

L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia

Ferdinando Fava

Università di Padova

Laboratoire Anthropologie/Architecture-ENSAPLV-UMR LAVUE 7218 CNRS/France

[ferdinando.fava@unipd.it]

Abstract

The Anthropological Listening: Epistemology, Ethics and (In)justice

How do anthropologists listen? What is the epistemological “status” of listening in anthropological research? The author presents listening as a practice that cannot be reduced to a mere socio-cognitive and semiotic process or methodical prescription. Anthropological listening always turns out to be conformed in its *modus operandi* by the theoretical frameworks in which anthropologists inscribe themselves and which selectively define the aims of the research itself as well as the relevance of the ethnographic materials collected. The author proposes to consider anthropological listening as a foundational social act in which the time and space of its becoming is the medium where the interpretation of the collected material takes shape. And it is in this becoming, “in and out” of the field, that the distinctive ethical dimension of the anthropological listening manifests itself.

Keywords: anthropological listening, fieldwork epistemology, ethics, Miranda Fricker, epistemic injustice

una lunga introduzione

Tuesday 25 [...] Ride in a dinghy with Ginger and *Gomera'u*. The latter gave me valuable information about *bwaga'u¹* and *Ta'ukuripokapoka*. *Violent aversion to listening to him*; I simply rejected inwardly all the marvelous things he had to tell me. *The main ethnographic difficulty is to overcome this.* (MALINOWSKI 1988: 166, corsivo aggiunto).

Le type d'anthropologie que j'ai pratiquée est *celle de l'écoute*, de l'installation d'une proximité avec les gens, passant par l'effort de vivre comme eux, de les accompagner dans le quotidien [...] Il faut rester modeste dans la relation avec les gens, parce qu'il n'est pas question de leur dire ce qu'ils sont,

mais de plus il faut rester très prudent dans l'élaboration du sens (ALTHABE 2000: 35, corsivo aggiunto).

Le due brevi citazioni, la prima tratta dal diario di Bronislaw Malinowski (annotazione risalente al giorno di Natale del Millenovecentodiciasette) e la seconda di Gérard Althabe, tratta da un articolo in cui l'antropologo francese tratteggiava un bilancio di quarant'anni di ricerca sul campo, definiscono l'orizzonte in cui, nelle linee che seguiranno, desidero situare l'ascolto. Intendo, in effetti, esplorare l'ascolto nella sua relazione con la dimensione etica a partire dalla sua pratica nella ricerca sul campo e in particolare in relazione all'epistemologia di quest'ultimo, come compreso, riflessivamente, da quanti lo "agiscono".

Prima di presentare alla fine di questa introduzione il modo con cui procederò nell'analisi di queste due citazioni, desidero richiamare alcune premesse che mi sembrano permettere al lettore e alla lettrice di meglio apprendere il focus sull'ascolto di queste pagine indicandone i fondamenti. Questi ineriscono alla peculiarità dell'ascolto nel *fieldwork* antropologico (a), al tipo di "antropologia dell'ascolto" in cui intendo iscriverlo (b), alla sua connessione intima con l'istanza etica di una *vision* della missione dell'antropologo pensabile per le caratteristiche della "circolazione della parola" che la topologia dell'incontro etnografico abilita (c), alla declinazione ulteriore di questa istanza etica nel particolare legame che pone in essere tra ascolto e generazione di conoscenze in un orizzonte di ermeneutica gadameriana che la rende eccedente rispetto alla mera etica dell'intervista governata dal solo consenso informato.

A) La peculiarità dell'ascolto nel *fieldwork* antropologico.

È indubbio che la pratica dell'ascolto sia centrale nel nostro fare ricerca, funzionale al nostro modo di costruzione delle conoscenze perché ancorato all'incontro interindividuale e alla *ur-practice* della conversazione (MARCUS 2012: xv). I repertori metodologici, soprattutto quelli ascrivibili al genere letterario "analisi qualitativa", elaborati in ambito sociologico, ce lo ricordano situando l'ascolto nelle sezioni dedicate all'intervista. In questa letteratura l'ascolto della *research interview*, differenziato da quello della *medical, counseling, therapeutic*, e dalla *interview* nelle *survey* è tematizzato in termini di *active listening, adaptative listening* sino a elencare le *listening practices*, come l'*audio-recording*, i possibili modi di procedere nel campo associati all'ascolto (GUBRIUM *et al.* 2012; ROULSTON 2022). Una tassonomia di pratiche auditive che certo raccoglie i modi pensabili con cui l'intervista

sul campo mobilita l'ascolto del ricercatore insieme ai tanti elementi di contesto (finalità, ecc.) in cui queste stesse pratiche prendono un significato situato e che mette al centro dell'intervistare l'autoconsapevolezza nell'atto di ascoltare. Diremmo che, pur considerando i contesti spaziali e sociali che orientano le interviste, queste descrizioni lasciano sullo sfondo la dimensione epistemologica di queste *listening practices*. Diversamente, nella prospettiva della epistemologia del fieldwork in antropologia, l'ascolto non è né confinabile nella sola situazione dell'intervista² né pensabile con la categoria della mera strumentalità. L'antropologo, infatti, non solo intervista e il suo ascoltare, come del resto il suo vedere sul campo, non è esperienza neutra né sul piano psicoperceptivo - Marshall Sahlins ci ricorda tenendo sullo sfondo il Nietzsche di *Così parlò Zarathustra* che «there is not such a thing as an immaculate perception» (SAHLINS 1985: 147)³ - né su quello epistemologico. Sono cioè pratiche teoreticamente orientate (MATERA 2020), governate da presupposti teorici, più o meno espliciti e consapevoli, che definiscono lo scopo di questo ascolto, conformano la sua natura, regolano il ruolo del ricercatore ascoltante e la relazione tra quest'ultimo e l'interlocutore parlante. Le due citazioni in esergo dipingono appunto due modalità diverse di raccontare l'ascolto, in due prospettive epistemologiche e metodologiche distinte di pensare e praticare il *fieldwork* su cui ritornerò nei paragrafi seguenti.

B) L'antropologia dell'ascolto.

La specializzazione della ricerca antropologica circa gli "oggetti sonori" è divenuta oramai un'area dell'antropologia non più pionieristica e marginale. Si tratta dell'esito singolare di una antropologia che diremmo con Feld «antropologia del suono/nel suono» (FELD, BRENNIS 2004: 461-474) e che svela la complessità dei nostri universi sociali proprio a partire dalle caratteristiche sonore degli eventi di diversa natura che li caratterizzano⁴. Una sorta di svolta acustica anche in antropologia, come viene talvolta affermato non senza dissenso nei *cultural studies*⁵. Per un bilancio della storia recente in area italiana di questa antropologia rinvio il lettore al testo di Antonello Ricci *Il secondo senso. Per una antropologia dell'ascolto* (RICCI 2016)⁶. La sua sintesi contiene anche l'esplorazione matura, dall'interno della tradizione antropologica italiana, dei termini di una possibile e più ampia antropologia dell'ascolto. Il perimetro di questa esplorazione è già tutto nel suo titolo. Per identificare questa antropologia dobbiamo perseguirne "le tracce", come Ricci suggerisce (RICCI, *ivi*: 52), in quelle ricerche sul campo

che da una parte, riannodandosi metodologicamente con quella che abbiamo definito qui sopra antropologia del/nel suono, rinviano allo sforzo di individuare la posizione e il significato che l'oggetto sonoro ricopre in un contesto sociale (una comunità, un sistema cerimoniale, un mestiere, un eco-ambiente)⁷, e dall'altra, a partire da un lignaggio originario nella tradizione italiana, risalente a Ernesto de Martino (DE MARTINO 1975: 59), all'assunzione dell'ascolto come *medium* per condividere mondi e raccontarli. Una antropologia dell'ascolto, dunque articolata, in oggetti distinti ma non separati.

C) La "circolazione della parola" nell'incontro etnografico, la missione e l'etica dell'antropologo.

È proprio seguendo, in particolare, queste seconde tracce, in cui trova eco la citazione in esergo di Gérard Althabe⁸ che intendo esplorare l'ascolto, in quanto «missione e etica dell'antropologo» (CLEMENTE 2009: IX), come Pietro Clemente acutamente ricordava anni fa. È l'ascolto di altri uomini e donne nei loro luoghi di vita, delle loro parole e dei loro silenzi, sempre eventi sorprendenti nella nostra pratica di ricerca; quell'ascolto che fonda, come vedremo tra poco, la dimensione transitiva e intersoggettiva della ricerca antropologica⁹. Desidero portare l'attenzione su questo ascolto che occupa una posizione direi sempre defilata rispetto a quella parola dell'altro ascoltata dall'antropologa e dall'antropologo a quella con cui entrambe poi la raccontano: eclissato sullo sfondo della loro interazione è invece proprio ciò che rende queste due parole possibili. In questa scena, l'enunciazione, «l'avvenimento costituito dall'apparizione dell'enunciato» (DUCROT 1984: 33), ci ricordano i linguisti, non è solo l'attività linguistica esercitata da colui che parla al momento in cui parla, ma anche l'attività linguistica esercitata «da colui che ascolta nel momento che ascolta» (KERBRAT-ORECCHIONI 2009: 28). In questi avvenimenti, caratteristici dei nostri ascolti quotidiani, si gioca qualcosa di più, a ben vedere, quando accadono nel contesto della ricerca sul campo: l'ascolto antropologico contiene, infatti, una istanza di produzione di conoscenze critiche che lo differenzia dall'ascolto quotidiano pur innestandosi su di esso. Per comprendere allora le condizioni delle enunciazioni sul campo, di tutti gli eventi comunicativi di cui quest'ultimo è sempre pieno (dialoghi, interviste, ecc.) diventa allora necessario non solo considerare l'ascolto dell'antropologo e dell'antropologa come parte integrante del proferire dei loro interlocutori, ma anche esaminarne lo statuto epistemologico in relazione alla

costruzione delle conoscenze che questo campo intende produrre, processo che è radicato in queste relazioni. È nel silenzio dell'ascolto, dentro e fuori dal campo, che trae origine la parola che intende "restituire" nello spazio pubblico l'interpretazione della parola là raccolta e da qui poi altrove custodita (l'interpretazione implica il riconoscimento del significato e del posizionamento di quanti sono nel campo coinvolti). Risulta dunque necessario considerare ulteriormente l'ascolto nella epistemologia del processo di conoscenza del *fieldwork*.

Per esplorarne lo statuto occorre considerare la topologia della scena in cui è posto in essere: è la topologia del *in-between*, dello 'stare in mezzo', dello stare *tra* mondi, della soglia che distingue e unisce le posizioni degli attori implicati. È la cifra di ogni ricerca sul campo che possiamo ritrovare tra le righe della citazione di Althabe e del testo di Ernesto de Martino ripreso nella nota 8 di queste pagine: impegno ad ascoltare i nostri interlocutori, a raccontarli, a restituirli, e anche a secondo alcuni così a potenziarli (CLEMENTE 2009: 8). Una topologia gravida di effetti epistemologici che così si manifestano sul nostro modo di conoscere. Nelle interazioni con i nostri interlocutori parliamo *in* esse alla prima persona e nel contempo quando le raccontiamo, parliamo o scriviamo *di* esse e, desideriamo farlo sempre a partire *da* esse, ricorriamo anche alla terza persona. Le tensioni che questa topologia genera sono strutturali, nel senso che dipendono proprio dalle posizioni reciproche che occupano di volta in volta l'antropologo e l'antropologa e i loro interlocutori nel divenire delle enunciazioni. Sono quelle tensioni che si riverberano nei nodi sollevati nella seconda metà del Novecento relativamente alla scrittura e all'interpretazione antropologica, e che ineriscono all'articolazione scritturale e politica di queste due "voci". Detto altrimenti, queste tensioni esprimono la preoccupazione di evitare che la parola *dell'*altro raccolta sia trasformata, nel procedere dell'interpretazione, in parola *su di* lui o peggio, come è successo, divenire, anche in diversi casi, parola *contro di* lui. Non mi riferisco a un dovere di editing, di *verbatim* delle narrazioni alla prima persona da collocare nei nostri articoli o nelle monografie. Ci troviamo, insomma, di fronte a un nodo epistemologico centrale grazie alla maggiore consapevolezza, acquisita nei dibattiti interni alla nostra disciplina, delle possibilità di costruire le conoscenze e che trova proprio nell'ascolto la sua arena.

La comunicazione sul campo è caratterizzata da una dinamica che è proprio effetto di questa topologia. Il succedersi delle enunciazioni degli attori coinvolti, tutti potenzialmente e mutualmente ascoltanti, parlanti e capaci di conoscenza, ne inverte continuamente le reciproche posizioni al dispie-

garsi dell'accadere delle enunciazioni. Tutti cambiano "ruolo" da ascoltante a parlante, lasciandoci riconoscere però in questa inversione una istanza di terzietà che diventa condizione di possibilità ad un tempo di una mediazione concettuale e di istanza etica. Nel parlare a un "tu", c'è sempre in qualche modo un essere parlato, che è la posizione della terza persona, quella di cui si parla. Ascoltando un "tu" che ti parla, ci poniamo rispetto a esso sempre come terzi, a meno che il "tu" parlante ci interpellasse una risposta. Il "tu" che parla *a noi* parla anche *davanti a noi*. In questo modo nella topologia possiamo riconoscere non solo una visione diadica dell'interazione che garantisce l'attenzione alla singolarità del dialogo (l'indicalità della situazione d'enunciazione, ecc.) ma anche una visione triadica che, nel suo verificarsi, stabilisce la possibilità stessa della mediazione concettuale che consente la comprensione. Essa espande dal suo interno la visione diadica, perché 'il terzo' è sempre presente nel dialogo¹⁰. Ed è in questa possibilità che è fondamentalmente riflessiva e epistemologica, e che coinvolge sia chi prende la parola e sia chi l'ascolta in quanto soggetti 'conoscitori', il luogo dell'avvenire dell'etica che è al centro della mia esplorazione.

D) L'etica dell'ascolto apertura radicale al parlare dell'altro.

La dimensione etica dell'ascolto però nella ricerca sul campo non è stata tematizzata come tale. Rimane silente nelle pieghe delle trattazioni dell'etica dell'intervista, governata, quest'ultima, principalmente dall'etica del consenso informato, oggi *mainstreaming*. Non è questa etica che sarà al centro del mio focus. Necessaria certo per la istanza dell'obbligazione che essa pone, risulta parziale, perché essa resta ancora esterna agli atti della ricerca (FAVA 2017) e ancora di più alla processualità dell'ascolto¹¹. I confini dell'etica dell'ascolto antropologico, come Clemente dichiarava, sono «l'incontro, il dialogo, il pudore, la lingua, l'intercomprensione» (CLEMENTE 2009: IX). Mi sembra una felice formulazione euristica che definisce implicitamente un dover essere interno all'esercizio dell'ascolto stesso e che lo misura nella sua effettuazione. Lisbeth Lipari, filosofa della comunicazione, appoggiandosi al concetto di prossimità di Lévinas, esplicita ulteriormente questa intuizione. Propone infatti di considerare l'etica dell'ascolto come emergente dalla pratica dell'ascolto stesso, o meglio di un certo tipo di ascolto. Una etica che procede cioè da una decisione intenzionale di voler ascoltare quanto c'è di «unfamiliar, strange, and not already understood» (LIPARI 2009: 44ss). È l'istanza del decentramento da sé, dell'oblio di sé diceva Bourdieu ne *La miseria del mondo* (BOURDIEU 1993: 1406), volontà di «welcome

the other inside, but as an other, as a guest, as a not-me. It doesn't insist on understanding or familiarity, or shared feelings» (LIPARI 2009: 44). L'ascoltare diventa etico, per Lipari, quando diventa ascoltare *diversamente* l'altro.

in its reception of otherness, the listening otherwise that gives rise to ethics is a profoundly difficult way of being in the world because it by necessity disrupts the sameness and familiarity of the always already known [...] When we bear witness and listen otherwise, we listen from a space of unknowing, loss of control, loss of ideas and concept; an opening to what is, not shrinking away, being there (LIPARI, *Ibidem*).

Il suo contributo rende esplicito il criterio con cui tracciare i confini dell'etica dell'ascolto sopra ricordati: ascoltare *diversamente* l'altro rimanda, infatti, al suo contrario, alle condizioni in cui questo ascolto diviene chiusura sul proprio, sull'abituale, e il cui prezzo è il disconoscimento dell'altro in quanto altro, cioè la negazione della sua differenza. Che questo sia frutto di una decisione consapevole o conseguenza di routine irriflessa farà la differenza per un giudizio di responsabilità. La pertinenza di questa idea per noi è che Lipari formula l'etica dell'ascolto come scaturente dalla decisione per una apertura radicale all'altro, una decisione che modifica l'ascoltatore stesso, portandolo a perdere gli ormeggi che lo vincolano ai propri concetti rassicuranti e al loro controllo e a ritrovarsi in uno spazio *unknown*, di non-sapere. L'autrice si riferisce all'ascolto *tout court*, l'esempio che lei utilizza è l'ascolto della sofferenza altrui, per questo parla anche di *attunement to others* (LIPARI 2014: 206-207)¹² ma questa intelligenza dell'etica dell'ascolto, per l'antropologo e l'antropologa familiari alla ricerca sul campo, risuona come l'eco della melodia della lingua madre, lo stile desiderato dello stare nel campo e nelle interazioni con gli interlocutori. Una formulazione che dispiega la felice espressione dell'ascolto come unità di missione ed etica dell'antropologo. Vorrei proseguire in questa sua direzione, portando però l'attenzione su una dimensione di questo ascolto che resta ancora oscurata nella riflessione critica sulla epistemologia del *field-work*, suggerita dall'autrice tra l'altro per brevi cenni nella sua formulazione, e cioè la relazione dell'ascolto sul campo al conoscere, e in particolare all'elaborazione del senso della parola dell'altro.

Il rapporto tra l'ascolto e la generazione delle conoscenze viene da lontano, iscrivendosi in una storia che si distende dalla filosofia greca sino al presente (CORRADI FIUMARA 1995; HAROUTUNIAN-GORDON 2011). Non intendo ripercorrere la storia di questo rapporto nel pensiero occidentale ovviamente, e neanche, pur tenendola presente, la genealogia foucaultiana dell'ascolto¹³. Quello che desidero enfatizzare è un solo elemento ma

fondamentale: questo rapporto al conoscere rimane tutto interno alla decisione di prestarsi a un'apertura decentrante all'altro. Non è un caso che Gadamer per illustrare l'esperienza ermeneutica della coscienza storica e gli effetti di questa sulla conoscenza storica, descrive proprio tre modalità di fare esperienza del "tu" e di giungere alla comprensione nel dialogo, tre modalità di ascoltarlo, in cui la più "alta" comporta proprio questa apertura radicale. Il risvolto sul conoscere di questa apertura radicale è il riconoscimento che «io devo lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando non ci sia di fatto nessuno che lo sostenga contro di me» (GADAMER 2000: 745). È l'urto ermeneutico della parola dell'altro che porta alla consapevolezza nell'ascoltatore delle sue anticipazioni, precomprensioni o pregiudizi sarà suo compito (anche etico come vedremo) passarle al vaglio, aprendolo su un non-sapere produttivo che mobilita la sua decisione per una ulteriore comprensione che resta sempre rischiosa.

Nell'idea di ascolto/apertura radicale e di possibilità autentica di conoscenza che questo implica vi è inoltre, Gadamer lo sottolinea, la concomitante costituzione di un legame sociale:

Nel rapporto con gli altri [...] ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli. Questo esige apertura. Ma questa apertura, in definitiva, non è solo apertura a qualcuno da cui si vuol farsi dire qualcosa; bisogna dire invece che chi si mette in atteggiamento di ascolto è aperto in un modo più fondamentale. Senza questa radicale apertura reciproca non sussiste alcun legame umano. L'esser legati gli uni agli altri significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente (GADAMER *ibidem*).

Insomma, in questa apertura ascoltante a vocazione comprendente, se mi è concesso così definirla, attraverso la messa in discussione delle proprie anticipazioni di senso, si iscrive lo sviluppo di un legame sociale¹⁴. L'ascolto antropologico, a questo riguardo, rivela l'attuazione di questo legame e quanto esso comporta. È un atto sociale in cui l'antropologo e i suoi interlocutori si riconoscono mutualmente come agenti sociali capaci di conoscenza, come tale da loro è riconosciuto, come individui che agiscono in modo autonomo e intenzionale. L'etnografo non solo scrive, per parafrasare Geertz, ma anche promette, saluta, e, insieme a questi e tanti altri atti sociali che pone in essere sul campo, ancora prima di iniziare a scrivere, ascolta. E continua a farlo prima e dopo le sue diverse forme di scrittura (SANJEK 1990). Il tempo e lo spazio dell'ascolto diventano l'esperienza in cui prende forma l'elaborazione del senso del materiale etnografico rac-

colto, l'arena dove simultaneamente si confrontano il riconoscimento della singolarità degli interlocutori, della legittimità della loro parola e dei loro saperi e l'a-venire della soggettività dell'antropologo e dell'antropologa.

Dopo queste premesse per situare in filigrana le molteplici prospettive implicite in questo mio contributo posso procedere spedito nel proseguo. Nel primo paragrafo metterò in evidenza come l'ascolto declinato nei due modi di stare nel campo di cui le citazioni in esergo sono paradigmatiche, si correlano diversamente, senza cadere in anacronismi, all'etica dell'ascolto qui sopra tracciata. Inizierò con delineare l'ascolto di Malinowski per poi, con questa rilettura in filigrana, indicare i tratti distintivi dell'ascolto di Althabe. Anch'io seguo tracce, consapevole che il presente spazio è limitato per una trattazione che dovrà essere successivamente approfondita. La mia promessa è di sollevare una problematica che non mi sembra più eludibile. Cercherò di interrogare allora queste riletture in un secondo momento con le categorie proposte dalla filosofa morale Miranda Fricker (FRICKER 2007), e cioè quelle di *testimonial* e *hermeneutical injustice* che mi sembra aiutino a pensare ulteriormente, approfondendola, la natura dei confini dell'etica dell'ascolto antropologico tra il ricercatore e i suoi interlocutori, in quanto relazione tra soggetti epistemici portatori di saperi in istanze di verità. L'interesse di questa riflessione riposa sul fatto che la filosofa richiama l'attenzione sulle modalità con cui si concretizza, per dirla con Gadamer e Lipari, la chiusura all'altro in quanto parlante portatore di conoscenze nel silenzio dell'ascoltante e gli effetti epistemologici e sociali intesi come male e danno, *wrong* e *harm*, di questa chiusura a colui/colei che parla. La credibilità della parola ascoltata e l'intelligibilità con cui è comunicata sono gli elementi epistemici rispetto a cui si posiziona nel suo silenzio l'ascoltante. Se rispetto alla credibilità dei loro interlocutori gli antropologi e le antropologhe, grazie alla pratica sul campo e a una critica riflessiva, hanno sviluppato un consenso sostanziale sulle virtù epistemiche necessarie a depotenziare quei pregiudizi sull'identità del parlante che svalutano la credibilità della sua parola (elemento motore dei danni reali che lui o lei soffriranno a causa di questa svalutazione) rispetto all'intelligibilità di quest'ultima lo sforzo della sua interpretazione è un campo ancora di sperimentazione, nella consapevolezza di essere tempo e spazio di discernimento di una decisione che è sia istanza metodologica di verità che etica di giustizia. Quali virtù epistemiche siano necessarie per questa decisione rimane ancora una questione aperta. In quest'ascolto comprendente, in ogni caso, ciò che si impone come buono da ricercare, s'imporrà anche come obbligo da realizzare.

Malinowski e Althabe sul campo, in ascolto diversamente

Edmund Leach nella raccolta dedicata alla valutazione dell'opera di Malinowski in occasione del decennale della sua morte da parte di un gruppo ristretto di suoi ex-studenti, identificava due caratteristiche distintive della sua *field technique*: l'uso fortemente ridotto dell'informatore professionale (*the severely curtailed use of the professional informant*) e l'assunto teorico che l'intero campo di dati sotto osservazione del *field-worker* deve in qualche modo connettersi ed essere intellegibile (LEACH 1957: 120)¹⁵. Proseguiva precisando che Malinowski ovviamente aveva usato informatori ma solo per integrare quello che già sapeva. La ragione di questa riduzione andava ricercata nella sua adesione ad un empirismo appreso negli anni di formazione prima a Cracovia (ŚREDNIAWA 1981; SKALNÍK 2021) e poi a Londra (LEACH *op.cit.*) e praticato da lui nel modo più estremo possibile. Infatti, la sua prima linea di evidenza, ci dice Leach, è sempre stata l'osservazione diretta di prima mano. Per il *field-worker* che lui era, la cultura consisteva in ciò che poteva vedersi sul campo come *embodied in the behaviour and in the memory of living men*, e non come *fixed material documents*, intelligibile quindi solo in termini di intuizioni personali e private, senza alcun bisogno di considerare dati al di fuori del suo immediato presente soggettivo-oggettivo. *Fanatical theoretical empiricist*, così alla fine Leach lo bollava. Roger Sanjek, quarant'anni dopo la pubblicazione del contributo di Leach, chiariva come quell'uso ridotto dell'informatore era da intendersi come una ridefinizione del ruolo di quest'ultimo, consistente nell'abbandono della dialettica di domanda/risposta a lui rivolta, e nell'attenzione a raccogliere le informazioni durante l'esecuzione di un'azione o una conversazione casuale. Questo è ciò che, in una formulazione successiva, sarebbe stato definito *situated listening* (SANJEK 1990: 211). Nel 1926, infatti, a conclusione di *Myth in Primitive Psychology*, affermava che l'informazione dovesse arrivare all'antropologo: «full-flavored from his own observations of native life, and not be squeezed out of reluctant informants as a trickle of talk» (MALINOWSKI 1926: 124).

Che sia il prevalente ascolto situato o l'occasionale ascolto inscritto nella dialettica domanda/risposta con l'informatore, seduto o meno, entrambi hanno avuto luogo nel quadro di una concezione empirista scienziata dello stare nel campo che non prevedeva in ogni caso l'interazione come *medium* originario da cui potesse originarsi la conoscenza stessa. Per Malinowski la partecipazione non significò niente di più che piantare la sua tenda nel villaggio dei nativi: poche sono le indicazioni nei suoi testi e diari

di un coinvolgimento con loro inteso in un qualsiasi *socially meaningful sense* (WAX 1972; ELLEN 1984: 22; MALIGHETTI, MOLINARI 2016: 118). Gabriella D'Agostino in un recente saggio (D'AGOSTINO 2020: 91ss) porta all'attenzione insieme a Malighetti e Molinari, un ulteriore elemento che rende ragione della scarsa partecipazione di Malinowski alla vita del villaggio. Si tratterebbe non solo di una postura epistemologica come suggerisce Leach ma anche di una posizione relativa allo status sociale 'aristocratico' della società trobriandese. Malinowski si stabilisce nei villaggi come un membro dell'élite perché un rapporto paritario con i nativi sarebbe stato considerato una minaccia per la struttura sociale piramidale locale. La conseguenza è che egli resterà in contatto per la maggior parte del tempo con informatori privilegiati riducendo anche così le possibilità di partecipazione alle attività quotidiane del villaggio. Si tratta di elementi importanti che ci autorizzano a situare l'annotazione ripresa del diario di Malinowski nel quadro epistemologico e nella situazione sociale in cui è stato praticato l'ascolto cui egli fa menzione, consapevoli come D'Agostino suggerisce, che la pubblicazione dei suoi diari, con una riflessione più equilibrata, solleva il velo su questioni non banali dell'esperienza sul campo, che avrebbero investito negli anni successivi la comunità scientifica. È in una di queste questioni che desidero riprendere il riferimento all'ascolto del giorno di Natale del 1917 e che diventa così in un certo modo paradigmatica.

L'ascolto malinowskiano è certo l'ascolto teso alla raccolta di informazioni, anzi alla ricerca di *valuable informations*, dove il riconoscimento che noi diremmo pieno della singolarità del parlante, pur indicato con nome proprio, *Gomera'u* in questo caso, è del tutto accessorio¹⁶ in quanto questi è e resta una fonte¹⁷. Una metafora con cui designa l'informatore nell'introduzione agli *Argonauti* rivelativa in questo senso è quella della preda, *quarry*, inseguita dall'antropologo, *active huntsman*, secondo la quale le situazioni di osservazione e di ascolto sono reti tese, *trap*, in cui cercare di imbrigliarla (MALINOWSKI 1922: 7). Il violento rifiuto di ascoltare *Gomera'u* e il rigetto delle cose meravigliose che avrebbe potuto raccontargli sono alla fine per Malinowski solo un ostacolo metodico interno («the main ethnographic difficulty is to overcome this» (MALINOWSKI 1988: 166). La difficoltà non sta tanto nel verificare la credibilità dei "nativi", che, come egli annota agli inizi del suo diario, riconosce veritieri, «Very intelligent natives. They hid nothing from me, no lies» (MALINOWSKI, *ivi*: 33), e nel caso specifico portatori di informazioni preziose, quanto piuttosto il controllo delle proprie reazioni emotive, qualunque ne sia la causa, quando vengono a perturbare la sua pratica etnografica fondata sull'assunzione di quell'empirismo teo-

rico, che si traduce nella ricerca di una non-relazione in un quadro fondamentalmente relazionale (MOHIA 2008: 95) ancorché di natura *patron-client* (ELLEN 1984: 108). Emblematica al riguardo la sua reazione di fronte alla presa di parola di uno dei nativi quando, in occasione del fratturarsi di un dente, Malinowski «made one or two coarse jokes», and come annota «*one bloody nigger made a disapproving remark, where upon I cursed them and was highly irritated. I managed to control myself on the spot, but I was terribly vexed by the fact that this nigger had dared to speak to me in such a manner*» (MALINOWSKI 1988: 272, corsivo aggiunto). Il rifiuto di ascoltare *Gomera'u*, acconsentire alla propria avversione nei suoi confronti, implica per Malinowski solo la perdita di informazioni, e non la chiusura alla soggettività di quest'ultimo, alla sua differenza. Ciò che sembra dar senso al suo ascolto è il valore delle informazioni possibili da raccogliere e non la messa a rischio del legame con chi è portatore di queste che il rifiuto comporterebbe. Non si tratta di una lettura moraleggiante anacronistica di un modo di stabilire relazioni e di *starci dentro* ma di una constatazione: Malinowski ascolta senza dialogare, interagisce senza partecipare, senza stabilire legami ma solo per raccogliere informazioni (STOCKING 1983: 102).

L'annotazione del diario, diremmo una chiosa da “terzo orecchio” di Malinowski, deve anche essere messa in relazione con quel secondo carattere distintivo della sua tecnica di campo cui Leach faceva cenno: lo sforzo di connettere tutti i dati e le informazioni disponibili in modo che abbiano senso. È il processo di costruzione dell'intelligibilità di tutto il materiale etnografico acquisito sul campo. Non entrerei nella problematica del rapporto tra la sua teoria, il suo funzionalismo e i materiali raccolti e della sua coerenza, rinvio il lettore per questo al contributo soprariordato di Leach. Quello che mi preme sottolineare è che questo sforzo di elaborare l'intelligibilità della totalità del materiale raccolto diventa uno sforzo caratteristico dell'ascolto antropologico, peculiare della ricerca interna di intelligibilità a questo materiale. Un ascolto cumulativo (MARSILLI-VARGAS 2022: 6) volto alla ricerca e alla formulazione, direi, di ciò che è il referente *explanans* del materiale raccolto, l'*explanandum*, che continua oltre lo spazio-tempo dell'interazione *in situ*, quando il ricercatore rivede e analizza i propri nastri, le trascrizioni e le proprie annotazioni. In questa ricerca di intelligibilità la sua posizione sociale e epistemica continua a orientare il processo. Al riguardo è estremamente illuminante riportare una ulteriore annotazione da “terzo orecchio” di Malinowski che troviamo nella sua introduzione agli *Argonauti*. Ci dice come egli si posizioni rispetto ai nativi in quanto capaci di conoscenza e non solo portatori di informazioni: rico-

nosce loro, diremmo, un accesso epistemico alle informazioni che egli desidera ma non il primato epistemico su di esse che egli riserva per sé (HERITAGE 2013: 378). Per Malinowski i nativi obbediscono a forze e comandi di un codice tribale che non comprendono, a istinti e impulsi di cui non possono stabilire una sola legge psicologica similmente ai “membri umili” (MALINOWSKI 1922: 9) delle istituzioni moderne, stato, chiesa o esercito, che vivono in esse senza potere avere alcuna visione integrata della loro totalità. Ciò che fa la differenza tra questi membri umili e i nativi, è la presenza nelle istituzioni moderne di *intelligent members* quali gli storici e i sociologi, i soli che possono accedere al senso che ai nativi e ai membri umili di casa propria sfugge. Malinowski ovviamente si ascrive al gruppo di questi *intelligent members*.

Ci troviamo di fronte a una posizione ‘aristocratica’ di asimmetria e di superiorità consapevolmente assunta, mantenuta e mai posta in dubbio, di potere e di monopolio della scrittura (MALIGHETTI, MOLINARI 2016: 119). Una posizione come sopra indicato di primato epistemico sia sui nativi che sugli europei. Ma non solo. Questa postura la possiamo situare come de Certeau lucidamente scrive nel capitolo quinto de l’*Écriture de l’histoire* nell’orizzonte della costituzione del campo scientifico dell’etnografia all’avvento della modernità (DE CERTEAU 1975: 215-248). Lo statuto dei fenomeni collettivi della società selvaggia, oralità, spazialità, alterità e incoscienza, il quadrilatero etnologico come riprendendo de Certeau lo richiamano Fabietti e Matera (FABIETTI, MATERA 1997: 18-19), è riferito a significati che le sono estranei e che vengono concessi solo a un sapere venuto d’altrove: «si suppone una parola che circola senza sapere a quali regole silenziose obbedisca. Spetta all’etnologia articolare queste leggi in una scrittura e organizzare in un quadro dell’oralità questo spazio dell’altro» (DE CERTEAU 1975: 215). È quanto ritroviamo ancora sedimentato *mutatis mutandis* nella concezione dell’esperto che solo può leggere l’esperienza vissuta degli altri anche senza la loro consapevolezza (medico, terapeuta, urbanista, ecc.): soggiacente dimora il problema del rapporto tra il sapere esperto e il sapere altrimenti definito comune, empirico, locale. Ritornerò su questo punto alla fine di queste pagine.

Passiamo a Althabe. La citazione di Althabe ci proietta, invece, in tutt’altro scenario. Anche questo passo va situato nel quadro epistemologico, metodico e socio-politico delle sue ricerche sul campo. Non mi attardo a presentare il percorso intellettuale di Gérard Althabe: mi permetto qui di rinviare il lettore ai lavori che ne tracciano la sua originalità, anche in questo caso, redatti dai suoi allievi e collaboratori (BAZIN *et al.* 2005; FAVA 2017; SELIM

2020). La sua antropologia è l'antropologia del presente, che si iscrive in un orizzonte ermeneutico gadameriano (ALTHABE, HERNANDEZ 2004; FAVA 2005) e che pone al centro del processo di produzione della conoscenza l'interazione di ricerca e l'ascolto dialogico come legame emergente (FAVA *op. cit.*) che l'antropologo pone in essere con i suoi interlocutori. Iscritto nella tradizione di una antropologia dinamica, Balandier lato francese e Gluckman lato britannico, anche Sartre oltre a Gadamer come filosofo ispiratore, Althabe pone l'accento sulle relazioni e non sulle attribuzioni di identità, piuttosto sull'uso politico e sociale della loro riproduzione. Il fine dell'ascolto per Althabe, in contrappunto a quello di Malinowski, non è tanto raccogliere/estrarre informazioni *dagli* interlocutori e situarle in un ordine o in una griglia prestabilita, quanto piuttosto apprendere *con* loro i legami del loro universo sociale rendendo rilevante a tal fine la costituzione del legame che egli stesso stabilisce con loro, attori di questo universo, nel presente, nel "qui e ora", delle situazioni di ricerca. È il quadro in cui ho cercato di iscrivere la mia ricerca sul campo e di affinare ulteriormente la comprensione della sua processualità (il concetto della relazione di ricerca come legame emergente FAVA 2012; 2018). Si tratta di relazioni in cui il ricercatore accetta di perdere il controllo sul divenire della relazione come sulla definizione dei temi rilevanti che emergono, lasciandosi coinvolgere *in quanto* ricercatore nello spazio-tempo dei suoi interlocutori. Il concetto di implicazione governa l'operatività metodologica di questo legame emergente e consente di renderlo epistemologicamente pertinente: il riconoscimento delle condizioni che autorizzano la parola che gli interlocutori rivolgono all'antropologo o all'antropologa nel tempo della ricerca, permette di costruire il quadro interpretativo in cui situarla unitamente al materiale raccolto in ordine ad apprendere le modalità con questi interlocutori stabiliscono i legami nell'universo sociale. Il suo è un ascolto che riconosce la singolarità comprendente dei suoi interlocutori ed è l'esito, direi rileggendolo, di quell'ontologia sociale che autorizza la ricerca sul campo stesso perché riconosce la creatività comprendente e sociale dei singoli attori rispetto alle dinamiche strutturali che ne costringono, senza però determinarla, l'iniziativa. E correlativamente l'ascolto dell'antropologo e dell'antropologa non è riducibile ai filtri sociali che queste dinamiche abilitano in loro e forzano con il loro posizionamento sociale. Per Althabe l'azione e le rappresentazioni degli attori, che sia altrove esotico o meno, non sono fissati dall'ambiente sociale e culturale, dagli *stamp* con cui le istituzioni in cui vivono, direbbe Malinowski modellano il loro *mental state* (MALINOWSKI 1922: 17). Il riconoscimento della irripetibilità del parlante è piena.

L'ascolto di Althabe nella citazione è estensione metaforica di questo ascolto personale praticato nelle relazioni concrete con i suoi interlocutori: la prossimità è sempre un avvicinamento discreto, modesto e rispettoso di loro e dei loro ambienti di vita. Che siano i lavoratori pigmei sfruttati nelle piantagioni bantu del Camerun (ALTHABE 1965), i giovani disoccupati di Poto Poto, la banlieue povera di Brazzaville città coloniale (ALTHABE 1963), gli abitanti dei villaggi betsimisaraka sugli altopiani del Madagascar (ALTHABE 1969), o i residenti e gli assistenti sociali dei quartieri HLM di Nantes o di Parigi (ALTHABE 1993), Althabe sta nel campo prendendo distanza dalle posizioni di potere e di asimmetria in cui suo malgrado tenderebbe a essere ingabbiato dai processi strutturali, di decolonizzazione e di deindustrializzazione, caratteristici dei tempi lunghi in cui queste sue ricerche si sono sviluppate. I suoi "campi" sono sempre affollati degli attori che mettono in gioco i rapporti di potere e di dominio in cui la ricerca si spiega e che essa stessa fa venire a giorno. Il senso dello sforzo di vivere come loro e di accompagnarli nel quotidiano non è funzionale a studiarli meglio rimanendo un osservatore epistemologicamente distante e ideologicamente neutro, e nemmeno è arroganza metodologica, che sia *becoming the phenomenon* (MEHAN WOOD 1975: 225) o *performing the phenomenon* (WACQUANT 2015: 2), attraverso una conversione mimetica o facendo della propria personale corporea esperienza la misura di quella dei suoi interlocutori e del loro universo: egli si mantiene sempre su di una soglia. Non si tratta più di raccogliere informazioni su un universo sociale senza contaminarlo (preoccupazione scienziata) entrando il meno possibile in relazione, *obtorto collo*, con i suoi attori e nemmeno di mettersi a tutti i costi nei panni e nelle scarpe degli altri, sottoponendosi alle loro costrizioni per poterle comprendere. Accompagnarli nel quotidiano per Althabe significa imparare a costruire legami sociali attraverso una relazione, quella dell'inchiesta, personale, dialogica, fondata sul riconoscimento della differenza, su una interazione umana in senso pieno, che diventa il crogiolo della coscienza riflessiva dell'alterità.

L'ascolto antropologico come ascolto dell'altro nella sua irripetibile diversità, nell'incontro con uomini e donne reali (SARTRE 1960: 53) è certo in Althabe una esperienza di modestia, di decentramento che si riverbera nel processo di costruzione dell'intelligibilità dell'esperienza. Nel passo in esergo è presente quella caratteristica che accentua la distinzione dell'ascolto antropologico da quello comune, già ritrovata in Malinowski, e cioè lo sforzo dell'elaborazione del senso. In questa citazione egli però pone un confine netto alla finalità di questo processo: non si tratta di dire agli in-

terlocutori chi sono, non si tratta di attribuire identità, ma piuttosto impegnarsi in un processo prudente di interpretazione. Quale ne siano gli esiti i suoi lavori lo attestano. Quello che sorgerà nell'interpretazione saranno i modi di comunicare e relazionarsi e gli usi delle identità. Ciò che mi preme rilevare è piuttosto come questo processo di elaborazione del senso contenga un elemento di vigilanza sulla deriva dell'attribuzione identitaria dalla quale mette in guardia, la consapevolezza di un non-sapere che depotenzia strutturalmente l'antropologo (FAVA 2005: 440). Si tratta, infatti, di un elemento indisponibile alla sua apprensione immediata e che domanda una riflessività critica esigente e continua. Questo non-sapere mantiene aperto il suo ascolto che si modella così piuttosto nel solco della pratica di quello psicoanalitico, e cioè un ascolto più fluttuante o "galleggiante" o sospeso che dir si voglia (che sia quello nella interazione con un interlocutore o quello situato) non centrato su questa o quella parola. Anche in questo caso lo scambio dialogico intende sollecitare la libertà di una narrazione, per essere condotto là dove il parlante desidera, sganciato dal *format* della domanda e risposta. Come ciò può avvenire? Il ricercatore, per Althabe, si sa implicato nei rapporti sociali che vuole comprendere perché ne è attore (l'ingresso nel campo e nello spazio-tempo dei suoi interlocutori ne modifica i tempi e i rapporti, è l'irrompere di una interruzione). All'epoca della ricerca in Madagascar parlava di un *sensu nascosto*:

Questa inclusione dell'osservatore nell'avvenimento è il segreto della situazione di studio: le cerimonie alle quali può assistere saranno organizzate attorno alla sua presenza; il senso apparente del contenuto verbale di una riunione che egli ha suscitato è governato da un *sensu nascosto* che deve essere cercato *nella comunità che gli abitanti del villaggio attualizzano per e in rapporto a lui, al momento di questo particolare avvenimento* (ALTHABE 1969: 287, corsivo aggiunto).

Dopo trent'anni Althabe ritornerà ancora utilizzando la metafora del teatro (ALTHABE 1969: 310) per descrivere l'unicità di questo dispositivo complesso al cui centro vi è un non-sapere: «L'etnologo, installandosi in una situazione locale, è proiettato su una scena dove si gioca una sceneggiatura di cui *non conosce* l'argomento ma in cui un ruolo gli è assegnato» (ALTHABE 2001: 13, corsivo mio). E anche questo ruolo resta da scoprirsi nel corso della ricerca. La dualità sopra ricordata, in cui è collocato e di cui è consapevole, costituisce il non-sapere fondatore della sua analisi. È a partire da questa posizione che edifica i modi d'interpretazione degli avvenimenti di cui egli stesso è uno degli attori. Lui sa che i processi che producono la sua implicazione nella situazione locale sono gli stessi che caratterizzano e articolano la sociabilità oggetto di studio: comprendere

“chi egli è per le persone con cui interagisce”, arriverà a identificare anche i processi che desidera comprendere e a conoscere un universo sociale dal suo interno. Il rifiuto di ascoltare qui equivale alla rinuncia a una relazione di prossimità, ad uscire da questa prossimità, e si manifesta come attribuzione di identità e imprudenza nell'elaborazione del senso.

L'ascolto antropologico alla prova dell'(in)giustizia epistemica

Il rapido percorso attraverso due modi così diversi di praticare l'ascolto sul campo contribuisce ad affinare la topologia della situazione di inchiesta precedentemente abbozzata, mostrando quello che vi restava ancora non esplicitato, e cioè i rapporti di potere che marcano le situazioni di enunciazione. Tutti gli attori coinvolti, chi ascolta e chi parla, occupano sempre posizioni sociali asimmetriche¹⁸. La topologia dell'ascolto è un campo di forze che non impedisce però la comunicazione nella misura che queste forze sono riconosciute, depotenziate, liberando così l'ascolto dai vincoli che tendono ad ingabbiarlo (BOURDIEU 1993). Se vi può essere una etica dell'ascolto antropologico, come ho proposto assumendo *in primis* l'apertura radicale alla soggettività parlante, cioè un ascolto diverso da altri modi di ascoltare e di implicarsi con la parola dell'altro, non possiamo non rimarcare che, alla luce di quanto precedentemente analizzato seppur per cenni, l'ascolto sul campo può non essere etico e spesso non lo è stato. Lo sforzo di chi ascolta di riconoscere il “tu in quanto tu” (GADAMER 2000: 746) si attualizza anche nel riconoscere, grazie al “terzo orecchio” (REIK 1948: 144) dell'antropologo e dell'antropologa, le anticipazioni in lui o lei mobilizzate dalla parola del parlante (che potranno essere precomprensioni o pregiudizi) e che rinviano alla propria posizione e al proprio orizzonte (GADAMER 2000: 746). Il riconoscimento del “tu in quanto tu”, secondo quanto suggerito anche da Lipari come indicato nelle linee precedenti e l'apprensione del non-sapere che così emerge e rimanda al riconoscimento delle anticipazioni su questo “tu”, come indicato da Gadamer ineludibile per una comprensione a misura delle soggettività che siamo, diventano i due *aspetti* distinti ma non separati dell'etica dell'ascolto antropologico.

Vorrei ora richiamare l'attenzione su come le categorie elaborate da Miranda Fricker¹⁹ in *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*²⁰ contribuiscono ad approfondire ulteriormente la nostra comprensione etica di queste due dimensioni con cui distinguiamo l'ascolto che pratichiamo nel campo, fuori e dopo di esso, e cioè l'ascolto nell'interazione con gli inter-

locutori e quello in cui prende forma l'elaborazione del senso. Le due categorie con cui Fricker declina l'ingiustizia epistemica, la *testimonial injustice* e l'*hermeneutical injustice* ci convocano proprio nel luogo e nel momento in cui l'ascolto del parlante come soggetto conoscente viene meno. Fricker esplicita quale sia il danno epistemico (e non solo) del non riconoscere il parlante come soggetto portatore di legittima capacità di conoscere e di quali processi sociali, operanti in colui o colei che ascolta, questo danno è l'effetto, se non contrastati.

Fricker intende assumere la giustizia epistemica non tanto in una prospettiva di giustizia distributiva di beni quali l'informazione o la formazione, in cui nulla di epistemico è implicato ma piuttosto di considerare forme di ingiustizia epistemica *qua* epistemica e cioè «as consisting, most fundamentally, in a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower. I call them testimonial injustice and hermeneutical injustice» (FRICKER 2007: 1). Non una giustizia distributiva ma discriminatoria dunque (COADY 2010), inerente alla capacità umana di essere soggetti conoscenti e comunicatori di sapere (FRICKER 2007: 142-146). Così all'inizio del suo testo ne offre le definizioni: «Testimonial injustice occurs when prejudice causes a hearer to give a deflated level of credibility to a speaker's word; hermeneutical injustice occurs at a prior stage, when a gap in collective interpretive resources puts someone at an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences» (FRICKER *Ibidem*: 145).

Fricker ricorre a due esempi maestri di queste due forme di ingiustizia epistemiche su cui ritornerà nello sviluppo dei sette capitoli del suo libro. Per l'ingiustizia testimoniale è l'incredulità della polizia e di una giuria nordamericana di fronte alla parola di un parlante *black* (l'esempio è tratto dal romanzo di Harper Lee *To Kill a Mockingbird* e verte sulla vicenda giudiziaria del suo protagonista, un giovane afroamericano Tom Robinson, innocente ma accusato di stupro di una giovane donna bianca). Per quella ermeneutica, invece, è la sofferenza causata dalla molestia sessuale maschile in una cultura che non possiede ancora questa categoria critica (l'esempio fa riferimento all'esperienza di Carmita e di altre donne come riportato nel testo di memorie del movimento di liberazione femminile nel 1960 di Susan Brownmiller *In Our Time: Memoir of a Revolution*). Nel primo caso Tom «is wronged in their [his] capacity as a giver of knowledge» (FRICKER 2007: 7) perché soffre di un *credibility deficit* (COADY 2010: 110), e nel secondo Carmita «is wronged in their [her] capacity as a subject of social understanding» (FRICKER 2007: 7) perché soffre di un *intelligibility deficit* (COADY 2010: 110). Per Tom, come vedremo tra poco, è lo stereotipo di identità

negativa attraverso il quale la sua parola è ascoltata all'origine del deficit di credibilità, mentre per Carmita e le altre donne è l'indisponibilità, non innocente, di categorie interpretative all'interno della struttura collettiva del sapere del sapere. Le conseguenze di attribuzione di questi deficit che avvengono nel silenzio dell'ascolto sono concrete e segnano le storie individuali: implicano la loro esclusione e emarginazione sociale la cui origine si trova proprio in una pratica epistemica e inerisce alla loro capacità di conoscitori.

Per illustrare le dimensioni etiche del trasmettere la conoscenza raccontandola agli altri e del dare un senso alle esperienze sociali, pratiche epistemiche caratteristiche anche della ricerca sul campo, Fricker costruisce un impianto teorico con al centro il concetto di *social power*, un potere sociale che opera in queste interazioni epistemiche. Il *social power* funziona attraverso la creazione di questi deficit che d'altronde esso stesso mantiene per riprodursi. Si tratta di una concezione estesa di potere perché abbraccia, a bene vedere, quelle caratteristiche delle definizioni di potere emerse nella modernità, la dimensione agentiva e strutturale: il social power è «a practically socially situated capacity to control others' actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular social agents, or alternatively, it may operate purely structurally» (FRICKER 2007: 13). L'agentività individuale dell'esercizio del potere (l'esempio cui fa riferimento è quello del vigile urbano, che può essere attivo elevando contravvenzioni o passivo mostrandosi semplicemente ai bordi della strada, fungendo da deterrente visivo alle trasgressioni possibili al codice della strada p.10) dipende dalla coordinazione pratica con un campo definito di attori, in virtù della posizione occupata in un network più ampio di relazioni di potere (FRICKER, *ivi*: 12).

Per chiarire l'operatività del *social power*, Fricker ne distingue ulteriormente una sottospecie che chiama *identity power*, «directly dependent upon shared social-imaginative conceptions of the social identities of those implicated in the particular operation of power» (FRICKER, *ivi*: 4). L'*identity power* si attiva proprio quando sono in gioco concezioni condivise *imaginative* di identità sociali, come quelle che governano per esempio «what it is or means to be a woman or a man, or what it is or means to be gay or straight, young or old, and so on» (FRICKER, *ibidem*). La caratteristica di queste concezioni di differenti identità sociali, mobilizzate dalle operazioni di potere nelle pratiche epistemiche, è che non necessitano di essere «at the level of belief in either subject or object, for the primary *modus operandi* of identity power is at the level of collective social imagination. Consequently, it can

control our actions even despite our beliefs» (FRICKER, *ivi*: 15). Il concetto di *identity power* le permette dunque di rendere conto così del danno epistemologico ed etico che lo *speaker* può subire quando l'*hearer* diminuisce o rigetta la parola ascoltata a causa di un pregiudizio su di lui/lei attraverso il consentimento a uno stereotipo sociale negativo sulla identità del primo:

if the stereotype embodies a prejudice that works against the speaker, then two things follow: there is an epistemic dysfunction in the exchange—the hearer makes an unduly deflated judgement of the speaker's credibility, *perhaps missing out on knowledge as a result*; and the hearer does something ethically bad—the *speaker is wrongfully undermined in her capacity as a knower* (FRICKER, *ivi*: 17, corsivo mio).

Ciò che comporta questo ascolto svalutante il parlante è la possibile perdita di informazioni rilevanti e una lesione ingiusta alla sua capacità di conoscitore. Ne consegue che lo sforzo di una riflessività critica e vigile di colui che ascolta, centrale nel modo di conoscere antropologico, per evitarle è una responsabilità epistemologica che diventa anche etica. La riflessività come *medium* di conoscenza diviene anche virtù epistemica.

La capacità di *knower* del parlante è lesa così secondo due modalità fra loro distinte ma complementari: quella della *testimonial* che inerisce a lui/lei in quanto ascoltato attraverso i pregiudizi sulla loro identità; quella della *hermeneutical*, che inerisce più in particolare a l'interpretazione di ciò che il parlante sta cercando di dire e/o a come lo sta dicendo (FRICKER, *ivi*: 146) e rinvia a una ineguaglianza ermeneutica situata. L'effetto di entrambe è l'esclusione: nel primo caso, a causa di una un'azione individuale, l'ascolto irriflesso dell'*hearer*, dalla condivisione delle conoscenze (allo *speaker* non viene chiesto di condividere pensieri, giudizi o opinioni e viene escluso dal contribuire a un *pool of knowledge*). Nel secondo, la situazione concreta è tale che il soggetto è reso incapace di rendere comunicativamente intelligibile qualcosa che è di suo particolare interesse (FRICKER, *ivi*: 162). Egli così è marginalizzato se non escluso da quello che Fricker chiama la risorsa ermeneutica collettiva, collocato in una situazione di *hermeneutical inequality* (FRICKER *ibidem*), una asimmetria che svantaggia chi ne è privato in quanto appartenente a un gruppo sociale. In questo caso non si tratta solo di un vizio epistemico di agentività individuale del *hearer*, la mancata attenzione al pregiudizio identitario ma anche dell'effetto di una dimensione strutturale di un pregiudizio identitario. L'*hermeneutical injustice* infatti è «he injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource» (FRICKER, *ivi*: 155).

Fricker ricorda che dal punto di vista epistemico, il danno dell'emarginazione ermeneutica consiste nell'inaccessibilità strutturale alle risorse ermeneutiche collettive da parte degli individui che appartengano a gruppi sociali *powerless*, permettendo così il mantenimento di interpretazioni distorte delle loro esperienze sociali. Queste risorse non sono influenzate così dal sapere di questo gruppo, e quindi sono ingiustamente dominate e governate da gruppi ermeneuticamente più potenti che hanno interesse a non cambiarle e impedire una interpretazione alternativa (così, per esempio, le molestie sessuali sono un flirt, lo stupro nel matrimonio un non-stupro, la depressione *post-partum* è isteria, la riluttanza a lavorare in orari non consoni alla famiglia è non professionalità ecc. FRICKER, *ivi*: 155). L'emarginazione ermeneutica opera attraverso quello che Fricker chiama un pregiudizio identitario strutturale, un pregiudizio che affligge le persone in virtù della loro appartenenza a un gruppo socialmente subalterno in termini gramsciani, e quindi anche in questo caso in virtù di un aspetto della loro identità sociale. I danni nei due tipi di ingiustizia epistemica hanno uno stesso significato epistemico: l'esclusione pregiudiziale, testimoniale o strutturale, dalla partecipazione alla costruzione e alla diffusione della conoscenza. E poiché gli sforzi interpretativi sono naturalmente orientati agli interessi personali, dice Fricker, si cerca di capire tendenzialmente solo le cose che fa comodo capire, la disuguaglianza ermeneutica è inevitabilmente difficile da individuare. Di conseguenza, la partecipazione ermeneutica disuguale di un gruppo tenderà a manifestarsi in quelli che lei definisce punti caldi ermeneutici (*hermeneutical hotspots*, *ivi*: 152), in luoghi cioè della vita sociale in cui i potenti non hanno interesse a un'interpretazione corretta, anzi dove hanno l'interesse opposto, a mantenere una interpretazione esistente errata. Il caso sopracitato delle molestie sessuali sul lavoro è uno esempio tra i tanti: le molestie sono ridotte a flirt attraverso un *whole engine of collective social meanings* orientato a oscurare queste esperienze che, per chi le subisce sono esperienze di ingiustizia, implicando una partecipazione ermeneutica diseguale unitamente a una "disabilità cognitiva" affliggente corpi ed emozioni. Il punto rilevante è che queste due ingiustizie epistemiche hanno luogo nell'ascolto, in riferimento al parlante e a ciò che comunica, attraverso l'operatività di pregiudizi identitari connessi agli stereotipi sull'identità sociale del parlante e al senso che questa identità attribuisce alle sue esperienze.

Rilevante, inoltre, per la nostra riflessione è l'operare dell'ingiustizia testimoniale quando è sistematica. Fricker affronta il nodo dello *speaker* come informatore. La distinzione tra chi viene trattato come "informatore" e chi

viene trattato come “fonte di informazioni” attesta una mancanza di rispetto nei confronti del parlante ed equivale a una forma di oggettivazione (CRAIG 1990: 36). Trattare il parlante solo come fonte, comporta ingiustamente la sua esclusione dalla comunità degli informatori, perché significa considerarlo non in grado di partecipare alla condivisione del sapere (se non nella misura in cui può essere utilizzato come oggetto di conoscenza attraverso altri che lo usano come fonte di informazioni). È quindi retrocesso (*demoted*) da soggetto a oggetto, relegato dal ruolo di agente epistemico attivo e confinato al ruolo passivo di cosa da cui si può ricavare conoscenza. È destituito dal ruolo di partecipante all’esercizio cooperativo della costruzione di conoscenza di cui resta spettatore passivo. In questo ruolo egli, come gli oggetti, non è in grado di esercitare alcuna capacità epistemica superiore a quella di partecipare a stati di cose potenzialmente informativi, rinchiuso nello stesso status epistemico di un albero abbattuto la cui età si può dedurre dal numero di anelli («the same epistemic status as a felled tree whose age one might glean from the number of ring» FRICKER 2007: 133).

In via di conclusione: come desideriamo ascoltare nel campo, fuori e dopo?

Le categorie formulate da Miranda Fricker, che necessiterebbero ovviamente di una trattazione ben più ampia, interrogano criticamente i due modi di ascoltare nel campo che abbiamo presentato e i quadri epistemici e metodologici in cui questi stessi ascolti sono stati praticati e compresi. Le due tipologie di ingiustizia epistemica proiettano nell’orizzonte dell’epistemologia sociale della conoscenza scientifica l’ascolto segnato dall’apertura radicale nell’interazione con gli interlocutori e dal processo di elaborazione del senso che da quell’ascolto prende origine, indicando i processi che possono ostacolarli. Esse li proiettano anche in un orizzonte di etica della conoscenza più ampio che non è esterno al loro operare ma che si attesta a partire dagli effetti, danni (*wrongs*) che possono arrecare. Fricker proprio iniziando dalle situazioni in cui il dialogo e la comprensione vengono meno, e riconoscendo le diverse dimensioni in cui il *social power* può operare in esse, ci allerta che ascoltare male gli altri e senza controllo critico e condiviso con loro di come interpretiamo la loro esperienza sociale “fa loro male”, ha conseguenze dolorose oltre che a rendere questa comprensione parziale se non erranea. Parafrasando Devereux, il metodo nelle scienze del comportamento non proteggerebbe solo dall’angoscia personale del

ricercatore, ma anche dalla visione degli effetti dolorosi che questo stesso metodo può arrecare sui soggetti della ricerca proprio in quanto pratica epistemica. Insomma, Fricker ci invita a ripensare il modo di conoscere in antropologia risituandolo nel più ampio orizzonte dell'epistemologia sociale contemporanea e dell'etica sociale della *knowledge society* in cui il conoscere si costituisce, diffonde, divide e unisce.

Il fine di passare al vaglio della categoria della giustizia epistemica le pratiche dell'ascolto sul campo di Malinowski e di Althabe, a partire oramai dalle loro "tracce", è d'interpellare oggi il nostro gesto di ricerca e di portare in primo piano il desiderio di ascoltare per comprendere come una arena non solo metodologica. La scelta del *modus operandi* dell'antropologa e dell'antropologo in ordine a costruire le conoscenze nell'ascolto risulta essere anche ineludibilmente, la scelta per un decidersi, un prendere posizione personale su che parte stare nei confini dell'etica dell'ascolto, che Fricker mi sembra abbia contribuito ad esplicitare approfondendoli. Si tratta di scelte che sfuggono i rassicuranti codici deontologici del consenso informato. La risposta metodologica alla domanda "Cosa fare?" sul campo, risponde spesso alla domanda che la prima contiene inespressa, "Come fare?". L'elaborazione del senso di una pratica di ricerca senza separarla dalla autocomprensione dell'identità disciplinare, sempre in divenire storico, della comunità dei praticanti, comporta, anche, lo stabilire consequenziale dei criteri di eccellenza condivisi che ne misurino l'effettuazione. La risposta metodologica risponde quindi allora anche alla domanda "Cosa devo fare per farlo bene?", che è ad un tempo descrizione e prescrizione. Il periplo da Malinowski a Fricker e ritorno, suggerisce una ulteriore lettura di questo "cosa devo fare" riguardo alla pratica dell'ascolto della ricerca: nell'ascolto sul campo il dover essere metodologico si attesta anche inscindibilmente come un dover essere etico derivante proprio dal desiderio di conoscere ascoltando e dunque interpellante i soggetti che siamo.

Ricondurre l'ascolto di Malinowski a una istanza di *testimonial injustice* sistemica è certo anacronistico e anche può apparire sproporzionato: diremo con convinzione insieme a Leach che Malinowski è pur sempre figlio del suo tempo dando per scontata la maggior parte delle mode e dei pregiudizi degli uomini della sua particolare generazione (LEACH 1957: 125). La sua considerazione sui nativi come fonti associata alla sua comprensione oggettivante dell'osservazione però non lasciano dubbi. Osservare i nativi per estrarre la cultura come *embodied behaviour* vuol dire, con il linguaggio contemporaneo, oggettivarli calcolando come accessorio il passaggio alla loro parola. Nessuno della comunità scientifica oggi sottoscriverebbe

queste asserzioni unitamente all'autorappresentazione dell'antropologa e dell'antropologo come *intelligent members*, nella torre d'avorio del *proprio* sapere sulle società che studia. Il processo che conduce Malinowski a interpretare l'esperienza sociale dei Trobriandesi e dei "membri umili" delle istituzioni moderne certo arricchisce il collettivo *pool of knowledge* con una risorsa ermeneutica, la sua teoria, che però, a prescindere dalle critiche che ha sollevato, non è stata prodotta con il contributo attivo dei suoi interlocutori, intesi come informatori-conoscitori. Le regole che governano la circolazione della parola degli altri e che solo l'etnologo "venuto da fuori" poteva rivelare attestano e mantengono un'ineguaglianza ermeneutica che governa la gestione di queste risorse definendone le frontiere.

La domanda epistemologica e etica allora che interpella oggi l'ascolto antropologico e su cui mi sembra la comunità scientifica è chiamata a rispondere, concerne piuttosto l'integrazione degli informatori (nel senso pieno che Fricker loro attribuisce) nella costruzione della risorse ermeneutiche che possono rendere conto criticamente delle esperienze sociali condivise e di concorrere nell'elaborazione prudente del senso a smantellare sempre più e sempre meglio le *situated hermeneutical inequalities* che ancora caratterizzano i nostri universi sociali e così comprenderli in modo più adeguato. Miranda Fricker si chiede quale sia dunque l'atteggiamento di un ricercatore nei confronti di un informatore come da lei inteso. Si riferisce a quelle situazioni in cui gli esseri umani si trattano come soggetti avendo uno scopo condiviso piuttosto che come oggetti da cui estrarre "dati". Gli informatori, a differenza delle semplici fonti di informazione, hanno una certa simpatia per la situazione del ricercatore che permette loro di essere attivamente utili. È la strada intrapresa da molte antropologhe e molto antropologi che, nell'ascolto di Althabe mi sembra trova uno degli esempi rilevanti²¹, l'istanza di interagire con gli interlocutori nel senso pieno a cui abbiamo accennato nelle pagine precedenti, non solo con l'investimento in un ascolto radicale della loro esperienza ma anche in un *ascolto condiviso*, *insieme a loro*, alla ricerca di una interpretazione critica comune. È un impegno collettivo che si apre al futuro per la comunità degli antropologi e antropologhe. Le figure di questa integrazione in letteratura al riguardo sono ancora limitate. La teoria di Miranda Fricker ha ispirato la descrizione accurata dei danni subiti nel passato dalle popolazioni indigene proprio in ragione della narrazione etnografica degli osservatori esterni, nonché dei danni che continuano a derivare da risposte contemporanee legali e politiche inadeguate (TSOSIE 2017: 356-369; SCHMIDT, JAWORSKY 2021). La ricerca di un *modus operandi* che, nel solco di quanto già articolato

(FAVA 2017), faccia proprie le virtù epistemiche necessarie a una giustizia epistemica analogamente a quanto elaborato nell'ambito delle professioni sanitarie (NALDERMICI *et al.* 2021), della cura (LEE *et al.* 2019) e psichiatriche (BUETER 2019; SPENCER 2021) è un cantiere aperto: le domande circa la metodologia da utilizzare, gli scarti linguistici e la restituzione pubblica di conoscenze così prodotte restano un dovere di elaborazione condivisa a cui dare forma.

La frequentazione seppur breve dell'ascolto di Malinowski e di Althabe ha evidenziato come il loro ascolto è una pratica teoricamente orientata: il modo con cui l'antropologia costruisce le sue conoscenze definisce lo scopo di questo ascolto, ne conforma la natura, struttura il ruolo del ricercatore ascoltante e la relazione tra quest'ultimo e l'interlocutore parlante. L'etica *dell'ascolto* che abbiamo abbozzato concorre a definire questi aspetti chiave del nostro modo di conoscere. A ben vedere però quest'etica affina questo dispositivo di conoscenza sul piano anche epistemologico nella sua prerogativa di costruire una conoscenza critica dell'universo sociale a partire dalla interazione dialogica. Le suggestioni di Lipari, Gadamer e Fricker non solo declinano, dunque, nella pratica della ricerca sul campo il primo imperativo kantiano che i nostri interlocutori sono e restano un fine e non un mezzo. Esse contribuiscono anche a generare, in questo modo, a contenuti epistemici che ampliano le conoscenze originate in un dispositivo che intende fare di queste suggestioni la propria regola interna.

Il percorso che ho cercato di tracciare per dare un corpo testuale a quanto anticipato nell'introduzione e cioè che il tempo e lo spazio dell'ascolto antropologico diventano l'esperienza dove prende forma l'elaborazione dell'intelligibilità del materiale etnografico raccolto e l'arena dove simultaneamente si confrontano il riconoscimento della singolarità degli interlocutori, della legittimità della loro parola e dei loro saperi e l'avvenire della soggettività dell'antropologo, ci autorizza a modificare la lessia di antropologia *dell'ascolto* che Althabe indicava di avere praticato nelle sue ricerche. Questa antropologia dell'ascolto non può non essere che una antropologia *dall'ascolto*, che trae origine dall'ascolto e che si compie attraverso quest'ultimo come pratica incarnata della intersoggettività e della riflessività epistemologica, etica e politica.

Note

⁽¹⁾ Il *bwaga'u* è lo stregone che pratica le forme usuali di magia nera; nei villaggi ce ne sono sempre uno o due (Malinowski 1922: 57ss); *Ta'ukuripokapoka* è il personaggio mitico con cui le streghe volanti sono credute avere orge notturne danzanti come annota Malinowski a piè della stessa pagina. *Ginger* è il soprannome dato a *Derusira*, il giovane abitante di *Saliba*, una delle isole dell'arcipelago di *Samarai*, per il colore rossiccio dei suoi capelli e della sua pelle bruno-dorata, che Malinowski assunse, non senza riluttanza da parte del giovane, per quindici scellini mensili, come maggiordomo, cuoco e assistente personale (cfr. lettera a Elsie Masson, Monday November 19th 1917 – WAYNE 1995: 61 ss.). Di *Ginger* nel suo diario sarà fatta menzione in diverse occasioni: rema insieme a lui sul *dinghy*, rifa il suo letto ogni mattina, cucina per lui, *much-abused* (YOUNG 2004: 529) e anche trattato talvolta con violenza fisica («I was enraged and punched him in the jaw once or twice, but all the time I was scared, afraid this might degenerate into a brawl» – MALINOWSKI 1988: 250 – «The natives still irritate me, particularly Ginger, whom I could willingly beat to death. I understand all the *German and Belgian colonial atrocities*» MALINOWSKI ivi: 279, corsivo in testo).

⁽²⁾ La relazione dell'intervista con le altre diverse situazioni d'inchiesta come distinti eventi comunicativi in cui l'antropologo è coinvolto sul campo e non riconducibili alla prima, è stata tematizzata in ambito antropologico con la categoria della intertestualità: «Interviews are fundamentally intertextual, as they resemble, co-occur with, precede, and follow other communicative events» (KOVEN 2014: 499 ss.). L'utilizzo del modello dell'intertexto ha però come effetto di eclissare ulteriormente l'analisi del contributo dell'ascolto alla epistemologia del fieldwork: nello scambio dialogico l'ascolto è per "natura" fenomeno orale/aurale extra-testuale. La difficoltà è infatti quella di tematizzare una pratica che appare sfuggente e priva di tracce. La strada che qui di seguito percorrerò intende coniugare l'analisi dalla dimensione linguistica dell'enunciazione in cui l'ascolto è parte integrante unitamente alle posizioni /relazioni degli attori coinvolti che sono definite nel succedersi delle enunciazioni.

⁽³⁾ L'affermazione di Sahlins rinvia alla dimensione semiotica dell'ascolto dove i suoni percepiti non cadono mai nel vuoto, ma sono suoni il cui significato è socialmente e culturalmente costruito. La distinzione barthesiana tra *l'écouter*, processo fisiologico e *l'entendre*, processo psicologico, descrive la complessità dell'ascolto umano, iscrivendolo in dettaglio, se possiamo dire su di una scala, con i diversi oggetti che ineriscono a questi due distinti processi. Dove i suoni sono indici l'ascolto è allerta, dove sono segni codificati l'ascolto è decifrazione, e dove i suoni sono l'istanza del "io parlante", l'ascolto è ermeneutica (BARTHES 1982: 217). Nell'ascolto antropologico sul campo è evidente che l'ascoltare è ben più che un registrare suoni ma piuttosto una pratica interpretante "questi suoni" in quanto parole significanti che domandano interpretazione. Il ricercatore non è un registratore umano.

⁽⁴⁾ La distinzione che Feld pone tra una antropologia del suono/nel suono inerisce non tanto a considerare i suoni come relazioni utilizzati come metodo di ricerca quanto alla modalità della disseminazione delle conoscenze così prodotte. Esprime l'impossibilità di ridurre i suoni a parole in un testo (FELD, BOUDREAUT-FOURNIER 2019).

⁽⁵⁾ Per una sintesi cfr. numero monografico di Studi Culturali “Sound Studies e lo studio delle culture sonore”.

⁽⁶⁾ L'espressione ‘antropologia dell'ascolto’ appare in un contributo del 1992, *The Ear as Organ of Cognition: Prolegomenon to the Anthropology of Listening* di Max Bauman, etnomusicologo. Con questa lessia egli proponeva, quale oggetto di questa antropologia, l'oggetto sonoro nella sua accezione più ampia, dalla *soundscape*, all'*acoustic design*, esprimendo l'interesse antropologico acustico per tutti gli oggetti sonori.

⁽⁷⁾ Per lo statuto del suono nella cultura tradizionale e popolare rinvio anche a DEI 2007.

⁽⁸⁾ Mettendo a confronto questa citazione con quella di de Martino qui in nota, il giuramento ippocratico di una generazione di antropologi (CLEMENTE 2009: VIII) e ripreso da Ricci, è singolare ritrovare un posizionamento analogo e complementare rispetto al campo e nel valore da entrambi attribuito all'ascolto: «Entravo nelle case dei contadini pugliesi come un compagno, come un cercatore di uomini e di umane dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore» (DE MARTINO 1975: 59). Questo giuramento continua oggi, tacitamente accolto, a orientare la pratica di molti antropologi e antropologhe, il loro sforzo epistemologico e di impegno pubblico.

⁽⁹⁾ Come analizzare la pratica dell'ascolto? Farò riferimento alla narrazione alla prima persona come sforzo di dare senso da parte dei “praticanti” del loro stesso ascolto. Vorrei sottrarre questa analisi alla prospettiva proposta dai modelli socio-cognitivi o da quelli della teoria della comunicazione, dove comunicare è risolto nel processo lineare di trasmissione e ricezione di informazioni. Piuttosto vorrei sottolineare come parlare e ascoltare sono occasioni di costruire mondi, dove è questione di intersoggettività in gioco.

⁽¹⁰⁾ Questa istanza di terzietà può denotare diversi “oggetti” (FAVA 2017: 168). Possiamo qui pensarla a partire dal “terzo orecchio” di Theodor Reik, lessia da lui presa in prestito da Nietzsche (*Al di là del bene del male* Part VIII, p. 246 citato in REIK 1948: 144). Il terzo orecchio non è un'aberrazione anatomica ma quell'ascolto che autorizza la consapevolezza, in un *continuum* di attenzione fluttuante (*Gleichschwebende Aufmerksamkeit*; cfr. FREUD 1958) o letteralmente attenzione-ugualmente-sospesa (LAPLANCHE, PONTALIS 1981: 44) dell'interazione tra il mondo interiore dell'analista e quello dell'analizzando, e che lo autorizza a stare nel medesimo tempo dentro e fuori di questa relazione (REIK 1949: 144 ss.) senza ricorrere a un terzo occhio oggettivante. In questo paradosso che è quello di Epimenide il cretese si ritrova anche l'antropologo (SOBRERO 2015). La soluzione che propone Russell, la distinzione gerarchica e disgiuntiva tra le classi, impendendo a un elemento di essere al contempo parte e esterno alla classe che lo contiene (RUSSELL 1919: 136), è certo leggibile nascosta nella finzione dello sguardo zenitale di un terzo occhio, che sia quello della mappa o della terza persona della monografia funzionalista. L'esperienza dell'ascolto ermeneutico vissuta sul campo, in linea con il terzo orecchio o il terzo analitico, autorizza ciò che la logica astratta interdice e cioè la possibilità, sempre rischiosa, di prendere successivamente parola a partire da queste relazioni e da questi interlocutori, dal luogo dell'altro (FAVA 2021: 119).

⁽¹¹⁾ Per l'analisi critica di quest'etica delle obbligazioni del consenso informato nell'analisi qualitativa, paradigma importato dalle scienze biomediche, rinvio il lettore a Marzano (2007; 2012).

⁽¹²⁾ L'*in-between* della topologia precedentemente abbozzata autorizza anche il sentire "la pena e la gioia" del parlante come *Einfühlung*, il sentire dentro husserliano che proprio perché topologia della soglia, permette il patire senza simbiosi emozionale, la prossimità senza fascinazione esotica, l'intelligenza critica senza complicità indulgente. Lipari esplora come «la virtù possa nascere dall'ascolto», in un modo guidato dalla compassione piuttosto che dalla cognizione (LIPARI 2014: 176).

⁽¹³⁾ Durante la lezione del 3 marzo 1980 al Collège de France, nel quadro delle ricerche circa *L'herméneutique du sujet*, Foucault rileggeva l'ascolto nell'epoca ellenistica e romana (I e II sec.), come pratica ascetica di "conversione a sé" il cui fine non è tanto la rinuncia cristiana a sé ma la sua affermazione, l'iscrizione del sé nella verità (*subjectivation du discours vrai*) in modo che il sé possa divenirne l'enunciatore. L'ascolto riverbera l'ambiguità paradossale dell'udito: "le plus *pathêtikos* et le plus *logikos* de tous les sens" (FOUCAULT 1983: 318), impossibile infatti non udire (Ulisse si fa legare al palo per non reagire alla seduzione della voce delle sirene) ma unica via per apprendere la virtù; competenza (*tribê*) che si apprende nell'esperienza (*empeiria*). Trattato ugualmente in *Gouvernement de soi et des autres* (FOUCAULT 2008: 254 ss.) come l'attività necessaria per ricevere la parola del filosofo, l'ascolto appare così essere la condizione di possibilità del discorso vero come la sua controparte perché questo sia fatto proprio.

⁽¹⁴⁾ Vorrei solo accennare in questo spazio alla natura politica del legame che pone in essere l'ascolto "del tu in quanto tu", l'ascolto del non familiare, di colui o di quanto non può essere dedotto dall'ordine proprio di colui che ascolta, dal cerchio disegnato dalla prossimità amicale e amorosa. Non è difficile associare l'effetto politico di questo legame a quel modo di riconoscimento che Axel Honneth definisce sociale a fondamento della comunità politica, che centra sulla *social esteem* della differenza effetto dell'ascoltare *diversamente* l'altro (HONNETH 1995).

⁽¹⁵⁾ Per una sintesi recente approfondita del quadro epistemologico e metodico in cui situare l'opera di Malinowski rinvio il lettore a Malighetti, Molinari A. 2016: 89-130.

⁽¹⁶⁾ «As sociologists, we are not interested in what A or B may feel qua individuals, in the accidental course of their own personal experiences—we are interested only in what they feel and think qua members of a given community» (MALINOWSKI 1922: 17).

⁽¹⁷⁾ L'idea della fonte inerisce alla analogia con la storia che egli usa: l'antropologo è ad un tempo cronista e storico, che significa che egli stesso deve sia ricostruire i fatti sia interpretarli (MALINOWSKI 1922: 9). Nella sua prefazione al primo volume di *Coral Gardens* parlerà di sé stesso come cronista ma anche come portaparola (*spokesman*) dei Trobriandesi (MALINOWSKI 1935: XIX), consapevole dunque della dimensione pubblica del suo prendere parola su di essi anche se considerati *savage* e o peggio *nigger* (per il suo utilizzo di queste categorie in continuità /rottura con il milieu evolucionista cfr. LEACH, *op. cit.*, 120 ss.). È la posizione inevitabile dell'antropologo che prende parola nella sfera pubblica: parlare *di* altri nella sfera pubblica è sempre un po' parlare *per* loro, tensione inscindibile che si stabilisce tra *Darstellung* e *Vertretung*, tra la raffigurazione e la inevitabile vicarianza indirettamente implicata (SPIVAK 1988: 271-313).

L'analogia del *fieldwork* con la storia coesiste in Malinowski con quella invece predominante del laboratorio della fisica e della chimica.

⁽¹⁸⁾ Lilith Mahmud illustra il contributo della teoria femminista all'antropologia culturale a partire dagli anni Novanta (MAHMUD 2021). La pratica ormai accettata di incorporare la posizione dell'etnografo nell'analisi dei dati del lavoro sul campo, la dicotomia insider/outsider della ricerca etnografica, sono da lei riferite come apporto della critica femminista dell'oggettività scientifica, alla *standpoint theory*, del riconoscimento che tutta la conoscenza è *situated knowledge*, dei lavori di femministe afroamericane contemporaneamente insider e outsider delle loro comunità di analisi (MAHMUD *ivi*. 346 ss.) Vorrei sottolineare come la riflessività critica che sorregge questi esiti e che è considerata *the most notable contribution* della teoria femminista, in area francese, è l'esito di un altro percorso di pratiche di ricerca che trova in figure come Balandier, Augé e Altahabe gli iniziatori.

⁽¹⁹⁾ Fricker costruisce la sua tesi attingendo all'epistemologia della testimonianza e della virtù e alla filosofia femminista: «this book is neither straightforwardly a work of ethics nor straightforwardly a work of epistemology; rather, it renegotiates a stretch of the border between these two regions of philosophy» (FRICKER 2007: 2).

⁽²⁰⁾ Dopo la sua pubblicazione, soprattutto in area anglosassone, è sorto un dibattito volto a integrare le sue tesi. Sono quindi state formulate definizioni distinte di ingiustizia epistemica, come *distributive* (COADY 2010), *contributory* (DOTSON 2012) e *argumentative* (BONDY 2010). La prima da riferimento alla disparità di accesso ai cosiddetti beni epistemici, come le conoscenze, la consulenza di esperti, l'istruzione e le risorse per la ricerca; la seconda all'insensibilità dell'ascoltante riguardo alle risorse ermeneutiche utilizzate dal parlante, con l'effetto di negare la capacità del parlante di contribuire a risorse epistemiche condivise e di compromette la sua agentività epistemica; la terza quando qualcuno la ricezione dell'argomentazione del parlante è influenzata negativamente dai pregiudizi. Al di là del contributo teorico che queste definizioni realmente apportano, la *contributory* e la *argumentative* appaiono esplicitazioni contenute già nelle tesi di Fricker, esse attestano una rinnovata riflessione etica che pone al centro la costruzione e la comunicazione delle conoscenze e che interroga la epistemologia del conoscere antropologico.

⁽²¹⁾ Nella mia ricerca con i residenti nel quartiere Zen di Palermo o con i membri delle forze dell'ordine che nel Veneto avevano partecipato alla lotta alla violenza politica nei cosiddetti anni di piombo, ho sempre proposto la ricerca come un invito a comprendere insieme la vita nel quartiere stigmatizzato ai margini socio-economici di Palermo o il conflitto violento urbano di cui i membri in quiescenza della polizia di stato e dei carabinieri sono stati ad un tempo attori e spettatori (FAVA 2012; FAVA 2018).

Bibliografia

ALTHABE G. (1963), *Étude du chômage à Brazzaville en 1957. Étude psychologique* (1ère partie), Cahiers de l'ORSTOM – Série Sciences Humaines, I (4), (parzialmente ripubblicato in *Les fleurs du Congo*, L'Harmattan, Paris, 1997).

- ALTHABE G. (1965), *Changements sociaux chez les pygmées Baka de l'Est-Cameroun*, "Cahiers d'études africaines", Vol. 5(20): 561-592 (ripubblicato in *Anthropologie politique d'une décolonisation*, L'Harmattan, Paris, 2000).
- ALTHABE G. (1969), *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Maspero, Paris (2^a ed., La Découverte, 2002).
- ALTHABE G. (1993), *Urbanisation et enjeux quotidiens*, L'Harmattan, Paris.
- ALTHABE G. (2000), *Gelos, en Béarn, matrice du rapport au monde de René Lourau (entretien réalisé par R. Hess)*, "Pratiques de formation", Vol. 40: 27-35.
- ALTHABE G. (2001), *Pour une ethnologie du présent*, "Ethnologies", Vol. 23(2): 11-23.
- ALTHABE G., HERNANDEZ V. (2004), *Implication et réflexivité en anthropologie*, "Journal des anthropologues", Vol. 98-99: 15-36.
- BARTHES R. (1982), *Écoute*, pp. 217-230, in BARTHES, R. *L'Obvie et l'Obtu. Essais critiques III*, Seuil, Paris.
- BAZIN L., HERNANDEZ V.A. HOURS B., SELIM M. (a cura di) (2005), *Gérard Althabe*, numéro spécial, "Journal des anthropologues", Vol. 102-103.
- BONDY P. (2010), 'Argumentative Injustice', *Informal Logic: Reasoning and Argumentation*, "Theory and Practice", Vol. 30(3): 263-278.
- BOURDIEU P. (1993), *La misère du monde*, Points, Paris.
- BUCHMAN D., HO D.A., GOLDBERG S. (2017), *Investigating Trust, Expertise, and Epistemic Injustice in Chronic Pain*, "Journal of Bioethical Inquiry", Vol. 14: 31-42.
- BUETER A. (2019), *Epistemic Injustice and Psychiatric Classification*, "Philosophy of Science", Vol 86(5): 1064-1074.
- CERTEAU DE M. (1975), *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- CLEMENTE P. (2009), *Ascoltare*, "AM Antropologia museale", Vol. 22: 8-11.
- COADY D. (2010), *Two Concepts of Epistemic Injustice*, "Episteme", Vol. 7(2): 101-113.
- CORRADI FIUMARA G. (1995), *The Other Side of Language. A Philosophy of Listening*, Routledge, London.
- CRAIG E. (1990), *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Clarendon Press, Oxford
- D'AGOSTINO G. (2020), *L'osservazione partecipante. Un topos metodologico problematico*, pp. 85-110, in MATERA V. (a cura di), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie e pratiche*, Carocci, Roma.
- DEI F. (2007), *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma.
- DE MARTINO E. (1975), *Mondo popolare e magia in Lucania*, BRIENZA R. (a cura di), Basilicata Editrice, Roma-Matera.
- DOTSON K. (2012), *A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression*, "Frontiers", Vol. 33(1): 24-47.
- DUCROT O. (1984), *Le dire et le dit*, Éditions de Minuit, Paris.
- ELLEN R.F. (a cura di) 1984, *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, Academic Press, London.
- FABIETTI U., MATERA V. (1997), *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Carocci, Roma.

- FAVA F. (2005), *Pour une anthropologie de l'écoute*, "Journal des anthropologues", Vol. 102-103: 437-445.
- FAVA F. (2012), *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, FrancoAngeli, Milano.
- FAVA F. (2017), *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*, Meltemi, Roma.
- FAVA F. (2018), *Le flic et le quidam durant les années de plomb italiennes*, "Journal des anthropologues", Vol. 154-155: 41-62.
- FAVA, F. (2021), *Illusion of Immediate Knowledge or Spiritual Exercise? The Dialogic Exchange and Pierre Bourdieu's Ethnography*, pp. 129-158, in BISCALDI A., MATERA V. (a cura di), *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice*, Palgrave Macmillan, New York.
- FELD S., BOUDREAUULT-FOURNIER A. (2019), *Relations sonores: entretien avec Steven Feld (University of New Mexico)*, "Anthropologie et Sociétés", Vol. 43(1): 195-210.
- FELD S., BRENNEIS D. (2004), *Doing Anthropology in Sound*, "American Ethnologist", Vol. 31(4): 461-474.
- FOUCAULT M. (2001), *Cours du 3 mars 1982*, in FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil Gallimard, Paris.
- FOUCAULT M. (2008), *Leçon du 16 février 1983*, in FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Seuil Gallimard, Paris.
- FREUD S. (1958 [1912]), *Recommendation to Physicians Practicing Psychoanalysis*, pp. 109-121, in STRACHEY J., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. The Case of Schreber Papers on Technique and Other Works*, Vol. 12: 109-120, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London.
- FRICKER M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford.
- FRICKER M. (2003), *Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing*, "Metaphilosophy", Vol. 34(1-2): 154-173.
- GADAMER H.G. (2000), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.
- GUBRIUM J.F. et al. (a cura di) (2012), *The SAGE Handbook of Interview Research. The Complexity of the Craft* Second Edition, Sage Publications, Beverly Hills.
- HERITAGE J. (2013), *Epistemics in Conversation*, pp. 370-394, in SIDNELL J., STIVERS T. (a cura di), *Handbook of Conversation Analysis*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- HIRSCHKIND C. (2004), *Hearing Modernity: Egypt, Islam, and the Pious Ear*, pp. 131-152, in VEIT E. (a cura di), *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity*, Berg, New York.
- HONNETH A. (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- HAROUTUNIAN-GORDON S. (2011), *Plato's Philosophy of Listening*, "Educational Theory", Vol. 61(2): 125-139.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (2009), *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris.
- KOVEN M. (2014), *Interviewing: Practice, Ideology, Genre, and Intertextuality*, "Annual Reviews of Anthropology", Vol. 43: 499-520.
- LAPLANCH J., PONTALIS, J.B. (1981), *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari.

- LEACH E.R. (1957), *The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism*, pp. 119-137, in FIRTH R. (a cura di), *Man and Culture. An Evaluation of the Works of Bronislaw Malinowski*, Routledge, London.
- LEE E., KA TAT TSANG A., BOGO M., JOHNSTONE M., HERSHMANN J., RAYAN M., 2019, *Honoring the Voice of the Client in Clinical Social Work Practice: Negotiating with Epistemic Injustice*, "Social Work", Vol. 64(1): 29-40.
- LIPARI L. (2009), *Listening Otherwise: The Voice of Ethics*, "International Journal of Listening", Vol. 23(1): 44-59.
- LIPARI L. (2014), *Listening, Thinking, Being: Toward an Ethic of Attunement*, Pennsylvania State University Press, University Park
- MAHMUD L. (2021), *Feminism in the House of Anthropology*, "Annual Reviews of Anthropology", Vol. 50: 345-336.
- MALIGHETTI R., MOLINARI A. (2016), *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- MALINOWSKI B. (2002 [1922]), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London.
- MALINOWSKI B. (1926), *Myth in Primitive Psychology*, W.W. Norton, London
- MALINOWSKI B. (1935), *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Gorge Allen & Unwin, London.
- MALINOWSKI B. (1988), *A Diary in the Strict Sense of the Term*, 2nd ed. The Athlon Press, London
- MARSILLI-VARGAS X. (2022), *Genres of Listening: An Ethnography of Psychoanalysis in Buenos Aires*, Duke University Press, Durham, North Carolina.
- MARCUS G. (2012), *Foreword*, pp. XIII-XVII, in BOELLSTORF T. et al. (a cura di), *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*, Princeton University Press, Princeton.
- MARZANO M. (2007), *Informed Consent, Deception, and Research Freedom in Qualitative Research*, "Qualitative Inquiry", Vol. 13(3): 417-436.
- MARZANO M. (2012), *Informed consent*, pp. 443-445, in GUBRIUM J.F., HOLSTEIN J.A., MARVASTI A.B., MCKINNEY K.D. (a cura di), *The SAGE Handbook of Interview Research: The Complexity of the Craft*, Sage Publications, Beverly Hills, CA.
- MATERA V. (a cura di) 2020, *Storia dell'etnografia. Autori, teorie e pratiche*, Carocci, Roma.
- MEHAN H., WOOD H. (1975), *The Reality of Ethnomethodology*, John Wiley & Sons, New York.
- MOHIA N. (2008), *Bronislaw Malinowski. Journal d'ethnographie*, pp. 39-95, in MOHIA N., *L'expérience de terrain. Pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris.
- NALDEMIRCI O., BRITTEN N., LLOYD H., WOLF A. (2021), *Epistemic injustices in clinical communication: the example of narrative elicitation in person-centred care*, "Sociology of Health & Illness", Vol. 43(1): 186-200.
- PRIJIC S., INKA M. (2017), *Epistemic Justice as a Virtue in Hermeneutic Psychotherapy*, "Filozofija i Društvo", Vol. 28(4): 1063-1086.
- REIK T. (1948), *Listening with the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*, Farrar, Strauss, New York.
- RICCI A. (2016), *Il secondo senso. Per un'antropologia dell'ascolto*, FrancoAngeli, Milano.
- ROULSTON K. (2022), *Interviewing. A Guide to Theory and Practice*, Sage, London.

- RUSSELL B. (1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen & Unwin, Macmillan, New York & London.
- SAHLINS M. (1985), *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago.
- SANIEK R. (1990), *The Secret Life of Fieldnotes*, pp. 187-283, in SANJEK, R. (a cura di), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, New York.
- SARTRE J.P. (1960), *Critique de la Raison Dialectique (précédé de Questions de Méthode)*, Gallimard, Paris.
- SCHMIDT V., JAWORSKY N. B. (a cura di) (2021), *Historicizing Roma in Central Europe: between critical whiteness and epistemic injustice*, Routledge, London.
- SELIM M. (2020), *Un dissident de l'anthropologie: biographie de Gérard Althabe*, Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris.
- SOBRERO A. (2015), *Lequivoco dello 'spatial turn'*, "Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia", Vol. 25(2): 31-49.
- SPENCER L. (2021), *Breaking the Silence: A Phenomenological Account of Epistemic Injustice and Its Role in Psychiatry*, University of Bristol, PhD Thesis (non pubblicata).
- SPIVAK G.C. (1988), "Can the subaltern Speak?", pp. 271-313, in NELSON C., GROSSBERG L. (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, IL.
- SKALNÍK P. (2021), *Malinowski and Philosophy*, Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris.
- ŚREDNIAWA B. (1981), *The Anthropologist as a Young Physicist: Bronislaw Malinowski's Apprenticeship*, "Isis", Vol. 72(4): 613-620.
- STAUFFER J. (2015), *Ethical Loneliness: The Injustice of Not Being Heard*, Columbia University Press, New York.
- STOCKING G.W., (1983), *The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski*, pp. 70-120, in STOCKING, G.W. (a cura di), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- TSOSIE R. (2017), *Indigenous Peoples, Anthropology, and the Legacy of Epistemic Injustice*, pp. 356-269, in KIDD I. J., MEDINA J., POHLHAUS G. (a cura di), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, London.
- YOUNG M. (2004), *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*, Yale University Press, Yale.
- WACQUANT L. (2015), *For a Sociology of Flesh and Blood*, "Qualitative Sociology", Vol. 38: 1-11.
- WAX M.L. (1972), *Tenting with Malinowski*, "American Sociological Review", Vol. 37: 1-13.
- WAYNE H. (a cura di) (1995), *The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson. Volume I, 1916-20*, Routledge, London.
- WORTHINGTON D., LE BODIE G.D. (a cura di) (2020), *The Handbook of Listening*, John Wiley & Son, Hoboken.

Scheda sull'Autore

Ferdinando Fava è nato a Milano nel 1960. È professore ordinario di discipline deoantropologiche presso il Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità dell'Università degli studi di Padova dove insegna Antropologia Urbana

e ricercatore titolare del Laboratoire Anthropologie/Architecture dell'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-La Villette e del Centre national de la recherche scientifique (Francia). Al centro delle sue ricerche vi è l'analisi dei processi socio-istituzionali di produzione delle aree marginali urbane come anche la riflessione critica sull'epistemologia, l'etica e la politica della ricerca che desidera comprendere queste aree e i loro abitanti. Tra le sue ultime pubblicazioni: (2023) *Spazi significanti: l'abitare e il costruire degli altri*, in «Do-it-yourself / Do-it-together. Architettura della cooperazione con l'Africa subsahariana»; (2023) *Zone d'Expansion Nord, Palerme. Du vide et du plein entre des barres sicilienne*, in «L'entre-deux barres. Une ethnographie de la transformation des ensembles de logements collectifs par leurs habitants»; (2022), *Il non-luogo del desiderio e l'equivoco dello spatial turn*, in «È ora di andare. Dialoghi nell'assenza in onore di Alberto Sobrero».

Riassunto

L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia

Come gli antropologi ascoltano? Qual è lo statuto epistemologico dell'ascolto nella ricerca antropologica? L'autore presenta l'ascolto come una pratica non riducibile a solo processo socio-cognitivo e semiotico o a prescrizione metodica. *L'ascolto antropologico*, sempre conformato nel suo *modus operandi* dai quadri teorici in cui gli antropologi si iscrivono e attraverso cui definiscono, selettivamente, le finalità della ricerca stessa, la rilevanza delle relazioni sul campo e dei materiali etnografici raccolti, è anche un atto sociale fondatore del riconoscimento della soggettività in cui il tempo e lo spazio del suo accadere diventano il *medium* dove prende forma l'interpretazione del materiale raccolto. Ed è in tale divenire, 'dentro e fuori dal campo', che la dimensione etica caratterizzante l'ascolto antropologico si manifesta.

Parole-chiave: ascolto antropologico, epistemologia della ricerca sul campo, etica, Miranda Fricker, ingiustizia epistemica

Resumen

La escucha antropológica: epistemología, ética e (in)justicia

¿Cómo escuchan los antropólogos? ¿Cuál es el "estatus" epistemológico de la escucha en la investigación antropológica? El autor presenta la escucha como una práctica que no puede reducirse a un mero proceso sociocognitivo y semiótico o a una prescripción metódica. La escucha antropológica, siempre conformada en su *modus operandi* por los marcos teóricos en los que se inscriben los antropólogos y a través de los cuales definen selectivamente los objetivos de la propia investigación, la relevancia de las relaciones de campo y los materiales etnográficos recogidos, es también un acto social fundante en el que el tiempo y el espacio de su ocurrencia se convierten en el medio en el que toma forma la interpretación del material recogido. Y es en este devenir, 'dentro y fuera del campo', donde se manifiesta la dimensión ética que caracteriza la escucha antropológica.

Palabras clave: escucha antropológica, epistemología del trabajo de campo, ética, Miranda Fricker, injusticia epistémica

Résumé

L'écoute anthropologique : épistémologie, éthique et (in)justice

Comment les anthropologues écoutent-ils ? Quel est le 'statut' épistémologique de l'écoute dans la recherche anthropologique ? L'auteur présente l'écoute comme une pratique qui ne peut être réduite à un simple processus sociocognitif et sémiotique ou à une prescription méthodique. L'écoute anthropologique, toujours conformée dans son *modus operandi* par les cadres théoriques dans lesquels les anthropologues s'inscrivent et à travers lesquels ils définissent sélectivement les objectifs de la recherche elle-même, la pertinence des relations de terrain et les matériaux ethnographiques collectés, est aussi un acte social fondateur dans lequel le temps et l'espace de son occurrence deviennent le support dans lequel prend forme l'interprétation du matériel collecté. Et c'est dans ce devenir, 'dans et hors du terrain', que se manifeste la dimension éthique qui caractérise l'écoute anthropologique.

Mots-clés: écoute anthropologique, épistémologie de la recherche de terrain, éthique, Miranda Fricker, injustice épistémique