra questo lavoro di Feld, a volte il caso domina, al di sopra di tutto; inoltre, il senso del vivere, nella sua ampiezza, ha spesso la meglio sul senso del fieldwork più classicamente inteso in quanto ritaglio spazio-temporale di stampo esotizzante. L'esempio di Feld è indicatore del fatto che la discretizzazione del senso – così come la sua attribuzione a



*Un'attesa è adagiata in una situazione* (ph. Licia Taverna)

porzioni di tempo e di ricerca date – è elemento affascinante, forse complicato da definire, sicuramente da tenere in conto pragmaticamente e teoricamente, nei diversi contesti. Ciò che vale in etnografia, vale dunque pure per molti aspetti del quotidiano. Persino nella vita quotidiana, ci dibattiamo, infatti, tra l'assegnazione di senso e la sua sottrazione, tra il riconoscimento di un valore individuale e sociale e il processo contrario che cerca, talvolta di esiliarlo nel territorio dell'oblio o del convenzionale. Come scrive Barthes: «il mondo significa fortemente, perché tutto è preso nel paradigma del gusto e del disgusto. D'altro canto, ogni opposizione è sospetta, il senso affatica, lui ha voglia di riposarsi» (Barthes 1980: 159).

Come si può concepire, di conseguenza, il senso senza affaticarsi, concedendogli un meritato riposo? Quali sono i meccanismi, differenziali e processuali, che ci consentono di aggiungere o sottrarre senso a qualcosa? Le risposte non vengono mai in blocco omogeneo; nel mio caso, poi, sono soprattutto le domande che mi interessano: a partire da una situazione concreta, da me vissuta direttamente, in prima persona. Non mi interrogo sulla questione in astratto, ma, in una prospettiva più soggettivante, legata a un contesto d'uso ('ferita' e 'pronto soccorso'), focalizzando l'attenzione – più che sul soggetto in sé – sui modi di funzionamento del soggetto tra altri, del soggetto in quanto funzione variabile, in qualche modo dipendente dal contesto, dalle interazioni e dai tipi di testo atti a veicolarlo. Forte di questo presupposto etnopragmatico, posso scriverci 'come viene': incurante di un ordine prestabilito, improvvisando, mettendo da parte sussulti teorici precostituiti che si antepongono al contesto una volta per tutte.



*Possibilità dell'accadere* (ph. Licia Taverna)

Nel processo stesso degli eventi, le idee sono spesso tenui, impure e sfumate, sporche e sfuggenti. Il tempo forse conferirà chiarezza alle mie libere associazioni. Io ci gioco, per divertirmi, mentre aspetto. Gioco con le idee in trasferta, con i ricordi che sopravvengono all'impazzata, pur tuttavia pertinenti: «Un'attesa è adagiata in una situazione, dalla quale scaturisce» (Wittgenstein 1967: 201). E io mi adagio nella situazione: per meglio capire cosa succede e come procede, per dare un ordine potenziale all'insignificante, a partire dalla situazione stessa. Ci scrivo come capita, di conseguenza, lasciando spazio all'intervento del caso, riflettendo sull'accaduto in quanto processo che si dispiega e si ripiega su se stesso. Scrivo senza prefiggermi un obiettivo. Scrivo di getto, continuando a prendere le distanze dalla ingessata serietà di dispotici propositi; mi distraigo dall'austerità dell'impegno a senso unico; mi concedo, con un pizzico di accento surrealista, ai 'mille piani' del piacere del pensiero in divenire (Montes 2009). Scrivo senza un ordito prestabilito, preda dell'istante, in balia della porzione di storia di vita da narrare. Cerco, tutt'al più, di tenere a mente qualche concetto perché i «concetti ci inducono a indagare. Sono l'espressione del nostro interesse,

e dirigono il nostro interesse» (Wittgenstein 1967: 198). So pure bene, in senso opposto, che «è importante associare alla presenza umana la sospensione della volontà, del controllo, del calcolo, della coscienza tetica del soggetto che delibera» (Piette 2016: 12).

Il film dei Coen non dovrebbe avere niente a che vedere – causalmente – con quello che mi è accaduto in seguito, al pronto soccorso, ma fa comunque parte del minuto frammento di vita che racconto e certamente lo menziono, se non altro per meglio capire quale *ruolo possibile* possa aver avuto la *potenza* dell'accaduto ordinario e dei suoi nessi, tenuto conto del fatto – non ultimo – che il film dei Coen 'chiude' la giornata, con alcune riflessioni sull'arte. Una chiusura, quale che essa sia, conferisce senso, nonostante non esaurisca lo spettro dei possibili semantismi. Il senso non è mai esausto e non abbisogna, per questo, di chiusure, come sembrerebbe dire Deleuze? La chiusura (*explicit*), come d'altronde ogni apertura (*incipit*), ritagliando porzioni di semantismi, solleva problemi relativi ai modi di intendere una vita, un testo e persino una teoria o una cultura (Lotman 1970; Said 1975; Montes 2006a). Avrei voluto, per esempio, che lo scorrere del sangue si fosse fermato subito per finirla lì; avrei voluto che la ferita si chiudesse in pochi minuti. Così non è stato, mi sono dunque arreso alla situazione, sono scivolato nello smussamento del senso senza speculare in astratto, prendendo qualche appunto. Se si va a un pronto soccorso, in fretta e furia, estenuati dallo scorrere del sangue, per medicare una ferita occasionale, non si pensa certo ad armarsi, preliminarmente, di una teoria adeguata alla situazione da affrontare. Si pensa col corpo, semmai. Si pensa, generalmente, non soltanto per 'prove e operazioni' d'ordine mediamente cognitivo e trasformativo, ma, anche, 'per contatto e per posizioni' d'ordine immediatamente somatico e riflessivo-transitivo. Sono umano, non posso che situarmi nello spazio col mio corpo. Il nostro modo d'essere umani – il modo di pensare noi stessi in quanto esseri umani – non sarebbe tale se non fossimo dotati del corpo che abbiamo, nel modo stesso in cui esso si struttura e ci consegna al mondo:

«Se i nostri occhi fossero fatti in modo tale che nessuna parte del nostro corpo potesse cadere sotto il nostro sguardo, o se qualche maligno dispositivo, pur lasciandoci liberi di spostare le mani sulle cose, ci impedisse di toccare il nostro corpo [...] allora questo corpo che non si rifletterebbe, che non sentirebbe se stesso [...] non sarebbe nemmeno un corpo d'uomo, e non ci sarebbe nemmeno umanità» (Merleau-Ponty 1964: 20).

Ne va della nostra stessa definizione di umanità (a partire dalla configurazione del nostro corpo proiettato nel mondo, nella cultura); ne va del modo in cui ci crediamo capaci di pensare (non solo con la mente, ma, anche, col corpo nella sua interezza). Il corpo, per di più, non è un punto immobile nel/del mondo, ma un intersecarsi di visibilità e movimento, secondo modalità dell'attraversare spazi materiali e simbolici diversi, nel ritagliarsi stesso del suo darsi in quanto 'passaggio'. Il corpo, per sua fattura, è esso stesso sinonimo concettuale di movimento al passo e fuori marcia, per andatura mossa e sommessa, per transiti congiunti e disgiunti. Andare, quindi, al pronto soccorso d'urgenza – in assenza di piani d'azione preliminari – significa non soltanto non portare goffamente in giro un 'io' astratto, irrigidito da un pensare concepito come cumulativo, ma, soprattutto, significa mettere l'accento sul corpo che deambula – in posizione – con le emergenze di altri individui in un

divenire di transizioni, passaggi, posture e andature. Recarsi al pronto soccorso si traduce, allora, in modo per 'pensare col corpo' – un corpo-pensiero – e sradicarsi con forza dall'idea di un pensare come forma di ragionamento la cui origine si situerebbe nella testa: si pensa – anche – per contatto, per posizioni nello spazio, non 'chiaramente' assunte intellettualmente. Wittgenstein scrive che una «delle fonti principali della nostra incomprendimento è il fatto che non vediamo chiaramente l'uso delle parole» (Wittgenstein 1967: 69).

Io cerco di vederci chiaro, senza per questo procedere con l'obiettivo della chiarezza. Anche quando mi succede qualcosa di apparentemente spicciolo come ferirsi al dito e andare al pronto soccorso. Faccio caso al caso e do tempo al tempo. Una visita di 'passaggio', in fretta e furia, al pronto soccorso per una medicazione – non grave, di poco conto – è di difficile assegnazione a una specifica sezione di sapere antropologico (Montes 2011). Si tratta di cura o della formalizzazione temporale dell'attendere? Di corpo o linguaggio? È un accenno di storia di vita significativo o un aneddoto privo di densità? Esito. Sono in attesa. Rifletto. Mi interrogo: il mio 'passare' in un pronto soccorso ha a che vedere con le ritualizzazioni del fare e sentire personali oppure, più segnatamente, con il dispositivo spazio-temporale che lo accoglie, stravolge e manipola dall'esterno? (Montes, Taverna 2005). Non si tratta forse, più singolarmente, di una questione relativa al corpo, attinente soprattutto alla sua dimensione culturale, così come alle sue specificazioni intersomatiche e intercognitive? (Montes 2001). E, ancora, non sarebbe meglio parlare direttamente di forme di interazione tra soggetti e oggetti, spazi e tempi, corpi e parti di corpi, più che di presa in carica e ricovero? (Montes 2014). In fondo, non è forse l'interazione stessa una forma di comunicazione, sebbene talvolta più implicita, meno consapevole? (Montes 2005-2006).

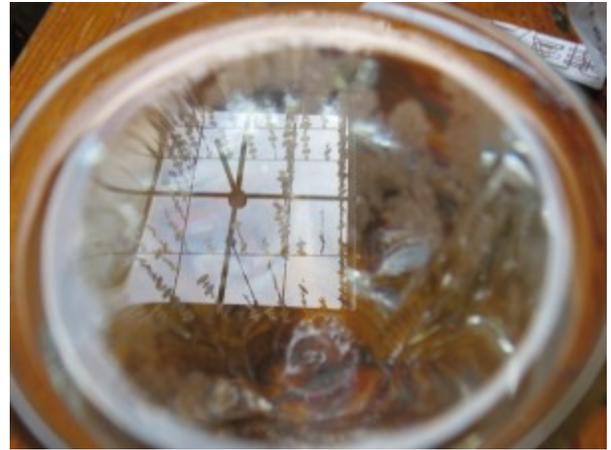
Non mi sento di fare il punto. Non mi sento, in ogni caso, costretto a dare una risposta. Non mi sento obbligato a proporre un'argomentazione da valorizzare al fine di mostrare necessariamente qualcosa di fondante in uno scomparto preciso del sapere (Montes 2015). Perché dovrei? Faccio quello che mi pare, scrivo come voglio, al di là dei modi d'enucleare un sapere in qualche ambito 'disciplinare' particolare. Se mi affidassi a una tematizzazione disciplinare precostituita, la sentirei come una costrizione, adesso, sul mio soma-azione che invece vorrei lasciare libero di interagire (Montes 2006b). Sono consapevole del fatto che questa libertà che mi concedo è, almeno in parte, una strategia retorica che indirizza il lettore verso alcuni effetti di senso e non altri. Si tratta pur sempre di individuazione di 'pertinenze' (e di criteri di pertinentizzazione) emersi dal contesto, più che di metodi preconfezionati a bella posta (Montes, Taverna 2008). Questa 'indolenza metodologica' e, insieme, di 'obliquità dell'azione cognitiva' potrebbe apparire – in questi termini – una dichiarazione di guerra



*Pertinenze* (ph. Licia Taverna)

lanciata contro un sapere stantio che faccio per adesione ai principi più splendidamente caotici del divenire della conoscenza: una ribellione contro il metodo stereotipato, un inno all'azione disseminata, svincolata da eccessive costrizioni. E lo è, almeno in parte. Non lo nego.

Ogni affermazione scritta è, pur sempre, inevitabilmente, una forma complessa di rinvii di enunciazioni che si trasformano in enunciati (enunciazione-enunciazione, enunciazione-enunciata, enunciato-enunciato) riallacciabili a tracce disseminate di – almeno – un'enunciazione precedente, in sé incoglibile in quanto tale, che orienta comunque la sua generazione e produce al contempo una sintassi variabile del contenuto e dei modi in cui si organizzano le voci dei singoli individui in seno a una cultura. «L'enunciato prodotto serba le *tracce* dell'insieme dei procedimenti



*Fare il punto* (ph. Licia Taverna)

effettuati, di modo che un secondo soggetto enunciatore possa ricostruirli a sua volta per interpretare i sensi dell'enunciato [insomma] ogni enunciato sta in una rete di rapporti intersoggettivi» (Greimas, Courtés 2007: 106). Ciò vale pure per un individuo qualsiasi, impegnato in una comune attività giornaliera; ciò vale per un antropologo alle prese con la più complicata deittizzazione del suo fare e il riconoscimento dei metalinguaggi incontrati nel corso dello svolgimento del suo campo così come della sua stessa storia di vita (Montes 2005). Che diritto ho io di fare il punto, alla luce di tutto questo? Semmai, si dovrebbero fare i conti con le forme e le sintassi dell'enunciazione e con l'interazione-traduzione di linguaggi e metalinguaggi, oltre che con l'apparente trasparenza dei linguaggi e l'ovvia (nel senso di non scontata, ma integrata) costituzione della realtà. Il fluido regime d'interazioni di un soggetto si produce in stretta associazione con le diverse forme di traduzione dei linguaggi e metalinguaggi. La «stessa natura dell'atto intellettuale può essere descritta nei termini di una traduzione: la definizione del significato è una traduzione da una lingua all'altra, mentre la realtà extralinguistica è anch'essa concepita come una certa lingua» (Lotman 1993: 16). La conoscenza è, in qualche modo, una forma di traduzione, spesso imperfetta, che implica posizionamenti esistenziali diversi in ordine ai tipi di linguaggio accettati o rifiutati. Si confronti, per esempio, cosa dice Feyerabend:

«un dadaista è convinto che la vita merita di essere vissuta solo quando si cominciano a prendere le cose *allegrement* e quando si eliminano dal proprio linguaggio i significati profondi ma ormai un po' frusti che esso ha accumulato nel corso dei secoli ("ricerca della verità"; "difesa della giustizia"; "impegno appassionato" ecc. ecc.)» (Feyerabend 1979: 19).

Al pari di un dadaista, io narro divertendomi. Narro per vedere, allegramente, cosa succede. Cosa non semplice! Come afferma Cage in ambito musicale – in quella tonalità dissonante che io vorrei avesse ogni mio scritto – non siamo sempre all'origine di quello che succede o

di quello che pensiamo: «Stavo continuando il mio lavoro di composizione e mi sembrava, anche se non facevo *succedere* niente, che il brano comunque continuasse» (Cage in Sylvester 2012: 17, mio corsivo). È un po' quello che *succede* a me, stranamente: nonostante io non faccia *succedere* un bel niente, sembra che il saggio che scrivo prenda forma da sé, sembra che segua le pieghe leibniziane di una sua possibile continuazione funzionale, già provvista dal caso che dispiega e si ripiega, s'impiega e appaga. Se, dunque, considero questo mio scritto un saggio di antropologia culturale è, innanzitutto, perché credo che, all'interno di questa (in)disciplina, un orientamento maggioritario dovrebbe consistere nel lasciarsi andare all'attraversamento concettuale e pragmatico: nel suo stesso darsi all'osservazione senza avere – necessariamente, preliminarmente – individuato un problema singolare da risolvere o un quesito da sciogliere d'ordine puramente speculativo. Non si tratta, dunque, nella mia prospettiva, di 'piegare' il problema – individuato preliminarmente – all'osservazione-partecipante (così si avrebbe soltanto una parvenza preposta di risultato), ma di procedere per contrappunti e contraccolpi, di piega in piega (Montes 2016). Più propriamente, penso che debba darsi il 'caso', declinandolo, di volta in volta, con l'intenzione: si scoprono, così, «nuovi modi di piegare, nuovi modi di avviluppare, ma restiamo pur sempre leibniziani, perché si tratta ancora di piegare, dispiegare, ripiegare» (Deleuze 2004: 228).

Non sorprendentemente l'etnografia è sovente il risultato di bel un (ri)piego, di un felice dispiegarsi o di una deviazione su altri temi – casualmente riscontrati sul campo – rispetto al progetto concepito e intenzionalmente preso in conto agli inizi, nell'elaborazione di un piano d'azione. I risvolti e i ripieghi del caso sono interessanti anche dal punto di vista dei modi in cui l'esperienza – sul campo, ma anche nel corso del vivere – si associa a tipi diversi di testualità e forme ideologiche soggiacenti. Prendiamo l'esempio dei guayaki studiati da Clastres: l'osservazione-partecipante va avanti, sul campo, senza che l'informazione che l'etnografo desidera avere salti fuori; finché un giorno, per caso, parlando del più e del meno, qualcuno si lascia sfuggire che i guayaki sono cannibali. Che ha a che vedere questo con il genere testuale? La rivelazione arriva verso la fine del libro e 'costringe' il lettore, in questo modo, a rileggere il testo come se fosse una sorta di *quête* giallistica in cui il 'sospetto' viene svelato nell'epilogo, quasi a ricompensa gratificante del lavoro di lettura già compiuto o dell'impegno versato nell'osservazione e partecipare sul campo (Clastres 1980).



*Circostanziale* (ph. Licia Taverna)

Cambiamo autore, cambiamo paese: spostiamoci a Bali. È noto che Geertz, per esempio, riesce a rompere il muro di disinteresse da parte dei nativi grazie alla retata della polizia alla quale egli sfugge, comportandosi proprio come tutti gli altri balinesi. È grazie all'intervento del caso – si trovava a un combattimento di galli e arriva inaspettatamente la polizia – che

può iniziare, fortunatamente, l'osservazione-partecipante vera e propria basata sulla complicità instaurata con i nativi (Geertz 1988). Per quanto riguarda Geertz, l'intervento del caso non giustifica soltanto un tipo di testualità più innovativa, ma consente inoltre di posizionarsi nei confronti di un'ideologia della ricerca più in generale: schiacciare l'antropologia sull'etnografia, mettendo in valore una prossimità interpretativa con l'oggetto studiato. E, proprio per questo, Geertz elegge il caso a elemento ricorrente non solo nella ricerca, ma, anche, nella sua vita e nei suoi studi che racconta sotto l'egida del 'tutto è successo per caso' (Geertz 2001). Abbracciare il caso come elemento di continuità significa, per Geertz, potere rifiutare agevolmente un posizionamento teorico forte e 'ripiegare' sull'ermeneutica etnografica che si oppone allo strutturalismo Lévi-straussiano. Per Malinowski, abbracciare l'elemento di pianificazione della ricerca era stato, a suo tempo, un modo per affermare un approccio teorico forte, avverso alla tradizione evoluzionista in etnologia (Montes 2006a).

Quali che siano 'gli avversari', ciò che conta è che caso e programmazione diventano modalità del conoscere, dell'azione sul campo e delle possibilità narrative che 'posizionano' autori e scuole antropologiche. Gli esempi etnografici, nel bene e nel male, sono naturalmente innumerevoli e un motivo di interesse certo risiederebbe nel mostrare le declinazioni tra testi, teorie e approcci empirici. Non è il caso, naturalmente, di affrontare la questione in tutta la sua ampiezza adesso. Mi preme, semmai, insistere sul fatto che, anche per Malinowski, pur ponendo il funzionalismo sotto l'egida della pianificazione della ricerca, il caso assume un ruolo importante e diverso, svolgendo il compito di antagonista dell'operazione di osservazione e partecipazione: con Malinowski, più che di coppia problema/risoluzione si tratta infatti di mettere in gioco l'opposizione caso/osservazione programmatica. Elevare l'osservazione a programma di scuola significa allontanare lo spettro del caso, del suo intervento (pur sempre presente), e di costruire un'autorità di scuola da far valere nei confronti degli altri studiosi. Ciò mi consente di ribadire un altro punto che mi riguarda personalmente.

Il mio modo di procedere, 'per pieghe', è un modo per mostrare propensione per l'intreccio variabile intessuto dal caso e dall'intenzione. Spesso, invece, si procede enucleando un problema (prima) e un modo di affrontarlo (dopo), per tentare di apportare una soluzione, magari già avanzata teoricamente a tavolino, senza essersi prodotti in un fertile andirivieni – come direbbe Lévi-Strauss – tra ciò che è vicino e ciò che è lontano, tra l'empirico e il teorico, tra il ritaglio del soggettivo e dell'oggettivo (Montes 2005; Montes 2005-2006). Io mi sento, nelle mie ricerche, di procedere dando una priorità all'esperienza vissuta, concedendo inoltre attenzione alla narrazione. Così è stato, pure, per questo mio piccolo 'esperimento del pensiero fluido e dell'azione in corso' che ha avuto luogo nella mia testa e nel corpo, in un cinema e in un pronto soccorso, nell'accentuazione del senso prodotto e nella sua tentata sottrazione. In qualche modo, in parte inconsapevolmente, ho tenuto conto di un'ipotesi di

Barthes secondo cui «il senso, prima di abolirsi nell'in-significanza, ha ancora dei brividi; c'è *del senso*, ma questo senso non si lascia 'prendere'; resta fluido, percorso dai fremiti d'una leggera ebollizione» (Barthes 1980: 112).

La questione è se, al di là di tutto, si può ancora parlare di fieldwork nel mio caso. Dal mio punto di vista, non solo una visita al pronto soccorso, ma anche la vita – nella sua frammentazione e discontinuità – va vista come un campo. Il mio 'passaggio' al pronto soccorso non è durato che qualche ora. Ma questo breve 'passaggio' si somma comunque agli altri, in altri tempi, in altri luoghi, in cui ho purtroppo, come tutti credo, fatto questa esperienza, divenuta cumulativa nella mia



*Manifestarsi di un ordine* (ph. Licia Taverna)

forma di conoscenza di questo spazio e tipologia d'interazione. Ho buona esperienza – sic! – del pronto soccorso, per visite reiterate avvenute in passato, ma non ho però una data di partenza e una di ritorno, intervallate da una lunga permanenza sul sito, che conferirebbero legittimità – come avverrebbe, più usualmente, nella prospettiva classica – al campo. Il mio punto di vista è che l'osservazione-partecipante rappresenta una pratica che ricopre l'intera esistenza di un individuo, inserito all'interno e all'esterno di una cultura, la cui discontinuità spazio-temporale dipende dalla volontà (e inclinazione) del soggetto-osservatore di ritagliarsi questo ruolo in un arco di tempo e spazio specifici, inquadrati da un inizio e una fine convenzionalmente posti rispetto all'intera durata di un'esistenza, in principio in continuo divenire.

Potenzialmente, l'osservazione-partecipante non avrebbe né inizio né fine nell'arco di una intera vita, virtualmente da concepire indivisa: sono le teorie, le culture e le prospettive adottate a conferirle un ritaglio semantico ed esistenziale risultante dai vari tipi di discretizzazione. Direi che l'osservazione-partecipante potrebbe – dovrebbe – essere una vera e propria 'filosofia di vita' generale: dovrebbe riguardare la vita intera e i suoi modi specifici di essere ritagliata, spazialmente e temporalmente, in circostanze che incorporano le nostre esperienze vissute e le loro comprensioni. Cosa autorizza a dire che qualcuno comprende un'esperienza? Innanzitutto, sono «le *circostanze* nelle quali ha avuto questa esperienza vissuta» (Wittgenstein 1967: 83). L'antropologia non dovrebbe dunque tendere, a mio parere, a cogliere l'alterità soltanto in spazi lontani, ma dovrebbe pure investirsi, circostanzialmente, sempre più, nell'osservazione delle pieghe – persino barocche – del quotidiano e della prossimità a noi 'vicino'. Insomma, a mio modo di vedere, l'antropologia dovrebbe, per iperonimia, essere una antropologia dell'esistenza.

Ogni orientamento antropologico, in passato, ha posto i suoi obiettivi, ridefinendo la nozione di cultura e riposizionando le pratiche nei modi considerati più adeguati. Io ho, intenzionalmente, scritto questo saggio all'insegna del 'non so, poi si vedrà'. Una ferita al dito

avrebbe potuto essere un bel pretesto per raccontare un film – *Ave Cesare* dei fratelli Coen – e intrecciare la narrazione del film con un'altra: quella che ricopre la serie di atti necessari affinché io arrivassi al pronto soccorso e mi facessi medicare. Non l'ho fatto, sono stato trasportato altrove dalla narrazione, dall'idea di lasciarmi andare al divenire di azioni ed enunciazioni. Ho pensato che potesse essere l'occasione per provare a mettere in pratica un'ipotesi di divenire – sulla falsariga di Deleuze – che prevede un indugiare a oltranza nel mezzo che trascura l'inizio e la fine. Ma c'è altro nel mio tentativo. Penso che il pensiero (un po' più) libero debba prendere in conto l'insignificante e sganciarsi, di tanto in tanto, dalla ricerca 'a tema' impostata su un problema posto preliminarmente all'osservazione (che dovrebbe rimanere invece, secondo me, in qualche modo 'sbadata', in fuga, obliqua).

Penso che si debba cercare di capire in che modo ciò che appare di primo acchito insignificante si mostra come significativo nel corso di un percorso di vita o di un suo frammento. Direi, in ogni caso, che è necessario mettere in dubbio il manifestarsi di un ordine, quale che esso sia, grazie alle possibilità di fuga messe in atto da un 'fuori' concettuale e pragmatico. La regolazione tra individuo e sistema è ovviamente importante. Non esistono, a mio parere, pure capacità raziocinanti di un individuo, per di più al di fuori di un sistema e di un contesto. Allo stesso tempo, gli individui non sono passivamente situati all'interno dei meccanismi culturali di appartenenza, sorta di osservatori indifferenti o ignari del loro stesso agire, ma producono invece formazioni e trasformazioni di norme e comportamenti, posizionamenti e frontiere, rimanendo addirittura invischiati – come direbbe Geertz (1988) – nella prossimità del processo che li lega ai loro stessi atti e valori. Categorie e dispositivi culturali non sono – forse mai – dati una volta per tutte, ma tendono a trasformarsi per effetto dell'azione umana; in retroazione, categorie e dispositivi culturali 'restituiscono' effetti di orientamento dell'essere e del mondo più stabili a cui l'essere umano può rispondere, a sua volta, con la generazione di nuovi valori e attraversamenti. Tenuto conto di tutto questo, per concludere, la mia impressione è che l'antropologia oggi debba maggiormente concentrarsi sull'individuo e produrre uno spostamento di attenzione, per quanto parziale, dalla nozione di cultura in sé alla nozione di esistenza.

*Dialoghi Mediterranei*, n. 42, marzo 2020

### **Riferimenti bibliografici**

- Adorno T. W., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1954 (1951)
- Barthes R., *Barthes di Roland Barthes*, trad. di G. Celati, Einaudi, Torino, 1980 (1975)
- Barthes R., *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, trad. di B. Bellotto, Einaudi, Torino, 1988 (1984)
- Bruner J., *La fabbrica delle storie*, trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2002
- Clastres P., *Cronaca di una tribù*, trad. di R. Capone, Feltrinelli, Milano, 1980 (1972)
- Cortázar J., "Le bave del diavolo", in *Le armi segrete*, trad. di C. Vian, Einaudi, Torino, 2008 (1959)
- Deleuze G., Guattari F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di G. Passerone, Castelvecchi, 2003 (1980)
- Deleuze G., *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004 (1988)
- Deleuze G., *L'esausto*, a cura di G. Bompiani, Nottetempo, Roma, 2015 (1992)

- Douglas M., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, trad. di A. Vatta, Il Mulino, 1975 (1966)
- Feld S., *Jazz Cosmopolitanism in Accra*, Duke University Press, Durham and London, 2012
- Feyerabend P. K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1979 (1975)
- Foucault M., "Che cos'è un autore", in *Scritti letterari*, trad. e cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971 (1969): 1-21
- Geertz C., "Il 'gioco profondo': note sul combattimento dei galli", in *Interpretazione di culture*, trad. di E. Bona, Il Mulino, Bologna, 1988 (1973): 383-436
- Geertz C., "Una vita di studio", in *Antropologia e filosofia*, trad. di U. Livini, Il Mulino, 2001 (2000): 15-34
- Greimas A. J., Courtés J., *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, trad. e cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano, 2007 (1979)
- Jackson M., *Paths toward a clearing*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989
- Jullien F., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, trad. di E. Magno, Feltrinelli, Milano, 2016 (2015)
- Krieger S., *Social Science and the Self*, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1991
- Lakoff G., Johnson M., *Metafora e vita quotidiana*, trad. e cura di P. Violi, Bompiani, Milano, 1988 (1980)
- Lévi-Strauss C., Éribon D., *Da vicino e da lontano*, trad. di M. Cellerino, Rizzoli, Milano, 1988 (1988)
- Lotman J. M., "Valore modellizzante dei concetti di fine e inizio", in J. M. Lotman, B. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, a cura di R. Faccani e M. Marzaduri, Bompiani, Milano, 1979 (1970): 135-141
- Lotman J. M., *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, trad. di C. Valentino, Feltrinelli, Milano, 1993 (1993)
- Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, vol. I, trad. di M. Ariotti, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (1922)
- Merleau-Ponty M., *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Parigi, 1964
- Merton R. K., Barber E. G., *Viaggi e avventure della Serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, trad. di M. L. Bassi, Il Mulino, Bologna, 2002 (1992)
- Montes S., Taverna L., "Forme del fumare e del gusto: modelli antropologici e significazione", in *Gusti e disgusti. Sociosemiotica del quotidiano*, a cura di E. Landowski, Testo e Immagine, Torino, 2000: 248-270
- Montes S., Taverna L., "O Habitar é sempre uma marca, a cultura é também o Outro. Habitar a cultura através de Proust, Sartre, Kaplinski", in *Do habitar*, a cura di M. Milano, ESAD, Matosinhos, 2005: 69-81
- Montes S., Taverna L., "Pour une épistémologie comparée des impertinences méthodologiques", in *Synergies, Pays Riverains de la Baltique*, (La Mère Sauvage de Maupassant. Parcours méthodologiques dans l'analyse du texte), a cura di S. Montes, L. Taverna, n. 5, Tallinn, 2008: 7-13
- Montes S., "La peddi nova: parallelismi semantici e tipologie culturali", in *Per Ignazio Buttitta*, a cura di G. Ruffino, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 2001: 183-204
- Montes S., "Enoncer soi-même, énoncer le terrain. La deixis des anthropologues et le métalangage des linguistes", in *Studia Romanica Tartuensia*, (De l'énoncé à l'énonciation et vice versa. Regards multidisciplinaires sur la deixis), a cura di D. Monticelli, R. Pajusalu e A. Treikelder, vol. IV, Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu, 2005: 141-169
- Montes S., "L'ethno-anthropologie comme genre : construction de la subjectivité et effets d'énonciation", *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiries*, (Subjectivité en mouvement/Subjectivity in Transition), a cura di C. W. Francis, vol. 25 (3) e vol. 26 (1), Montréal, 2005-2006: 27-45
- Montes S., "Just a Foreword? Malinowski, Geertz and the Anthropologist as Native", *Sign Systems Studies*, (Semiotics and Anthropology), n. 34.2, a cura di S. Montes e L. Taverna, Tartu University Press,

Tartu, 2006a: 357-386

Montes S., "Écrire une anthropologie, écrire une philosophie. F. Héritier et G. Deleuze en regard", *Synergies, Pays Riverains de la Baltique*, (La complexité comme principe et raison de la recherche balte en Sciences Humaines), a cura di Aleksandra Ljalikova, n. 3, Tallinn, 2006b: 157-174

Montes S., "Tradurre il quotidiano in concreto? Con una cornice surrealista del gioco, ovviamente", *Analele Universității Spiru Haret, Seria Filologie, Limbi și literaturi străine*, An XII, nr. 12, vol. 1, 2009: 249-276

Montes S., "I corpi nel testo e l'indeterminazione della cultura. Un romanzo fiume di Manganelli come campo", in *Testo e metodo. Prospettive teoriche sulla letteratura italiana*, a cura di D. Monticelli e L. Taverna, Tallinn University Press, 2011: 281-344

Montes S., "E se fosse un gioco? Un antropologo in spiaggia e i sensi dell'altrove", *Dialoghi Mediterranei*, n. 10, novembre 2014

Montes S., "Per una etnografia dialogica e improvvisata", *Dialoghi Mediterranei*, n. 13, maggio 2015

Montes S., "Contrappunti d'antropologo, brusii al bar e l'etnografia dell'iniziare", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 18, marzo 2016

Piette A., *Antropologia dell'esistenza*, trad. di M. Drouille-Scarpa, Alvisopoli, Venezia, 2016 (2014)

Richardson L., "Writing: A Method of Inquiry", in *The Handbook of Qualitative Research*, a cura di N.K. Denzin e Y.S. Lincoln, 2000: 923-948

Ricœur P., "L'identité narrative", in *Revue des Sciences Humaines*, Tomo LXXXV, 221, marzo, 1991: 35-47

Ricœur P., *Percorsi del riconoscimento*, trad. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005 (2004)

Rosaldo R., "Mettere la cultura in movimento", in *Cultura e verità*, trad. di A. Perri, a cura di M. Canevacci, Meltemi, Roma, 2001 (1989): 147-169

Said E. W., *Beginnings. Intention and Method*, Columbia University Press, New York, 1975

Sylvester D. (con R. Smalley), intervista a John Cage, *John Cage*, trad. di A. Cioni, Castelvecchi, Roma, 2012 (1966)

Tanizaki J., *Libro d'ombra*, trad. di A. Ricca Suga, Bompiani, Milano, 1982 (1933)

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, trad. di R. Piovesan e M. Trinchero, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1967 (1953)

---

**Stefano Montes**, insegna Antropologia del linguaggio e Etnoantropologia all'università di Palermo. In passato, ha insegnato all'università di Catania, Tartu, Tallinn e al Collège International de Philosophie di Parigi. È stato inoltre direttore di ricerca di un team franco- estone con sede principale nell'Università di Tartu. In seguito, è stato anche direttore di ricerca per due anni di un team franco-estone con sede nell'Università di Tallinn. Ha pubblicato in diverse riviste nazionali e internazionali. I suoi temi d'interesse principale riguardano soprattutto i rapporti tra linguaggi e culture, tra forme letterarie e forme etnografiche. Più recentemente, si è interessato ai processi migratori e alle pratiche del quotidiano con particolare riguardo all'intreccio instaurato tra attività cognitive e agentive.

---

Article printed from Dialoghi Mediterranei: <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM>

URL to article: <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/una-ferita-al-dito/>

Click [here](#) to print.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.