

Momenti e problemi della storia del pensiero

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

VALERIO PANZA

CRISI E CRITICA DELL'ANTROPOLOGIA

Epistemologia, etica e scrittura



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI 2008

In questa collana vengono pubblicati i risultati di ricerche, seminari, convegni o corsi di lezioni su momenti e problemi della storia del pensiero promossi dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

© Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Palazzo Serra di Cassano
Via Monte di Dio 14, Napoli
www.iisf.it

ISBN 978-88-89946-35-0

*a Ninna, per i sorrisi...
e ad Arianna con i suoi sogni*

RINGRAZIAMENTI

Frutto di una ricerca finanziata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, questo volume approfondisce e rimedita i contenuti della tesi di dottorato in “Scienze antropologiche e analisi dei mutamenti culturali”, discussa presso l'Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”. Alcune delle idee presentate nella tesi sono state espresse qui in modo diverso, ma l'originaria ispirazione e le ipotesi portanti restano in gran parte invariate. Le correzioni, le integrazioni e le aggiunte apportate riguardano essenzialmente l'organizzazione della materia, la struttura argomentativa, la forma e lo stile.

La mia gratitudine va in primo luogo a Carla Pasquinelli, che ha diretto la ricerca con attenzione e acume critico rappresentando, in tal modo, una preziosa guida e un costante punto di riferimento per la riflessione sui problemi metodologici e interpretativi. Ringrazio, inoltre, Clara Gallini, Amalia Signorelli, Claudio Marta e Pietro Angelini – membri del collegio dei docenti del dottorato –, i quali mi hanno stimolato e incoraggiato nella ricerca, seguendomi con disponibilità e fiducia ineguagliabili.

La pubblicazione di questo volume mi offre anche l'occasione per ringraziare la Prof. Marisa Tortorelli Ghidini, relatrice della mia tesi di laurea in Storia delle Religioni all'Università degli Studi di Napoli “Federico II”, figura determinante per la mia formazione e per la prosecuzione dello studio e della ricerca.

Ringrazio in modo particolare Francesco De Sio Lazzari, docente di Storia delle Religioni all'Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, che da anni segue e sostiene le mie ricerche, e che con puntualità e precisione ha dedicato tempo prezioso alla lettura finale del testo. Le sue acute osservazioni, le indicazioni e le sue illuminanti domande mi sono state di grande aiuto, tanto da rivelarsi decisive e indispensabili per la stesura definitiva del volume.

Grazie a Oriana Scarpati e a Lorenzo Miletta, amici sinceri, che mi hanno fornito consigli e utili suggerimenti redazionali.

Sono grato, inoltre, all'Avv. Gerardo Marotta, al Prof. Giovanni Pugliese Caratelli, al Prof. Antonio Gargano e al Prof. Vittorio De Cesare per aver reso possibile la pubblicazione del volume nella collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Da ultimo, la mia affettuosa riconoscenza va al Prof. Giovanni Marino, per l'incoraggiamento e il confortante esempio di operosità.

INTRODUZIONE

Fin dalle sue origini l'antropologia culturale ha posto al centro dei propri interessi i simboli e il linguaggio riconoscendo il ruolo determinante delle pratiche comunicative e linguistiche nella formazione e trasformazione delle culture, nonché nell'attribuzione e nella distribuzione sociale del potere. Forse proprio la lunga consuetudine a trattare simili questioni come "oggetti del campo" – osservati da una lente esterna – ha reso particolarmente destabilizzante per lo statuto della disciplina il dibattito sul linguaggio e sul potere, quando lo sguardo dell'antropologia è stato rivolto in modo riflessivo alle pratiche della ricerca e alla costruzione dei testi etnografici.

Già alla metà degli anni Sessanta la discussione sulla natura delle "fonti" del sapere antropologico aveva inaugurato una riflessione via via più corrosiva nei confronti del concetto di cultura, mettendone in luce il carattere dinamico in opposizione alla tradizionale visione omeostatica. Benché tendesse ad accentuare l'instabilità dei dati, tale dibattito lasciava intatta la fiducia nei testi – contenitori in cui le fonti sarebbero semplicemente ordinate e riprodotte –, nonché l'autorità con cui la disciplina ha da sempre perseguito la promessa relativistica di far parlare "altre voci".

Negli stessi anni, il confronto tra filosofi e antropologi sul tema della razionalità (*Rationality Debate*) portò ad una decisiva relativizzazione del modello classico di conoscenza basato sulle leggi della logica aristotelica. Ciò contribuì a consumare lentamente la fiducia in una forma di oggettivismo che presupponeva la rigorosa concordanza di idee e concetti con i dati del reale, e che escludeva qualsiasi condizionamento interpretativo del soggetto. Il confronto interdisciplinare agì nei confronti dell'antropologia indirizzandola verso nuovi ambiti di riferimento. Ad esempio, il recupero in chiave antropolo-

gica della filosofia del linguaggio di Wittgenstein si rivelò determinante per lo sviluppo di una decisa critica ai presupposti empiristi dell'antropologia classica. Ma sarà Clifford Geertz, all'inizio degli anni Settanta, a proporre in modo sistematico uno specifico interesse per le forme di costruzione testuale degli "oggetti" etnografici, così rispondendo in parte agli interrogativi emersi dal *Rationality Debate*.

I dilemmi che negli anni Sessanta resero sempre più instabile il campo della disciplina hanno un'origine lontana. Rimandano, infatti, alle difficoltà e alle contraddizioni nate dai processi d'istituzionalizzazione accademica dell'antropologia nella tradizione britannica, e di professionalizzazione della ricerca sul campo in ambito americano. L'esito di tali sviluppi è esemplificato nell'esperienza di ricerca e di scrittura di Bronislaw Malinowski (1884-1942). L'autorevole modello malinowskiano di monografia etnografica (*Argonauti del Pacifico Occidentale*, 1922) fissa anche gli estremi del problema della costruzione dei testi, ovvero la complessa pratica attraverso cui si compie il passaggio dall'esperienza sul campo alle spiegazioni etnografiche nel testo. Questa difficile articolazione tra esperienza di ricerca sul campo e scrittura sarà l'eredità più pesante da gestire nello sviluppo successivo della disciplina.

Negli anni Ottanta, il seminario avanzato "The Making of Ethnographic Text" svoltosi alla School of American Research di Santa Fe (New Mexico), e il volume *Scrivere le culture*¹ proporranno l'analisi di tali questioni come nucleo di una "svolta" per il rinnovamento delle linee di sviluppo dell'antropologia, del suo linguaggio, dei suoi modi di pensare e, soprattutto, di scrivere.

Il seminario fissa simbolicamente lo scenario istituzionale e la data d'inizio di un dibattito che determinerà il recupero e l'accelerazione (nonché il parziale riorientamento verso nuove direzioni) delle spinte manifestatesi, dagli anni Sessanta, sul piano etico e politico nella critica del colonialismo, sul piano epistemologico con la svolta

¹ J. CLIFFORD-G.E. MARCUS, (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Prefazione all'edizione italiana di G. E. Marcus, Meltemi, Roma 1997. Il volume raccoglie le relazioni – rielaborate in forma di saggio – presentate al seminario 'avanzato' su "La costruzione del testo etnografico" svoltosi nel 1984 alla School of American Research di Santa Fe (New Mexico). Cfr. J. CLIFFORD-G.E. MARCUS, «The Making of Ethnographic Text: A Preliminary Report», in *Current Anthropology*, 26, 1985, pp. 267-271.

ermeneutica e su quello metodologico nei precoci tentativi di *demi-stificare* il metodo dell'osservazione partecipante attraverso forme di scrittura etnografica fortemente autobiografiche. Riflettendo sui rapporti tra antropologia ed etnografia per ridefinirli e articularli secondo nuovi e piú mobili percorsi, gli studiosi che presero parte alla realizzazione di *Scrivere le culture* formularono una serie di domande relative all'oggetto della disciplina e alle forme mediante le quali la scrittura etnografica conferisce un determinato ordine al discorso dell'antropologia.

Si trattò di una svolta "letteraria" dovuta al singolare fenomeno di «migrazione dei concetti» da una disciplina all'altra, grazie al quale nel campo dell'antropologia vennero introdotti principi e metodi mutuati dalla critica letteraria e adattati all'analisi della scrittura etnografica. D'altra parte, proprio l'ampia analisi dei problemi della rappresentazione interculturale, nonché il coinvolgimento nel dibattito delle altre scienze umane e sociali, apportarono un contributo decisivo alla ridefinizione dei rapporti interdisciplinari collocando l'etnografia in una posizione centrale.

I nuclei tematici del dibattito sono essenzialmente due: la *crisi della rappresentazione* e il problema dell'*autorità*. Se la prima rinvia a un atteggiamento di sfiducia rispetto alle tradizionali pratiche di rappresentazione testuale delle conoscenze acquisite sul campo, e se comporta una critica dell'oggettivismo fondato su una concezione referenzialista della rappresentazione, è inevitabile che ciò diventi un motivo di sfaldamento per l'autorità degli etnografi.

La svolta di Santa Fe non può essere realmente compresa nella sua peculiarità senza valutare la crisi del quadro istituzionale, sociale e politico del mondo accademico americano, al cui interno i protagonisti del dibattito rivendicavano la loro specifica *differenza* e i loro intenti creativi e potenzialmente contro-egemonici. La loro condizione di marginalità condizionò il dislocamento interdisciplinare, il continuo «trasbordo» da un campo all'altro e, soprattutto, la tendenziale alleanza tra orientamenti letterari post-strutturalisti ed approcci antropologici. In effetti, l'apertura di prospettive di studio e di ricerca extra-disciplinari a partire da un interesse iniziale specificamente antropologico era un esito fecondo delle condizioni di profondo mutamento del campo tradizionale. La crisi stava liberando

uno spazio istituzionale che poteva essere riempito di contenuti programmatici nuovi, come dimostra la riorganizzazione – per merito di George E. Marcus, Stephen A. Tyler e Michael Fischer – del Dipartimento di Antropologia alla Rice University (Houston), il luogo in cui, nel 1984, nasce l'idea del seminario di Santa Fe.

Queste vicende sono precedute da una fase di grande slancio critico, che rievochiamo come una sorta di preistoria.

Sul finire degli anni Sessanta, una generazione di giovani antropologi americani diede voce – in forme decisamente radicali – al sentimento di disillusione rispetto alle “promesse” dell'antropologia, elaborando un progetto critico in cui la riflessione sui limiti epistemologici della disciplina si associava alla decisa messa in discussione dei suoi profili teorici e del suo assetto istituzionale. Un simile programma si traduceva in un chiaro impegno etico e politico solidale con altre espressioni della cultura contestataria del periodo e con i movimenti sociali per i diritti civili delle minoranze e delle donne.

L'antropologia “radicale” aprì la strada al dibattito degli anni Settanta, quando “critica” e “riflessività” furono riconosciute quali parole d'ordine per il rinnovamento dell'antropologia e la ridefinizione dei suoi fondamenti epistemologici. In tal modo, pose le basi per una riflessione sulla natura delle verità etnografiche, sul tipo di evidenza che conduce ad esse e sul rapporto tra esperienza individuale del ricercatore, descrizione scientifica e conseguenze sociali delle pratiche disciplinari. Si trattò di una proposta riflessiva e auto-critica, che mirava alla trasformazione dell'*ethos* della disciplina, ma anche del sistema istituzionale che ne accoglieva e ne condizionava le pratiche.

Il motivo di maggiore interesse di questa critica (dall'interno) dell'antropologia è un riavvicinamento *tra filosofia e antropologia*, in grado di proporre una nuova epistemologia capace di valorizzare il carattere intersoggettivo della ricerca antropologica, e di riformulare il rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza secondo un modello intersoggettivo di tipo dialogico. Non fu sempre un discorso esplicito, ma, di fatto, l'antropologia radicale anticipò una serie di interrogativi sulla pratica dell'etnografia, riconoscendo la dimensione discorsiva e meta-discorsiva della ricerca, e le componenti retoriche della scrittura.

Erano i dilemmi del presente a segnare le tappe di una riflessione radicale sull'identità della disciplina, e ciò avrebbe inevitabilmente investito le future generazioni e i rapporti tra le generazioni, i rapporti con i padri. Lo studio della tradizione avrebbe condotto all'elaborazione della prospettiva futura.

La svolta degli anni Ottanta, dunque, si colloca al culmine di una trasformazione di lunga durata. Ciò che potrebbe apparire un dibattito tutto interno alla disciplina è, di fatto, un insieme di discorsi – per certi aspetti disomogeneo e frammentato – riconducibile a formazioni teoriche e disciplinari molteplici, sorte in un peculiare scenario culturale e filosofico. In particolare, si tratta di valutare il ruolo giocato dal *revival* della retorica nel discorso sulla crisi della rappresentazione e sull'etnografia come genere letterario, oltre che nella formulazione della nozione di «realismo etnografico». Ancora: è da approfondire il legame tra la critica dell'autorità etnografica e gli sviluppi della tarda diffusione del pensiero post-strutturalista francese negli Stati Uniti.

Un posto a parte, in questo fascio di testi e discorsi, è occupato da Clifford Geertz. In effetti, Geertz volle far luce sulla natura dell'analisi antropologica come forma di conoscenza a partire da una riflessione su quella che egli riteneva la pratica distintiva dell'antropologia, ovvero l'etnografia. Per Geertz si trattava di spostare l'attenzione critica dalle questioni di «teoria fattuale» – legate alla concretezza e all'abbondanza dei dati e ai procedimenti di dimostrazione – verso l'esplorazione dei modi di costruzione delle *verità etnografiche* e, dunque, degli strumenti retorici attraverso cui le descrizioni culturali assumono il loro “statuto di credibilità”. In tal modo si sarebbe giunti a riconoscere l'antropologia nel suo vero campo: un territorio intermedio – assai nebuloso – *tra scienza e letteratura*.

Sebbene i protagonisti della svolta in generale hanno riconosciuto a Geertz il ruolo di fondatore del nuovo interesse per le dimensioni testuali dell'antropologia, è pur vero che il suo discorso ha rappresentato per gli antropologi “testualisti” un modello da superare, nell'intento di compiere – dall'interno della stessa teoria interpretativa – un “salto” ulteriore.

L'ultima parte di questo lavoro è dedicata a una riflessione sugli esiti della "svolta". Occorre valutare fino a che punto il dibattito di *Scrivere le culture* – tendenzialmente orientato a muoversi dalla stabilità oggettiva del testo all'esistenza mutevole del discorso e alle sue politiche – abbia mantenuto i propositi e raggiunto gli obiettivi. O, anche, in quale misura l'approccio "letterario" sia capace di essere realmente produttivo di un rinnovamento che vada oltre il formalismo che pure s'insinua tra le pieghe del dibattito.

Il confronto con le proposte di antropologi spesso marginali rispetto al centro della svolta letteraria (Stephen Webster, Arjun Appadurai, Johannes Fabian, Ruth Behar, Kirsten Hastrup) è fondamentale per articolare un discorso nel quale le questioni del posizionamento, dell'autorità, della collaborazione, della plurivocalità e del dialogo, siano affrontate non solo "nel testo", ma anche nella prospettiva più ampia che si dipana *dal campo al testo*. In tal senso, una possibile chiave di lettura la si ritrova ne *La scrittura della storia*² di Michel de Certeau, la cui assenza quasi totale dall'orizzonte del dibattito di *Scrivere le culture* è una "rimozione" che neanche la circostanza della tarda traduzione della sua opera in inglese basta a giustificare.

Pur ammettendo l'esistenza di una dimensione finzionale della comprensione etnografica come creazione *nella* scrittura di testi autoritativi, resta ancora da chiedersi che cosa significhi partecipare e osservare, e quali siano i rapporti tra le fonti "reali" e l'opera creativa della scrittura. Un aspetto ineludibile è il legame dell'etnografia con la narrazione, intesa come prodotto della prassi storica del raccontare *storie*. In tal modo, il centro della riflessione si sposterebbe nuovamente dalla rappresentazione alla produzione, dal prodotto (il testo) al processo (la produzione dell'oggetto antropologico).

² M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977.

CAPITOLO PRIMO

REINVENZIONI DELL'ANTROPOLOGIA

1. Malinowski e la «magia dell'etnografo»

«Sono finiti i tempi in cui potevamo tollerare dei racconti che ci presentavano l'indigeno come una caricatura distorta e infantile dell'essere umano: questa immagine è falsa e come tante altre menzogne è stata uccisa dalla scienza»¹.

Con questo risonante annuncio Bronislaw Malinowski, nel primo capitolo di *Argonauti del Pacifico Occidentale*, introduceva i lettori alla materia della sua vasta monografia realizzata dopo i lunghi soggiorni di ricerca nell'arcipelago melanesiano delle Trobriand. In poche pagine dal contenuto fortemente programmatico Malinowski segnava i confini della *nuova scienza* «giustiziera» di immagini false e menzognere, e affrontava la questione dell'identità² di una disciplina di recente istituzionalizzazione, ma già attraversata da cambiamenti decisivi, dando un'autorevole risposta ad uno dei problemi più persistenti nella storia dell'antropologia.

¹ B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti Magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Introduzione di Giancarlo Scoditti, Bollati Boringhieri, Torino 2004², p. 20.

² Con l'espressione "identità disciplinare" intendiamo il risultato dei processi di professionalizzazione e di istituzionalizzazione, cui si associa il consolidamento dell'immagine pubblica della disciplina e dei canoni in base ai quali gli studiosi riconoscono se stessi e vengono riconosciuti dagli altri come "antropologi". Cfr. C. SHORE, «Anthropology's identity crisis: the politics of public image», in *Anthropology Today*, 12, 2, 1996, pp. 2-5; A. ESCOBAR-E. RESTREPO, «Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework», in *Critique of Anthropology*, 25, 2, 2005, pp. 99-129.

In effetti, fin dalla nascita l'antropologia ha sempre aspirato a riflettere immagini di sicurezza, provando a definire in modo totalizzante l'estensione del suo campo disciplinare a dispetto di uno statuto debole, conseguenza probabile del peso delle tradizioni ereditate³, che rappresentano le "superfici di emersione" del suo oggetto⁴. Eppure, ciò che sembra restare immutato è il carattere di «indisciplinata disciplina» attribuito sarcasticamente da Clifford Geertz a un sapere «che né il metodo né l'oggetto sono in grado di definire esattamente»⁵.

Malinowski, da parte sua, oltre a descrivere l'oggetto (la cultura dell'uomo nelle società primitive) e il metodo (l'osservazione diretta), fissava lo scopo essenziale della disciplina («afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, la *sua* visione e il *suo* mondo»⁶), prefigurando anche la grande promessa di una critica culturale in chiave umanistica, ovvero la possibilità di far luce sulla *nostra* società «prendendo coscienza della natura umana in una forma molto lontana ed estranea a noi»⁷.

L'Introduzione di *Argonauti* è molto breve non solo in rapporto alle dimensioni della monografia, ma anche per le questioni che l'Autore pone al centro dell'argomentazione. In gran parte dedicate al racconto delle "tribolazioni" dell'etnografo sul campo – retoricamente presentato con immagini di sofferta iniziazione – quelle pagine espongono il metodo del *fieldwork* secondo un'idea di scienza concepita nel segno dell'imparzialità e della sincerità⁸, e fissano anche i principi normativi di una nuova forma di scrittura scientifica.

³ Numerosi sono gli studi dedicati all'analisi dei rapporti tra l'antropologia, la scrittura etnografica e l'insieme eterogeneo di scritti europei (racconti di viaggio, resoconti di missionari, i racconti delle guerre di conquista, documenti degli amministratori coloniali) che hanno documentato l'incontro della civiltà europea con popoli e culture native, fissando l'immaginario *letterario* sul quale, in buona misura, è stato modellato il rapporto dell'Occidente con l'Altro all'epoca dei grandi viaggi di esplorazione e nel periodo coloniale. Per i riferimenti bibliografici, si veda *infra*, p. 51 a).

⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.

⁵ C. GEERTZ, *Oltre i fatti: due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Il Mulino, Bologna 1995. Si veda in particolare pp. 119 ss.

⁶ B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, cit., p. 33.

⁷ *Ivi*, p. 34.

⁸ *Ivi*, p. 10.

La “rivoluzione” di Malinowski, dunque, non si limitava al *field-work*, ma interessava anche l’etnografia come prodotto scritto⁹. Stabiliva, infatti, un modello ideale di resoconto, la cui validità sembrava essere garantita dalla specificità di una forma integrata, che inglobava in un unico testo i dati del lavoro di ricerca sul campo, la descrizione dettagliata delle condizioni di ricerca, e gli assunti teorici. Malinowski contrapponeva tale procedura descrittiva ai «giochi di prestigio» mediante i quali i risultati dell’indagine di altri ricercatori sembravano emergere miracolosamente dall’esperienza¹⁰.

Ma, nonostante l’imparzialità e il rigore metodologico dichiarati, egli non diceva veramente che cosa significasse scrivere un’etnografia, come avvenisse il passaggio dall’esperienza sul campo – condivisa e intersoggettiva – alle spiegazioni etnografiche nel testo. *Argonauti* conserva poche tracce della multiforme esperienza tra persone cui rimanda la pratica di immersione nella vita dei nativi, indicata come il vero fondamento di un’impresa etnografica scientificamente rigorosa. In che modo sia stato appreso sul campo ciò che Malinowski

⁹ *Argonauti* è preceduto dalla pubblicazione di altri scritti in forma di saggi, nei quali Malinowski già sperimenta lo stile etnografico che sarà perfezionato nella monografia maggiore. Caratteristica è la sapiente fusione di testimonianza personale e argomentazione scientifica, ottenuta mediante continui riferimenti alla complementarietà tra esperienza di ricerca sul campo, documenti raccolti e teoria. I due principali lavori anteriori ad *Argonauti* sono: B. MALINOWSKI, «The Natives of Mailu», in *Transaction of the Royal Society of Southern Australia*, XXXIX, 1915, pp. 494-706, ripubblicato in M. YOUNG (a cura di), *Malinowski Among the Magi*, Routledge, London 1988; Id., «Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 46, 1916, pp. 353-430. Per un’analisi della scrittura etnografica di Malinowski in «Baloma», si veda A.A. ROLDÁN, «Writing ethnography. Malinowski’s fieldnotes on Baloma», in *Social Anthropology*, 10, 3, 2002, pp. 377-393.

¹⁰ «Immaginatevi d’un tratto di essere sbarcato insieme a tutto il vostro equipaggiamento solo su una spiaggia tropicale vicino a un villaggio indigeno, mentre la motolancia o il *dinghy* che vi ci ha portato naviga via e si sottrae ai vostri sguardi. Dopo aver stabilito la vostra dimora nella casa di qualche bianco dei dintorni, commerciante o missionario, non avete altro da fare che cominciare subito il vostro lavoro etnografico. Immaginatevi ancora di essere un principiante, senza alcuna esperienza precedente, senza niente che vi guidi e nessuno che vi aiuti, perché il bianco è temporaneamente assente o magari non può o non vuole sprecare il suo tempo per voi. Ciò descrive esattamente la mia iniziazione al lavoro sul terreno sulla costa meridionale della Nuova Guinea». (B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, cit., p. 11).

racconta di aver appreso dobbiamo immaginarlo, proprio come dovremmo provare ad immaginare di essere sbarcati soli, con tutto il nostro equipaggiamento, su una spiaggia tropicale vicino ad un villaggio indigeno¹¹.

Se la scrittura etnografica è il modo di dar forma alle esperienze personali del ricercatore – rese oggettive grazie a un *metodo di osservazione* – Malinowski mostra di essere consapevole della complessità di una simile mediazione, e ciò è confermato dal nesso di complementarità secondo cui, nell'Introduzione, è definito il rapporto tra metodo e scrittura. Tuttavia, le tribolazioni, che avrebbero potuto assumere la forma di dubbi epistemologici, trovano una soluzione estremamente semplice sul piano di un metodo di ricerca prescrittivo. In base al criterio di scientificità enunciato, le regole e le “regolarità” del «costume indigeno» avrebbero dovuto essere provate dall'osservazione del comportamento reale e, quindi, il resoconto della ricerca avrebbe dovuto far «percepire e immaginare la realtà della vita umana, il flusso vero degli avvenimenti quotidiani, gli occasionali mormorii di eccitazione durante una festa, una cerimonia o un qualche evento particolare»¹².

Tracciando una netta linea di demarcazione scientifica tra una forma di «autorità antica»¹³ ed il proprio lavoro di ricerca rigorosa-

¹¹ Si veda ancora l'Introduzione di *Argonauti* (pp. 13 e ss.), laddove Malinowski, per descrivere le difficili condizioni di lavoro sul campo e gli ostacoli da superare per stabilire un vero rapporto con i nativi, invita il lettore ad uno sforzo immaginativo al fine di riprodurre i luoghi e gli incontri di un'esperienza personale unica e irripetibile.

¹² *Ibid.*

¹³ Malinowski fa riferimento all'autorità dei racconti di missionari, che descrivevano gli indigeni come esseri bestiali e senza «costumi». «C'è una bella distanza fra la famosa risposta data tempo fa da un funzionario coloniale (che richiesto quali fossero gli usi e i costumi degli indigeni rispose: “Costumi, niente; gli usi, bestiali”) e la posizione del moderno etnografo». (*Ivi*, p. 20). E, nella nota a questo passo, aggiunge: «La leggendaria “autorità antica” che considerava soltanto bestiali e senza costumi gli indigeni, è stata superata da un autore moderno che, parlando dei Massim meridionali con cui ha vissuto e lavorato “in stretto” contatto per molti anni, dice: “... Noi insegnamo ad uomini senza legge a diventare obbedienti, ad uomini inumani ad amare, ad uomini selvaggi a cambiare”. E ancora: “Guidato nella sua condotta da nient'altro che dai suoi istinti e dalle sue inclinazioni e governato da passioni sfrenate...”, “Senza legge, inumano e selvaggio!”. Una più grossolana e inesatta descrizione dello stato reale delle cose non

mente fondato, Malinowski dichiarava di poter facilmente risolvere il problema della «sistemazione delle azioni osservate partecipativamente al giusto posto nella vita tribale»¹⁴, affidandosi a pratiche sistematiche di osservazione e all'esperienza di partecipazione, per mezzo di «immersioni» regolari nella vita degli indigeni. Ma il fondamento dell'osservazione partecipante sembra rivelarsi un fideistico principio di «partecipazione», la segreta «magia dell'etnografo» mediante la quale si può «evocare lo spirito autentico degli indigeni»¹⁵. Realizzata questa singolare forma d'iniziazione esoterica, l'etnografo «sarà anche in grado di far capire tutto questo ai suoi lettori in modo chiaro e convincente»¹⁶. In che modo avvenga tale passaggio rimane, dunque, un mistero. È il linguaggio stesso di Malinowski ad evocare la magia, nonostante la pretesa lealtà riguardo all'esposizione delle condizioni in cui è stato condotto l'«esperimento».

Due interi paragrafi dell'Introduzione metodologica sono dedicati alla descrizione delle «condizioni appropriate» per il lavoro etnografico, e il linguaggio usato per esprimere gli obiettivi dell'osservazione sul campo – gli sforzi, i successi e i fallimenti – è incentrato quasi ossessivamente su una serie di espressioni che indicano il «rapporto», «la conversazione», il «contatto effettivo», «l'armonia», la «compagnia», la «condivisione», la «reciprocità»¹⁷. Tuttavia, Malinowski non va oltre il racconto di «questo pezzetto della [sua] storia»¹⁸, per usare le sue stesse parole. Il rapporto intersoggettivo, il contatto e il dialogo con i nativi sono irrimediabilmente cancellati dal resoconto, benché l'autore ribadisca il loro valore fondamentale per la ricerca. Ciò che si mantiene nel racconto sembra essere *finzione* del rapporto, legittimata dal «paradigma esperienziale» come base del lavoro e della scrittura.

Di fatto, i soggetti scompaiono nel discorso della scienza, e col medesimo «gioco di prestigio» svanisce dal quadro anche l'etno-

l'avrebbe potuta inventare neanche uno che avesse voluto parodiare il punto di vista del missionario. Citazioni dal Rev. C. W. ABEL (della *London Missionary Society*), *Savage Life in New Guinea* (s. d.). (*Ibid.*).

¹⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁵ *Ivi*, p. 15.

¹⁶ *Ivi*, p. 30.

¹⁷ *Ivi*, pp. 13-17.

¹⁸ *Ivi*, p. 23.

grafo, che ha tanto tribolato per stabilire un rapporto con loro. Si tratta di una finzione dall'enorme potere catartico nei confronti dell'inquietudine emergente dalla "storia" non autorizzata del *Diary*¹⁹, il testo pubblicato postumo che proietterà un'ombra sull'identità stessa della disciplina rivelando una diversa immagine del ricercatore, dell'uomo e dell'autore. La stessa inquietudine, prima di tramutarsi in fiducia nella riuscita dell'impresa, forse aveva condotto Malinowski quasi al centro del problema, come in questo passaggio di *Argonauti*:

«In etnografia la distanza fra il materiale grezzo dell'informazione (come si presenta allo studioso nelle sue osservazioni, nelle affermazioni degli indigeni, nel caleidoscopio della vita tribale) e l'autorevole presentazione finale dei risultati è spesso enorme. L'etnografo deve attraversare questa distanza nei faticosi anni fra il momento in cui mette piede su una spiaggia indigena e fa i suoi primi tentativi di intendersi con gli indigeni, e il momento in cui mette giù la versione finale dei suoi risultati».²⁰

L'etnografo crede di percorrere la "distanza" nello spazio delle sue scritte. Tuttavia, i testi non percorrono per intero quella distanza, né sono in grado di colmarla. Possono soltanto trasformarla, forse nella finzione di un "rapporto". L'*interrelazione* tra i soggetti sul campo si trasforma in un "rapporto scientifico".

Malinowski è interno alla tradizione originariamente segnata dalla scissione tra "antropologo in patria" ed etnografo sul campo²¹, sebbene si presenti come l'esponente di una vera e propria rivoluzione scientifica in grado di ricomporre la frattura. Resta traccia della situazione iniziale nella diversa scissione che accompagna l'istituzionaliz-

¹⁹ Si tratta del diario scritto in polacco da Malinowski nel corso delle ricerche effettuate in Melanesia tra il settembre 1914 e l'agosto 1915 e tra l'ottobre 1917 e il luglio 1918. Il testo, tradotto in inglese, è stato pubblicato postumo dalla moglie Valetta Malinowska nel 1967: B. MALINOWSKI, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Harcourt, Brace & World, New York 1967 (tr. it. *Giornale di un antropologo*, Armando, Roma 1992).

²⁰ B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, cit., pp. 11 e 13.

²¹ R. THORNTORN, «Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology», in *Man* (New Series), 18, 3, 1983. Si veda anche G.W. STOCKING, «The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski», in Id., *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin, Madison 1983, pp. 70-120.

zazione accademica e la professionalizzazione della ricerca e della figura del ricercatore sul campo. La discontinuità tra esperienza personale e “realtà oggettiva” diventa un assunto implicito ampiamente condiviso e dall’esito quasi liberatorio, rispetto all’assillante problema del rapporto tra ricercatore e oggetto di studio. Per circa un secolo tale assunto sembra aver fornito un fondamento scientifico all’ansia di oggettività che ha continuato a mistificare la caratteristica carenza di una chiara identità disciplinare. Quindi la frattura sembra riprodursi dentro e attraverso i testi, e finisce per separare il piano personale da quello scientifico.

Malinowski lascia in eredità anche la contraddizione tra una visione del campo come laboratorio di un “esperimento” che, in base al modello delle scienze naturali, richiede la descrizione delle condizioni di osservazione concepite come parte essenziale dell’esperimento stesso, ed una visione positivista secondo la quale tali condizioni sono semplicemente irrilevanti ai fini della registrazione imparziale di una realtà data, oggettiva e indipendente. Il positivismo considera tale discontinuità come un principio normativo irriducibile. Il dilemma epistemologico dell’incontro etnografico, dunque, è una contraddizione interna al positivismo stesso²². Non è irrilevante il ridimensionamento a mera questione di metodo del problema epistemologico implicito all’etnografia. Le contraddizioni irrisolte condizioneranno gli sviluppi futuri della disciplina.

2. Tra esperienza sul campo e scrittura

Nonostante la frammentazione di teorie, metodi e campi d’indagine, sembra esserci un profondo senso di unità della professione circa gli strumenti discorsivi e comunicativi del sapere. Infatti, quali che siano le definizioni del proprio lavoro fornite dai singoli antropologi, tutti gli esponenti della disciplina quasi sempre scrivono etnografie. Questa pratica di scrittura, insieme all’esperienza di ricerca sul campo, sembra esprimere più d’ogni altra cosa una certa “comu-

²² Sulla strategia testuale di scissione e contrapposizione tra racconto personale e resoconto scientifico si veda S. WEBSTER, «Dialogue and Fiction in Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 7, 2, 1982, pp. 91-114.

nione” di esperienza professionale, nonostante la frammentazione del campo disciplinare. Nondimeno, tra ricerca e scrittura – tra “campo” e “pagina” – esiste una tensione ineliminabile, segnalata anche dal singolare slittamento di significato del termine *etnografo*, come ha precisato Jean-Paul Dumont: etnografo designa non tanto l’antropologo immerso nella scrittura di un’etnografia, bensì il ricercatore nella concretezza del lavoro sul campo²³. È una strana inversione, poiché gli interessi discorsivi predominanti degli antropologi li spingono a produrre etnografie e, dunque, a rendere predominante l’impegno nella pratica di scrittura, mentre nell’esperienza di ricerca sul campo questa attività, benché rilevante, è tuttavia limitata rispetto al predominante coinvolgimento dialogico e all’interazione discorsiva²⁴.

Per far luce sulla natura delle verità prodotte dal sapere antropologico occorre allora mettere al centro della discussione non tanto i metodi e gli oggetti, bensì la più profonda natura epistemologica dell’indagine e della descrizione, per poter poi ricongiungere i due poli, la ricerca e la scrittura. Una simile riflessione mette in questione lo *statuto scientifico* delle scienze umane e sociali. Nella seconda metà dell’Ottocento, proprio mentre la sociologia, nell’ambito della cultura positivista, stava acquistando autonomia e aspirava a definire stabilmente il proprio compito, si apriva il lungo dibattito relativo alla distinzione tra scienze della natura e scienze umane. All’interno di questo dibattito, da un lato, si definivano le posizioni riguardanti i metodi distintivi delle due forme di conoscenza, dall’altro, s’imponneva la questione di fissare le condizioni di validità delle scienze sociali come forma di conoscenza oggettiva²⁵. Tali sviluppi incidono

²³ Cfr. J.-P. DUMONT, «Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography», in *Ethos*, 14, 4, 1986, pp. 344-367.

²⁴ «In common parlance, indeed, anthropologists refer to themselves and are referred to as such, not as ethnographers. Ironically, through an interesting slippage of meaning, the vocable “ethnographer” has come to designate not the anthropologist immersed in the writing of an ethnography, but the anthropologist involved in the concreteness of fieldwork. In other words, in this curious chiasmus, the chief concern of anthropologist forces them to produce ethnographies while on the other hand, in their fieldworking experience, when precisely their writing effort is minimized and their speech interaction maximized, that is in their engagement in dialogue, they become “ethnographers”». (*Ivi*, p. 346).

²⁵ Per una chiara introduzione a questa problematica si veda: P. ROSSI, «Introduzione» a M. WEBER, *Il metodo delle scienze sociali*, Einaudi, Torino 1997, pp. 9-43.

con forza sull'identità di una disciplina che avanza la pretesa scientifica di descrivere altre culture.

Dopo piú di trent'anni dalla pubblicazione di *Argonauti*, Claude Lévi-Strauss in *Tristi Tropici*²⁶ riformula il tema ormai classico delle tribolazioni e delle angosce dell'etnografo e, *ribaltando* i termini della soluzione malinowskiana, fornisce risposte diverse ed altrettanto inquietanti alle questioni della distanza e del rapporto, e al problema della scrittura. Nelle pagine iniziali di *Tristi Tropici* un interrogativo sconcertante sembra suggerire la dolorosa e perturbante natura del coinvolgimento intersoggettivo e l'impaccio rappresentato dalla scrittura di tale esperienza:

«Occorre proprio narrare per disteso tanti particolari insipidi e avvenimenti insignificanti? Nella professione dell'etnografo non c'è posto per l'avventura: questa non costituisce che un impaccio; incide sul lavoro effettivo col peso di settimane o mesi perduti in cammino, di ore oziose mentre l'informatore se ne va per i fatti suoi; della fame, della fatica, a volte della malattia, e, sempre, di quelle mille corvées che logorano le giornate in pura perdita, e riducono la pericolosa vita nel cuore della foresta vergine a una specie di servizio militare. Che occorran tanti sforzi e inutili spese per raggiungere l'oggetto dei nostri studi, non dà alcun valore a ciò che si dovrebbe considerare piuttosto come l'aspetto negativo del nostro mestiere. Le verità che andiamo a cercare così lontano valgono soltanto se spogliate da quelle scorie [...] Ma questo residuo della memoria, un ricordo così esiguo, merita che io prenda la penna per fissarlo?»²⁷.

Lévi-Strauss scriverà comunque il suo "diario", inglobandolo nell'etnografia come testimonianza di un'esperienza drammatica sul piano esistenziale e deludente su quello scientifico, tanto da diventare un segno della "fine dei viaggi" in nome della scienza. Di ritorno dal Brasile, l'antropologo francese percepisce un senso di fallimento del "faccia a faccia col nativo", e sceglie di ritrarsi nell'astratta perfezione del suo sistema.

Diciassette anni dopo *Tristi Tropici*, nel 1967, viene pubblicato *A Diary in the Strict Sense of the Term* di Malinowski che, insieme

²⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1999.

²⁷ *Ivi*, p. 13.

con il libro di Lévi-Strauss, può essere considerato il sigillo della fine di un'epoca di sicurezze e l'inizio di una più tormentata età dell'inquietudine. Gli effetti della pubblicazione dei diari di Malinowski agiscono in profondità sull'identità e sull'unità istituzionale della disciplina.

Clifford Geertz per primo comprese il potenziale affondo auto-critico al cuore della disciplina, grazie a una lettura né moralistica, né morbosamente incentrata sugli aspetti autobiografici. Indagando la dimensione epistemologica sotto la superficie dello scandalo provocato dalla pubblicazione delle scritture "segrete" di Malinowski, Geertz poté tematizzare il cambiamento delle regole del gioco dentro e fuori la disciplina accogliendone gli effetti nel proprio quadro concettuale. La dissoluzione del mito del ricercatore sul campo, osservatore partecipante campione assoluto di empatia e detentore di misteriose e camaleontiche capacità di penetrazione nella cultura studiata, apriva un dibattito che – segnato da gradi diversi di consapevolezza – giunge fino ai nostri giorni²⁸.

Muovendosi entro un orizzonte di tipo ermeneutico, Geertz fu indotto a considerare l'empatia come base del metodo e fonte di legittimazione della scrittura di Malinowski, e quindi interpretò il *Diary* come una clamorosa smentita di quel principio²⁹. Tuttavia, nel dichiarare un programmatico salto in avanti rispetto alla "disposi-

²⁸ Cfr. C. GEERTZ, «Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Field Work in the New States», in *Antioch Review*, 27, 1968, pp. 134-159; e il più tardo «"Dal punto di vista dei nativi": sulla natura della comprensione antropologica», in Id., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 71-90.

²⁹ Rivelatrici sono le parole con le quali Geertz, recensendo i diari di Malinowski a pochi mesi dalla pubblicazione, esprime le proprie convinzioni sul significato dello "scandalo", non solo per l'identità, ma soprattutto per lo statuto epistemologico della disciplina. Geertz definisce Malinowski «a disagreeable man [...] a crabbed, self-pre-occupied, hypochondriacal narcissist, whose fellow-feelings for the people he lived with were limited in the extreme»; è questa immagine di «uomo sgradevole» che, secondo Geertz, «destroyed one final idol, and one he [Malinowski] did much to create: that of the field worker with extraordinary empathy for the natives». (C. GEERTZ, «Under the Mosquito Net. Review of *A Diary in the Strict Sense of the Term* by Bronislaw Malinowski», in *New York Review of Books*, 9, 4, September 14, 1967). Si veda anche H. POWDERMAKER, «An Agreeable Man. Response to Geertz's *Under the Mosquito Net*», in *New York Review of Books*, 9, 8, November 9, 1967.

zione" fondamentale dell'osservazione partecipante³⁰, egli determinò un maggior squilibrio tra situazione sul campo e scrittura. L'interpretazione della cultura secondo la metafora del testo, infatti, non può eludere il fatto che l'impresa di traduzione tra sistemi di significato differenti ha origine nell'esperienza dell'incontro intersoggettivo, definita da Geertz nei termini di una «comunione tra uomini»³¹. L'ambiguità su questo punto fa nascere una serie di contraddizioni.

L'idea originaria di una nuova "rivoluzione" deve essere rintracciata nelle pagine di *Interpretazione di culture*, dove Geertz teorizza la centralità del concetto di *finzione*, che non consentirà più il riconoscimento di un confine netto tra modi della rappresentazione e suoi contenuti effettivi³².

Il carattere creativo della finzione dovrebbe essere riconosciuto già nella situazione sul campo, dove i significati non sono costruiti soltanto *tra* i nativi, per essere poi "letti" dall'antropologo, ma anche nello scambio tra ricercatore e informatore, ovvero nella particolare forma di «comunione tra uomini»³³ rappresentata dall'incontro etno-

³⁰ È opportuno notare che l'espressione "osservazione partecipante" non è stata introdotta da Malinowski secondo questa formulazione ormai canonica, e non se ne trova traccia nel suo testo maggiore, benché l'Autore formalizzi il suo metodo di ricerca in base ai due criteri dell'osservazione diretta e della partecipazione alla vita dei nativi in tutti i suoi aspetti. Per una discussione approfondita dell'argomento si veda J.-P. OLIVIER DE SARDAN, «La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie», in *Enquête*, 1, 1995, pp. 71-112.

³¹ C. GEERTZ, «Dal punto di vista dei nativi», cit., p. 90.

³² «Che cosa fa l'etnografo?»: scrive. [...] O ancora, "inscrive". (C. GEERTZ, «Verso una teoria interpretativa della cultura», in ID., *Interpretazione di culture*, cit., p. 29). Geertz opera una distinzione fondamentale tra la ricerca, che «in termini di esperienza personale consiste nel metterci nei loro panni [dei nativi]», e la scrittura come impresa scientifica, che consiste nel tentativo di esprimere «i motivi per cui *ci si immagina* di aver raggiunto lo scopo della ricerca» (*Ivi*, pp. 21-22). All'origine dell'*iscrizione* di quella parte del «discorso sociale» che gli informatori hanno reso disponibile al tentativo di lettura dell'etnografo, c'è dunque un atto immaginativo, «la capacità dell'immaginazione scientifica di metterci in contatto con le vite delle persone estranee». (*Ivi*, p. 25).

³³ Nel 1968, in «Thinking as a Moral Act», Geertz aveva posto alla base della relazione tra antropologo e informatore un'altra finzione, di natura morale e dal carattere ironico, consistente nella temporanea, insicura e incompleta sensazione di appartenenza ad un'unica comunità morale. Tale finzione si manterrebbe salda anche di fronte ad una più ampia realtà sociale che preme per negarla, e s'impiana produttivamente al centro dell'incontro, rendendolo possibile. Non

grafico. Tuttavia, Geertz nei suoi testi dimostra di operare *diversamente*, e trasforma anch'egli l'esperienza nella *finzione* di un rapporto, narrato dalla voce dell'autore che, come in un monologo, prova a convincere il pubblico della riuscita dell'impresa, affermando non tanto di parlare "dal punto di vista del nativo", quanto di "leggere" sulle sue spalle, come se il punto di vista guadagnato a quell'altezza fosse qualcosa di più innocente e di diverso dalle proprie proiezioni.

Molto più scettico rispetto alle illusioni del paradigma esperienziale, ma anche più accorto e abile nella testualizzazione, Geertz regredisce verso una più decisa scomparsa dei soggetti – compreso se stesso – nonostante le intenzioni dichiarate. Forse la causa di questa nuova "magia" è proprio il singolare movimento della circolarità ermeneutica attivato dall'antropologo americano: un vortice al cui interno i concetti vicini all'esperienza scompaiono, per poi riemergere miracolosamente come descrizioni *dell'*etnografo "dal punto di vista del nativo", in base ad un procedimento di oggettivazione, che a sua volta si regge sulla presunta simmetria analogica – inevitabilmente incompleta – tra concetti vicini all'esperienza e concetti distanti dall'esperienza³⁴.

Le contraddizioni implicite alla situazione della ricerca sul campo si riflettono nella scrittura, tanto nel modello canonico di monografia stabilito da Malinowski secondo il paradigma esperienziale dell'osservazione partecipante, quanto nella "descrizione densa" secondo il modello interpretativo di Geertz. Il nodo problematico comune ad entrambi è il rapporto tra esperienza personale intersoggettiva e descrizione scientifica (o interpretazione, come preferirebbe Geertz). Sul piano testuale questo rapporto è stato risolto mediante la separazione netta di racconto personale e descrizione etnografica. Questa scissione ha comportato, da un lato, la trasformazione dei

essendo però completamente convincente, si esprimerebbe, di fatto, in forme di comportamento costantemente ironiche. Geertz metteva in luce la tensione morale e la natura eticamente ambigua dell'incontro etnografico; al tempo stesso faceva emergere il ruolo positivo di quella "buona fede etnografica", che sosteneva la finzione ponendosi come garanzia di autenticità anche della scrittura.

³⁴ Su questo punto si veda S. WEBSTER, «Dialogue and fiction in ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 7, 2, 1982, pp. 91-114; in particolare le pp. 96-97 e 102-103.

soggetti incontrati sul campo in *oggetti impersonali* esposti allo sguardo dell'osservatore, dall'altro, l'occultamento del ricercatore stesso dietro il velo di presunta neutralità rappresentato dalla scrittura scientifica, o dietro la maschera di un interprete che "legge" i significati.

In entrambi i casi, tuttavia, non si poteva prescindere dal riconoscere il ruolo essenziale di ciò che proprio nei testi era negato, pur essendo richiamato per garantire la validità delle affermazioni. L'intricato dilemma, che minaccia di rendere poco credibile il senso e la realizzazione degli scopi della disciplina, oltre alle questioni di metodo e alle scelte formali di scrittura, chiama in causa la specifica rappresentazione del rapporto tra soggetto e oggetto del conoscere elaborata nella tradizione del sapere occidentale, al cui interno l'antropologia è nata e ha costruito la propria identità come scienza sociale.

3. Una crisi d'identità

Alla fine degli anni Settanta il problema a cui Geertz aveva dato una risposta soltanto provvisoria, benché declinata in modo da apparire la più convincente e risolutiva, riesplode in seguito alla pubblicazione di diversi saggi – tra i più significativi, *Reflections on Fieldwork in Morocco*³⁵ (1977) di Paul Rabinow e alcuni interventi di Kevin Dwyer nella rivista *Dialectical Anthropology*³⁶ – in cui è possibile rintracciare chiari indizi di una crisi che finirà per delegittimare gran parte dei presupposti mitici su cui si fondava l'identità disciplinare dell'antropologia.

³⁵ P. RABINOW, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley 1977. Due anni prima, Rabinow aveva pubblicato una etnografia di tipo più tradizionale (*Symbolic Domination: Cultural, Form and Historical Change in Morocco*, The University of Chicago Press, Chicago 1975) basata sulla stessa esperienza di ricerca in Marocco da cui nasceranno le successive "riflessioni".

³⁶ Cfr. K. DWYER, «On the Dialogic of Fieldwork», in *Dialectical Anthropology*, 2, 1977, pp. 143-151; ID., «On the Dialogic of Ethnology», in *Dialectical Anthropology*, 4, 1979, pp. 205-224.

Momento di rottura decisiva con le idee preesistenti di un'epoca e di una società, la crisi fornisce un orizzonte all'idea di progresso della storia, della scienza, della società e del sapere. In particolare, *la crisi di una disciplina* – o di una teoria – indica il momento in cui le nozioni centrali che ne definiscono il campo sono sottoposte ad un giudizio che rimette in questione i fondamenti³⁷.

La crisi della rappresentazione etnografica non è una fase dall'apparizione improvvisa, bensì il momento culminante di un lungo decorso, punto di svolta che concentra in sé energie trasformative ed indicazioni di semplici direzioni il cui esito non è ancora del tutto deciso. C'è di più, perché la riflessione sulla crisi della rappresentazione mette in questione l'idea stessa di progresso della disciplina, ovvero la storia del suo sviluppo.

Occorre – per un momento – compiere un salto in avanti fino all'alba di un nuovo decennio, gli anni Ottanta. Nel 1977, Paul Rabinow, che con Geertz aveva lavorato in Marocco, pubblica *Reflections on Fieldwork in Morocco*, un testo singolare in cui l'etnografia sulle città di Fez e Sefrou è frammista a un metacommento sulle problematiche di natura epistemologica legate al lavoro di ricerca sul campo e alla teoria. Influenzato dall'opera di Paul Ricoeur, Rabinow presentava i dilemmi e l'inquietudine dell'antropologia come problemi connaturati alla pratica interpretativa stessa. Le difficoltà dell'interpretazione e della scrittura erano espresse secondo l'idea di una circolarità ermeneutica mirante alla comprensione del sé attraverso il «*détour*» dell'altro³⁸.

La “storia” personale perdeva dunque l'esclusivo carattere esperienziale. La decisione di lasciare l'Europa e andare in Marocco per “rinnovarsi” nelle vesti di antropologo era l'inseguimento della pro-

³⁷ Tali circostanze sono decisive per il concreto operare dell'idea di progresso all'interno dei campi disciplinari. Come ha scritto Johannes Fabian, «La scienza, come Thomas S. Kuhn e molti altri sembrano dirci, non può essere fatta criticamente, ovvero, criticamente *nel momento e durante* la propria fase produttiva. La critica necessita del periodo straordinario della crisi – dove *straordinario* significa fuori dai rapporti di ordine stabiliti». (J. FABIAN, *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2000, p. 129).

³⁸ P. RABINOW, *Reflections on Fieldwork*, cit., p. 5.

messa di un viaggio iniziatico nei segreti dell'«alchimia del *fieldwork*»³⁹.

Giunto in Marocco e avviata la ricerca, Rabinow scopre invece di non poter rivendicare a sé – in quanto intellettuale occidentale – una cultura *propria*, da poter commisurare alla cultura degli *altri*. Il dogma di una «iniziazione individuale rinnovatrice»⁴⁰, inizialmente accettato, lentamente si dissolve e lascia spazio a una nuova possibile verità: è il luogo di partenza ad essere “malato” e bisognoso di un ripensamento e di una “rigenerazione”.

Oltre a ciò, il libro di Rabinow demoliva la solida barriera tra sapere e poesia, tra i “fatti” di un sapere e le creazioni poetiche, come fa notare Robert N. Bellah nella prefazione⁴¹. Se l'etimologia del termine “fatto” rimanda alla fabbricazione, e la parola greca *poiesis* significa “produzione” (*poiêin*: fare), allora il poeta è un artefice che produce fatti linguistici, simboli e narrazioni. Rabinow stava raccontando una storia la cui fonte risale ad uno degli scenari mitici più antichi: il viaggio dell'eroe “culturale” in una missione pericolosa e il suo vittorioso ritorno coronato da successo⁴². Ma la nuova narrazione

³⁹ «I left Chicago two days after the assassination of Robert Kennedy. [...] I had been mildly anxious about leaving, but the news of the murder had buried those feelings under a wave of revulsion and disgust. I left America with a sense of giddy release. I was sick of being a student, tired of the city, and felt politically impotent. I was going to Morocco to become an anthropologist». (*Ivi*, p. 1).

⁴⁰ «I was told that my papers did not really count because once I had done fieldwork they would be radically different. [...] At the time, this intrigued me. The promise of initiation into the clan secrets was seductive. I fully accepted the dogma». (*Ivi*, p. 3).

⁴¹ R.N. BELLAH, «Foreword», in P. RABINOW, *Reflections on Fieldwork*, cit., pp. IX-XIII.

⁴² Se è vero quanto sostiene Johannes Fabian ne *Il tempo e gli altri*, e cioè che «nel XVIII secolo l'ideale di una scienza dell'uomo ideata dall'uomo e per l'uomo, universalistica cosmopolita e immanente, riconosce nel viaggio il veicolo per la realizzazione di sé» (J. FABIAN, *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*, cit., pp. 34 ss.), allora possiamo considerare il *topos* moderno del viaggio come l'espressione più compiuta di un'idea secolarizzata della conoscenza, della scienza come “scoperta”, esplorazione dei territori sconosciuti della natura e della storia da cui emergerà un nuovo «*ethos* del viaggio scientifico», che agisce anche sull'istituzionalizzazione dell'antropologia e della ricerca sul campo. Sul piano testuale, il viaggio fornisce all'etnografia la trama narrativa che organizza il mito moderno dell'antropologo come «uomo in fuga dal centro alla peri-

si allontanava dalla struttura tradizionale, riscriveva la storia almeno nel segmento conclusivo. L'allontanamento dal *plot* originale è anche l'occasione per una riepilogo dell'archetipo. Rabinow non poteva più ripetere una scrittura fedele del mito, né la sua versione può essere considerata come una semplice variante. Piuttosto, si tratta di una nuova e diversa raffigurazione.

Un senso d'insoddisfazione e di ansia stava diffondendosi tra le scienze e le discipline. L'*ethos* del momento era rappresentato in modo fedele da due libri che attestavano l'esaurirsi di una fase paradigmatica, vale a dire *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn (1962) e *Tristi Tropici* (1955) di Claude Lévi-Strauss, due diverse testimonianze del fallimento del pensiero convenzionale, ancor più in una società gravata da profondi problemi strutturali. Letti da Rabinow come segno dei tempi, i due testi rappresentavano il pretesto per dichiarare la propria insoddisfazione di fronte alle promesse dell'antropologia classica, e la necessità di una svolta verso qualcosa di nuovo e di diverso, dai contorni forse ancora indefiniti, ma criticamente illuminato dalla consapevolezza che «the received truths offered to us were not sufficient to organize our perceptions and experiences»⁴³, e dalla certezza che «something new must lie ahead»⁴⁴.

Un simile fermento intellettuale ridischiede il problema del progresso della disciplina e il suo procedere secondo un dinamismo regolarmente alimentato da crisi. Prima di vederne gli esiti negli anni Ottanta, è bene seguire lo sviluppo dei dibattiti nel ventennio precedente, per ritrovare – in una storia che «viene di lontano», come avrebbe detto Walter Benjamin – le tante strade che portano al seminario di Santa Fe (1984) e le molteplici direzioni che da quel luogo di dipartono. È necessario compiere di nuovo un passo indietro, fino a una matrice misconosciuta, di cui intendiamo porre in luce il carattere cruciale seppure a lungo sottovalutato.

feria», protagonista di un viaggio circolare di andata e ritorno, il cui risultato finale è «l'invenzione del selvaggio, come "oggetto letterario"», come afferma Michel de Certeau rileggendo l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amerique* (1578) di Jean de Léry (cfr. M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977, pp. 223-228).

⁴³ P. RABINOW, *Reflections on Fieldwork*, cit., p. 2.

⁴⁴ *Ibid.*

4. La critica radicale

Negli anni della svolta ermeneutica, quando il modello interpretativo si affermava come alternativa al positivismo della tradizione classica e come risposta alla crisi dei paradigmi dominanti – funzionalista e strutturalista –, l'antropologia americana era attraversata da un più generale moto di trasformazione, i cui primi consistenti segnali si erano manifestati nel corso degli anni Sessanta, in un clima culturale di generale contestazione politica e sociale. Il cambiamento delle regole del gioco stava modificando non solo l'assetto disciplinare dell'antropologia, ma mirava ad una radicale trasformazione del sistema di produzione e riproduzione del sapere nel suo insieme⁴⁵.

Sulla scena dell'antropologia americana si faceva largo una generazione di giovani antropologi delusi dalle promesse della disciplina, e interpreti di un violento attacco critico alla tradizione e di un impegno etico e politico solidale con altre espressioni contestatarie, quali il movimento per i diritti civili delle minoranze e delle donne. Le responsabilità degli antropologi si andavano rafforzando in corrispondenza degli eventi legati alla guerra del Vietnam, anche in relazione all'implicazione più o meno involontaria di molti ricercatori nelle operazioni e negli interessi strategici del Governo, del Ministero della Difesa o della CIA⁴⁶. Il caso più rappresentativo dell'intreccio

⁴⁵ Per il ruolo dell'antropologia nel sistema accademico americano negli anni Sessanta e Settanta, si veda il racconto di Geertz in *Oltre i fatti: due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Il Mulino, Bologna 1995 (in particolare pp. 119-166). Geertz offre una visione "interna" della struttura dipartimentale nella fase matura di istituzionalizzazione della disciplina. Quanto al clima politico, sociale e culturale, egli riconosce l'elevato grado di "surriscaldamento" degli animi e la pervasività del movimento, ma ritiene che la protesta e i dibattiti giunti fin dentro l'università «rimasero per lo più ai margini dei normali programmi di studio». (*Ivi*, p. 134). Più in generale, Geertz ritiene che i cambiamenti degli anni Sessanta non riuscirono a intaccare in profondità la struttura dell'istituzione accademica. Sebbene «circondarono il posto e ne colorarono l'umore», le tendenze contro-culturali di quegli anni «invasero i meccanismi della sua vita interiore solo sporadicamente, e anche allora fuggacemente». (*Ibid.*).

⁴⁶ Per una ricostruzione delle circostanze che portarono all'ideazione del progetto, e per la storia della sua concreta attuazione e del relativo dibattito, si veda I.L. HOROWITZ (a cura di), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship Between Social Science and Practical Politics*, M.I.T. Press, Cambridge 1967. Inoltre, si veda E.R. WOLF-J.G. JORGENSEN, «Anthropology On the

di interessi scientifici e strategico-militari a fini controrivoluzionari era stata l'ambiziosa ideazione del Progetto Camelot (1965), un programma multidisciplinare finanziato dal Governo americano per lo studio della rivoluzione nei paesi dell'America Latina, dell'Africa e del Sud Est Asiatico.

In particolare, tra le critiche che colpivano con maggior veemenza il cuore stesso della disciplina vi era la denuncia della filiazione diretta dell'antropologia dalla storia secolare dell'Occidente moderno, e quindi del suo coinvolgimento – o anche della sua complicità – con il sistema coloniale e col progetto di dominio e sfruttamento imperialista del Terzo Mondo. La protesta fu collettiva e radicale, testimoniata dal proliferare d'interventi su riviste, dalla pubblicazione di collettanee, e dalla costituzione di sottogruppi all'interno delle associazioni di antropologi o di gruppi di studio extra-dipartimentali nell'accademia⁴⁷. Nel 1968 il dissenso assunse una dimensione pubblica nel simposio animato da un comitato etico dell'American Anthropological Association, nel quale fu sollevata la questione della responsabilità degli antropologi, e i cui risultati furono pubblicati in un numero speciale di *Current Anthropology*⁴⁸.

L'*Ethics Committee* – presieduto da Eric R. Wolf e animato da Gerald D. Berreman, Jaques Maquet, Gutorm Gjessing e Kathleen Gough – era stato istituito in seguito ad una dichiarazione sul problema dei rapporti tra ricerca antropologica ed etica, approvata dai membri dell'American Anthropological Association nel 1967, in stretta connessione con le contingenze della guerra nel Vietnam. L'azione del comitato metteva al centro del dibattito un peccato d'origine della disciplina: la conquista europea e il colonialismo avevano

Warpath In Thailand», in *New York Review Of Books*, November 19, 1970, pp. 26-35, per una riflessione sul coinvolgimento indiretto degli antropologi negli interessi politici e militari e nelle azioni strategiche dei vari governi, dagli studi sul Giappone durante e dopo la seconda guerra mondiale, ai diversi progetti organizzati negli anni della guerra fredda.

⁴⁷ Per un quadro più completo delle numerose iniziative critiche si veda D. HYMES, «L'uso dell'antropologia», in ID. (a cura di), *Antropologia Radicale*, Bompiani, Milano 1979, pp. 27-95.

⁴⁸ «Social Responsibilities Symposium», in *Current Anthropology*, 9, 5, 1968, pp. 391-435. Sul tema della responsabilità politica e sociale degli antropologi, si veda *infra*, p. 51 b).

fornito un campo per le pratiche dell'antropologia e, soprattutto, un'«etica intellettuale dell'oggettività scientifica»⁵¹. Nel presente, anche a fronte dell'evidente ampliamento degli sforzi di centralizzazione del potere e del controllo delle risorse su scala globale da parte degli Stati Uniti, gli obblighi degli antropologi nei confronti delle persone «oggetto di studio», venivano riconosciuti come il vero aspetto «critico» della professione, in grado di porre una questione di «credibilità» valutabile «sulla capacità di sostenere la dialettica tra conoscenza ed esperienza»⁵⁰.

Non gravati dal passato coloniale, i giovani ricercatori americani erano maggiormente preoccupati dell'imperialismo, progetto nel quale gli Stati Uniti avevano cominciato a svolgere un ruolo di primo piano a partire dalla Seconda Guerra Mondiale. Ma era evidente che la complicità con il progetto imperialista fosse ricondotta alla storia secolare del colonialismo occidentale. La ferma accusa mossa da Kathleen Gough nei confronti dell'intera tradizione – «anthropology is the child of imperialism»⁵¹ – fu accolta da alcuni come un epitaffio, per altri rappresentò un semplice slogan, per molti una sfida alla trasformazione.

Il principale aspetto di novità rispetto alle tradizionali critiche all'antropologia era lo spostamento del *focus* dalle dispute metodologiche e teoriche verso le questioni dell'identità della disciplina, delle sue pretese e promesse smentite. L'esito estremo fu addirittura l'ipotesi della scomparsa dell'antropologia come disciplina accademica. Una provocazione, questa, che per i piú radicali rappresentò il tenta-

⁴⁹ «European conquest and colonialism had, after all, provided the field for anthropology's operations and, especially in the nineteenth century, its intellectual ethic of "scientific objectivity"». (D. HYMES, «L'uso dell'antropologia», cit., p. 34).

⁵⁰ «The days of naive anthropology are over. It is no longer adequate to collect information about little known and powerless people; one needs to now also the uses to which that knowledge can be put. The future of anthropology, its *credibility*, depends upon sustaining the dialectic between knowledge and experience». (*Ivi*, p. 35).

⁵¹ L'accusa di filiazione diretta dall'imperialismo occidentale è forse la critica che piú d'ogni altra riassume, con la forza di uno slogan, la radicalità del dibattito di quegli anni. Cfr. K. GOUGH, «Anthropology: Child of Imperialism», in *Monthly Review*, 19, 11, 1968, pp. 12-27. Per la questione dei rapporti tra antropologia e colonialismo, si veda *infra*, p. 52 c).

tivo di scuotere il campo dalle fondamenta, per una rifondazione attuabile attraverso la ricerca di un'alternativa al tradizionale e indiscusso atteggiamento etnocentrico con cui gli oggetti erano stati avvicinati secondo esclusivistiche prospettive di valore della società capitalistica. Condotta secondo obiettivi autocritici, il cambiamento avrebbe consentito una sorta di liberazione dalle limitazioni imposte agli stessi antropologi dal proprio contesto di appartenenza.

Si riconosceva il radicamento di ogni scienza in un orizzonte storico che ne condiziona il passato e il presente. Si contestava, poi, la specifica base materiale e l'organizzazione sociale della produzione da cui le discipline in genere avevano avuto origine.

Critica e riflessività divennero, dunque, due nozioni chiave del dibattito degli anni '70, quando negli Stati Uniti e in Inghilterra si portò avanti il cosciente tentativo di tirare le somme dei dibattiti degli anni '60 e di raccoglierne i frutti. Due volumi collettivi, *Anthropology and the Colonial Encounter*⁵² e *Reinventing Anthropology*⁵³, sintetizzano le posizioni più avanzate di quegli anni. È opportuno soffermarsi in particolare sul ruolo di *Antropologia radicale* [*Reinventing Anthropology*] nel contesto istituzionale dell'antropologia americana. L'importanza di questo volume è stata sottovalutata, e ciò si è verificato forse proprio perché il libro mette in discussione la natura profonda dell'indagine e della descrizione antropologiche, attraverso una riflessione sulla natura delle verità etnografiche, sul tipo di evidenza che conduce ad esse e sul rapporto tra esperienza individuale del ricercatore, descrizione scientifica e conseguenze sociali delle pratiche disciplinari. Alla base della crisi disciplinare c'era il cambiamento a più livelli degli ambiti d'interesse dell'antropologia, determinato dal processo storico di decolonizzazione, che sul lungo periodo continuava a disintegrare la plausibilità di alcune categorie e di alcune strutture proprie della disciplina e che continuava a stravolgerle.

Il programma di "Antropologia radicale" mirava ad una trasformazione del lavoro antropologico essenzialmente partendo dalla tra-

⁵² T. ASAD (a cura di), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Humanity Press, New Jersey 1973.

⁵³ D. HYMES (a cura di), *Antropologia Radicale*, cit.

sformazione dell'*ethos* della disciplina. Si ricollegava consapevolmente alle matrici filosofiche da cui deriva la moderna indagine sull'uomo e mirava a un ritorno alle radici illuministiche del sapere antropologico alla luce del pensiero di Marx. Senza abbandonare l'umanesimo, che dalle origini ha contraddistinto l'antropologia, provava a rinnovarlo quasi in chiave escatologica, al fine di realizzare una trasformazione delle strutture di potere e, conseguentemente, una liberazione dell'uomo.

La prospettiva di *Reinventing Anthropology* era radicale anche perché intendeva andare alla radice dell'antropologia stessa come fatto istituzionale⁵⁴. Muoveva, dunque, un duro attacco alla struttura istituzionale dell'Accademia e all'organizzazione dipartimentale della disciplina. Negli Stati Uniti il sistema accademico dei dipartimenti era uno specchio della disciplina, della sua frammentazione in specializzazioni e sottospecializzazioni, un meccanismo di potere che si autoriproduceva secondo modalità standardizzate⁵⁵.

I critici radicali svilupparono anche un'ampia riflessione sul linguaggio delle scienze sociali in generale, rivelando la natura meta-discorsiva di quei linguaggi nella loro funzione di mediazione del contesto comunicativo intersoggettivo della ricerca, contro le illusioni e la falsa coscienza dell'oggettivismo⁵⁶. Il riconoscimento, nei fatti, della fondamentale intersoggettività umana nella costruzione e comunicazione del sapere portava a una negazione di fatto della possibilità di un linguaggio neutro nelle scienze sociali. Si presentava, dunque, una diversa soluzione dei dilemmi epistemologici. Secondo il principio di riflessività, l'antropologia avrebbe dovuto operare un taglio con la tradizionale epistemologia fondata sul dualismo soggetto/oggetto, per aprirsi alla dialettica intersoggettiva – soggetto e oggetto essendo entrambi coinvolti nella situazione etnografica. La scommessa più alta è la relativizzazione di una disciplina che per un secolo circa è stata la scienza dell'osservatore, e che ora è sfidata ad assumere su di sé il punto di vista dell'osservato, nell'ambito di un progetto e di un processo di soggettivizzazione della ricerca antropologica.

⁵⁴ D. HYMES, «L'uso dell'antropologia», cit., p. 32.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 27 ss.

⁵⁶ Cfr. B. SCHOLTE, «Ipotesi per un'antropologia riflessiva e critica», in D. HYMES (a cura di), *Antropologia Radicale*, cit., pp. 404-427.

Sebbene non vi sia negli obiettivi programmatici degli antropologi radicali un preciso orientamento verso l'indagine delle modalità di costruzione testuale, bisogna notare che tale approccio, in modo implicito ed in tempi precoci, poneva una serie di interrogativi sul *fare* etnografia, e sul tipo di conoscenze prodotte con la scrittura e la circolazione dei testi.

Il cambiamento del modo di operare e di intendere l'impresa non consentiva più di illudersi – come avevano fatto i primi etnografi – che la pratica dell'etnografia fosse solo rigorosamente scientifica e non retorica. Una parte consistente della reinvenzione autocritica implica il riconoscimento del fatto che i resoconti etnografici, essendo pubblicati e letti da vari gruppi d'interessi, siano inevitabilmente retorici.

Ma non sembrò sufficiente riconoscere la dimensione discorsiva e meta-discorsiva della ricerca, e le componenti retoriche della pratica di scrittura etnografica. I critici radicali considerarono indispensabile l'acquisizione di una consapevolezza etica ed epistemologica capace di orientare il sapere etnografico in direzione di un'autocritica della disciplina. In altre parole, gli antropologi di *Antropologia radicale* facevano appello a una "svolta" dello sguardo etnografico verso l'orizzonte culturale nel quale l'occhio è radicato, e così si dimostravano intenzionati a tenere uniti in modo costruttivo l'esperienza e la teoria, la ricerca e la scrittura, il campo e la pagina.

L'interesse per un tale ricongiungimento è tuttavia diverso da quello di Geertz, il quale intendeva la scrittura come realizzazione di un atto interpretativo. Per i critici radicali, infatti, la scrittura richiede qualcosa di più della rappresentazione dei punti di vista dei partecipanti in modo neutrale. Gli etnografi partecipano anche ad una forma di scambio, con un coinvolgimento personale nel processo etnografico, che li trasforma, così come trasforma gli interlocutori nativi. È indubbio che ci si ritrovi a dover affrontare anche il problema degli strumenti e dei prodotti della mediazione di tale esperienza. Si ripresenta la questione che Malinowski aveva creduto di risolvere assumendo su di sé il compito e la sfida di farsi etnologo ed etnografo, adottando specifiche soluzioni testuali per far fronte alle inevitabili contraddizioni che sorgevano da quella fusione.

Nella nuova prospettiva la situazione etnografica è intesa non solo come fase che precede la "raccolta" dei dati e la descrizione, ma

soprattutto come preconditione epistemologica dell'etnografia, irriducibile all'oggettualità del sito etnografico, della società o dei "nativi" come oggetti. È un incontro: tra due tradizioni, tra due culture, tra individui. Il superamento della separazione di etnografia e antropologia, in direzione di una concezione del lavoro di ricerca come prassi unitaria, doveva passare necessariamente attraverso la dimensione dell'intersoggettività, contro una epistemologia e una tradizione di scrittura fondate sulla scomparsa dei soggetti, sulla loro alienazione.

Sul piano testuale la svolta verso l'intersoggettività determinerà la messa in discussione del carattere unidimensionale e monologico della monografia e la ricerca di forme di scrittura capaci di rivelare la complessità della situazione etnografica come situazione al tempo stesso epistemologica ed esistenziale. Sfidare le forme discorsive canoniche di una disciplina che comunica essenzialmente attraverso i testi, per l'antropologia radicale significava andare alla radice del problema e trasformare i fondamenti epistemologici che giustificano implicitamente le scritture classiche.

I prolegomeni per un'antropologia che pone al centro della riflessione «la pratica del *fieldwork* come esperienza politica»⁵⁷, assumendo il punto di vista dell'osservato, furono scritti da Stanley Diamond ne *In Search of the Primitive*. Diamond considerava il lavoro di ricerca sul campo come un fondamento per l'incontro umano, vale a dire un'esperienza esistenziale e politica e non la semplice convalida scientifica di indizi impressi su un foglio di carta o su un nastro magnetico da parte di un «ricercatore» che trasforma se stesso in un «registratore». Se alla base dell'incontro vi è un senso di umanità condivisa, o almeno condivisibile, allora antropologo e informatore

⁵⁷ «The anthropologist's hut provide no neutral ground, constitutes no privileged sanctuary. He and his tribal interpreter meet in a real world, tense with exploitation and the exercise of power. They cannot hide from each other; there is no hiding place. Determining one another, each asserts for the other his humanity and human possibilities. The field experience is, then, a political experience; it demands that the anthropologist expose the forces that imprison him and that he seek to expose the forces that imprison the native». (E.R. WOLF, «Foreword», in S. DIAMOND, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilisation*, Transaction, New Jersey 1974, pp. XI-XIII, la citazione è a p. XII). Cfr. anche J. MAQUET, «Objectivity in Anthropology», in *Current Anthropology*, 5, 1964, pp. 47-55.

non possono nascondersi reciprocamente, poiché essi si determinano reciprocamente, rivendicando ciascuno la propria umanità a causa dell'altro⁵⁸.

Andare alla radice del problema significa affrontare il problema del progresso, della razionalità, della civilizzazione e, dunque, riconoscere lo stato di alienazione che interessa tanto i soggetti reificati come "oggetti" dell'antropologia, quanto l'antropologo stesso. È questo il senso della definizione dell'antropologia come «studio dell'uomo in crisi da parte dell'uomo in crisi»⁵⁹ presente all'inizio del terzo capitolo di *In the Search of Primitive*. La critica della modernità portata avanti da Diamond si regge su una *lettura del progresso in termini di alienazione*: in tale prospettiva, il procedimento di oggettivazione nel campo del sapere era additato come un correlativo intellettuale dell'insieme di processi politici, sociali, psicologici di alienazione della coscienza dal lavoro, dalla natura e dalla società⁶⁰.

⁵⁸ Un decennio più tardi, anche Dennis Tedlock esporrà le sue tesi per un'antropologia incentrata sulle dimensioni dialogiche che sono alla base dell'incontro etnografico e che rappresenterebbero il suo vero fondamento epistemologico. Benché l'osservazione partecipante appaia "muta", la situazione etnografica è caratterizzata proprio dal continuo dialogo che, secondo Tedlock, «crea un mondo, o una comprensione delle *differenze* tra mondi, condivisa da persone che quando hanno cominciato a parlare fra loro erano lontane e diverse». Un mondo condiviso intersoggettivamente, che ha una dimensione oggettiva e oggettivabile nella scrittura. Cfr. D. TEDLOCK, «Per un'antropologia dialogica», in ID., *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, a cura di Angela Biscaldi e Vincenzo Matera, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2002, pp. 291-307.

⁵⁹ «Anthropology, abstractly conceived as the study of man, is actually the study of men in crisis by men in crisis. Anthropologists and their objects, the studied, despite opposing positions in the "scientific" equation have this much in common: if not equally, still they are each objects of contemporary imperial civilization». (S. DIAMOND, *In Search of the Primitive*, cit., p. 93).

⁶⁰ «The anthropologist who treats the indigene as an object may define himself as relatively free, but that is an illusion. For in order to objectify the other, one is, at the same time, compelled to objectify the self. [...] For the anthropologist is himself a victim, and his power of decision is a fiction, embedded as it is in the exploitative foundation of civilization». (*Ibid.*). E ancora: «[...] objectification is least of all a mental operation. Objectification on the scale which concern us evolves with civilization itself; it is an ensemble of processes – a political process involving the legal subordination and definition of the person within the state, a social process coincident with the elaborate division of labour and the rise and conflict of classes, a psychological process through which the civilized consciousness become alienated from labour, nature and society as a whole». (*Ibid.*).

Diamond leggeva la storia dell'Occidente in termini di dominio e subordinazione, violenza e sfruttamento, e la frase di apertura di *In Search of the Primitive* sintetizza il suo attacco alla civilizzazione con la lapidaria affermazione secondo cui il processo di sviluppo della civiltà occidentale ha origine dalla conquista all'esterno e dalla repressione in patria⁶¹. Il «rito compulsivo» che rinnova simbolicamente questa disposizione è proprio la scrittura, la pratica che piega la realtà alle costrizioni dei concetti, fornendo alle classi dirigenti uno strumento ideologico di incalcolabile potere⁶².

La riflessione di Stanley Diamond si riconnetteva dunque alle critiche del colonialismo e alle denunce del coinvolgimento della disciplina nel progetto di sfruttamento e dominio perseguito dalla società occidentale, e approfondisce la nozione di "colonialismo scientifico" con la quale Johann Galtung aveva definito il processo di acquisizione e trasferimento di conoscenze relative ad altri popoli da un centro lontano dalla madrepatria verso il proprio Stato, dove i dati possono essere "lavorati" in manufatti quali libri e articoli⁶³. I missionari, gli uomini d'affari, i militari, gli amministratori coloniali, gli antropologi, si avvicinano alle altre culture come materie prime da usare per i propri interessi, come merci da inserire sul mercato. In tale situazione anche l'antropologo è vittima dell'alienazione derivante dalla reificazione dei soggetti.

Le posizioni di Stanley Diamond su questo punto sembrano anticipare le tesi di Jean-Paul Dumont, il quale più tardi rifletterà sulle dinamiche di "antropologizzazione" del soggetto e dell'oggetto antropologici, e sulla loro perfetta consonanza in un mondo di totalizzante reificazione, nel quale inevitabilmente la relazione con i popoli studiati appare non problematica⁶⁴. In base al presunto dualismo tra soggetto e oggetto, il mondo può sembrare trasparente, ma il

⁶¹ «Civilization originates in conquest abroad and repression at home. Each is an aspect of the other». (*Ivi*, p. 1).

⁶² «The compulsive rite of civilization is writing, and the compulsions of the official concept of reality are both experienced and expressed in the exclusive mode of cognition signified by writing». (*Ivi*, p. 3).

⁶³ Cfr. J. GALTUNG, «Scientific Colonialism. The Lessons of Project Camelot», in *Transition*, 6, 30, 1967, pp. 11-15; ID., «After Camelot», in I.L. HOROWITZ (a cura di), *The Rise and Fall of Project Camelot*, cit., pp. 281-312.

⁶⁴ Cfr. J.-P. DUMONT, «Prologue to Ethnography», cit., pp. 356 ss.

disincanto del positivismo è la realizzazione del fatto che una densa nebbia diffonde la sua opacità tra il ricercatore e i suoi oggetti, e ciò non può essere ignorato. L'alternativa a tale posizione è una epistemologia dialettica, che rivoluzioni alla radice il modo di intendere la realtà e il mondo sulla base del dualismo tra soggetto e oggetto, e che prenda coscienza di tale rapporto in senso dialogico. Tale scelta può condurre alla consapevolezza che «some noisome noise in their data, in their notes, in their facts, in their functions, in their models, in their statistics, in their structures, in their constructions and reconstructions, in their... practically everything»⁶⁵. Allora, anche sul piano specificamente testuale, si profila la necessità di accettare la presenza di “altre voci”, e di accogliere il dialogo *nella* scrittura.

5. Kevin Dwyer: la scelta di un'epistemologia vulnerabile

Il concetto di *reinvenzione*, cui le domande dell'antropologia radicale sono connesse in modo sostanziale, ci sembra decisivo, anche perché, di fatto, apre una stagione di sperimentazioni creative sul futuro dell'antropologia, che culmina nel progetto di *Scrivere le culture*.

Il lavoro dell'antropologo americano Kevin Dwyer è un esempio concreto dell'adozione di un'epistemologia alternativa orientata in senso dialogico⁶⁶. Formatosi negli anni Sessanta, Dwyer accoglie i fermenti intellettuali del periodo e alla metà degli anni Settanta intraprende un concreto esperimento di reinvenzione della ricerca e della scrittura. Il nucleo critico intorno al quale prende forma la sua riflessione epistemologica continua ad essere l'identità disciplinare dell'antropologia, il modo in cui quest'ultima nasce, si sviluppa e si

⁶⁵ *Ivi*, p. 356.

⁶⁶ K. DWYER, *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, John Hopkins University Press, Baltimore 1982. Il testo è una trascrizione dei dialoghi con un contadino marocchino della piana di Sous, registrati da Dwyer nell'estate del 1975. Nella seconda parte di *Moroccan Dialogues*, Dwyer presenta uno scritto teorico che riproduce, con poche modifiche e qualche integrazione, il saggio «The Dialogic of Ethnology» pubblicato nel 1979 [K. DWYER, «On the Dialogic of Ethnology», in *Dialectical Anthropology*, 4, 1979, pp. 205-224].

riproduce in relazione ad una piú ampia tradizione di pensiero che incarna uno specifico progetto di razionalità. Secondo Dwyer, dopo circa un secolo di vita come disciplina accademica l'antropologia presenta un'immagine non priva di una certa ambiguità, derivante dalla singolare miscela di avventura personale e di incontro ravvicinato con l'alterità, di impegno per la realizzazione di una fondamentale pretesa scientifica e promessa umanistica in chiave universale. Un'immagine, questa, stigmatizzata da Dwyer, che polemicamente ne ridimensiona la portata alla realizzazione di una certa quantità di "buone opere" filantropiche in nome della scienza⁶⁷.

La condizione essenziale per la costruzione di siffatta identità è il linguaggio con cui l'antropologia ha espresso le proprie pretese e provato a mantenere le promesse. L'antropologia ha abbracciato il linguaggio della contemplazione che, da un lato, le ha consentito di *esporre* oggetti come se operassero isolatamente in un dominio separato dal soggetto e, dall'altro, ha autorizzato una rappresentazione del soggetto come una lente immune da distorsioni, capace di osservare e catturare gli oggetti nella loro vera natura⁶⁸. Facendo propria una concezione della conoscenza come movimento verso un oggetto su cui far presa, l'antropologia ha realizzato un modello del sapere estremamente statico, conforme alla fissità "contemplativa" di un soggetto che occulta la propria influenza e, di conseguenza, la propria responsabilità nella creazione dell'oggetto.

Il presupposto di un tale atteggiamento è l'assunzione del soggetto e dell'oggetto come poli disgiunti di una relazione che non solo non intacca il loro statuto autonomo, ma soprattutto appare immune dai vincoli della storia e della cultura, alimentando l'illusione che la

⁶⁷ «Anthropology, after about a century as an academic discipline, is on the face of it a secure field of study, having won a modest place within Western institutions. Indeed, anthropology probably attracts a disproportionately large share of our society's interest, if not of its spoils, for it still holds the important trumps of personal adventure and a close encounter with the "exotic", and conveys as well a hint of humanitarian "good works"». (K. DWYER, «On the Dialogic of Ethnology», cit., p. 205).

⁶⁸ «The dominant language of Anthropology has remained, instead, consistently "contemplative": it presumes that its Object, that the Other, operates in a realm distinct and removed from that of the Subject, and that the Subject itself is like a lens which, in principles, can be made free from distortion and capable of observing and capturing the Object in its true nature». (*Ivi*, p. 206).

conoscenza scientifica comporti la garanzia di un punto di vista privilegiato dal quale l'oggetto possa essere osservato. È un linguaggio di tal genere, con le conseguenze che produce, il vero obiettivo della dura critica di Dwyer. Una valutazione della disciplina che riconduce alle origini stesse dell'antropologia, al dilemma epistemologico che ne ha segnato indelebilmente lo sviluppo. Si tratta del rapporto gnoseologico tra soggetto e oggetto, una questione che risale fino alle origini cartesiane della razionalità moderna. In particolare, è il nodo epistemologico che accompagna lo sviluppo delle scienze storiche e sociali nel XIX secolo.

L'ansia di definire le scienze storico-sociali rispetto alle scienze naturali, di distinguerne i metodi e i criteri di oggettività in base al grado qualitativamente differente di causalità che le governa, o in ragione della metodologia "comprensiva" che le caratterizza, sembra aver lasciato intatto il problema, o di averlo soltanto occultato⁶⁹. L'atteggiamento scientifico non è stato sfidato e soppiantato in modo radicale, e ciò è particolarmente evidente nell'antropologia, che ha realizzato la propria istituzionalizzazione sul prestigio riflesso delle scienze naturali. Il carattere di forza distintivo dell'attitudine contemplativa è la pervasività, attestata dal suo tenersi salda proprio in un campo in cui non soltanto la metodologia di ricerca basata sull'incontro intersoggettivo, ma anche la fondamentale disposizione relativista, ne contraddicono esplicitamente i presupposti.

Le soggettività del ricercatore e dell'informante sono purificate dalle loro dimensioni umane, in qualche modo entrambe reificate e alienate: il ricercatore è ridotto a raccogliitore di *dati* e l'informante ad uno *strumento* di raccolta⁷⁰. Bisogna notare che l'interesse di Dwyer per i modi testuali di marginalizzazione o di esclusione dei racconti personali dalle etnografie e per la costruzione retorica di tali

⁶⁹ *Ivi*, p. 212.

⁷⁰ «[...] both the researcher and informant are "purified" of their human dimensions: the researcher is reduced to a receptacle, the informant to a conveyance». (*Ivi*, p. 207). Una maggiore attenzione agli aspetti soggettivi della ricerca è presente in alcuni sporadici e isolati tentativi di inglobare nella ricerca la soggettività dell'Altro, come dimostrano i lavori di Clyde Kluckhohn o di Paul Radin sulle storie di vita. Per ulteriori riferimenti bibliografici si veda *infra*, p. 53 d).

racconti secondo precise scelte metaforiche è un precoce tentativo di guardare la tradizione e la storia dell'antropologia non solo attraverso le teorie, i metodi e gli oggetti, ma anche *attraverso i testi*, i prodotti del lavoro. Paradossalmente, una profonda e funzionale spersonalizzazione dell'intero progetto professionale rafforza l'identità della disciplina, mediante la centralità di una prassi di scrittura che opera tra "confini letterari", stabiliti per separare e contrapporre esplicitamente all'etnografia i racconti aneddotici delle esperienze personali, relegati nelle introduzioni e nelle note, o raccolti in un volume separato. La soggettività dell'antropologo – relegata entro i confini dell'aneddotica e drammaticamente divisa tra "tribolazioni" personali e "lavoro" produttivo di dati – è separata dalla soggettività dell'Altro, le cui esperienze restano oggetto esclusivo di spiegazione ed analisi⁷¹. In tal modo, l'attività dell'antropologo sembra essere ancora immune da analisi, giudizio, e riflessione.

La proposta di Dwyer andava in direzione contraria. L'impegno era non tanto la ricerca di un oggetto alternativo, quanto la riflessione sul contesto stesso del *fieldwork*, sul suo carattere dinamico. Dwyer era consapevole che la situazione dell'incontro etnografico, per la sua complessità, rappresentava la vera criticità dell'impresa etnografica⁷². La possibilità di una critica della pratica antropologica presuppone un approccio analitico che metta in discussione le relazioni tra i "fatti" e il processo di ricerca, sottolineando il ruolo attivo sia dell'antropologo sia dell'informatore nel processo, che implica una partecipazione creativa di entrambi.

L'obiettivo dell'antropologo, stabilito prima della ricerca, funziona come regola aurea di un sistema di produzione dove le merci di scambio sono ancora oggetti "confezionati" in forma di libri, per

⁷¹ *Ibid.* Dwyer richiama l'attenzione sull'utilizzo di specifiche metafore per descrivere l'esperienza di ricerca sul campo, ed individua una triade retorica composta dalla coppia dominante costituita da metafore "progressive" (iniziazione, prove, apprendimento, discepolato) e metafore della "scoperta" (abilità, tecniche, adattamento, conquista, penetrazione), legate da una terza metafora che le sintetizza, quella del "viaggio".

⁷² Passando in rassegna i numerosi lavori dedicati al *fieldwork* (*ivi*, pp. 208-210), Dwyer registra, da un lato, la crescente inquietudine di fronte ad una problematica ineliminabile della ricerca, dall'altro i limiti, già segnalati, dell'epistemologia che li giustifica.

mezzo dei quali avviene la comunicazione nella società dell'antropologo. L'occultamento dei soggetti dell'incontro etnografico è per Dwyer una forma di rimozione strategica degli aspetti critici, che potrebbero mettere in pericolo l'identità del soggetto conoscente esponendolo ai rischi di una relazione dialettica⁷³. L'esito di tale rimozione è un illusorio effetto di invulnerabilità e di forza, che si propaga nella disciplina e tra i suoi esponenti. Ma, come dirà Johannes Fabian, «la separazione tra scienza ed esperienza, e tra ricerca e scrittura, continuerà ad essere una ferita infetta nel corpo di una disciplina la cui immagine di sé è quella di una salute aggressiva e di ottimismo»⁷⁴, finché non sarà ricomposta la frattura tra la «riconoscibile necessità cognitiva» dell'intersoggettività e l'«oscura pratica politica» che realizza la sua negazione⁷⁵. Così l'antropologia aggiunge una nuova dimensione – epistemologica – al dominio che ha reso possibile l'incontro all'inizio della storia moderna dell'Occidente.

Nell'approccio di Dwyer, dunque, mettere al centro della ricerca e della riflessione la soggettività del ricercatore significava porre in questione e demistificare la forma di razionalità che riproduceva il potere mondiale dell'Occidente. La fondamentale asimmetria del potere e lo sfruttamento sarebbero scientificamente incarnati nel modo in cui la disciplina rende oggettive le proprie conoscenze⁷⁶.

È a questo livello che la critica di Dwyer si riconnette alle posizioni dell'antropologia radicale; ed è sotto questo aspetto che la ricerca in Marocco, i ripetuti soggiorni, la lunga relazione che egli stabilisce con il suo informatore-confidente, la riflessione che accompagna la stesura del testo e i saggi critici e riflessivi, assumono il valore di esperimento concreto di reinvenzione dell'antropologia, attraverso una scrittura dialogica⁷⁷.

⁷³ «[...] the activity of the Subject remains beyond scrutiny, forgoes the possibility of calling itself into question, and promotes the illusion of its own invulnerability». (*Ivi*, p. 208).

⁷⁴ J. FABIAN, *Il tempo e gli altri*, cit., p. 66.

⁷⁵ *Ivi*, p. 64.

⁷⁶ K. DWYER, «On the Dialogic of Ethnology», cit., p. 211.

⁷⁷ La proposta di Dwyer si riconnette anche al lavoro e alla riflessione teorica che Dennis Tedlock stava compiendo in quegli stessi anni, concentrando i suoi sforzi soprattutto sulla tradizione orale degli indiani d'America e dei Maya guatemaltechi. Tedlock recupera il senso di intermediarietà espresso da una tradu-

L'aspetto chiave è la distinzione tra la dimensione processuale del *fieldwork* e la stabilità apparente dei testi, che rappresentano il prodotto del processo. La consapevolezza del carattere illusorio della presunta corrispondenza e coincidenza dei due momenti può condurre alla presa di coscienza del sistema di produzione dei discorsi. Oggettivando il sistema «con un'ottica di osservazione esterna»⁷⁸, come suggeriva in quegli anni anche Dennis Tedlock, si possono guardare le opere come prodotti, i libri come «manufatti culturalmente assai specifici depurati dalla presenza di voci di altre culture»⁷⁹.

Ma quest'ultimo punto mette in luce anche il carattere problematico di un posizionamento critico che, senza voler abbandonare il confronto con l'altro né le condizioni che lo rendono possibile, intenda attaccare l'identità dell'antropologia, preservando la sua esistenza e al tempo stesso formulando una valida alternativa. Di tale difficoltà Dwyer è consapevole. Il raggiungimento di una prospettiva dalla quale il ricercatore possa osservare se stesso che osserva è un problema "tattico" di notevole portata, attestato dalle molteplici mediazioni teorico-concettuali che anche Dwyer è costretto a compiere per giungere a formularlo.

Il recupero di una epistemologia fondata sulla relazione dialettica tra soggetto e oggetto richiede, strategicamente, l'assunzione della vulnerabilità al centro della riflessione. Tuttavia, gli strumenti conoscitivi della razionalità occidentale sono stati elaborati ed adottati in

zione letterale dal greco del termine "dialogo", vale a dire "parlare attraverso" (*dia-logos*). Anche Tedlock prendeva come punto di partenza della sua argomentazione la differenza tra scienze naturali e scienze sociali, indicando nell'intersoggettività l'elemento distintivo di queste ultime, e nella natura "intermedia" del dialogo la caratteristica propria della situazione esistenziale ed epistemologica sul campo. Cfr. D. TEDLOCK, *Verba manent*, cit., p. 292. L'ineliminabile intersoggettività è stata prima rimossa, quindi soppiantata da una tradizione analogica che ha negato sia la dimensione ermeneutica sia il carattere dialogico dell'incontro etnografico. La prassi caratteristica della tradizione analogica in antropologia è la sostituzione dei discorsi e delle voci del campo – i «discorsi primari» della situazione etnografica – con altri discorsi ritenuti equivalenti o conformi ai precedenti. Si veda anche D. TEDLOCK, «The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology», in *Journal of Anthropological Research*, 35, 1979, pp. 482-493.

⁷⁸ D. TEDLOCK, *Verba manent*, cit., p. 292.

⁷⁹ *Ivi*, p. 298.

gran parte proprio per immunizzare il soggetto. Una contraddizione implicita insidia il discorso che prende in prestito gli strumenti per la decostruzione dalla stessa tradizione che intende decostruire. La stessa critica materialista resta bloccata nella contraddizione della *coscienza* situata proprio all'interno della tradizione che si propone di trascendere⁸⁰. La soluzione intravista da Dwyer è la prassi dialettica come indicata da György Lukács. Centrale in tale orizzonte è il problema dell'alienazione, connesso al tema della reificazione. Il dilemma riguarda i modi in cui la reificazione possa essere minata dall'interno, cioè all'interno di un sistema sociale in cui essa è la necessaria e immediata realtà di ogni persona che vi partecipa.

Lungo questo sentiero l'antropologia dialogica guadagnerebbe il senso di una *scommessa* sulla vulnerabilità della disciplina e sul necessario senso di responsabilità che da tale vulnerabilità discende. Il carattere rivoluzionario dell'antropologia – in accordo anche con la prospettiva radicale – sarebbe garantito dalla ridefinizione dell'identità della disciplina come particolare forma di azione sociale che *crea* confronti dialettici e *produce* significato intersoggettivo⁸¹. In tal senso, il dialogico sarebbe in grado di sfidare non solo l'antropologia tradizionale, ma anche la più generale concezione occidentale dei saperi e la loro legittimazione.

La situazione sul campo presenta in atto le caratteristiche stesse del dialogo. La prima dimensione è la **ricorsività**, che conferisce al confronto un dinamismo in entrambe le direzioni, rendendo instabile il significato⁸². L'instabilità dei significati mostra la sovrapposizione e l'intercambiabilità delle cause e degli effetti e, al limite estremo, la loro indistinzione in un rapporto di dipendenza circolare. Rivela che il punto di vista dell'osservatore è un vincolo interno ineliminabile

⁸⁰ Dwyer fa riferimento per le su riflessioni alle tesi esposte da György Lukács in *Storia e coscienza di classe* (1923). G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. di G. Piana, SugarCo, Milano 1974.

⁸¹ «[...] Anthropology's task can no longer be to make an absent Other present, nor can it be one which allows the Self to disappear. It become instead a particular form of social action that *creates* dialectical confrontations and *produces* intersubjective meaning». (K. DWYER, «On the Dialogic of Ethnology», cit., p. 211).

⁸² «[...] its meaning at any moment both depends upon, and may call into question, the meaning of what has preceded». (*Ivi*, p. 215).

dal rapporto, e determina la messa in discussione degli ideali di certezza, evidenza ed esaustività della spiegazione secondo un rigido principio di causalità, valorizzando al contrario la dimensione prospettica e costruttiva dei diversi punti di vista coinvolti. Questa dimensione mette in crisi l'argomentazione scientifica ordinaria, basata su eventi il cui contenuto è fissato in modo definitivo e sulla progressione logica dal semplice al complesso, dal conosciuto all'ignoto⁸³. Un secondo aspetto dialogico, strettamente legato al precedente, è la **contingenza**⁸⁴. La pretesa uniformità del confronto secondo obiettivi rigidi e strategie rigorose elaborate prima dell'incontro intersoggettivo è fatta saltare dalle imprevedibili rotture e interruzioni, flessioni, spostamenti, superamenti, improvvisi arresti e ritorni, aggiustamenti e trasformazioni che modificano il progetto originale⁸⁵. Ultima caratteristica, ma non meno importante, è l'inevitabile legame della situazione dell'incontro etnografico con le forze che trascendono l'attività individuale dei soggetti, quelle forze che rendono possibile l'incontro e al tempo stesso ne condizionano la forma e gli esiti. Infatti, Dwyer afferma che il confronto è «*embarked*», un termine che esprime il *coinvolgimento* dei soggetti in una situazione storicamente determinata e, dunque, un vincolo di responsabilità per l'antropologo⁸⁶. La responsabilità contiene potenzialità critiche, e ha un effetto di rottura con la tradizione che ha considerato l'azione umana isolabile dalla realtà sociale e che ha negato i suoi effetti su quella stessa realtà⁸⁷.

⁸³ «To demonstrate the recursive nature of meaning is to offer an alternative to the normal "scientific" argument based on events whose content is fixed once and for all, and on the logical progress from simple to complex, from known to unknown». (*Ibid.*).

⁸⁴ «[...] its continuity must not be taken for granted and its meaning, at any moment, must entail the fact that rupture, until that moment surmounted, may always ensue». (*Ibid.*).

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ «it is necessarily tied to specific forces which transcend personal activity and, at very least, to those forces which perceive human groups as different and which encourage direct contact between certain of their members». (*Ibid.*).

⁸⁷ «To examine the tie between the confrontation and relevant social forces is to undermine the view that individual action can ever be isolated from and denied its effect on the social world, here the anthropologist might become able to provide a commentary upon those forces and to go beyond merely accepting that world». (*Ivi*, p. 216).

Se la sfida per l'antropologia avviene sul campo, l'epistemologia dialogica proietta nuova luce anche sulla scrittura.

6. La sfida dialogica

La salvaguardia sul piano testuale delle caratteristiche dialogiche presenta non poche difficoltà, sia a causa del carattere contestuale e contingente della situazione sul campo sia, soprattutto, per l'impossibilità di trasferire in un testo la specifica temporalità che risulta dal loro intersecarsi. La temporalità non lineare della situazione etnografica entra in conflitto con la linearità dei nessi causali tipici della scrittura secondo il modello di spiegazione scientifica.

Benché il tempo del dialogo sia, di fatto, irrecuperabile, la reinvenzione dell'etnografia in chiave dialogica prova almeno a conservarne il senso: al di là delle finzioni di un "rapporto" da stabilire, la scelta di ascoltare le parole dell'Altro come altrettante domande apre la possibilità d'intendere il dialogo come confronto in cui la "differenza" umana continuamente produce nuovi significati⁸⁸. Questo il senso di *Moroccan Dialogues*, il libro con cui Dwyer nel 1982 prova a mostrare concretamente in un testo le potenzialità critiche della sua lunga riflessione.

Nel 1969, durante il primo soggiorno in Marocco a Ouled Filali, per il completamento della ricerca di dottorato, Dwyer aveva incontrato per la prima volta Muhammad ibn l-'Ayashi Sherardi, ovvero Faqir (il "povero", in base al titolo assunto da Muhammad dopo l'ingresso in una setta religiosa islamica).

Nel 1975 Dwyer decise di ritornare in Marocco, ma per lui non si trattò del classico ritorno al sito etnografico per mettere alla prova un progetto di ricerca perfezionato e adattato dopo un primo soggiorno, bensì l'occasione per riallacciare una relazione interpersonale che

⁸⁸ «[...] conversation can be looked at differently, dialogically. To do this requires, at very least, that we not suppress the question nor make responses appear as spontaneous declarations, that we preserve the timing of the dialogue, and that we listen to the dialogue in the situation which produced it. At least we then keep open the possibility of hearing the challenges to the Self that the Other may voice». (*Ibid.*).

aveva avuto per tutti i soggetti coinvolti un valore ben al di là delle esigenze di ricerca. Dwyer giunse a Ouled Filali senza un chiaro progetto di ricerca elaborato per rispondere agli interessi ordinari della disciplina, ma con una grande e dichiarata insoddisfazione rispetto alle tradizionali richieste dell'antropologia accademica. Dichiaratamente libero da vincoli accademici, Dwyer non intendeva raccogliere "dati" etnografici, né costruire una "storia di vita", un'autobiografia dell'informante. Piuttosto, egli avvertiva la necessità di fissare in qualche modo quella relazione, di oggettivarla per continuare ad interrogarla, interrogandosi, allo scopo di riflettere sul suo significato. Giunse, dunque, la svolta, ovvero l'idea di registrare i colloqui con Faqir, di *fissarli* su nastro magnetico. Questa soluzione non era però semplice e definitiva: non si trattava semplicemente di frapporre tra i due soggetti dialoganti un terzo "orecchio meccanico" neutrale. Il progetto non poteva essere predeterminato poiché si rivelava come un processo totalmente immerso nella situazione del *fieldwork* e condizionato dalle dinamiche concrete dei dialoghi. Venuta meno la possibilità di mantenere salda la rigida struttura delle domande e delle risposte di un'intervista controllata, cominciava a delinearsi il nuovo schema – evento/dialogo – che avrebbe rappresentato il modello per le successive registrazioni. Qualche evento rilevante della vita di villaggio o della vita privata di Faqir avrebbe generato gli argomenti e le domande del colloquio⁸⁹.

La sequenza evento/dialogo diventava fonte di nuove "rivelazioni". Rendeva ancor più articolata la dialettica e più problematico il ruolo del ricercatore, rivelando che gli avvenimenti non sono auto-evidenti, anche se i protagonisti del dialogo ne sono stati entrambi testimoni. Il valore di "oggettività" dell'evento cominciava a vacillare.

Faqir non rispondeva alle domande commentando gli eventi in modo neutrale, e non si prestava semplicemente a soddisfare la curio-

⁸⁹ Dwyer scrive: «I was thinking that the sequence "event+dialogue" might be worth continuing. I would write a draft of the event soon after it occurred, to make what happened clear to me; that event, which the Faqir and I shared and which took place in the normal course of the Faqir's life, would furnish a clear focus for discussion». (*Ivi*, p. 56).

sità dell'antropologo, ma rifletteva sulla propria esperienza e orientava l'attenzione del suo interlocutore verso ciò che egli considerava importante per sé. Antropologo e informatore mettevano se stessi in rapporto all'altro e ad un fenomeno esterno, il cui significato poteva essere *costruito* collaborativamente, definito e ridefinito insieme. È l'evento stesso a delinarsi come una *finzione*, qualcosa di costruito.

Il risultato non poteva essere una "storia" chiara e oggettiva, ma piuttosto un certo numero di *versioni*, in alcuni casi indubbiamente contrapposte, più o meno convincenti e coerenti. Tra le varie voci che raccontavano diverse versioni, l'antropologo perdeva i privilegi e il suo incontestato primato ritornando ad essere *una voce tra le altre*.

L'esperienza di Dwyer e Faqir diventa emblematica della relazione tra informatore e antropologo. È proprio tale relazione, più che l'insieme dei dati, a imporsi come oggetto dell'etnografia. I protagonisti dell'incontro sono coinvolti in un'esperienza che mette in discussione la natura e l'identità di entrambi, fino ad una sorta di indistinzione dei soggetti. Un senso diverso dell'alterità emerge da un'esperienza interpersonale in cui molto si sottrae, comunque, ad una piena condivisione. Se da un lato la fondamentale asimmetria di ruoli tra antropologo e informatore ripete la forma delle relazioni tra i gruppi umani nel sistema sociale e politico occidentale, dall'altro lato, l'esperienza dialogica – col ricomporsi incessante di nuove differenze – contribuisce alla presa di coscienza di tale asimmetria e può svolgere un'azione critica in vista di un suo superamento. Tutto ciò accade sul campo, ma è un testo che esplicitamente lo racconta.

L'*inquietudine epistemologica* espressa dagli antropologi radicali e testimoniata dalla reinvenzione dialogica di Dwyer segnala un momento di *vulnerabilità* nella storia della disciplina, una fase che, come si è detto, a partire dal seminario di Santa Fe sarà archiviata sotto la voce "crisi della rappresentazione etnografica". Il dialogico rivela la natura epistemologica della crisi e, al tempo stesso, traccia le linee di una possibile alternativa, con un inedito vigore critico di avanguardia. E, da quanto abbiamo tentato di ricostruire, è evidente che la crisi compromette non solo le tradizionali pratiche di rappresentazione testuale, ma anche la rappresentazione dell'identità disciplinare dell'antropologia e dei suoi esponenti.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

a) Sui rapporti tra antropologia, scrittura etnografica e letteratura di viaggi e scoperte:

- A.A. V.V., «Viaggio e scritture di viaggio», numero monografico di *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, III n.s., 2, 1990.
- M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977.
- «Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries», in *Representations*, 33, 1991, Special Issue: The New World, pp. 221-226.
- *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- F. DEI, «La libertà di inventare i fatti: antropologia, storia, letteratura», in *Il gallo silvestre*, 13, 2000, pp. 180-196.
- U. FABIETTI-V. MATERA (a cura di), *Etnografia: scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Carocci, Roma 1999.
- S. GREENBLATT, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- *New World Encounters*, University of California Press, Berkeley 1993.
- F.E. MASCIA-LEES-P. SHARPE, «Culture, Power, and Text: Anthropology and Literature Confront Each "Other"», in *American Literary History*, 4, 4, 1992, pp. 678-696.
- V. MATERA, *Raccontare gli altri. Lo sguardo e la scrittura nei libri di viaggio e nella letteratura etnografica*, Argo, Lecce 1996.
- M.L. PRATT, «Luoghi comuni della ricerca sul campo», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 59-88.
- *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London 1992.
- S. PUCCINI, *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Carocci, Roma 1999.
- C. REICHLER, «Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une relation de *La Nouvelle France* au XVII siècle», in *L'Homme*, 164, ott.-dic. 2002, pp. 37-55.
- T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"*, Einaudi, Torino 1984.
- R.J. THORNTON, «Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology», in *Man* (New Series), 18, 3, 1983, pp. 502-520.

b) Sul tema della responsabilità politica e sociale degli antropologi:

- G.D. BERREMAN, «Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology», in *Current Anthropology*, 9, 5, 1968, pp. 391-396.

- G. GJESSING, «The Social Responsibility of the Social Scientist», in *Current Anthropology*, 9, 5, 1968, pp. 397-402.
- K. GOUGH, «New Proposals for Anthropologists», in *Current Anthropology*, 9, 5, 1968, pp. 403-435.
- J.G. JORGENSEN, «On Ethics and Anthropology», in *Current Anthropology*, 12, 3, 1971, pp. 321-334.
- J. VINCENT, JOAN, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, University of Arizona Press, Tuscon 1990.
- M. WOLF, *A Thrice-told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*, Stanford University Press, Stanford 1992
- E.R. WOLF-J.G. JORGENSEN, «Anthropology On the Warpath In Thailand», in *New York Review Of Books*, November 19, 1970, pp. 26-35.

c) Sui rapporti tra antropologia e colonialismo:

- T. ASAD (a cura di), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Humanity Press, New Jersey 1973.
- «Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony», in STOCKING, GEORGE, *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, cit., pp. 314-324
- J. CLIFFORD, «Potere e dialogo in etnografia: l'iniziazione di Marcel Griaule», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 73-114.
- S. DIAMOND, «A Revolutionary Discipline», in *Current Anthropology*, 5, 1964, pp. 432-437.
- J.-P. DUMONT, «L'Occident et les Barbares», in JAULIN, ROBERT (a cura di), *Le Livre Blanc de l'Ethnocide en Amérique*, cit., pp. 333-338.
- J. GALTUNG, «Scientific Colonialism. The Lessons of Project Camelot», in *Transition*, 6, 30, 1967, pp. 11-15.
- K. GOUGH, «Anthropology: Child of Imperialism», in *Monthly Review*, 19, 11, pp. 12-27.
- R. JAULIN (a cura di), *Le Livre Blanc de l'Ethnocide en Amérique*, Fayard, Paris.
- M. LEIRIS, «L'Ethnographie devant le colonialisme», in *Les Temps Modernes*, 58, 1950, pp. 357-374.
- P. RABINOW, *Symbolic Domination: Cultural, Form and Historical Change in Morocco*, The University of Chicago Press, Chicago 1975.
- G.W. STOCKING, *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge - History of Anthropology Vol. 7*, University of Wisconsin Press, Madison 1991.
- R.J. THORNTON, «Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology», in *Man* (New Series), 18, 3, 1983, pp. 502-520.
- R.J.C. YOUNG, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London-New York 1990.

d) Tra i non numerosi testi in cui viene riservato ampio spazio alle figure degli informatori, gli esempi piú significativi sono i lavori di Clyde Kluckhohn e di Paul Radin, importanti anche per le riflessioni sulle difficoltà connesse alla costruzione e alla traduzione delle storie di vita:

C. KLUCKHOHN, «The Personal Document in Anthropological Science», in R. ANGELL-L. GOTTSCHALK-C. KLUCKHOHN (a cura di), *The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology*, New York Social Science Research Council 1945.

P. RADIN, *Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism*, Basic Book, New York-London 1966

– *Autobiografia di un indiano Winnebago*, Gelka, Palermo 1992.

Fondamentale è anche l'antologia di ritratti di informatori curata all'inizio degli anni sessanta da Joseph Casagrande:

J. CASAGRANDE (a cura di), *La ricerca antropologica*, Einaudi, Torino 1966.

CAPITOLO SECONDO

LA CRISI DELLA RAPPRESENTAZIONE

1. Il seminario di Santa Fe (1984)

Nell'aprile del 1985, *Current Anthropology* pubblicava un articolo di George E. Marcus e James Clifford¹, in cui venivano presentate in sintesi le questioni emerse nelle sessioni di un seminario 'avanzato' svoltosi nell'aprile del 1984 presso la School of American Research² di Santa Fe (New Mexico). Il titolo del seminario, "The Making of Ethnographic Text", evocava l'impegno collettivo dei partecipanti a discutere le pratiche di costruzione dei testi etnografici del passato, nonché le innovazioni recenti. L'etnografia, nelle sue mutevoli forme testuali, era riconosciuta come pratica storicamente contingente, e ciò indirizzava l'impegno dei partecipanti verso un obiettivo comune, ovvero la rilettura della storia della disciplina attraverso i suoi testi.

Il gruppo riunitosi a Santa Fe era eterogeneo per provenienza, formazione, interessi, specializzazioni disciplinari, e comprendeva otto antropologi (Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, George E.

¹ J. CLIFFORD-G.E. MARCUS, «The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report», in *Current Anthropology*, 26, 1985, pp. 267-271.

² I cicli annuali di seminari avanzati furono inaugurati alla *School of American Research* nel 1968. La tradizione della scuola di Santa Fe risale agli inizi del XX secolo ed è legata alla figura di Edgar Lee Hewett, innovativo educatore e appassionato archeologo dilettante. Hewett è stato il primo direttore della *School of American Archaeology* e dell'annesso *Museum of New Mexico*, istituiti nel 1907 dal comitato dell'*Archaeological Institute of America* (AIA). Nel 1917 la *School of American Archaeology* cambiò il suo nome in *School of American Research*, definendo un campo d'interessi non più ristretto all'archeologia, ma aperto alle scienze umane e sociali in una prospettiva interdisciplinare. A partire dagli anni Trenta del Novecento, oltre alla realizzazione di ricerche e studi antropologici, la scuola e il museo sono impegnati anche nella promozione delle arti, soprattutto quelle "native".

Marcus, Stephen A. Tyler, Robert Thornton, Michael J. Fischer, Paul Rabinow, Talal Asad), uno storico (James Clifford) ed una studiosa di letteratura (Mary Louise Pratt). Tutti i partecipanti, nei loro precedenti lavori, avevano tentato di trascendere gli ambiti disciplinari mettendo in discussione i generi e attingendo con un certo eclettismo da fonti storiche, antropologiche, politiche e filosofiche. Tuttavia, nel prender parte al seminario, gli studiosi si erano presentati principalmente nella veste di “lettori di etnografia”, con una netta predilezione per l’analisi dei classici rispetto alla realizzazione di testi originali di tipo sperimentale.

Le discussioni, incentrate sugli aspetti narrativi e retorici delle descrizioni (trans)culturali, avevano messo in luce il problema dell’autorità, dei condizionamenti derivanti dall’intreccio dei campi del potere e della conoscenza, dei vincoli disciplinari e dei confini mobili tra i generi. Le critiche e l’indicazione di possibili direzioni di sviluppo riflettevano le difficoltà, l’instabilità e in un certo senso l’indecidibilità del momento. Inoltre, mostravano la parzialità prospettica del seminario stesso che, limitato nei tempi e ristretto nel numero di partecipanti, non intendeva e non avrebbe potuto coprire l’intero campo delle questioni sollevate. D’altra parte, i protagonisti non potevano coltivare l’illusione di occupare uno spazio privilegiato ed esterno alla “storia” che stavano raccontando, immune dalle pratiche consolidate di esclusione ed inclusione derivanti dalla partecipazione a un determinato contesto storico, politico ed istituzionale³.

³ Come emerge dal breve resoconto del 1985, già nelle varie sessioni del seminario si erano aperti spazi di discussione per giustificare o denunciare sia l’assenza di ricercatori attivamente impegnati nel difficile compito di intraprendere per la prima volta un qualche progetto di scrittura etnografica, sia l’esclusione di studiosi provenienti dal femminismo accademico e, più in generale, l’assenza di antropologie “altre”, cioè di voci non-occidentali. Questi limiti ponevano nuovi interrogativi circa la pressante necessità di rendere più complesso il quadro della tradizione disciplinare. Proprio a partire dalla riflessione su esclusioni tanto eclatanti da minacciare la credibilità dell’intero progetto, negli anni successivi s’imporrà al centro del dibattito il bisogno di considerare “altre antropologie” e, al tempo stesso, l’impegno a pensare “altrimenti” l’antropologia e la geopolitica del suo sapere e delle sue pratiche. Sull’argomento si veda: A. ESCOBAR-E. RESTREPO, «Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework», in *Critique of Anthropology*, 25, 2, 2005, pp. 99-129.

Il resoconto di Marcus e Clifford può essere letto come il parziale bilancio di un'esperienza e, al tempo stesso, come segno dell'esigenza di un confronto aperto sulle tematiche più controverse, a partire dall'ammissione postuma dei limiti di un approccio esclusivamente focalizzato sull'analisi della produzione testuale. La pubblicazione di *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*⁴, nel 1986, sanciva in modo "autorevole" l'esistenza di un campo di discorsi e di un fascio di problemi. Il volume, che raccoglie le relazioni presentate al seminario rielaborate in forma di saggio, conserva il carattere frammentario e parziale del contesto originario in cui s'inscrivono i suoi contenuti, ma offre la possibilità di rendere veramente pubblico il dibattito e apre la prospettiva di un confronto sulla natura provvisoria dei risultati raggiunti.

Fissata come problema in un testo, la questione della rappresentazione testuale al centro delle discussioni nel 1984 sembra moltiplicare i suoi effetti tendenzialmente critici e potenzialmente autoriflessivi. A questo livello entra in gioco la capacità di raccontare, precisamente la volontà di raccontare agli altri una storia sulla propria storia. Si tratta di una *narrazione* il cui sviluppo conduce al presente (e a se stessi) come al culmine della storia, nel punto in cui si può soltanto immaginare il futuro. Il finale del racconto può anche apparire teleologico, ma se è vero che questa vicenda si svolge «in un momento in cui il progetto teorico globale dell'antropologia sociale e culturale è allo sbando»⁵, come afferma G.E. Marcus, allora la circostanza finisce per collocare il libro e i suoi discorsi "nel vero", secondo l'espressione di Foucault⁶ e fornisce gli elementi per un primo bilancio alla metà del decennio, consentendo una prima istantanea su un più ampio dialogo intertestuale⁷.

L'interesse per il «potere della rappresentazione», per l'inesauribile e sempre rinnovabile impatto narrativo che si realizza mediante

⁴ J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997.

⁵ *Ivi*, p. 350.

⁶ M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, pp. 27-28.

⁷ W.F. HANKS, «Text and Textuality», in *Annual Review of Anthropology*, 18, 1989, pp. 95-127.

l'utilizzo di strategie linguistiche e compositive, è annunciato già nel titolo, ed è suggestivamente ribadito dalla foto di copertina della prima edizione originale americana, nonché dall'interpretazione "allegorica" dell'immagine proposta da James Clifford nell'introduzione alla raccolta di saggi⁸. La foto ritrae una figura in primo piano (Stephen Tyler sul campo, in India, nel 1963), visibilmente provata dal sole e dal caldo di un paesaggio tropicale, immersa nella scrittura e circondata da altri fogli di carta. Alle spalle dell'antropologo, in secondo piano a destra, un uomo del posto guarda verso l'obiettivo – o forse oltre – seduto sotto un tetto di paglia al riparo dal sole. A sinistra s'intravedono altre figure più sfocate, un bambino e una donna.

La figura in primo piano «sta ai margini della scena, senza faccia, quasi un extra terrestre, una mano che scrive»⁹, e in questo defilarsi del volto, che sembra attenuare il potere dello sguardo su cui si fonda la regola aurea dell'osservazione partecipante, lo spazio è riconquistato alla scrittura. Clifford usa il potere simbolico dell'immagine e legge la foto come un segno dei tempi, ne fa l'elemento narrativo di un particolare tipo di storia, nell'intento di portare alla luce le questioni rilevanti «nell'attuale momento» della disciplina. La lettura allegorica della foto definisce e promuove alcuni valori e una certa visione del mondo, ed è al tempo stesso un'allegoria del particolare approccio alla teoria e alla pratica antropologiche di cui *Scrivere le culture* diventa una specie di oggetto totemico.

La prima parte del titolo del volume, *Scrivere le culture*, rimanda in modo diretto al contenuto delle discussioni; il sottotitolo *Poetiche e politiche dell'etnografia* è carico di significati e valori meno immediati. Innanzi tutto, si può immaginare una sovrapposizione dei termini e, associando il campo del politico alla sfera della retorica, ricondurre l'accostamento di poetica e politica all'originaria integrazione di stampo aristotelico tra poetica e retorica. Tuttavia, si potrebbe tentare una diversa connessione, operando un accostamento dialettico di poetica e politica alla luce del particolare rap-

⁸ J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 25-58.

⁹ J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», cit., p. 25.

porto tra la poetica come insieme del sistema letterario e un nuovo tipo di progettazione letteraria che, dal Cinquecento in poi, si diffuse sotto forma di prefazioni, pamphlet e manifesti, e che il linguista Cesare Segre riunisce nell'unico genere dei "manifesti"¹⁰.

Le caratteristiche indicate da C. Segre per i manifesti possono essere rintracciate anche nel progetto generale di *Scrivere le culture* e sono riconducibili a tre fondamentali aspetti.

In primo luogo, il posizionamento entro una prospettiva diacronica, al cui interno i nuovi progetti si collocano come anello ultimo di una catena, con la prerogativa di contestare il sistema letterario vigente e di proporre mutamenti a partire dall'impossibilità implicitamente riconosciuta di progettare un altro sistema.

Il secondo aspetto è rappresentato dal riferimento ad una visione del mondo come esigenza della cultura contemporanea contro un sistema insoddisfacente, in base alla forte consapevolezza della connessione tra poetica e visione del mondo.

Infine, la sostituzione della formulazione normativa delle poetiche con una forma "esortativa", come conseguenza di una riflessione sul problema dell'autorità, dei canoni e del potere dalle conseguenze decisamente politiche.

Tali caratteristiche esprimono esigenze innovatrici la cui realizzazione è prospettata tramite "azioni dislocative" a partire da singole componenti del sistema ereditato. Dunque, seguendo ancora il ragionamento di Segre, «i manifesti raramente propugnano un nuovo tipo di sistema letterario: propugnano, piuttosto, cambiamenti, spesso vere rivoluzioni, ma di carattere settoriale»¹¹, e ciò è dovuto al fatto che l'autore è sempre immerso nella lingua della sua società, «ragiona con i suoi codici»¹². Gli atti poetici innovativi non possono prescindere dai generi e dalle forme vigenti, le quali possono essere modificate, capovolte, contaminate e con-fuse. Inoltre, le poetiche operano su un duplice livello, strutturando la lingua in funzione di un modello da realizzare.

¹⁰ C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999, pp. 280-306.

¹¹ *Ivi*, p. 300.

¹² *Ibid.*

La dimensione politica delle poetiche deve essere riconosciuta nella continua attualizzazione del sistema linguistico in funzione di un determinato progetto del e *nel* mondo. L'integrazione di poetica e politica e l'associazione dei due termini all'etnografia pongono le basi per un progetto critico di ridefinizione del campo di studi e dell'identità complessiva della disciplina, allo scopo di riaffermare l'antropologia come prassi di scrittura etnografica e critica culturale.

Data la natura del volume saremmo spinti a riconoscere una molteplicità di autori che collaborativamente autorizzano il libro. Ciò non è del tutto vero.

Nell'introduzione «Verità parziali», James Clifford si fa “promotore” e “garante” della nuova costruzione linguistica emergente dall'insieme dei testi raccolti, provando a mediare tra *una* comprensione del significato dei saggi considerati nell'insieme testuale e la proliferazione di proposte interpretative delle singole scritture rese possibili dalla libertà immaginativa del lettore. Investito del difficile compito di *presentare* un volume collettivo, non può sottrarsi al vincolo della *rappresentazione*, trasformandosi nell'autore implicito del testo.

Clifford indica l'esistenza di un legame fondamentale tra un approccio alla «scrittura ridotta a metodo» e «l'ideologia che sostiene la trasparenza della rappresentazione e l'immediatezza dell'esperienza»¹³. La prospettiva generale dei saggi deriva dalla crisi di questa ideologia in cui s'incarna la posizione epistemologica che ha retto la formazione, lo sviluppo e la riproduzione del modello di pensiero occidentale e ha reso possibile la sua egemonia.

I saggi si collocano nell'orizzonte teorico di “crisi della rappresentazione” riconducibile ad alcune posizioni epistemologiche emerse nel corso del Novecento, quali l'ermeneutica, lo strutturalismo, il neo-marxismo, il post-strutturalismo, il decostruzionismo. Queste correnti di pensiero hanno implicitamente condiviso una stessa posizione critica verso le forme discorsive consolidate attraverso le quali il pensiero occidentale ha costruito e rappresentato la realtà. Il diffondersi di simili orientamenti e di una generale inclinazione antimetafisica – la cui genealogia risale alla riflessione di Frie-

¹³ J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», cit., p. 26.

drich Nietzsche sul significato parziale, costruito, "relativo" della verità¹⁴ – ha inciso anche sull'antropologia, scompaginandone ulteriormente le certezze già indebolite dal processo di «disintegrazione dell'Uomo in quanto *telos* di un'intera disciplina»¹⁵.

Quanto al ruolo della svolta testuale, Clifford chiarisce che, a partire dal XVII secolo, la scienza occidentale ha escluso dal proprio repertorio la retorica, privilegiando una teoria della rappresentazione basata sulla referenzialità immediata dei segni.

Le categorie "letteratura" e "cultura" sono contingenti a determinate formazioni storiche e all'esclusivismo dei discorsi dominanti del momento. Clifford considera, infatti, la storia culturale e sociale del tardo ventesimo secolo come espressione di una condizione «post-letteraria, post-culturale e post-antropologica», caratterizzata dall'inadeguatezza del concetto di cultura, sia nel significato moderno, sia in quello antropologico tradizionale, in un contesto di interconnessione globale che disegna lo scenario di «un mondo di etnografia generalizzata»¹⁶. Gli sviluppi dell'antropologia contemporanea, dun-

¹⁴ F.W. NIETZSCHE, «Su verità e menzogna in senso extramurale», in ID., *Filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1991, pp. 227-244.

¹⁵ J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», cit., p. 29.

¹⁶ L'espressione è usata da Clifford nel suo saggio sull'autorità etnografica: «L'attuale incerta situazione è legata alla disgregazione e alla redistribuzione del potere coloniale nei decenni successivi al 1950 e alle ripercussioni di quel processo nelle teorie radicali della cultura degli anni Sessanta e Settanta. Dopo il ribaltamento dello sguardo europeo operato dal movimento della negritudine, dopo la crisi di coscienza dell'antropologia rispetto al suo status liberale all'interno dell'ordine imperiale, e ora che l'Occidente non può più presentarsi come l'unico fornitore di sapere antropologico sugli altri, è diventato necessario immaginare un mondo di etnografia generalizzata». (J. CLIFFORD, «Sull'autorità etnografica», in ID., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri 1993, pp. 35-72; la citazione è a p. 36). Tuttavia, in contrasto con l'atteggiamento di coloro i quali caricano la crisi di valenze escatologiche, c'è chi assume posizioni decisamente più auto-critiche. È il caso di Paul Rabinow, che ripropone l'idea di un legame intrinseco tra antropologia e crisi, già sostenuta da Stanley Diamond [«Anthropology, abstractly conceived as the study of man, is actually the study of men in crisis by men in crisis». (S. DIAMOND, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilisation*, Transaction, New Jersey 1974, p. 93)]. Ma se ciò è vero, il fatto che sia diventato necessario concepire un mondo di «etnografia generalizzata» indica una crisi di dimensioni gigantesche e non una soluzione o una salutare apertura. «I agree with Stanley Diamond that anthropo-

que, riflettono il problema centrale della rappresentazione della realtà sociale in un mondo in rapido cambiamento. In tale contesto, la rappresentazione dell'oggetto entro le coordinate di un paradigma discorsivo unico, assoluto e universalizzante, sembra improponibile, e richiede nuove forme e nuovi programmi utili a realizzare il decentramento dei punti di vista e la loro moltiplicazione¹⁷. Lo sguardo rivolto alla scrittura etnografica come "arte" è la risposta dell'antropologia alla fine dell'illusione di un linguaggio e di una rappresentazione trasparenti¹⁸.

La formula inventata da Clifford di una *scrittura a sei dimensioni* rimanda a una nuova architettura del discorso e della descrizione, che ridisegna il senso della costruzione dell'oggetto etnografico, la sua *iscrizione* testuale, nonché il contesto di fruizione e di lettura.

Innanzitutto, la scrittura è riconosciuta come pratica prodotta e riprodotta in un **contesto** sociale, che la condiziona e che da essa è a sua volta condizionato¹⁹. La dialettica di produzione e riproduzione è presente anche nelle procedure di selezione, esclusione/inclusione, imposizione di significati culturali²⁰, realizzate mediante l'uso di forme espressive, figure retoriche e allegorie che costruiscono i testi nella loro dimensione **retorica** come «sistemi o economie di verità»²¹. Le apparenti scelte retoriche rimandano alle **istituzioni** che le accolgono entro determinate tradizioni disciplinari e in rapporto a un pubblico di destinatari²². La riconoscibilità delle etnografie e la loro

logy arose out of political and cultural crisis. If indeed it has "become necessary to conceive of a world of generalized ethnography", this indicates a crisis of mammoth proportions not a solution or a salutary opening». (P. RABINOW, «Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts», in *Dialectical Anthropology*, 10, 1985, pp. 1-13; la citazione è a p. 9).

¹⁷ George E. Marcus e Michael J. Fischer in *Antropologia come critica culturale*, ritornano su questo punto: «[...] insistere nel porre un paradigma contro l'altro significa non cogliere la caratteristica di questa fase: l'esaurimento di una concezione paradigmatica». (G.E. MARCUS-M.J. FISCHER, (1986), *Antropologia come critica culturale* Meltemi, Roma 1998, p. 34).

¹⁸ J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», cit., p. 26.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 32.

²¹ *Ivi*, p. 31.

²² *Ivi*, p. 31.

demarcazione da altre forme di scrittura consentono di parlare di un vero **genere** letterario²³. Ma le descrizioni culturali prodotte dall'etnografia dipendono da un'autorità di rappresentazione legittimata nell'ambito di processi storici e vincoli istituzionali riconducibili a specifici rapporti di potere e di dominio, che determinano la dimensione eminentemente **politica**²⁴. Le cinque dimensioni finora ricordate sono caratterizzate da una costante mobilità di contenuti e combinazioni, che si spiega con la loro appartenenza alla **storia**, la sesta dimensione che le lega insieme al filo del divenire²⁵.

Le sei dimensioni – contesto, retorica, istituzioni, genere, politica, storia – sono certamente funzionali alla lettura dei classici, e l'elenco proposto da Clifford consente di ricollocare i saggi del volume in base alla particolare prospettiva di lettura scelta dai singoli autori nel privilegio accordato all'analisi di una o più dimensioni. La formalizzazione di queste categorie funziona anche come una sorta di canone non prescrittivo per la scrittura etnografica futura, e consente di considerare ciascuna categoria come un campo di prova, libero da contenuti normativi prestabiliti, aperto ad una sperimentazione continua attraverso la ricerca di una forma che continuamente rimetta in discussione il sistema strutturale a sei dimensioni, senza mai poterlo trascendere. Il riconoscimento delle sei dimensioni dovrebbe condurre alla consapevolezza del carattere intrinsecamente parziale delle verità comunicate dai testi. Clifford trae conclusioni decisive: la messa in discussione delle forme tradizionali di rappresentazione, dei presupposti epistemologici e dei rapporti di egemonia che legittimavano l'autorità dei testi etnografici determina il mutamento radicale dell'antropologia a lungo discusso dai critici degli anni Sessanta, prefigurato in alcuni esempi degli anni Settanta, ed ora giunto alla sua fase epifanica.

L'effetto destabilizzante delle critiche, e quello produttivo dei dibattiti, cominciavano a generare un «riposizionamento dell'antropologia in rapporto ai suoi “oggetti” di studio»²⁶. Venuto meno un

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 36.

luogo certo e privilegiato «da cui avere una visione totale dei sistemi di vita degli esseri umani»²⁷, il terreno della ricerca etnografica comincia ad apparire molto più instabile. Le tendenze sperimentali che si affermano agli inizi degli anni Ottanta spostano anche l'attenzione dall'interpretazione dei "testi" culturali ai rapporti della loro produzione, attraverso una deliberata tendenza alla «specificazione dei discorsi»²⁸. L'interesse per le questioni testuali ed epistemologiche sarebbe stato produttivo nella misura in cui avesse aiutato gli etnografi a riconoscere che «nessuno può più scrivere di altri come fossero testi o oggetti separati»²⁹.

È da notare l'esistenza di un nesso strettissimo ed ineludibile tra *crisi della rappresentazione, definizione dell'etnografia come genere e critica dell'autorità*. Intorno a questa costellazione il seminario di Santa Fe e *Scrivere le culture* articolarono le necessarie premesse per una revisione generale del linguaggio della disciplina, dei suoi modi di pensare, di scrivere e di porre domande.

2. Una rete intertestuale

Se accettiamo la definizione della *testualità come pratica* elaborata da Edward Said³⁰, dobbiamo considerare i testi come prodotti di processi socio-culturali entro contesti storici e politici, là dove il linguaggio di un testo può assumere in parte la "lingua" di un testo precedente – un co-testo – inglobato come segno di una fase storica anteriore. Si determina così il dinamismo della comunicazione testuale, caratterizzato dalla fluidità dei rapporti tra testi, pre-testi e co-testi, ovvero dallo statuto mobile di ciascuno. Mentre un testo accoglie in sé le tracce dei testi precedenti, esso diventa a sua volta una traccia per quelli che seguiranno, in un processo intertestuale

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 40.

²⁹ *Ivi*, p. 54.

³⁰ E. SAID, «The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions», in *Critical Inquiry*, 4, 1978, pp. 673-714; ID., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1999; ID., *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1983.

infinito che rende ciascun testo parte di una continua produzione e sovrapposizione di discorsi³¹.

Anche *Scrivere le culture* si colloca al centro di una fitta rete intertestuale, che delimita un campo di discorsi talvolta anche contrastanti, e tuttavia legati da un interesse comune per l'analisi dell'origine e delle conseguenze di una riconosciuta "crisi della rappresentazione etnografica". È una fonte di legittimazione sia dei discorsi rimasti in una condizione di invisibilità – o meglio di silenzio – prima della pubblicazione del libro, sia di quelli che da esso prenderanno spunto. Sebbene Marcus lo presenti come una fonte di «contro-autorità»³², il volume non sfugge al principio di autorità implicito in ogni testo, e s'inserisce immediatamente nel sistema canonico di comunicazione del sapere all'interno delle comunità scientifiche, mediante la lettura, le discussioni, le recensioni, le critiche e il canone delle citazioni.

La lettura che proporremo sarà inevitabilmente condizionata dal carattere disomogeneo del volume, dalla sua natura ai limiti della frammentarietà.

Distinguiamo in primo luogo uno scenario storico che risale fino agli anni Sessanta e che ci consente di seguire sulla lunga durata il dinamismo intellettuale di alcuni campi di elaborazione e discussione teorica. In tale scenario riconosciamo tre fondamentali matrici intellettuali della svolta di Santa Fe, rappresentate dal *Rationality Debate*, dal progetto critico dell'antropologia radicale e dalle nuove tendenze della teoria e della critica letteraria poststrutturalista. Se quest'ultima componente è stata consapevolmente integrata nel campo discorsivo di *Scrivere le culture*, il *Rationality Debate* e l'antropologia radicale sono matrici non pienamente riconosciute e, dunque, da problema-

³¹ «L'intertestualità appare come il corrispettivo in ambito letterario della plurivocità propria della lingua [...] Come nella plurivocità si rivelano elementi che pervengono a una varietà di socioletti e orientamenti ideologici, così con l'intertestualità traspasano le linee di filiazione culturale al termine delle quali il testo si pone [...]. Col trasparire dell'intertestualità, il testo esce dal suo isolamento di messaggio, e si presenta come parte di un discorso sviluppato attraverso i testi, come dialogicità le cui battute sono i testi, o parti di testi, emessi dagli scrittori». (C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, cit., p. 86). Cfr. anche HANKS, WILLIAM F., 1989, «Text and Textuality», cit., pp. 97-98.

³² G.E. MARCUS, «Cultural Anthropology at Rice Since the 1980's», Provost Lecture, February 17, 1992 <<http://www.ruf.rice.edu/~anth/research/marcus-provost-lecture.htm>>.

tizzare all'interno di una ricostruzione genealogica. Nel caso dell'antropologia radicale si tratta, a nostro avviso, di una marginalizzazione dovuta probabilmente alla contingente necessità di una preliminare mappatura "letteraria" del campo, ma ciò si tramuta in un vero e proprio misconoscimento, che diventa un indizio ulteriore della rischiosa deriva estetizzante cui il dibattito si espone.

Dobbiamo poi distinguere almeno due diverse tipologie di scritti, corrispondenti a differenti orientamenti che condizionano la scelta degli argomenti da parte dei singoli studiosi.

Un primo insieme è rappresentato da veri e propri pre-testi al seminario, realizzati dal gruppo di studiosi presenti a Santa Fe. Si tratta di saggi programmatici nei quali gli autori fissano le coordinate del nuovo approccio critico basato sull'analisi della scrittura etnografica. Questi scritti inaugurano la riflessione sull'etnografia come genere specifico, la cui storia sarà riletta retrospettivamente a partire dalle innovazioni formali, stilistiche e descrittive introdotte alla fine degli anni Settanta in una serie di testi definiti "sperimentali"³³.

La seconda tipologia comprende testi che sviluppano una critica più specificamente epistemologica, incentrata in particolare sull'analisi delle procedure di costruzione dell'oggetto antropologico, nonché sui rapporti tra *fieldwork* e teoria. In questo caso le questioni relative alla scrittura non sono il punto di partenza dell'analisi, ma rappresentano un corollario non indifferente della critica dei fondamenti discorsivi dell'antropologia, in particolare per ciò che riguarda il rifiuto dell'oggettivismo visualista, riconosciuto come fondamentale orizzonte epistemologico dell'etnografia tradizionale³⁴.

Inoltre, vorremmo indicare almeno cinque direzioni di sviluppo dell'iniziale progetto collaborativo, corrispondenti ad alcune figure

³³ Molti studiosi, non solo antropologi, agli inizi degli anni Ottanta erano impegnati individualmente – talvolta in modo anche abbastanza defilato – in percorsi di ricerca che sarebbero emersi dall'ombra grazie al seminario, e che si svilupperanno secondo linee tematiche elettive anche differenti dopo la pubblicazione del libro. Si veda *infra*, p. 140 a).

³⁴ Si tratta di prospettive sia interne al dibattito avviato a Santa Fe sia marginali ad esso, come nel caso della drastica critica della rappresentazione etnografica realizzata da Johannes Fabian col suo studio degli «usi, passati e presenti, del Tempo come modalità di costruzione dell'oggetto antropologico». (J. FABIAN, *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2000, p. 28). Si veda *infra*, p. 140 a).

di primo piano e agli interessi teorici dominanti nei rispettivi percorsi di ricerca:

1) Innanzitutto, gli studi di James Clifford, il quale – da una posizione marginale rispetto al campo propriamente antropologico, data la sua formazione di storico – ha elaborato un approccio “letterario” alla scrittura e ai metodi della disciplina tematizzando in modo decisivo il problema dell'autorità etnografica, e dando l'impronta caratteristica alla “svolta” grazie alla sua definizione dell'etnografia come *true fiction*.

2) Un diverso approccio è quello di G.E. Marcus e M.J. Fischer, impegnati nella sistematica delimitazione del canone di scrittura etnografica classico e in un ambizioso progetto di ricostituzione teorica dell'antropologia nelle sue potenzialità di critica culturale, commisurato alle mutate e sempre mutevoli condizioni del *fieldwork*, e da attuare mediante strategie di sperimentazione testuale permanente.

3) Ancora, il formalismo testuale di Robert Thornton, il quale, dopo aver individuato i limiti d'uso dei criteri di analisi tratti dalla teoria letteraria, mira a definire strumenti interpretativi specifici per l'etnografia.

4) C'è poi il “manifesto” per un'etnografia post-moderna elaborato da Stephen A. Tyler all'interno di un orizzonte filosofico anti-metafisico riconducibile al pensiero di Heidegger e di Nietzsche. Nell'approccio di Tyler, l'intento di superare in modo definitivo il linguaggio della rappresentazione, e la ricerca sperimentale, frammentaria, mai compiuta, di un linguaggio evocativo, tracciano uno spazio di possibile *con*-fusione tra critica della scrittura etnografica, etnografia sperimentale ed estetica postmoderna.

5) Infine, lo sguardo autocritico di Paul Rabinow, il quale ha elaborato un approccio al *fieldwork*, alla scrittura e all'analisi dei testi, caratterizzato dall'immissione del pensiero di Michel Foucault in una prospettiva antropologica di impostazione ermeneutica, benché concretamente volta a superare la formazione geertziana. Attraverso la critica del discorso, infatti, Rabinow apre il passaggio dall'analisi dei testi a quello dei contesti di potere al cui interno i testi vengono prodotti e scambiati. Il tema della crisi della rappresentazione etnografica e la congiunta critica dell'autorità – i due nuclei dell'intero dibattito – emergono all'intersezione dei piani discorsivi attivati dal dinamismo intellettuale nella lunga durata, attraverso la rete interte-

stuale e nelle differenti direzioni di ricerca dei protagonisti finora brevemente ricordati.

Un posto a parte in questo fascio di testi e discorsi è occupato da alcuni scritti di Clifford Geertz, il quale negli anni Ottanta sembra collocarsi in una posizione defilata rispetto all'attivismo generale nella produzione di saggi o volumi collettivi legati al dibattito, mostrando un interesse occasionale, estemporaneo, conseguenza forse inevitabile di un atteggiamento che appare di ironico distacco. Gli stessi protagonisti della svolta in modo unanime hanno riconosciuto a Geertz il ruolo di «fondatore» del nuovo interesse per i testi, per la descrizione, l'interpretazione e la dimensione narrativa dell'etnografia. Ma riconoscere il ruolo di Geertz nella svolta retorica, ed il modo indiretto in cui egli interviene nel dibattito, è necessariamente qualcosa di più radicale della semplice ammissione di una eredità. Significa avvertire l'esigenza di esplorare le molte aree di silenzio nelle sue opere, per cercare quelle tracce che incidono sul dibattito con esiti forse inattesi.

Grazie all'uso creativo del suo interesse per la testualizzazione, egli ha provato a reinventare l'antropologia attraverso un consapevole e intenzionale impiego di "finzioni" testuali, come ha notato Paul Rabinow³⁵. In effetti, Geertz ha inteso chiarire la natura dell'analisi antropologica come forma di conoscenza a partire da una riflessione sull'etnografia, che egli ha indicato quale pratica distintiva dell'antropologia. Come già detto, la pubblicazione dei diari di Malinowski è l'evento decisivo per lo sviluppo di questa riflessione, poiché l'impegno ad approfondire i problemi epistemologici posti da quel testo, ben al di là dello "scandalo" morale per la disciplina e i suoi esponenti, conduce Geertz a spostare la discussione dal piano dell'esperienza sul campo a quello della scrittura³⁶. La metafora della

³⁵ P. RABINOW, «Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia», in J. CLIFFORD - G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 315-348.

«Geertz, il fondatore, si soffermerà, tra una monografia e l'altra, a meditare su testi, narrativa, descrizione e interpretazione» (*Ivi*, p. 325).

³⁶ «È vero, il *Diary* disturba, ma non disturba per ciò che dice Malinowski. In buona parte, infatti, si tratta di luoghi comuni neo-romantici, e, al pari di altre "confessioni" famose, non è così rivelatore come sembra. Il diario disturba piut-

“cultura come testo” fornisce l’orizzonte per intendere l’etnografia come costruzione di una “lettura” contestuale – una interpretazione di secondo livello – fissata nella scrittura di una “descrizione densa”³⁷. In tal modo, «il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo»³⁸ delle descrizioni diventa indistinto, fino a scomparire del tutto: di qui l’idea che le rappresentazioni etnografiche siano delle “finzioni”, vale a dire qualcosa di “fabbricato”, senza che ciò implichi un giudizio di falsità³⁹.

tosto per quello che dice riguardo all’*essere là*». (C. GEERTZ, *Opere e vite. L’antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 83). Geertz affermava che «[...] Malinowski aveva posto la questione dell’*essere là* nella sua forma più radicale, anche se non necessariamente più produttiva, molto prima che il *Diary* sopraggiungesse ad offrirne ai più disattenti, una sottolineatura drammatizzata». (*Ivi*, p. 90). «Il problema [...] è quello di rappresentare il processo di ricerca nel prodotto della ricerca; è quello di scrivere un’etnografia in modo tale da stabilire un rapporto intelligibile tra le proprie interpretazioni di una certa società, un certo modo di vita o altro, da un lato e, dall’altro, gli incontri con chi, di quella società, cultura, modo di vita è membro, portatore, rappresentante o comunque partecipe». (*Ivi*, pp. 90-91).

³⁷ «Nella misura in cui la cultura è un sistema di segni che si va socialmente costruendo nel momento in cui essi sono interpretati (quello che chiamerei simboli, trascurandone gli usi locali), la cultura non è un potere, qualcosa a cui si possono casualmente attribuire avvenimenti sociali, comportamenti, istituzioni o processi; essa è un contesto, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in maniera intelligibile – cioè densa». (C. GEERTZ, «Verso una teoria interpretativa della cultura», in *Id.*, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 39-70; la citazione è a p. 51).

³⁸ *Ivi*, p. 54.

³⁹ «Non sempre gli antropologi sono stati consapevoli di questo fatto quanto avrebbero potuto: che, sebbene la cultura esista nella stazione commerciale, nel forte sulla collina o nel tratturo delle pecore, l’antropologia esiste nel libro, nell’articolo, nella conferenza, nella mostra al museo o, talvolta, ai giorni nostri, nel film. Rendersi conto di questo significa essere consapevoli che nell’analisi culturale, così come nella pittura, non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo; e questo fatto a sua volta sembra minacciare lo status oggettivo della conoscenza antropologica, suggerendo che la sua fonte non è la realtà sociale ma un artificio dello studioso». (*Ibid.*). E in un passo ancora più decisivo: «In breve, gli scritti antropologici sono essi stessi interpretazioni, e per di più di secondo o di terzo ordine. [...] Sono quindi finzioni, finzioni nel senso che sono “qualcosa di fabbricato”, “qualcosa di modellato” – il significato originario di *fictio* – non che sono false, irreali o semplicemente ipotesi pensate “come se”». (*Ivi*, p. 53).

Così inteso, il sapere dell'antropologia conserva l'obiettivo di accedere al "punto di vista del nativo", ma taglia corto con il principio di partecipazione empatica che consentirebbe di mutar pelle per consentire una descrizione dall'interno in cui la voce dell'etnografo parla *come se* fosse quella del nativo. Ciò che Geertz mette in luce è la necessaria e ineliminabile mediazione comunicativa e linguistica dell'operazione di attraversamento di sistemi di significato differenti affinché vi si possa penetrare per poi tradurli, sempre mediante non facili approssimazioni di senso.

3. Il dibattito sulla razionalità e la soluzione ermeneutica di Geertz

Il ruolo decisivo – seppur defilato – di Geertz nella svolta di *Scrivere le culture* ci induce a rivedere il contesto da cui la soluzione ermeneutica si è andata definendo. Ciò richiede un confronto con il dibattito sui temi della razionalità e del relativismo sorto in ambito anglosassone all'incirca a partire dagli anni Sessanta del Novecento.

Lo sfondo filosofico del *Rationality Debate*⁴⁰, che coinvolse filosofi e antropologi in un confronto ai confini tra discipline diverse, è la crisi del modello classico di razionalità basato da un lato sulle leggi della logica aristotelica, dall'altro sul criterio di corrispondenza del pensiero a una realtà oggettiva e indipendente, a cui si accede empiricamente attraverso l'osservazione e l'utilizzo di un linguaggio "naturale" e universale. Con ciò si andava consumando lentamente la fiducia in una forma di oggettivismo che presupponeva la rigorosa concordanza di idee e concetti con i dati del reale,

⁴⁰ Una selezione dei saggi tratti dalle due antologie che raccolgono gli interventi dei principali protagonisti del dibattito è stata tradotta in italiano in F. DEI-A. SIMONICCA, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Franco Angeli, Milano 1990. Qui ritroviamo gli scritti di Peter Winch, Ernest Gellner, Martin Hollis, già pubblicati, insieme ai saggi di Alasdair MacIntyre e di Ian C. Jarvie-Joseph Agassi, nel volume *Rationality* (1970) a cura di B.R. Wilson. Quindi, saggi apparsi negli anni Settanta e Ottanta sulla rivista *Philosophy of the Social Sciences* o pubblicati in *Modes of Thought* (1973) a cura di R. Finnegan-R. Horton, nonché i contributi di Barry Barnes, David Bloor, Charles Taylor e Steven Lukes. Per i riferimenti bibliografici si veda *infra*, p. 141 b).

e che escludeva qualsiasi condizionamento interpretativo del soggetto.

Nella prima metà del XX sec., grazie soprattutto al pensiero di B. Russel, L. Wittgenstein e K. Popper, la tradizione filosofica occidentale subì una trasformazione in chiave anti-positivista e anti-empirista, che rivoluzionò l'epistemologia e la filosofia della scienza. Il fondamento del sapere andava ricercato quindi non più nell'ambito di una presunta "struttura del reale", ma nella cultura e nel linguaggio, che condizionano la struttura delle teorie scientifiche stesse. Riconosciute le basi antropologiche della razionalità, sembrò possibile una ridefinizione dell'epistemologia come descrizione empirica delle pratiche culturali di costituzione della realtà.

Quanto ai rapporti tra filosofia e antropologia, l'incontro della prospettiva post-empirista con i lavori di Evans-Pritchard modificò il ruolo e il peso dei dati etnografici: «piuttosto che piegare il dato etnografico a criteri assoluti di validità, si tenta adesso di usarlo per scardinare le più tradizionali nozioni di razionalità epistemologica»⁴¹. Due esempi del nuovo modo di utilizzare i dati etnografici sono i lavori di Michael Polanyi (*Personal Knowledge*, 1958)⁴² e di Paul K. Feyerabend (*Against Method*, 1975)⁴³, entrambi orientati – in modi diversi – ad "antropologizzare" l'epistemologia.

Ma un'influenza decisiva fu esercitata dalla filosofia di Wittgenstein e dalle sue riflessioni sul rapporto tra linguaggi e realtà. Il tentativo di Wittgenstein fu proprio quello di dar conto di questo rapporto eliminando ogni riferimento sia a entità metafisiche sia a entità mentali, e mostrandolo invece nell'uso effettivo del linguaggio in specifiche "forme pratiche di vita".

⁴¹ F. DEI-A. SIMONICCA, *Ragione e forme di vita*, cit., p. 27.

⁴² M. POLANYI, *La conoscenza personale: verso una filosofia post-critica*, a cura di Emanuele Rivero, Rusconi, Milano 1990.

⁴³ P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1979. Feyerabend, nella sua critica al Metodo ("procedura di pensiero") essenziale della scienza, utilizza strategicamente il materiale etnografico di Evans-Pritchard per decostruire le implicite posizioni scientiste dell'antropologo, evidenti nel persistente intento di «commisurare in ogni caso le pratiche e le credenze studiate a una presunta conoscenza neutrale ed oggettiva». In altre parole, Evans-Pritchard mirerebbe a relativizzare le forme di pensiero, ma escluderebbe la scienza dall'opera di relativizzazione culturale e ideologica.

Per ritornare al dibattito degli anni Sessanta, le sue linee generali si svolgono a partire dal rapporto tra studio della diversità culturale (l'antropologia come scienza) e riflessione epistemologica post-empirista. Se gli sviluppi delle discussioni spalancano alla filosofia lo scenario del relativismo, diversamente agiscono nei confronti dell'antropologia indirizzandola verso nuovi ambiti di riferimento, che si riveleranno determinanti per lo sviluppo di una decisa critica ai presupposti "realisti" ed empiristi dell'antropologia classica.

Le diverse prospettive contrapposte sono riconducibili a due fondamentali orientamenti: 1) la posizione relativista, che nega l'esistenza di qualche principio universale di razionalità in grado di comprendere e dar conto di tutte le culture umane (Winch, Barnes, Bloor); 2) la ricerca di alcune «teste di ponte» interculturali, miranti a recuperare una nozione oggettiva di razionalità per valutare ogni sistema di conoscenza, nel tentativo di salvaguardare la conoscenza antropologica dalle aporie del relativismo (R. Horton, R. Finnegan, E. Gellner)⁴⁴.

Il vero centro della disputa è la *razionalità umana*, assunta alla base del sapere antropologico come «condizione costitutiva» del progetto disciplinare di descrizione e spiegazione della totalità multiforme e differenziata delle culture per mezzo di un linguaggio unico. Tale progetto si legittima col ricorso all'epistemologia positivista, ma è implicitamente sconfessato dallo stesso relativismo descrittivo che pure lo sostiene⁴⁵. Fin dalle origini l'antropologia ha dovuto affrontare la tensione tra universalismo della ragione e relativismo delle credenze, con uno sforzo costante – una sfida – di elaborazione di una nozione universale di razionalità in grado di garantire criteri di oggettività nella comprensione delle altre culture.

Il principale esponente della corrente anti-universalista nell'ambito del *Rationality Debate* è Peter Winch, il cui orizzonte teoretico deriva dal pensiero di Wittgenstein e dalla riflessione sul linguaggio portata avanti dal filosofo nella seconda fase del suo pensiero (*Ricerche filosofiche*, 1953; *Osservazioni filosofiche*, 1964). Winch applica la nozione di *forma di vita* alle scienze sociali. In tal modo, riconosce

⁴⁴ F. DEI-A. SIMONICCA, *Ragione e forme di vita*, cit., p. 13.

⁴⁵ *Ibid.*

una prospettiva relativistica al cui interno la comprensione avanza in virtù dell'utilizzo di concetti e regole linguistiche interni alle forme di vita studiate (attività, istituzioni, comportamenti sociali espressi con linguaggi "locali"). Tali sistemi, «irriducibilmente radicati in contesti locali e pragmatici», non potranno essere oggetto di una conoscenza universalizzante, né saranno descrivibili e spiegabili «nei termini di un metalinguaggio generalizzante»⁴⁶.

Di fatto, il tema del relativismo interno al dibattito sulla razionalità ha un effetto destabilizzante che modifica il modo di intendere la natura e gli scopi del sapere antropologico. In particolare, problematizza le nozioni di *realtà* e di *oggettività* determinando una generale messa in discussione dei criteri di scientificità riguardo alla costituzione dei *dati*, e con ciò apre anche una nuova riflessione sul concetto stesso di cultura. Il problema dei dati, poi, implica quello della *traduzione*, un tema che si è affermato consapevolmente negli anni Cinquanta del Novecento, segnando il passaggio, nell'antropologia sociale britannica, da una concezione tyloriana, omeostatica, della cultura (insieme complesso di facoltà ed abitudini acquisite dall'uomo come membro di una società) ad un modello più culturalista, attento agli aspetti linguistici della cultura come insieme di significati riconducibili ad un *testo* dotato di significato e da interpretare entro una visione relativistica e tendenzialmente portata a rivelare l'incommensurabilità delle lingue e delle culture. Infine, focalizzando l'attenzione sulla questione della riformulazione dei concetti indigeni, mette in luce il ruolo del traduttore e la sfida della traduzione all'etnocentrismo.

Il dibattito, dunque, lascia una cospicua eredità alla generazione di antropologi che si formeranno sul finire degli anni Sessanta e negli anni Settanta. Se il lavoro di Geertz ne è già un chiaro esempio, gran parte delle questioni saranno riprese negli anni Ottanta anche dagli esponenti della svolta "retorica". La soluzione di Geertz al dilemma dell'incommensurabilità e alle aporie del relativismo è l'abbandono di qualsiasi "testa di ponte" epistemologica. Per Geertz, infatti, la comprensione passa attraverso le strategie pratiche che l'etnografo

⁴⁶ *Ibid.*

utilizza, vale a dire le specifiche strategie di scrittura adottate. Da ciò, dunque, l'importanza del carattere finzionale dell'etnografia.

Da una forma forte di relativismo culturale si passa a un relativismo epistemologico che, pur rifiutando ogni teoria generale che pretenda di spiegare la cultura, la natura e la mente umana, non esclude la possibilità di generalizzazioni ristrette a gruppi particolari e, soprattutto, implica una radicale metamorfosi nella concezione dell'antropologia come disciplina. Se infatti il relativismo è connotato all'antropologia, allora il paradigma esplicativo dell'indagine scientifica, benché pienamente appropriato per lo studio del mondo fisico, non è praticabile se applicato allo studio dei mondi culturali. Il relativismo epistemologico esprime la pretesa dell'antropologia di essere non la *spiegazione* della cultura, ma piuttosto l'*interpretazione* delle culture particolari. Questo obiettivo è raggiunto non attraverso l'applicazione di principi o teorie generali (della cultura, del comportamento, delle funzioni mentali, dei processi simbolici, ecc.) all'individuo oggetto di studio, bensì attraverso la comprensione, l'immaginazione e l'iscrizione dei significati interpretati. Per giustificare questo metodo ermeneutico l'antropologia di Geertz assume come suo modello la critica letteraria.

4. «Generi confusi»

Una dimostrazione dell'importanza e degli esiti del nuovo modo d'intendere l'antropologia (e le scienze umane e sociali in generale) come pratica interpretativa in base alla metafora del testo è fornita da Geertz – con un abile e misurato dosaggio di provocazione, disarmante ironia e affettata ricerca di originalità stilistica – nel saggio «Generi confusi»⁴⁷. Il saggio di Geertz ci sembra un buon punto di

⁴⁷ C. GEERTZ, «Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale», in ID., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 25-46. Immaginando un ambizioso progetto per una «etnografia del pensiero moderno», Geertz comincia ad esplorare un nuovo territorio, vale a dire la natura della conoscenza stessa. Due anni dopo «Generi confusi», nel saggio «Il modo in cui oggi pensiamo: verso un'etnografia del pensiero moderno», Geertz ripropone l'ipotesi di un nuovo sguardo etnografico rivolto non solo sui nativi, ma anche sugli antropologi stessi, esprimendo in tal modo la necessità di sottoporre ad analisi e interpretazione «[...] i lessici con cui le varie discipline parlano di se stesse

partenza verso la svolta di Santa Fe, e una rilettura di alcune sue argomentazioni salienti è un'operazione necessaria e preliminare per valutare il cammino percorso. L'assunto di base da cui muove l'analisi è il legame delle teorie con la cultura, le pratiche sociali ed i loro cambiamenti. La confusione dei generi nelle scienze umane, secondo Geertz, riflette il cambiamento nella «cultura delle discipline», è una conseguenza del mutamento nei modi in cui le scienze sociali «rappresentano» le proprie pratiche di rappresentazione⁴⁸.

Geertz parla di un fenomeno di «rirappresentazione del pensiero sociale»⁴⁹, un concetto, questo, che, oltre ad avere significative ricadute argomentative nel testo, è anche il motivo più interessante dal punto di vista epistemologico per le conseguenze che prefigura. A diventare confusi e indistinti sono i generi di scrittura che normalmente consentono al lettore di inquadrare con una certa immediatezza l'identità formale di un'opera. Il fatto che i tradizionali caratteri della demarcazione siano diventati indistinti, forse anche ingannevoli, è segno che «qualcosa sta succedendo al modo in cui noi pensiamo di pensare»⁵⁰, una trasformazione che comporta una radicale riscrittura dei principi che stanno alla base del disegno complessivo della «mappa culturale» di ogni disciplina⁵¹. La trasformazione, infatti, non riguarda soltanto i prodotti della scrittura, ma i materiali concettuali, retorici, linguistici, letterari, attraverso cui il pensiero è «lavorato», nonostante esso possa apparire talvolta come qualcosa che lavora per sé.

a se stesse». (C. GEERTZ, «Il modo in cui oggi pensiamo: verso un'etnografia del pensiero moderno», in ID., *Antropologia interpretativa*, cit., pp. 187-208; la citazione è a p. 200).

⁴⁸ Geertz indica almeno tre fenomeni concomitanti all'origine del cambiamento nella cultura delle scienze sociali: innanzi tutto, «[...] un gran mescolamento di generi e di stili nella vita intellettuale di questi ultimi anni [...]», in secondo luogo il fatto che «molti scienziati sociali hanno abbandonato un'ideale esplicativo fatto di leggi ed esempi, per uno che si basa su casi e interpretazioni», e infine la circostanza per cui «le analogie tratte dalle discipline letterarie stanno per giocare nella sociologia il ruolo che la tecnologia e la maestria artigianale hanno a lungo giocato in quella fisica». (C. GEERTZ, «Generi confusi», cit., p. 25).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 26.

⁵¹ *Ibid.*

Prima di procedere oltre, è opportuno notare l'ambivalenza, o forse anche l'ambiguità, del titolo originale *Blurred Genres*⁵². L'aggettivo inglese *blurred* significa "sfocato", "indistinto", "confuso", ed è legato al verbo *to blur*, che nella forma intransitiva significa diventare indistinto, offuscarsi. Ma nella forma transitiva il verbo indica l'atto del "rendere indistinto" e attribuisce al soggetto dell'azione una certa intenzionalità. Questa forma transitiva può indurre a connotare negativamente il verbo, associandolo all'atto intenzionale del confondere con un "artificio", o persino attraverso l'inganno. Geertz vi riconosce un carattere essenzialmente positivo, ma la sua interpretazione, che in un certo senso abbandona l'uso transitivo, mette in un cono d'ombra, come vedremo, proprio il ruolo del soggetto nella scelta delle strategie rappresentative.

Gli effetti del fenomeno di confusione dei generi sull'identità disciplinare e sul lavoro delle scienze sociali vengono analizzati da Geertz a partire dalla constatazione della tradizionale «mancanza di carattere» di queste ultime rispetto alle altre scienze⁵³. Da sempre caratterizzate dall'assenza di precisi confini che ne definiscano con esattezza il campo secondo un «accordo forte e concorde tra scienziati», le scienze sociali sembrerebbero le più avvantaggiate dal fenomeno⁵⁴. Se i confini sono necessari a definire l'identità delle discipline, almeno a tracciare delle sottili linee sulla mappa culturale, allora la generale confusione non può che avere effetti positivi, perché in qualche modo libera le scienze sociali dal problema, finora irrisolto, di doversi presentare «tassonomicamente forti, dato che nessun altro lo è»⁵⁵. Il passaggio da «leggi ed esempi» a «casi o gruppi di casi» è la conseguenza di uno spostamento d'interesse dalla spiegazione all'interpretazione. Occorre notare che sono i nuovi obiettivi a determinare un'innovazione nella «retorica anali-

⁵² C. GEERTZ, «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought», in *The American Scholar*, 29, 2, 1980, pp. 165-179.

⁵³ C. GEERTZ, «Generi confusi», cit, p. 27.

⁵⁴ «[...] gli individui che si considerano scienziati sociali (o comportamentisti o culturali) sono diventati liberi di strutturare le loro opere secondo le loro necessità intrinseche piuttosto che secondo idee ricevute da quello che dovrebbero o non dovrebbero fare. [...] Nate poliformi, le scienze sociali prosperano quando la condizione che ho descritto diventa generale». (*Ibid.*).

⁵⁵ *Ibid.*

tica», ovvero nei «tropi e nelle raffigurazioni retoriche della spiegazione»⁵⁶.

Geertz afferma che in questa nuova fase di sviluppo della teoria sociale contemporanea il progresso delle teorie avanza in base al meccanismo dell'analogia, e riconosce tre principali strategie analogiche⁵⁷. Innanzi tutto, l'analogia del gioco, che si ritrova nella teoria di Ludwig Wittgenstein sulle forme di vita come giochi verbali⁵⁸, o nella visione ludica della storia di Johan Huizinga⁵⁹, e addirittura influisce sull'analisi economica, come nel caso della teoria del comportamento economico di John von Neumann e Oskar Morgenstein⁶⁰. Un secondo tipo di analogia è tratto dall'ambito della drammaturgia e influisce in modo notevole sull'antropologia. Secondo Geertz, entrambi gli approcci sono essenziali, ma è necessario articolare un modo concettuale ed un orientamento che li sintetizzi. *Questo terzo modo analogico è l'analogia testuale*⁶¹.

⁵⁶ *Ivi*, p. 29.

⁵⁷ «Gli scienziati sociali che si sono appena liberati, e solo parzialmente, dai sogni della fisica sociale – leggi generali, unità della scienza, operatività, e così via – non sono meglio equipaggiati. Per loro la confusione generale delle identità professionali, non poteva giungere in un momento migliore. Se sviluppano sistemi di analisi in cui concezioni quali seguire una regola, costruire una rappresentazione, esprimere un atteggiamento, o formare un'intenzione devono giocare un ruolo centrale – piuttosto che concezioni quali isolare una causa, determinare una variabile, misurare una forza o definire una funzione – essi hanno bisogno di tutto l'aiuto che possono ottenere da chi è più esperto di quanto lo siano loro. [...] Il punto dove le riflessioni degli umanisti sulle pratiche degli scienziati sociali sembrano essere più urgenti riguarda lo sviluppo nell'analisi sociale di modelli tratti dalle discipline umanistiche [...] Il gioco analogia è sempre più popolare nella teoria sociale contemporanea e necessita sempre più di un esame critico». (*Ivi*, p. 31).

⁵⁸ L. WITTEGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967.

⁵⁹ J. HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. it. di A. Vita, Einaudi, Torino 1979.

⁶⁰ Geertz nota che le analogie del gioco applicate ai comportamenti sociali, «conducono nelle scienze sociali ad uno stile interpretativo nervoso, e che rende nervosi, che mescola insieme un forte senso di ordine formale delle cose con un senso altrettanto forte di arbitrarietà radicale di quell'ordine: l'inevitabilità della scacchiera che avrebbe potuto essere diversa». (C. GEERTZ, «Generi confusi», cit, pp. 31-32). Per la bibliografia degli autori citati da Geertz si veda *infra*, p. 142 c).

⁶¹ «L'analogia testuale oggi usata dagli scienziati sociali è, per certi versi, la più ampia delle raffigurazioni recenti della teoria sociale, la più avventurosa, e la meno sviluppata. [...] L'analogia testuale presenta alcuni vantaggi poco evidenti

Per indicare lo studio del linguaggio incentrato sul testo, Geertz parla di una «nuova filologia», diversa dalla linguistica, che per sua natura si concentra sul sistema del linguaggio⁶². Il filologo, infatti, interviene sul testo con pratiche di glossatura, annotazione, trascrizione, traduzione, che gli consentono di fissare il significato ad un «metalivello», in uno spazio in cui egli possa operare come un «autore secondario»⁶³.

La chiave di volta è il concetto di “trascrizione”, vale a dire il processo di «fissazione del significato». Allora, dalla semplice metafora del testo si giunge all’analogia dell’azione-come-testo, con una focalizzazione sui processi di «trascrizione dell’azione» e sulle conseguenze, per le scienze sociali, dei procedimenti di «fissazione del significato dal fluire degli eventi»⁶⁴. Se si distingue tra filologia e linguistica, ovvero tra lo studio di testi particolari e lo studio della costruzione dei testi in generale⁶⁵, l’etnografia potrebbe essere l’oggetto distinto di una filologia e di una linguistica. Ma la separazione non è innocua, poiché divide lo studio delle trascrizioni – i testi in cui vengono fissati i significati – dalla comprensione dei processi sociali che fissano quei significati determinati. Geertz intende ricomporre questa frattura. La scrittura è il processo sociale che produce il testo, e se ciò che è detto può certamente essere analiticamente distinto dal modo in cui viene detto, tuttavia è necessaria una prospettiva che integri i due livelli, riconoscendo in tal modo «la possibilità che quanto viene detto non sia affatto distinto da come viene detto»⁶⁶. Pertanto, la «nuova filologia» di cui parla Geertz dovrebbe integrare l’analisi del testo con lo studio della pratica di costruzione dei testi, riunendo le due prospettive in un unico sguardo capace di cogliere nel medesimo punto il contenuto delle interpretazioni e le strategie interpretative⁶⁷.

e tuttora non sfruttati a sufficienza, e la diversità della superficie dell’eccoci qua eccoci là dell’interazione sociale contrapposta alla solida compostezza delle righe di una pagina è ciò che fornisce – o può quando il disaccordo è correttamente appianato – la sua forza interpretativa». (*Ivi*, p. 40).

⁶² *Ivi*, pp. 41-42.

⁶³ *Ivi*, p. 41.

⁶⁴ *Ivi*, p. 40.

⁶⁵ *Ivi*, p. 41.

⁶⁶ *Ivi*, p. 42.

⁶⁷ Questo è un punto fondamentale, poiché ripropone l’importanza delle «relazioni contestuali», ovvero il necessario transito dell’interprete tra i vari

Geertz sembra fermarsi proprio quando la sua analisi sta per imboccare il sentiero che lo avrebbe condotto ad approfondire la specificità dei cambiamenti nell'antropologia interpretativa e a riflettere, senza spezzare la circolarità ermeneutica, sul ruolo dell'interprete, nonché sui rapporti tra pensiero e azione, tra teoria e pratica, tra scienza ed etica, tra poetica e politica⁶⁸.

Si tratta dei problemi della rappresentazione e, dunque, dei reciproci nessi tra i contenuti e le pratiche. Geertz intravede la problematicità di tali questioni, la enuncia anche, ma il suo messaggio resta sospeso, lo sguardo distaccato e ironicamente indeciso. È evidente allora il carattere retorico dell'interrogativo circa il modo migliore di concepire quei rapporti, cioè se li si debba pensare «come i giochi interattivi, i pezzi teatrali o i testi che non solo inventiamo o dei quali siamo spettatori ma che viviamo»⁶⁹: egli in fondo ha già scelto, e continua a mettere in atto un paradigma interpretativo che tende ad integrare nell'analogia testuale la drammatizzazione teatrale ed il gioco.

La conclusione del saggio, dunque, non fornisce risposte, ma soltanto una specie di monito, la necessità del «più circospetto dei ragionamenti circospetti da tutti i lati di tutti gli spartiacque»⁷⁰, per scegliere la rappresentazione più appropriata. Proprio sulle molteplici soglie indicate da Geertz, negli interstizi del suo ragionamento incompiuto, e con la massima circospezione, sarà elaborato il programma della svolta di Santa Fe⁷¹.

«ordini di connessioni semiotiche in un testo», per realizzare una «contestualizzazione multipla dei fenomeni culturali». (*Ivi*, pp. 42-43). Per i riferimenti bibliografici alle opere di Geertz in cui è esposta la teoria interpretativa si veda *infra*, p. 142 d).

⁶⁸ Il discorso diventa qui abbastanza “confuso”, e fa emergere qualche limite in termini di capacità riflessiva. Geertz è ben consapevole del fatto che le interpretazioni del testo trascritto siano di secondo livello, ma la sua “nuova filologia” sembra arrestarsi al primo gradino, vale a dire ai contenuti delle rappresentazioni dei *suoi* nativi – interpreti a loro volta – e alla testualizzazione di tali contenuti rappresentativi. Il ruolo creativo dell'interprete secondario è riconosciuto come tale, ma non è riflessivamente sottoposto a critiche né contenutistiche né costruttivo-formali.

⁶⁹ *Ivi*, p. 45.

⁷⁰ *Ivi*, p. 46.

⁷¹ Anche Marcus e Fischer, in *Antropologia come critica culturale*, dichiarano il debito verso la prima tematizzazione del problema da parte di Geertz, ma al tempo stesso ne indicano i limiti e prospettano di ripartire da dove Geertz ha

Nell'ambito della svolta letteraria il «mutamento nella cultura delle discipline» è espresso nei termini di una crisi della rappresentazione, che i testualisti tematizzano attraverso l'analisi, assente in Geertz, dei riflessi nel campo specifico dell'antropologia. D'altra parte, proprio grazie all'analisi delle forme canoniche di rappresentazione etnografica, il tema della confusione dei generi è ripreso nella discussione sulla sperimentazione. Infine, l'intento di articolare una risposta meno indistinta di quella fornita da Geertz al problema dei rapporti tra teoria e pratica, pensiero e azione, scienza ed etica, poetica e politica, induce i critici ad approfondire il versante immaginativo, poetico, della rappresentazione, allo scopo di rendere incerto il legame tra esperienza e testo, e riconoscere quindi la dimensione politica presente in qualsiasi strategia rappresentativa. La riflessione sul tema dell'autorità etnografica nasce da questi presupposti, e dal proposito di ristabilire una circolarità ermeneutica che esponga anche il soggetto delle rappresentazioni – l'autore del testo. Una simile idea avrebbe cominciato a produrre inquietanti domande circa il diritto dell'etnografia di stabilire differenze, come pure di scriverle.

La sfida della traduzione

Che il dibattito rappresenti uno sviluppo interno al campo dell'antropologia interpretativa è provato anche dalla centralità del concetto di traduzione culturale nell'elaborazione teorica dei principali esponenti della svolta. Si consideri, ad esempio, il saggio di Vincent Crapanzano «Il dilemma di Ermete: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica»⁷². La figura di Ermete evocata nel titolo può essere assunta come emblema della pratica etnografica: l'etnografo, come Ermete, è un messaggero che «decodi-

arrestato la sua analisi. «Siamo in una fase di riassetto delle idee dominanti nelle scienze umane (termine più ampio e comprensivo di quello convenzionale di scienze sociali [...]) Il riassetto è un po' più pronunciato in certe discipline rispetto ad altre, tuttavia la sua presenza è pervasiva. Non sono soltanto le idee in quanto tali che sono sottoposte a un attacco, ma anche lo stile paradigmatico con cui sono state espresse. Nel saggio "Blurred Genres", Clifford Geertz ha tentato di tratteggiare l'attuale tendenza osservando la fluida adozione di idee e metodi da una disciplina all'altra. In ogni caso Geertz non ha tentato di analizzare i dilemmi delle varie discipline». (G.E. MARCUS-M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma 1998, p. 47).

⁷² V. CRAPANZANO, «Il dilemma di Ermete: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 89-118.

fica un messaggio, lo interpreta», un ermeneuta che svela ciò che occulto, chiarisce ciò che è oscuro⁷³. Ermete nella mitologia classica è anche associato alle pietre confine, al limite, e come il dio alato anche l'etnografo segna confini culturali, restando ai limiti di diversi sistemi di significato. Converge verso il concetto di traduzione anche la prospettiva di Talal Asad⁷⁴, il quale, pur riconoscendo il ruolo decisivo della svolta interpretativa, riconduce il cambiamento del modo di intendere il senso e gli scopi dell'antropologia contemporanea al nuovo modo di concepire il rapporto tra cultura e linguaggio. Da tale trasformazione ha origine l'idea di "traduzione culturale", diffusasi nell'antropologia britannica degli anni Cinquanta, molto in anticipo rispetto alla metafora testuale⁷⁵. Scavando in profondità nel legame tra antropologia e politica, e tra cultura e potere, Asad pone in evidenza il fatto che «il processo della "traduzione culturale" è inevitabilmente immerso in presupposti (professionali, nazionali, internazionali) di potere»⁷⁶. Sia Crapanzano che Asad approfondiscono le implicazioni epistemologiche e politiche ineliminabili nella pratica della traduzione, di fatto marginalizzate da Geertz. I due antropologi recuperano il pensiero di Walter Benjamin sulla traduzione e sull'"ineguaglianza delle lingue"⁷⁷. Applicata alla pratica di traduzione cul-

⁷³ *Ivi*, p. 89.

⁷⁴ T. ASAD, «Il concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 199-230.

⁷⁵ Il problema della traduzione culturale diventa centrale nell'antropologia quando il concetto di cultura come "insieme complesso" di elementi che determinano una "eredità sociale", si trasforma «nell'idea di un testo, in qualcosa cioè che somiglia a un discorso iscritto». (*Ivi*, p. 199). Asad coglie la problematicità implicita all'idea di "testo culturale", e dunque sottolinea il carattere contestuale della società come «condizione culturale nella quale i parlanti agiscono e vengono agiti», per attaccare l'illusoria pretesa di chi continua a presupporre che la traduzione consista nel «trovare la corrispondenza tra frasi scritte in due lingue». (*Ivi*, p. 218). Poiché «la società non è un testo che comunica se stesso ad un lettore intelligente» (*ibid.*), la ricerca di quella presunta corrispondenza è «un'operazione che solo l'antropologo può controllare, dal diario di campo alla monografia stampata». (*Ibid.*). Ma qui appare la natura politica e la responsabilità dell'interprete, di colui che in tal modo si ritrova nella «posizione privilegiata di chi non può impegnarsi in un dialogo genuino con coloro con cui ha vissuto e di cui adesso scrive». (*Ibid.*).

⁷⁶ Comunque, Asad è ben consapevole del fatto che è impossibile «paragonare gli effetti dell'etnografia con le pressioni politiche, economiche e militari del sistema-mondo». (*Ivi*, p. 208).

⁷⁷ W. BENJAMIN, «Il compito del traduttore», in *Id.*, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 39-52. Si vedano anche gli altri "Scritti filosofici" raccolti in *Angelus Novus*, in particolare «Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo», pp. 53-70 e «Sulla facoltà mimetica», pp. 71-74.

turale, la riflessione di Benjamin aiuta a chiarire che la vera posta in gioco dell'antropologia è la capacità di questo sapere di mettere alla prova il grado di «tolleranza della propria lingua»⁷⁸, rispetto alla sfida lanciata da altre lingue ed altre voci.

La componente autocritica implicita nell'analogia "traduzione" è notevole: la traduzione linguistica, la traduzione culturale e l'etnografia racchiudono un potenziale valore contro-egemonico, benché la rigidità discorsiva di un determinato "modo di vita" egemonico condizioni le tre pratiche in termini di potere⁷⁹. Crapanzano propone di considerare l'etnografia come una particolare forma di traduzione, in altre parole come «un modo provvisorio per entrare in relazione con l'estraneità delle lingue, delle culture e delle società»⁸⁰. Tuttavia, c'è una differenza essenziale tra il compito del traduttore di testi e quello dell'etnografo. Quest'ultimo, infatti, «non dispone di testi originari e autonomi che possano essere letti e tradotti da altri»⁸¹, bensì deve costruirli. La riflessione su questo punto condurrà i critici testualisti "oltre Geertz".

La "cultura come testo" può essere una valida metafora, ma il testo che l'etnografo traduce è un prodotto della stessa etnografia. In fondo, questa circostanza era stata riconosciuta già da Geertz, il quale tuttavia aveva affermato il carattere finzionale dell'etnografia senza mettere in discussione il ruolo dell'interprete e senza analizzare in profondità il processo di costruzione delle "finzioni" etnografiche. Crapanzano invece – e con lui anche gli altri critici della svolta retorica – scava nelle pieghe di quello che sembra essere il principale paradosso dell'etnografia, ovvero la discrepanza tra gli «obiettivi totalizzanti» ed i mezzi parziali, essenzialmente di natura linguistica, di cui l'etnografo si serve nelle sue rappresentazioni. Il fatto paradossale è che alla base di «presentazioni definitive» vi siano pur sempre «interpretazioni provvisorie»: l'etnografo è tendenzialmente orientato al conseguimento di «un'interpretazione finale, una lettura definitiva»⁸², non riconoscendo «la natura provvisoria delle sue presentazioni»⁸³. Ma un secondo e più profondo paradosso è racchiuso nel tentativo di dare un senso all'estraneità: l'etnografo «deve rendere l'estraneo familiare, preservandone al tempo stesso l'estraneità»⁸⁴, deve necessariamente combinare «una presentazione che afferma l'estraneità a un'interpretazione che la rende familiare»⁸⁵. Infine, per rendere convincente il messaggio, l'autore deve mettere

⁷⁸ T. ASAD, «Il concetto di traduzione culturale», cit., p. 220.

⁷⁹ *Ivi*, p. 223.

⁸⁰ V. CRAPANZANO, «Il dilemma di Ermes», cit., p. 89.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ivi*, p. 90.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

in atto una serie di strategie persuasive di natura retorica⁸⁶. Sono questi i materiali con cui lavora il sapere antropologico, e l'analisi del loro concreto operare nella realizzazione dei testi è il principale complemento del discorso avviato in *Generi confusi*, ma lasciato incompiuto da Geertz.

5. Antropologia e verità

Paul Rabinow suggerisce una prospettiva per cogliere il carattere peculiare della “svolta” «testualista/decostruttiva»⁸⁷ di Santa Fe in rapporto alle anticipazioni di Geertz⁸⁸. Questi avrebbe ancora «tentato di accattivarsi i demoni dell'esotismo»⁸⁹ lasciando inalterato l'oggetto, nel momento stesso in cui, attraverso la metafora del testo, ne modificava la concezione.

La *critica testuale dell'etnografia* realizzava un cambiamento ben più radicale in rapporto al riconoscimento esplicito dell'*etnografia come pratica testuale* da parte di Geertz. Operava uno spostamento sostanziale dell'oggetto del discorso antropologico. Geertz aveva affrontato il problema della rappresentazione testuale, ma era giunto ad una soluzione fin troppo rassicurante. L'approccio fondato sulla metafora del testo garantiva il libero gioco interpretativo secondo un meccanismo di scatole cinesi della rappresentazione, lasciando inalterato non solo l'oggetto, ma anche e soprattutto il soggetto interpretante. È un problema, questo, che sporadicamente si mostra nella riflessione di Geertz, ma che viene ricacciato nell'ombra non appena raggiunge il punto di massima criticità.

Poiché «[...] a parte casuali osservazioni sull'ineluttabilità della finzione, Geertz non è mai andato oltre»⁹⁰, forse, come è convinto Rabinow, «c'era bisogno di un intervento esterno per articolare questa riflessione»⁹¹. Sembrò che fosse giunto davvero il momento per passare a un nuovo linguaggio della critica, dove forse la “nuova lin-

⁸⁶ *Ivi*, p. 91.

⁸⁷ *Ivi*, p. 326.

⁸⁸ P. RABINOW, «Le rappresentazioni sono fatti sociali», cit., p. 324.

⁸⁹ *Ivi*, p. 326.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

guistica” prospettata da Geertz e la “filologia” si coniugano in un metalinguaggio.

James Clifford è il principale rappresentante di un tale progetto «meta-antropologico». Ancora una volta, a fornire illuminanti coordinate di lettura è Rabinow: egli considera Clifford come una singolare figura di «etnografo di etnografi»⁹², che «usa come suoi nativi e come informatori, quegli antropologi passati e presenti il cui lavoro, consapevolmente o no, è consistito nella produzione di testi, nello scrivere etnografie»⁹³.

Clifford, alla luce della riflessione nietzscheana sul significato parziale, costruito e relativo della verità, aveva problematizzato i modi tradizionali d'intendere il rapporto tra linguaggio e realtà elaborando per le verità dell'etnografia la nozione di *true fiction*⁹⁴. Tale formula contribuisce a rendere indistinto il confine tra i “fatti” del sapere antropologico e le creazioni poetiche, fino a cancellarlo. Se il “fatto” rimanda alla “fabbricazione”, e la parola greca *poiësis* significa “produzione” (*poiëin*: fare), l'etnografia come *true fiction* si rivela una «sapiente messa in forma di utili artefatti [...] un atto artigianale, legato al lavoro concreto della scrittura»⁹⁵. Fin qui sembrerebbe non esserci nulla di nuovo né in rapporto a Geertz, né a proposito di quanto era stato messo in luce già anni prima da Rabinow nella concreta realizzazione di *Reflections On Fieldwork in Morocco*. Ma, nel circoscrivere la conoscenza antropologica alla sfera linguistica, Clifford conduceva fino alle conseguenze più estreme il processo di trasformazione della nozione antropologica di cultura «nell'idea di un *testo*, in qualcosa cioè che somiglia a un discorso inscritto»⁹⁶, come ha affermato Talal Asad. Con ciò, l'inevitabile crisi delle più tradizionali procedure di rappresentazione etnografica.

Le strane circostanze che determinano la «migrazione dei concetti»⁹⁷ da una disciplina all'altra ci danno anche le coordinate per collocare il dibattito nel processo di formazione di quello che Rabinow ha

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ivi*, p. 325.

⁹⁴ *Ivi*, p. 32.

⁹⁵ *Ivi*, p. 31.

⁹⁶ T. ASAD, «Il concetto di traduzione culturale», cit., p. 199.

⁹⁷ P. RABINOW, «Le rappresentazioni sono fatti sociali», cit., p. 325.

definito un nuovo canone postmoderno, emergente dalle rovine della decostruzione, del poststrutturalismo e della critica del discorso.

6. Il *revival* della retorica

Il progetto di analisi formale dei testi etnografici e le proposte di sperimentazione di nuovi modi di scrittura sarebbero inimmaginabili senza l'apporto teorico e metodologico proveniente da ambiti disciplinari esterni all'antropologia. Pertanto, occorre almeno tentare una ricomposizione delle linee genealogiche, indicando il ruolo svolto dalle varie componenti esterne – anche quelle più sedimentate e lontane nel tempo.

Il primo scenario è rappresentato dalla teoria letteraria nordamericana. Dalla metà degli anni Cinquanta, la critica della letteratura attraversava una fase di notevole trasformazione, dovuta in gran parte ad un rinnovato interesse per gli studi sulla retorica⁹⁸. In *Anatomia della critica*⁹⁹ il canadese Northrop Frye aveva proposto un modello “archetipico” volto ad individuare le costanti strutturali di carattere mitico presenti in ciascuna fase dell'evoluzione letteraria, in ciascun genere e in ogni singola opera, e corrispondenti alle stagioni e ai quattro elementi cosmici. All'interno di questo modello Frye individuava le quattro “trame generiche” (romanzo, commedia, tragedia e satira), che sintetizzano tutte le possibilità della narrazione letteraria.

È notevole l'influsso – diretto o mediato da altre fonti – della teoria di Frye sul lavoro degli antropologi testualisti, soprattutto in relazione a due motivi fondamentali presenti nel suo sistema. In primo luogo, la trattazione dei quattro generi letterari fondamentali (teatro, epica, lirica, fiction) non solo dal punto di vista contenutistico e for-

⁹⁸ Uno dei principali testi della svolta verso il recupero della retorica come strumento di analisi della persuasione nelle scienze umane e sociali è: C. PERELMAN-L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi 2001.

⁹⁹ N. FRYE, *Anatomia della critica*, Einaudi, Torino 1969; ID., *Favole d'identità. Studi di mitologia poetica*, Einaudi, Torino 1983.

male, ma anche in base al tipo di rapporto stabilito tra l'autore e il pubblico, secondo una prospettiva "contestuale" di analisi del testo¹⁰⁰. Inoltre, decisiva è la riflessione sul significato e sulla funzione della retorica. Frye, infatti, rielaborò la distinzione tra l'uso del linguaggio al servizio della descrizione accurata della realtà ("esposizione" scientifica) e l'uso autoreferenziale rivolto alla forma e all'esperienza stesse del linguaggio (letteratura). Proprio l'ambivalente concezione tradizionale della retorica rende instabile questa distinzione fino a farla svanire. Infatti, nella misura in cui si è occupata della forma dell'espressione – lo "studio dell'arte dell'ornamento" – la retorica si è orientata alla contemplazione della bellezza e dell'eleganza e, quindi, è stata ricondotta alla letteratura. Tuttavia, intesa come arte della persuasione ("la manipolazione dell'emozione"), la retorica ha chiari risvolti nella sfera dell'interesse e dell'azione. Frye provava a riavvicinare i due domini separati della retorica, convinto che molte caratteristiche formali della letteratura, quali la rima, l'allitterazione, il metro, l'uso di *exempla*, fossero anche veri e propri schemi retorici¹⁰¹.

Una tale prospettiva, se perseguita fino in fondo, finiva per mettere in pericolo la distinzione tra esposizione (scientifica) – fondata su logica e grammatica – e retorica della letteratura. I "discorsi di

¹⁰⁰ «[...] l'origine delle parole "drama", epica e lirica fa pensare che il principio fondamentale del genere letterario sia abbastanza semplice. Infatti è evidente che la distinzione tra i generi è basata, in letteratura, sul radicale della presentazione. Le parole possono essere recitate di fronte ad uno spettatore, dette ad un ascoltatore, cantate o declamate, scritte per un lettore. [...] In ogni caso possiamo dire che la base di una teoria critica dei generi è retorica, nel senso che il genere è determinato dal tipo di rapporto stabilito tra il poeta e il suo pubblico». (N. FRYE, *Anatomia della critica*, cit., p. 328).

¹⁰¹ «La parola "retorica" ci riporta inoltre ad un'altra triade, cioè alla tradizionale divisione degli studi sulla parola in un trivio di grammatica, retorica, logica. Grammatica e logica sono diventate due scienze specifiche, e inoltre sono connesse, in modo molto generico, con gli aspetti rispettivamente narrativo e significante di tutte le strutture verbali. Poiché la grammatica può essere chiamata l'arte di mettere in ordine le parole, in un certo senso – cioè in senso letterale – grammatica e narrazione sono la stessa cosa; e così pure, poiché la logica può essere chiamata l'arte di creare il significato, in un certo senso logica e significato sono la stessa cosa [...] Grammatica è l'aspetto linguistico di una struttura verbale; logica è il "senso" cioè quel fattore che resta invariato anche in una traduzione. [...]». (*Ibid.*).

verità e conoscenza” presentano anch’essi dispositivi retorici che mirano a persuadere l’intelletto¹⁰². L’unione di grammatica e logica non esclude la retorica, poiché le ambiguità connotative non potranno mai essere pienamente escluse dal discorso, dal momento che « nulla di ciò che consta di parole [può] trascendere la natura e i limiti delle parole, e che la natura e le condizioni della *ratio*, se la *ratio* è verbale, debbano essere contenute nell’*oratio*»¹⁰³.

Kenneth Burke aveva elaborato in quegli anni un modello altrettanto ambizioso, volto a indagare il funzionamento del linguaggio nei discorsi non solo letterari, ma anche scientifici e, al tempo stesso, a definire un “metalinguaggio critico”. Egli realizzò uno schema di analisi della rete di “motivi” isolabili in ogni testo e funzionanti come “azioni simboliche”. Sul versante della teoria letteraria, poi, tentò di chiarire in che modo i sistemi interpretativi fossero in grado di analizzare i motivi che determinano le azioni simboliche. Burke ricondusse l’articolazione della rete di “motivi” a una “pentade” di elementi (l’azione, la scena, l’agente, l’*agency* e lo scopo) di natura strutturale. All’interno di questa specie di “struttura profonda”, i quattro tropi fondamentali del linguaggio (metafora, metonimia, sineddoche, ironia) opererebbero per la scoperta e l’articolazione

¹⁰² «Possiamo dunque adottare sperimentalmente il seguente postulato: se l’unione diretta di grammatica e logica è caratteristica delle strutture verbali al di fuori del campo letterario, si può definire la letteratura come l’organizzazione retorica di grammatica e logica. Schemi retorici sono anche quasi tutti gli elementi caratteristici della forma letteraria, come la rima, l’allitterazione, il metro, l’equilibrio delle antitesi, l’uso delle semplificazioni». (*Ivi*, p. 326).

¹⁰³ *Ivi*, p. 445. E, ancora: «Nella cultura occidentale il posto d’onore è stato dato per tradizione alla ragione discorsiva. In religione, a nessun componimento poetico all’infuori della Scrittura viene riconosciuta l’autorità attribuita alle asserzioni del teologo; in filosofia la ragione è il sommo sacerdote della realtà (a meno che per qualche particolare motivo non si attribuisca un’importanza particolare alle arti, come in Schelling); nella scienza lo stesso diagramma gerarchico è ancora più chiaro. Ne segue che le arti sono sempre state considerate come forme di “raccordo”, con la funzione di stabilire un legame tra la ragione e ciò che è “al di sotto” di essa nel diagramma adottato, come per esempio le emozioni o i sensi. Perciò non sorprende di trovare una funzione di “raccordo” nelle strutture verbali che mira a suscitare l’emozione o a esercitare una qualche forma di persuasione cinetica. Per secoli tale funzione è stata riconosciuta, perché si concilia col tradizionale subordinamento della retorica alla dialettica». (*Ibid.*)

della “verità”. Il linguaggio, dunque, non riflette la realtà, bensì la *costruisce* in modo figurale¹⁰⁴.

Grazie all’interesse prioritario per le dimensioni retoriche della letteratura e per lo sviluppo metaforico del linguaggio in generale, Burke riuscì ad estendere il suo modello verso un più ampio ambito interdisciplinare di critica delle forme discorsive, muovendo dall’analisi dei rapporti tra le strutture del linguaggio e le strutture del potere. Pertanto, la sua “teoria della forma” contribuì a spostare l’obiettivo dell’analisi letteraria dalla coerenza interna del testo verso i contesti sociali, storici, culturali e ideologici, e verso le molteplici risposte dei lettori. Quest’ultimo aspetto del lavoro di Burke influenzerà notevolmente le posizioni di *Scrivere le culture* in merito alle questioni dei generi, dell’autorità e del rapporto tra autore e pubblico¹⁰⁵. D’altra parte, anche Geertz, in «Generi confusi», riconosce l’importanza del metodo di analisi “drammaturgico” di *A Rethoric of Motives* per la diffusione dell’analogia teatrale nella teoria sociologica e nell’antropologia simbolica¹⁰⁶. Fondamentale per Geertz sarà la nozione di “azione simbolica”, in base alla quale è possibile concepire la scrittura stessa come una forma di azione, e l’azione come forma di scrittura o di «comportamento simbolico»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ La prima formulazione di queste tesi si trova in: K. BURKE, *A Rhetoric of Motives*, New York, Prentice-Hall 1965. Per l’opera di K. Burke e sulla nozione di azione simbolica si veda *infra*, p. 142 e).

¹⁰⁵ Burke definisce la forma come una “funzione” dell’autore per realizzare un determinato effetto sul lettore «the creation of an appetite in the mind of the auditor, and the adequate satisfying of that appetite». (K. BURKE, *Counter-Statement*, Chicago University Press, Chicago 1957, p. 124). Infatti, se, come Burke sosteneva, «the form in literature is an arousing and fulfillment of desires», allora è ipotizzabile l’esistenza di rapporti di reciproca interdipendenza tra autore e pubblico.

¹⁰⁶ Cfr. C. GEERTZ, «Generi confusi», cit. p. 35. Si ricordi anche il tributo a K. Burke riservato da Geertz nella Prefazione a *Opere e vite*: «Infine, al posto di una dedica, che sarebbe presuntuosa, vorrei semplicemente menzionare il nome dell’uomo, mai citato all’interno del testo, che non ha avuto alcuna relazione diretta né con me né con il testo stesso, ma la cui opera è stata quasi costantemente la mia principale fonte di ispirazione: Kenneth Burke». (C. GEERTZ, *Opere e vite. L’antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 8).

¹⁰⁷ In più di un’occasione Geertz riconosce il ruolo decisivo dell’opera di Kenneth Burke, accanto a quella di Wittgenstein: «Burke is important to me. [...] I guess the main thing is the notion of symbolic action-the notion that

Sebbene N. Frye e K. Burke siano due tra le piú importanti fonti dirette del dibattito, il contesto da cui nasce la “svolta retorica” non si limita né a questi due nomi né alla sola teoria letteraria. Occorre notare che la lunga storia del termine rende estremamente complessa la riscoperta della retorica. Pertanto, l’interesse per le pratiche discorsive delle scienze umane si afferma all’interno di prospettive differenti, e può significare sia la piú tradizionale analisi dello stile, dei tropi usati nell’argomentazione, delle pretese di autorità, sia un approccio interpretativo al linguaggio e al testo piú elaborato, come nello strutturalismo, nell’ermeneutica e nella decostruzione. In un altro senso ancora, può condurre alla ridefinizione di una sociologia della conoscenza che studi la costruzione sociale e linguistica delle “verità”. Ciascuna di queste concezioni può essere produttiva. Benché espressa da molte “voci” e secondo diversi significati, la svolta verso una nuova retorica per le scienze umane e sociali implica in generale un comune interesse per i testi e le relazioni contestuali, per i problemi della produzione testuale, a partire da una nuova consapevolezza della parzialità delle verità.

Nel primo capitolo di *Writing the Social Text*¹⁰⁸, Richard Harvey Brown ha mostrato che gli studi di matrice strutturalista e formalista sul carattere tropologico del linguaggio hanno contribuito all’emergere di una nuova visione delle discipline come “edifici” retorici¹⁰⁹.

writing is a form of action and that action is a form of writing or a form of symbolic behavior; [...] Burke healed the division between what goes on in the “real” world (activity) and what goes on in the “unreal” world (that is, writing about it) without fusing them. [...] Two people have been really liberating in my mind for what I was doing; one is Wittgenstein and the other is Burke». (C. GEERTZ-G.A. OLSON, «The Social Scientist As Author: Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction. Interview with Clifford Geertz», in *JAC*, 11, 2, 1991, pp. 245-268).

¹⁰⁸ R.H BROWN (a cura di), *Writing the Social Text. Poetics and Politics in Social Science Discourse*, Aldine de Gruyter, New York 1992. Il volume raccoglie le relazioni presentate al simposio su “Writing the Social Text” svoltosi nel 1990 all’università del Maryland.

¹⁰⁹ «This turn toward rhetoric has intensified critical attention to the language and logic of the human sciences. For example, there have been attempts at “decentering” and “defamiliarizing” scholarly texts and a greater practice of what Ricoeur called the “hermeneutics of suspicion.” Structuralists and formalists have called attention to the tropological character of language, and to the influence of discursive and even prediscursive linguistic forms on both thought and expres-

L'antico dibattito sui rapporti tra filosofia e retorica è stato riformulato allo scopo di superare la limitazione della retorica aristotelica alle sfere della politica e del diritto. La controversia attraversa tutta la cultura occidentale e si riallaccia alla polemica antisofistica della tradizione filosofica platonica e aristotelica, al tentativo di assicurare un fondamento di certezza assoluto alla conoscenza, eliminando la retorica dal campo della verità e contrastando la prospettiva dei Sofisti riguardo al problema della conoscenza umana e la loro riflessione sul ruolo della poetica e della politica.

L'opera di Chaim Perelman è essenziale al riguardo, soprattutto per l'elaborazione del concetto di "uditorio universale", che consente di sottoporre ad analisi retorica ogni tipo di discorso, anche quello della scienza nel suo carattere persuasivo. Ciò non significa ridurre la scienza ad oratoria, bensì riconoscere che la pratica scientifica, proprio come l'oratoria, è un'opera di *inventio*. La distinzione tra "fatti" e "*fictions*" diventa fluida, sempre più sfumata, fino a dileguarsi. Una delle prime e più considerevoli conseguenze di tale posizione è la sfida lanciata al privilegio intellettuale e all'autorità della scienza, dato il carattere linguistico storicamente contingente e parziale di ogni pretesa scientifica.

La riscoperta della retorica è qualcosa di più della tradizionale analisi testuale. L'analisi retorica, infatti, può fornire gli strumenti metodologici e la prospettiva critica per riflettere sui processi di testualizzazione delle identità e delle relazioni sociali, gettando inoltre nuova luce sui contesti storici, sociali e politici di produzione, diffusione e riproduzione dei discorsi e dei testi. Come ha notato Terry Eagleton, la *nuova retorica* non deve essere considerata né una forma di "umanesimo" interessato in modo quasi intuitivo all'esperienza linguistica delle persone, né un'espressione del "formalismo" preoccupato semplicemente dall'analisi dei dispositivi linguistici. Piuttosto, la riscoperta della retorica considera i meccanismi linguistici in termini di concreta *performance*, e concepisce la scrittura e il discorso non semplicemente come oggetti testuali da contemplare esteticamente o da decostruire senza fine, bensì *come forme dell'azione*

sion. Following Foucault, other scholars have sought to reveal institutionally imposed constraints on rhetorical choices, constraints that are themselves made up of discursive practices». (*Ivi*, p. IX).

inseparabili dalle piú ampie relazioni sociali tra scrittori e lettori, tra oratori e pubblico, e in gran parte inintelligibili al di fuori degli scopi sociali e delle condizioni nelle quali sono radicati¹¹⁰.

7. Il decostruzionismo e l'etnografia come genere letterario

La critica decostruzionista è un'altra componente essenziale del testualismo etnografico, in quanto contribuisce a spostare la discussione sulla natura dell'oggetto antropologico dal campo delle dispute epistemologiche relative al dualismo soggetto/oggetto verso l'analisi della costruzione dell'oggetto come effetto della scrittura. Il legame indiscutibile della svolta "letteraria" con il *revival* della retorica promosso negli anni Settanta ci conduce a una fase un po' piú avanzata riconducibile alla massiccia diffusione degli orientamenti poststrutturalisti negli Stati Uniti¹¹¹.

Forse il primo a diagnosticare una crisi della rappresentazione come rinuncia al referente linguistico è stato Foucault, che ha analizzato gli esiti filosofi della crisi nel pensiero di Nietzsche e quelli let-

¹¹⁰ T. EAGLETON, *Introduzione alla teoria letteraria*, a cura di Francesco Dra-gosei, Editori Riuniti, Roma 1998.

¹¹¹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, p. 328. Foucault descrive le conseguenze della dispersione del linguaggio nei vari domini del sapere: «[...] per i filologi, le parole sono come altrettanti oggetti costituiti e sigillati dalla storia; per coloro che intendono formalizzare, il linguaggio deve lasciar cadere il proprio contenuto concreto e non far piú apparire che le forme universalmente valide del discorso; se si vuole interpretare, le parole diventano invece un testo da fratturare, di modo che sia possibile veder emergere in piena luce l'altro senso che esse nascondono; da ultimo accade al linguaggio di sorgere di per sé in un atto di scrivere che non designa alcunché di diverso da sé». (*Ibid.*). La fonte letteraria di questo fenomeno è «il tentativo di Mallarmé di rinchiudere ogni possibile discorso nel fragile spessore della parola, nella tenue e materiale linea nera tracciata dall'inchiostro sulla carta». (*Ivi*, p. 329). Le domande sul linguaggio («[...] cos'è il linguaggio? Cos'è un segno? [...] quale rapporto esiste fra linguaggio ed essere? [...]») (*ivi*, p. 330), e quelle su «come circoscriverlo per farlo apparire in sé e nella sua pienezza», secondo Foucault «sono state rese possibili dal fatto che agli inizi del XIX secolo, una volta staccatasi dalla rappresentazione la legge del discorso, l'essere del linguaggio si trovò come frammentato» (*ibid.*), e fu con la poesia di Mallarmé che «il pensiero venne riportato, e violentemente, verso il linguaggio stesso, verso il suo essere unico e arduo». (*Ibid.*).

terari nella poesia di Mallarmé. Ne *Le parole e le cose*, Foucault ha discusso l'origine e gli esiti di tale processo, mostrando come «La soglia dal classicismo alla modernità (ma poco importano le parole in quanto tali: diciamo dalla nostra preistoria a ciò che ancora ci è contemporaneo) venne definitivamente varcata allorché le parole cessarono d'intrecciarsi alle rappresentazioni e di quadrettare spontaneamente la conoscenza delle cose. Agli inizi del XIX secolo, ritrovarono il loro antico, enigmatico spessore; ma non fu per reinserirsi nella curva del mondo che le accoglieva nel Rinascimento, né per mescolarsi alle cose in un sistema circolare di segni. Staccato dalla rappresentazione, il linguaggio esiste ormai solo in forma dispersa, e questo fino ai nostri giorni».

Proprio il 1966 - anno di prima pubblicazione de *Le parole e le cose* - è un'altra data simbolica, almeno nella cultura e nell'accademia americana. Quell'anno a Baltimora, presso la John Hopkins University, si svolse un convegno su "I linguaggi della critica e le scienze dell'uomo", che segnò l'inizio di una svolta epocale¹¹². Nelle sessioni del convegno, e dopo la pubblicazione degli atti, molti autori ascritti al campo strutturalista espressero l'esigenza di prendere le distanze da quel sistema di pensiero, per poi seguire altre direzioni partendo da quel campo. Inoltre, nella serie di seminari permanenti alla Johns Hopkins University - che seguirono nei due anni successivi al convegno - non solo si definirono nuove prospettive per una riflessione tra i vari campi disciplinari contigui al cui interno lo strutturalismo aveva prosperato, ma si realizzò anche un lavoro critico sui linguaggi stessi che fino a quel momento avevano usato il concetto di struttura¹¹³.

Lo strutturalismo aveva spostato l'interesse dal significato di un testo al meccanismo che lo sottende, sfidando la tradizione umanistica ed i suoi principali presupposti circa l'esistenza di un mondo reale fuori dal testo, raffigurabile e descrivibile con esattezza e preci-

¹¹² R. MACSEY-E. DONATO (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo*, Napoli, Liguori 1975.

¹¹³ Si veda J. CULLER, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988; M. FERRARIS, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli "Yale Critics"*, Unicopli, Milano 1984.

sione attraverso il linguaggio, nonché comprensibile in forme slegate dal linguaggio attraverso la razionalità della nostra mente. Da qui muove il poststrutturalismo, ma per portare alle estreme conseguenze un assalto al cuore stesso dell'impianto strutturalista, al suo centro metafisico, ovvero la struttura. Il privilegio accordato alla *differenza* segnala l'impossibilità, programmaticamente dichiarata, o soltanto intravista, di continuare a far lavorare il pensiero con i concetti tradizionali.

La "storia della metafisica occidentale" ricostruita da Jacques Derrida¹¹⁴, è decisiva per lo sviluppo delle prospettive poststrutturaliste. L'annuncio derridiano della perdita di un centro metafisico libera uno spazio per il fluttuare molteplice dell'interpretazione, dove l'interprete è costretto a confrontarsi con le dimensioni allegoriche e parodiche del linguaggio stesso¹¹⁵.

Se, come ha ravvisato Jonathan Culler, l'enorme interesse degli studi letterari statunitensi nei confronti del pensiero di Derrida può essere letto come una reazione all'impronta largamente analitica del pensiero filosofico americano, nel quale filosofi come Hegel, Husserl e Heidegger occupano un posto marginale, allora l'importazione e la massiccia diffusione di una nuova corrente di pensiero sarebbero espressione del tentativo di colmare un vuoto. Per provare a muoversi al di là del positivismo imperante della filosofia analitica gli studi letterari avrebbero consapevolmente assunto un ruolo di contestazione e di discussione metodologica ricercando sempre nuovi «domini intellettualmente eccitanti»¹¹⁶.

Nei dipartimenti di letteratura americani la decostruzione diventa ben presto lo strumento per una nuova teoria della critica

¹¹⁴ J. DERRIDA, «Struttura, segno e gioco nel discorso delle scienze umane», in R. MACSEY-E. DONATO (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo*, cit., pp. 353-387.

¹¹⁵ Si veda la nota di apertura al volume in cui sono raccolti gli atti del convegno di Baltimora: R. MACSEY, «Leoni e scacchi: note di apertura», in R. MACSEY-E. DONATO (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo*, cit., pp. 13-41.

¹¹⁶ «Il risultato è stato che molti degli sviluppi più interessanti e innovativi del pensiero moderno, sono stati recepiti, in America, non dai filosofi [...] ma dai critici letterari e sono entrati a far parte della vita intellettuale americana attraverso studi condotti da questi ultimi». J. CULLER, *Sulla decostruzione*, cit., p. 2.

letteraria. Il piú importante centro è Yale, dove operano tra gli altri Geoffrey H. Hartman, J. Hillis Miller e Paul de Man, e dove si realizza una rilettura dell'opera di Derrida in termini non proprio ortodossi¹¹⁷. L'influenza della decostruzione sugli studi culturali dipende da questa prima diffusione letteraria, adattata in termini sociologici. La valorizzazione della lettura nella costruzione degli oggetti culturali permette di mettere in discussione l'autorità che detiene il monopolio della produzione culturale, opponendo ad essa il ruolo attivo del lettore.

Nel campo dell'antropologia, l'eco dell'ondata poststrutturalista non solo si riverbera nell'attenzione all'etnografia come specifica forma di scrittura e nella conseguente sfiducia nei tradizionali mezzi di rappresentazione della realtà, ma è anche una spinta verso il riconoscimento e l'analisi delle specificità del genere "etnografia" entro il regime letterario canonico, un riconoscimento accompagnato dal consapevole impegno per un riesame critico della tradizione.

George E. Marcus è stato il primo ad indicare esplicitamente l'etnografia come genere letterario, nel saggio «Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research»¹¹⁸ pubblicato nel 1980. In quello stesso anno Marcus aveva svolto un corso alla Rice University su "I classici nell'etnografia", e quell'esperienza era stata l'occasione per riflettere sulla particolare natura letteraria della scrittura etnografica, attraverso l'approfondimento critico delle questioni dei classici e dei canoni, sul versante della scrittura quanto su quello della lettura¹¹⁹.

Riconosciuta l'illusorietà e l'irrealizzabilità di qualsiasi tentativo di eliminare dalla scrittura scientifica le dimensioni puramente espressive e persuasive, Marcus assume come principio guida la massima di Northrop Frye secondo cui nella critica della letteratura in senso ampio «l'unica strada che unisce la grammatica alla

¹¹⁷ Cfr. M. FERRARIS, *La svolta testuale*, cit.

¹¹⁸ G.E. MARCUS, «Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research», in *Current Anthropology*, 21, 4, 1980, pp. 507-510.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 507.

logica passa per il territorio intermedio della retorica»¹²⁰. L'obiettivo è l'individuazione delle caratteristiche retoriche, formali e stilistiche, che consentano di distinguere l'etnografia da altri generi, operando anche – “dalla parte dei lettori” – come principi di lettura e di giudizio¹²¹. In seguito al consolidarsi di un canone, infatti, i lettori sono in grado di riconoscere le caratteristiche funzionanti in un testo come indizi per l'inclusione o l'esclusione nel genere¹²².

Vi sarebbe, dunque, una singolare corrispondenza tra la specifica pratica di costruzione – che porta l'autore a conformare il testo al genere – e il processo di lettura, a sua volta condizionato da una sorta di pre-giudizio classificatorio messo in atto dal lettore. In tal senso, l'analisi di Marcus riduce il funzionamento del canone alla compattezza e alla perfetta circolarità dei rapporti autore-genere-lettori: l'autorità dell'autore sarebbe nient'altro che il riflesso dell'autorità di un canone. Ma tale presunta circolarità non fornisce risposte commisurate ai problemi da cui Marcus ha avviato la sua analisi, vale a dire le difficoltà dei lettori di etnografie (spesso futuri scrittori) nei confronti dei classici. Piuttosto, Marcus cerca soluzioni diverse percorrendo un sentiero alternativo: la rilettura critica dei classici e la scoperta di alcuni concreti esempi d'innovazione testuale, che introducono nel territorio della sperimentazione¹²³.

¹²⁰ «Qualsiasi uso funzionale delle parole sarà sempre coinvolto in tutti i problemi tecnici delle parole, problemi retorici compresi». (N. FRYE, *Anatomia della critica*, cit., pp. 447-448).

¹²¹ «[...] anthropologists as writers of ethnographies have always been aware that what is learned in fieldwork finds primary expression within the bounds of a genre with certain kinds of constraints and rules of construction. As readers of ethnographies, they have developed a body of theoretical and topical issues on the basis of the implicit, but primary, evaluation of ethnographic texts». (G.E. MARCUS, «Rhetoric and the Ethnographic Genre», cit., pp. 507-508).

¹²² «The point is that the awareness of the independent importance of ethnographic writing as a genre with its own evolution has been largely tacit, masked by discussions cast in the categories of a positivist tradition for which anthropology's semilitary presentation of its data and findings is unique, if not peculiar». (*Ibid.*).

¹²³ Bisogna notare che viene lasciato nell'ombra il processo storico di formazione del canone, nonostante lo sforzo di descriverne lo statuto ed il funzionamento. Su questo punto Robert Thornton ha dimostrato una maggiore attenzione, con la sua analisi della vasta “letteratura” sull'Africa tra la metà del XIX

Le difficoltà emerse nell'individuazione dei criteri di validità delle descrizioni etnografiche potevano essere chiarite analizzando non tanto i contenuti dei testi, quanto la loro forma, «Ethnographies as Texts»¹²⁴, scritto da George E. Marcus insieme con Dick Cushman e pubblicato nel 1982, sviluppa il discorso avviato due anni prima in «Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research». Il nuovo approccio avrebbe permesso di estrarre la dimensione retorica dei testi per uno scopo critico mirando a comprendere i modi testuali di persuasione e di comunicazione efficace dei significati, in tal modo cercando di capire *come* le etnografie raggiungono l'effetto di una conoscenza specifica degli "altri".

8. Il linguaggio figurale delle scienze umane e sociali: il modello di analisi di Hayden White

Marcus e Cushman riconoscono esplicitamente l'importanza delle tesi di Hayden White per l'elaborazione del loro approccio all'etnografia. Mediante un approccio essenzialmente formalista, in *Retorica e storia* (1973)¹²⁵ White aveva proposto un'analisi della struttura profonda dell'immaginazione storica nei classici della storiografia¹²⁶ interrogandosi sul significato e sul funzionamento del

secolo e gli anni Venti del Novecento. Tale *corpus* attesterebbe il progressivo emergere del canone etnografico da un ambito letterario che offriva risposte a una serie di interessi e di bisogni della società europea dell'epoca. Il grande successo, la diffusione e la circolazione dei libri di etnografia, si verificano all'interno di un sistema produttivo che, entro i limiti delle possibilità dell'epoca, rappresentava comunque un modo di produzione e di accumulazione intellettuale il cui significato è comprensibile non solo in termini di gusti e mode del pubblico, ma anche in rapporto al particolare processo di strutturazione istituzionale della disciplina nei due decenni del Novecento. Cfr. R. THORNTORN, «Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology», in *Man* (New Series), 18, 3, 1983, pp. 502-520.

¹²⁴ G.E. MARCUS-D. CUSHMAN, «Ethnographies as Texts», in *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982, pp. 25-69.

¹²⁵ H. WHITE, *Retorica e storia*, 2 voll., Guida, Napoli 1978.

¹²⁶ Hayden White negli anni Settanta fu una delle figure più importanti del dipartimento di History of Consciousness all'Università della California (Santa Cruz). Per i riferimenti bibliografici alle principali opere di H. White si veda *infra*, p. 143 f).

pensiero storico e analizzando le strutture verbali di base funzionanti come modelli rappresentativi dei cosiddetti «fatti storici»¹²⁷.

White non si limitava a constatare la caduta della barriera tra i generi e l'indebolimento del confine che separa la scrittura della storia dalla finzione letteraria. Mirava, infatti, ad individuare gli elementi metastorici delle opere storiche, ovvero i «contenuti strutturali» appartenenti ad una sfera poetica «precritica»¹²⁸. Si trattava di un vero ribaltamento di prospettiva, o meglio di un'inversione nella concezione dei piani presenti nella struttura della scrittura storiografica: il livello «concettuale esplicativo» (teoretico), generalmente considerato come una «sottostruttura», veniva ora riconosciuto come strato superficiale di una struttura poetico-retorica piú profonda, al cui interno lo scrittore realizza veri e propri atti immaginativi di prefigurazione del campo storico¹²⁹ (*act of prefiguration*)¹³⁰. Non proveremo qui a riproporre il complesso modello di analisi dei rapporti tra i due livelli¹³¹, ma è necessario ricordare almeno quelle nozioni fon-

¹²⁷ I principali riferimenti teorici e metodologici di White sono gli studi letterari di Northop Frye e Kenneth Burke, la critica strutturalista francese (in particolare Lucien Goldman e Roland Barthes), le opere di Michel Foucault e Jacques Derrida. Inoltre, un ruolo centrale nello sviluppo del suo pensiero è attribuibile alle filosofie della storia di Giambattista Vico e Benedetto Croce.

¹²⁸ «Leggendo i classici del pensiero storico europeo del diciannovesimo secolo, mi sembrò ovvio che considerarli forme rappresentative di riflessione storica richiedesse una teoria formale dell'opera storica. [...] Le teorie (e anche le filosofie della storia) combinano un certo numero di "dati", di concetti teoretici per "spiegare" questi dati, e una struttura narrativa per presentarli come un'icona di insiemi di eventi che si presume siano accaduti in tempi passati. In piú, affermo, esse hanno un contenuto strutturale profondo che è generalmente poetico, e specificamente linguistico nella sua natura e che serve come paradigma, precriticamente accettato, di ciò che dovrebbe essere una spiegazione caratteristicamente "storica"». H. WHITE, *Retorica e storia*, cit., vol. I, p. 5.

¹²⁹ «[...] sono stato costretto a postulare un livello profondo di conoscenza su cui un pensatore storico sceglie le strategie concettuali con cui spiegare o rappresentare i suoi dati. A questo livello, io credo, lo storico compie un *atto* essenzialmente poetico, in cui prefigura il campo storico e lo stabilisce come settore su cui far pesare le determinate teorie che userà per spiegare "che cosa effettivamente accadde" in esso. Questo atto di prefigurazione, a sua volta, assume un numero di forme, i cui tipi si possono caratterizzare secondo i modi linguistici in cui sono posti». (*Ivi*, p. 6).

¹³⁰ *Ivi*, vol. II, p. 225.

¹³¹ White ritiene che vi siano tre specie di strategie esplicative (argomento, intreccio, ideologia) e quattro tipi di articolazione in ciascuna strategia, la cui

damentali che hanno influito sul tentativo compiuto da Marcus di trasferirlo allo studio dei testi etnografici.

Essenziale è il concetto di “prefigurazione poetica del campo”, che mette in luce il ruolo ed il funzionamento del linguaggio nella precodifica dell’oggetto di analisi e nell’effettivo svolgimento delle varie argomentazioni esplicative. La tensione linguistica presente nelle opere storiche deriva dalla difficile impresa di combinazione di diversi modi di spiegazione, risolta dagli scrittori «entro il contesto di una visione coerente o di un’immagine di primo piano della forma dell’intero campo storico»¹³². Partendo da un primo livello di concettualizzazione, lo scrittore di storia costruisce un protocollo linguistico riconducibile all’elemento topologico dominante in base al quale il campo stesso è stato prefigurato. Solo dopo aver stabilito il modello verbale rappresentativo di specifici “segmenti” del processo storico, lo storico potrà rendere operative le strategie di interpretazione ed ottenere determinati «effetti esplicativi»¹³³.

La struttura metastorica diventa *la gabbia linguistica del pensiero*. Per White, dunque, gli attributi stilistici di un’opera storica non sono aspetti secondari di un dominio estetico separato, bensì gli elementi fondamentali nella costituzione del campo come «totalità autoconsistente»¹³⁴, le immagini stesse della coerenza e dell’oggettività del campo storico e dei processi che esso circoscrive¹³⁵.

Benché il complicato schema topologico-formale proposto da White sia stato elaborato specificamente per la scrittura storica, molte caratteristiche del modello sembrano adattabili all’analisi della scrittura etnografica. Innanzi tutto, la definizione minima che White propone per l’opera storica può essere adattata all’opera etnografica, in quanto entrambe le forme di scrittura possono essere considerate «struttur[e] verbal[i] in forma di discorso in prosa narrativo»¹³⁶.

combinazione determina lo stile specifico di un autore. Per la trattazione particolareggiata del metodo di analisi delle opere storiche si veda la *Prefazione* di Hayden White in *Retorica e storia*, cit., pp. 5-56.

¹³² H. WHITE, *Retorica e storia*, cit., vol. I, p. 44.

¹³³ *Ivi*, vol. I, p. 6.

¹³⁴ *Ivi*, p. 44.

¹³⁵ *Ivi*, p. 5.

¹³⁶ *Ibid.*

D'altra parte, in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*¹³⁷ White estenderà la concezione tropologica del discorso all'analisi dei processi della conoscenza in genere, ed in particolare quelli delle scienze umane. Il linguaggio figurale è usato per rafforzare e garantire una forma di *evidenza* delle asserzioni relative a determinati fenomeni sconosciuti.

Certamente l'utilizzo tropologico del linguaggio nella narrazione storica è una pratica molto vicina al funzionamento della descrizione e della comprensione antropologiche. Anche i testi etnografici, come quelli storici, «combinano un certo numero di “dati”, di concetti teorici per “spiegare” questi dati, e una struttura narrativa per presentarli»¹³⁸. Le definizioni di White forniscono a George E. Marcus il modello per un approccio “narrativo” all'etnografia come testo – un metodo formale considerato più funzionale della metafora testuale di Geertz –, e sembrano garantire una maggiore sistematicità rispetto alle riflessioni sulla scrittura etnografica presenti in *Interpretazione di culture e Antropologia interpretativa*.

Tuttavia, occorrerebbe discutere le differenze tra i cosiddetti “dati storici” e i dati dell'etnografia, e soprattutto riflettere sul processo di ricerca che conduce al loro “ritrovamento”. Marcus e gli altri critici testuali s'impegheranno proprio su questo versante, e dovranno inevitabilmente confrontarsi con l'ineludibile esperienza del *fieldwork*¹³⁹.

¹³⁷ H. WHITE, «Tropology, Discourse, and the Modes of Human Consciousness», Introduzione a ID., *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978, pp. 1-25.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Le tesi di White offrono il vantaggio di un approccio formale al problema critico posto da Marcus, un problema che nasce, come si è visto, dalla prospettiva dei lettori di etnografie prima ancora che dal punto di vista dei ricercatori sul campo (i futuri scrittori!). Quando questa seconda posizione farà emergere le difficoltà e le contraddizioni implicite ai processi di mediazione cui deve far fronte l'identità molteplice dell'etnografo-lettore-scrittore, la fiducia nella sistematicità formalista dell'analisi sarà indebolita non solo dalla critica, ma anche da inevitabili ripensamenti autocritici. Ma nella prima fase della svolta annunciata da Marcus e Cushman, il modello di White è efficace nel focalizzare l'attenzione sui processi costruttivi dei testi, e sul ruolo del linguaggio figurale nella costruzione del sapere.

Marcus mostrerà di voler mettere concretamente alla prova la teoria metastorica nell'analisi del genere etnografico e, dunque, impiegherà il procedimento analitico di White, ma forse senza approfondire l'aspetto più problematico di *Retorica e storia*, ovvero il rapporto tra l'analisi metastorica e lo sviluppo storico dei differenti modi di prefigurazione del campo. L'analisi dei classici della tradizione storiografica dall'illuminismo al XX secolo è condizionata da uno schema di sviluppo dei modi di prefigurazione scandito da una successione evolucionistica (dalla metafora all'ironia), entro un processo essenzialmente ciclico (dal modo ironico della storiografia tardo-illuministica all'ironia della crisi dello storicismo)¹⁴⁰. Tuttavia, nel finale del libro White discute la questione del realismo, nel tentativo di superare la condizione ironica in cui trova espressione la crisi dello storicismo europeo. Il problema del realismo e la peculiarità del modo ironico sono aspetti strettamente interconnessi, e occorre considerarli con particolare attenzione poiché Marcus li introduce – non senza forzature e fraintendimenti – nel campo dell'etnografia.

9. Il “realismo etnografico”

Marcus e Cushman, infatti, si trovano a dover affrontare una questione tra le più dibattute della critica letteraria occidentale moderna, quando provano a trasferire al campo della scrittura etnografica le tesi di *Retorica e storia*, e seguono Hayden White nel tentativo di ribaltare la prospettiva secondo cui il problema del realismo è stato osservato dalla critica letteraria. Infatti, se gli studiosi del realismo e del naturalismo letterari del XIX secolo hanno cercato di individuare

¹⁴⁰ «La teoria dei tropi indica una via per caratterizzare i modi dominanti del pensiero storico che si formarono in Europa nel XIX sec. e, come base di una teoria generale del linguaggio poetico, mi consente di caratterizzare la struttura profonda dell'immaginazione storica di quel periodo considerato come uno sviluppo a ciclo-chiuso. Poiché ciascuno dei modi può essere considerato una fase o momento in una tradizione di discorso che si evolve da comprensioni del mondo storico metaforiche, poi metonimiche e sineddochiche a una percezione ironica dell'irriducibile relativismo di ogni conoscenza». (H. WHITE, *Retorica e storia*, cit., vol. I, p. 52).

le componenti storiche dell'arte realistica, White s'interroga invece sugli elementi artistici della storiografia "realista"¹⁴¹.

Applicata all'etnografia, tale prospettiva di analisi mette in luce le difficoltà nell'individuazione delle componenti poetiche di un sapere pur sempre fondato su una ineliminabile base fattuale. L'approccio letterario, dunque, aggiunge una nuova difficoltà alla già complessa dimensione epistemologica della ricerca sul campo, sebbene Marcus e Cushman operino una sorta di *epoché* epistemologica, allo scopo di fornire un canone di lettura dei testi. Grazie alla messa in parentesi del versante epistemologico del realismo etnografico, i testi potevano essere analizzati come sistemi costituiti da un insieme di convenzioni retorico-stilistiche funzionali a risolvere il problema della rappresentazione delle realtà culturali e sociali concepite in base al principio dell'olismo¹⁴². Con l'affermarsi di un canone realistico per la scrittura etnografica, il piano teorico e quello analitico dell'antropologia sarebbero stati incorporati entro la vincolante cornice di un genere letterario, il cui effetto è la sistematica e vivida rappresentazione di *altri mondi* sociali e culturali nella loro

¹⁴¹ Discutendo le due principali opere della teoria dell'arte e della letteratura contemporanea che hanno affrontato il problema della rappresentazione realistica della realtà, vale a dire *Mimesis* (1946) di Erich Auerbach e *Arte e illusione* (1960) di Ernst H. Gombrich, White nota che, sebbene i due autori affrontino «la natura della rappresentazione "realistica", che è il problema per eccellenza della moderna storiografia», tuttavia «nessuna delle due analizza anche il concetto cruciale della rappresentazione storica». (*Ivi*, p. 11). Pertanto, annuncia il suo intento di riparare a questa lacuna: «Io ho, in un certo senso, ribaltato la loro formulazione. Essi si chiedono: quali sono le componenti "storiche" di un'arte "realistica"? Io mi chiedo: quali sono gli elementi "artistici" di una storiografia "realistica"?». (*Ibid.*)

¹⁴² «Ethnographic realism – to borrow from the literary conception of nineteenth century fiction – is a mode of writing that seeks to represent the reality of a whole world or form of life». (G.E. MARCUS-D. CUSHMAN, «Ethnographies as Texts», cit., p. 29).

¹⁴³ «[...] realist ethnographies are written to allude to a whole by means of part or foci of analytical attention which constantly evoke a social and cultural totality [...] The presentation of interpretation and analysis is inseparably bound up with the systematic and vivid representation of a world that seems total and real to the reader». (*Ibid.*). È evidente che tale struttura narrativa riflette l'immaginazione analitica propria del funzionalismo e dello struttural-funzionalismo, la fiducia nella possibilità di realizzare una descrizione completa di un'altra cultura o società. Da notare che Marcus e Cushman conducono l'emergere di questo

totalità¹⁴³. La ricerca sul campo crea le condizioni per il costituirsi di una particolare forma di autorità, derivante dalla conoscenza esclusiva acquisita sul campo dall'etnografo. Il problema della rappresentazione realistica nasce dalla necessità di legittimare testualmente tale autorità. Tuttavia, in modo alquanto paradossale, proprio mentre le verità etnografiche si rivelano come prodotti di una costruzione di natura linguistica e retorica, l'autorità esperienziale che sta alla base delle rappresentazioni finisce per accentuare il legame tra scrittura e *fieldwork*¹⁴⁴.

Per individuare le norme del genere realista ed analizzarne l'operatività, Marcus e Cushman fanno riferimento ai criteri analitici propri della critica letteraria quali la struttura narrativa (*plot*), il punto di vista del narratore, la caratterizzazione dei personaggi, il contenuto e lo stile, giungendo a riconoscere nove principali convenzioni funzionali a rendere effettivo il "contratto narrativo realista", che nello spazio canonico del genere consolida l'autorità etnografica e l'illusione dell'olismo¹⁴⁵.

Nove convenzioni di genere formerebbero il canone della "monografia realista", in base al quale Marcus e Cushman leggono circa ses-

canone di scrittura allo sviluppo storico della tradizione antropologica anglo-americana negli anni Venti del Novecento, ovvero alla singolare convergenza e fusione tra l'istituzionalizzazione dell'antropologia come disciplina accademica nella tradizione britannica, e la professionalizzazione della ricerca sul campo in ambito statunitense, che determinano la transizione verso la formalizzazione di un metodo distintivo per l'antropologia culturale, vale a dire l'etnografia. Cfr. anche G.E. MARCUS-M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale*, cit., p. 63.

¹⁴⁴ «Close attention to detail and redundant demonstrations that the writer shared and experienced this world are further aspects of realist writing. In fact, what gives the ethnographer authority and the text a pervasive sense of concrete reality is the writer's claim to represent a world as only one who has known it firsthand can, which thus forges an intimate link between ethnographic writing and fieldwork». (G.E. MARCUS-D. CUSHMAN, «Ethnographies as Texts», cit., p. 29).

¹⁴⁵ Il problema della rappresentazione del rapporto parte-tutto, è generalmente affrontato nelle monografie etnografiche classiche mediante un dispositivo costruttivo della narrazione, che rende possibile una sorta di «attraversamento testuale delle unità sociali e culturali della totalità postulata». Il risultato è una sorta di indice analitico dei contenuti (geografia, parentela, economia, politica, religione), in base al quale il testo – diviso in capitoli, sezioni e paragrafi – viene costruito in modo corrispondente. Per l'analisi delle nove convenzioni si veda G.E. MARCUS-D. CUSHMAN, «Ethnographies as Texts», cit, pp. 31 ss.

sant'anni di storia dell'antropologia. Il loro intento è ambizioso, certamente "rivoluzionario" sul piano critico, ma rischia di rivelarsi tendenzialmente riduttivo, strumentale al tipo di storia che – teleologicamente – intendono raccontare. Come ha notato Stephen Webster, «Ethnographies as Texts» è un testo solo apparentemente descrittivo, e non può essere letto come una rassegna imparziale del processo evolutivo che dalla fase dogmatica conduce alla scrittura sperimentale¹⁴⁶. Il racconto di una storia della disciplina attraverso i suoi testi include i limiti, le difficoltà e le incongruenze prospettiche del luogo e del momento storici a partire dai quali la narrazione viene enunciata. Consapevolmente o meno, si tratta di una narrazione che «racconta una storia sul raccontare storie», ovvero una narrazione che, in un dato momento storico, sta mediando tra le etnografie che la precedono e quelle che si collocano al di là della frattura riconosciuta. Nella misura in cui la rassegna appare «esplicativa e informativa in modo neutro, il suo ruolo di mediazione è oscurato, occultato, vale a dire che il suo potenziale narrativo diventa ideologico»¹⁴⁷.

Pur volendo evitare una lettura mirante a smascherare la retorica "escatologica" con cui è costruito il discorso di Marcus e Cushman, come ha tentato di fare Stephen Sangren¹⁴⁸, instaurando un metalivello critico da cui osservare la metacritica – con un discorso decostruttivo della decostruzione, a sua volta suscettibile di decostruzione – occorre almeno porre in luce alcune ambiguità ed evidenti errori categoriali, che indeboliscono la prospettiva col rischio di rendere improduttivo l'approccio testuale.

¹⁴⁶ S. WEBSTER, «Ethnography as Storytelling», in *Dialectical Anthropology*, 8, 3, 1983, pp. 185-205.

¹⁴⁷ «This perceptive review [...] whether consciously or not is a narrative telling a story about storytelling, that is, mediating a moment in history (perhaps ineffectually or parochially) between ethnographies that preceded it and those which will react to it. Insofar as it appears to be neutrally informational or explanatory, this mediating role is obscured, which is to say its storytelling potential becomes ideology, conscious or not». (*Ivi*, p. 196).

¹⁴⁸ P.S. SANGREN, «Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts», in *Current Anthropology*, 33, 1, 1988, Supplement: Inquiry and Debate in the Human Sciences: Contributions from Current Anthropology, 1960-1990, pp. 277-307.

Uno degli aspetti piú controversi è una certa *manca*za di *precisione* nell'uso del termine realismo¹⁴⁹, e la tendenziale confusione tra realismo epistemologico e realismo letterario. Il rischio di questa confusione è la reificazione del genere letterario, con la conseguente «degenerazione della diagnosi critica a livello epistemologico in una terapia di tipo letterario», come ha scritto J. Fabian¹⁵⁰. Il termine “realismo” è usato da Marcus e Cushman in un senso prettamente letterario, vale a dire in riferimento alla narrativa ottocentesca e all'insieme di strategie stilistiche e retoriche da essa elaborate, volte a produrre convincenti effetti di realtà¹⁵¹. Tuttavia, nel discorso dei due antropologi sembra prodursi una sorta di corto circuito concettuale tra la nozione del realismo come genere letterario e l'uso del termine realismo da parte di Hayden White per descrivere la fede degli storici classici del XIX secolo nell'oggettività e nel pragmatismo dei loro resoconti storici¹⁵². Come sostiene White, «il realismo poteva fondarsi su una coscienza liberata dallo scetticismo e dal pessimismo dell'ironia del tardo illuminismo»¹⁵³, ma «l'autorità della *ragione*, della *scienza* o del *realismo*» che le singole posizioni rivendicavano determinò un campo conflittuale in cui proliferarono «un gran numero di “realismi” contraddittori, sempre provvisoriamente accettati»¹⁵⁴. Le due nozioni di realismo non sono logicamente coinci-

¹⁴⁹ Su questo punto si veda *infra*, p. 143 g).

¹⁵⁰ J. Fabian condivide con Steven Webster il timore che «a reification of genre, however critical and sophisticated it may be, may result in the degeneration of critical epistemological diagnosis into literary “therapy” of ethnography». (J. FABIAN, «Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing», in *Critical Inquiry*, 16, 4, 1990, pp. 753-772, la citazione è a p. 762).

¹⁵¹ Cfr. F. DEI, «Il modernismo e le condizioni della rappresentazione etnografica», in *Etnoantropologia*, 1, 1, 1993, pp. 54-75; ID., «Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura», in *Uomo e cultura*, XXIII-XXVI (45-52), 1990-1993, pp. 58-101; ID., «La libertà di inventare i fatti: antropologia, storia, letteratura», in *Il gallo silvestre*, 13, 2000, pp. 180-196.

¹⁵² Infatti, White scrive: «Ciò che fu in discussione per tutto il secolo diciannovesimo, nella storia come nell'arte e nelle scienze sociali, fu la forma che avrebbe dovuto assumere una rappresentazione genuinamente realistica della realtà storica» H. WHITE, *Retorica e storia*, cit., vol. II, p. 226.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Su questo punto White afferma che: «L'età classica del pensiero storico europeo, da Hegel a Croce, rappresentò lo sforzo di fondare la storia come base di una scienza “realistica” dell'uomo, della società e della cultura». (*Ibid.*). In tal

denti, e la differenza tra le due dimensioni rappresenta il retroterra comune, di natura epistemologica, da cui nasce la crisi storica del realismo letterario e del positivismo oggettivista.

Una epistemologia ingenua è all'origine dell'interpretazione non letteraria del realismo, e determina la crisi del genere e la degenerazione della grande tradizione ottocentesca verso una forma di naturalismo positivista. Il realismo è stato assunto in modo letterale per descrivere e spiegare la *realtà*, ovvero ciò che ciascun autore credeva fosse *realmente oggettivo*. In questo senso, il *positivismo oggettivista* è piuttosto un'antitesi del realismo letterario, e si è sviluppato per evitare qualsiasi aspetto finzionale nel discorso della scienza, e per raggiungere, in ultima analisi, una corrispondenza "letterale" tra le parole e le cose soggette all'analisi empirica.

Il realismo etnografico, dal punto di vista letterario, è stato uno stile di scrittura, un modo di rappresentazione corrispondente ad una teoria della conoscenza come specchio della natura, ma ha avanzato la pretesa di riflettere ciò che è reale, occultando la natura linguistica e l'«artificio del discorso che consiste nel nascondere sotto la finzione di un "realismo" un modo, necessariamente interno al linguaggio, di porre un senso»¹⁵⁵, come direbbe de Certeau.

Può essere fuorviante trattare, come fanno Marcus e Cushman, gli ultimi sessant'anni della letteratura etnografica come l'innocente sviluppo di convenzioni retoriche che intendono unicamente creare l'illusione della realtà sociale e convincere i lettori attraverso il deliberato e consapevole impegno immaginativo, creativo, artistico, come farebbe, legittimamente, l'autentico realismo letterario. Ciò che veramente il genere etnografico ha realizzato è stata la «*reificazione*» piuttosto che il realismo e, per quanto tale operazione dipenda dall'elaborazione di strumenti retorici ricavati da una tradizione artistico-letteraria, non è corretto ricavare la nozione di "realismo etnografico" dal realismo letterario, occultando la contraddizione e

senso, il carattere "protoscientifico" della storia si manifesta in un contesto di permanente disaccordo circa le caratteristiche formali della spiegazione "scientifica" della storia, poiché ciascun modello di spiegazione fornisce «un argomento formale del "vero" significato degli eventi». (*Ivi*, vol. I, p. 31).

¹⁵⁵ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977, p. 51.

la falsa coscienza con cui l'etnografia ha adattato le convenzioni letterarie ai presupposti epistemologici del positivismo¹⁵⁶.

In *Scrivere le culture* i temi individuati e discussi da Marcus e Cushman sono ripresi e approfonditi attraverso analisi specifiche e circoscritte a singoli autori o a specifiche problematiche, sia negli interventi di piú netta matrice letteraria – come nel caso di Mary Louise Pratt e Vincent Crapanzano – sia negli approcci piú strettamente etnografici. Soprattutto, il confronto tra prospettive talvolta anche estremamente contrastanti è un buon motivo per discutere la necessità di superare il formalismo per volgersi ai contesti storici entro cui il genere si è sviluppato e continua a trasformarsi, e per cogliere lo spessore politico del nesso potere-sapere, che il formalismo rischia di occultare.

La coscienza ironica

Al di là del rigoroso formalismo che governa il lavoro di White, il vero problema dell'intero approccio metastorico alla scrittura appare in modo chiaro nelle conclusioni di *Retorica e storia*. Il dilemma che conferisce il senso poetico e politico al libro di White appare nelle conclusioni, e riguarda le possibilità e i modi di considerare la storia da una prospettiva anti-ironica. Una riflessione sull'argomento può essere utile a far luce sui significati della canonizzazione del genere etnografico e sul catalogo delle scritture sperimentali.

Conclusa la dettagliata esplorazione dei modi dominanti del pensiero storico europeo del XIX secolo, White riassume il senso dello sviluppo di quei modi proponendo l'immagine di una circolarità compiuta, in base ad una «teoria generale del linguaggio poetico»¹⁵⁷. Dalla prospettiva sostanzialmente ironica del tardo illuminismo, la storiografia europea giunge alla fase classica del XIX secolo, rappresentata dai quattro «maestri» (Michelet, Ranke, Toqueville e Burckhardt), per ritornare al modo ironico, che riapre e segnala la crisi dello storicismo nell'ultimo terzo del XIX secolo, proiettando la sua coscienza ironica sulla storiografia e sulla filosofia della storia del nuovo secolo. Nel XX secolo, come agli inizi del XIX secolo, la storiografia si è preoccupata di superare la condizione ironica «in cui fu trascinata la

¹⁵⁶ Come ha scritto Stephen Webster: «The last sixty years of ethnographic style, however dependent in fact upon the elaboration of literary devices of realism, cannot now simply be accepted as “ethnographic realism” without obscuring the contradiction and false-consciousness (however good the faith) in which it adapted these conventions to the epistemological assumptions of positivism». (S. WEBSTER, «Ethnography as Storytelling», cit., p. 197).

¹⁵⁷ H. WHITE, *Retorica e storia*, op. cit., vol. I, p. 52.

coscienza storica alla fine del XIX secolo»¹⁵⁸. Ma la storiografia accademica resta imprigionata entro la prospettiva ironica, e in generale continua a generare sistemi storiografici che sfidano tale prospettiva.

Come White aveva già notato, il formalismo dell'approccio metastorico alla storia «riflette la condizione ironica dal cui ambito si origina la maggior parte della storiografia accademica moderna»¹⁵⁹. Il discorso di White sull'ironia è per noi di estrema importanza, in particolare per comprendere le posizioni di Marcus. L'Autore di *Retorica e storia* credeva che l'ironia fosse «solo una delle numerose possibili prospettive sulla storia», non necessaria in modo assoluto, bensì vincolata alla storia e ai suoi rapporti col linguaggio. Presuppone un posizionamento “realistico” nella realtà, come in un luogo «dal quale fosse possibile fornire una rappresentazione non figurativa del mondo dell'esperienza»¹⁶⁰. L'ironia è una «concettualizzazione autocritica del mondo e dei suoi processi [...] un modello del protocollo linguistico in cui lo scetticismo del pensiero e il relativismo dell'etica sono espressi convenzionalmente»¹⁶¹. Il modo ironico è il «paradigma linguistico» di un pensiero radicalmente autocritico rispetto non solo a un determinato aspetto del mondo dell'esperienza, ma anche riguardo alla più generale fiducia nella possibilità di cogliere adeguatamente, nel linguaggio e nella scrittura, la “verità” delle cose. Se i vari “realismi” del XIX secolo, in forme differenti, hanno espresso la speranza, la fiducia o la certezza di creare una prospettiva oggettiva sul processo storico¹⁶², l'ironia è l'esito inevitabile di un «realismo maturo».

Nell'introduzione a *Scrivere le culture*, il riconoscimento di stampo nietzscheano della parzialità di ogni verità e della natura linguistica delle molteplici inesauribili “parziali verità” corrisponde alla prospettiva di Hayden White, il quale riconosce l'impossibilità di pronunciare un qualche giudizio di scientificità che induca a preferire una concezione della “scienza” della storia ad un'altra¹⁶³. La conclusione è che «quando si tratta di scegliere fra visioni alternative della storia, le uniche ragioni per preferire l'una all'altra sono *morali* o *estetiche*»¹⁶⁴. Si apre un margine di libertà e incertezza che, tuttavia, rischia di risolvere la nuova consapevolezza circa il linguaggio, la realtà e i loro reciproci rapporti, in pericolosa ambiguità politica. In particolare,

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ivi*, vol. II, p. 228.

¹⁶⁰ *Ivi*, vol. I, p. 50.

¹⁶¹ *Ivi*, vol. I, p. 51.

¹⁶² «[...] ciò che fu in discussione per tutto il secolo diciannovesimo, nella storia come nell'arte e nelle scienze sociali, fu la forma che avrebbe dovuto assumere una rappresentazione genuinamente “realistica” della realtà storica». (*Ivi*, vol. II, p. 226).

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 228.

per quanto concerne la dimensione ideologica del modo figurale ironico, White afferma che, sebbene appaia operativamente «transideologica», «come base di una visione del mondo, l'ironia tende a dissolvere ogni fede nella possibilità di azioni politiche positive»¹⁶⁵. Lo scetticismo che serpeggia nel formalismo di White rende sospetta la sfida anti-ironica alla prospettiva ironica della storiografia contemporanea, lanciata dall'Autore nell'ultima pagina del libro.

Un riflesso diretto delle posizioni di White si ritrova nelle pagine di *Antropologia come critica culturale*, in un punto in particolare, in cui il riferimento alla fonte è quanto mai esplicito: «Oggi, in modo particolare, l'obiettivo non è tanto quello di sfuggire alla sospetta natura critica della forma ironica della scrittura, ma di abbracciarlo e di utilizzarlo in combinazione con altre strategie per produrre descrizioni realistiche della società. L'aspirazione a riconciliare la persistenza dell'ironia con altre forme di rappresentazione deriva a sua volta dal riconoscimento del fatto che, siccome tutte le prospettive e le interpretazioni sono soggette ad una revisione critica, alla fine rimarranno allo stato di alternative multiple e aperte (*open-ended*)»¹⁶⁶. La posizione di Marcus e Fischer resta indecisa, solidale al formalismo di White, ma immersa tuttavia in un "teatro di linguaggio" ironico.

Un tentativo di distanziamento dal tipo di formalismo proposto da Marcus e Cushman – in parte ripreso negli interventi più "letterari" al seminario di Santa Fe – è attuato da Robert Thornton, la cui relazione al seminario¹⁶⁷ non fu pubblicata in *Scrivere le culture*. Le linee principali del suo approccio – un'alternativa dall'interno della stessa critica testualista – possono essere ricostruite attraverso la lettura di «The Rhetoric of Ethnographic Holism»¹⁶⁸. Anche Thornton considera la rappresentazione olistica degli "insiemi sociali" quale principale caratteristica della scrittura etnografica. L'antropologia,

¹⁶⁵ *Ivi*, vol. I, p. 51.

¹⁶⁶ G.E. MARCUS-M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale*, cit., pp. 57-58. L'indecidibilità sembra caratterizzare anche la prospettiva di sviluppo per arrivare a «un'osservazione accurata e a una fiduciosa conoscenza del mondo [...] attraverso una raffinata epistemologia che si faccia pienamente carico di contraddizioni irrisolvibili, ironie e incertezze nella spiegazione delle attività umane». (*Ivi*, p. 58).

¹⁶⁷ «Chapters and Verses: Classification as Rhetorical Trope in Ethnographic Writing». La notizia è in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS, «The Making of Ethnographic Texts», cit.

¹⁶⁸ R. THORNTON J., «The Rhetoric of Ethnographic Holism», in G.E. MARCUS, *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham 1992, pp. 15-33.

infatti, sembra aver assunto la nozione di “insieme” come suo implicito presupposto da quando Edward B. Tylor usò l'espressione “insieme complesso” per definire la cultura¹⁶⁹. Se ciò che l'etnografo può sperimentare sul campo è limitato, parziale e afferrabile soltanto in modo frammentario, allora l'idea di totalità rende pensabile l'integrazione dei frammenti di «esperienza quotidiana», e diventa una sorta di «imperativo retorico» sul quale si regge la pretesa dell'etnografo di convincere i lettori della “realtà” delle connessioni stabilite¹⁷⁰.

L'etnografo immagina la società (o la cultura) come un “tutto”, e deve trasmettere questa «fantasia di totalità» ai suoi lettori. È questa la *finzione* essenziale del testo etnografico. È l'idea di totalità – un'immagine d'ordine e coerenza – che conferisce ai testi etnografici l'effetto di “chiusura” e compiutezza che altri generi di scrittura realizzano con differenti espedienti retorici¹⁷¹. Pertanto, Thornton intende mostrare i limiti dell'approccio retorico all'etnografia realizzato sul modello dell'analisi “letteraria” della narrativa e del romanzo. La connessione tra il testo e la realtà è un problema ineliminabile, ma l'etnografia ha elaborato un particolare tipo di procedimento retorico per tentare di risolverlo. Infatti, se la narrativa consegue un effetto di chiusura attraverso la costruzione dell'intreccio, l'etnografia realizza la sua natura testuale attraverso una *descrizione completa* dell'insieme sociale per mezzo di una delle sue parti¹⁷². Occorre allora un'«anatomia della finzione etnografica», in grado di indivi-

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 19.

Per la nozione antropologica “classica” di cultura, cfr. E.B. TYLOR, «Il concetto di cultura», in P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura: i fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 7-29.

¹⁷⁰ «Social wholes can not be directly experienced by a single human observer. The vision of the scope and scale of social life that extends beyond what we can experience must be imagined» (*Ivi*, p. 18). «Indeed, “social wholes” may be seen as an artifact of rhetoric. The notion of “social wholes” and the doctrine of “holism” has long been taken to be the hallmark of anthropology, and the broadly classificatory or “classified” way in which ethnographic monographs are presented is central to the idea of “wholes”». (R. THORNTON J., «The Rhetoric of Ethnographic Holism», cit., p. 20).

¹⁷¹ «[...] the imagination of wholes is a rhetorical imperative for ethnography since it is this image of wholeness that gives ethnography a sense of fulfilling “closure” that other genres accomplish by different rhetorical means». (*Ivi*, p. 16).

¹⁷² *Ibid.*

duare il tropo specifico dell'etnografia. Questa figura specificamente etnografica sembrerebbe essere la classificazione delle parti secondo la relazione parte/tutto¹⁷³.

Con l'intervento di Thornton la discussione sul genere "etnografia" raggiunge un nuovo e diverso livello analitico, in quanto focalizza l'analisi non tanto sul «contratto sociale tra autore e lettore» come mezzo di convalida della concezione olistica, quanto sulla dimensione strutturale dell'«effetto» caratteristico di un testo etnografico. Sembra che egli voglia sovvertire dall'interno l'analogia testuale per smascherare l'errore verso cui conduce, proprio mentre una delle analogie contemporanee più popolari per la cultura e la società è quella del testo. Poiché la creazione di un senso di totalità e di ordine – la realizzazione retorica di questa impresa, commisurata alla capacità di un testo di convincere il lettore – sono aspetti comuni all'etnografia e ad altri testi, per esempio il romanzo o la narrativa in generale, occorre indagare la natura e il carattere peculiare dell'effetto etnografico. Una etnografia è composta di parti – capitoli e paragrafi – la cui organizzazione in un insieme testuale corrisponde all'idea della società come una "somma di parti". Come l'insieme sociale è costituito di elementi considerati secondo rapporti di interconnessione reciproca, così "l'insieme testuale" è composto di frammenti testuali ordinati in base ad una struttura classificatoria essenziale al raggiungimento di un persuasivo effetto di coerenza.¹⁷⁴

Se sul piano retorico è stata la sineddoche a consentire la rappresentazione dell'insieme mediante il riferimento ad una delle parti, sul piano tropologico è stata una figura secondaria – la totalità immaginata – a rendere pensabile la relazione tra le parti e tra queste e la totalità. Ma gli "insiemi retorici" non sono «entità sociali»: la realtà dei testi non corrisponde alla realtà sociale o culturale, ma è un'immagine di coerenza tra le parti di un testo, e tra questo e altri testi in generale. Mediante l'immaginazione di una totalità "invisibile", il

¹⁷³ *Ivi*, p. 21.

¹⁷⁴ «[...] the question about the relationship of ethnography to social reality becomes a more general one about the role of the image and the imagination and the cognitive process by which such images come into being. The rhetoric of ethnography presents these ulterior images against which description makes sense, and within which microcosm may be wedded to macrocosm». (*Ivi*, p. 19).

canone costruttivo della monografia è stato in grado di persuadere il lettore dell'esistenza di una concatenazione operante su un piano trascendente l'immediatezza sia dell'esperienza che della rappresentazione. Piuttosto che guardare ai modi di argomentazione discorsiva o all'intreccio narrativo, Thornton prova insomma a orientare l'analisi testuale dell'etnografia verso l'autoreferenzialità del testo¹⁷⁵.

Scritture sperimentali

Il modello di lettura proposto in «Ethnographies as Texts», il rilievo accordato all'ambigua nozione di "realismo etnografico" in molti saggi di *Scrivere le culture* e riconfermato da *Antropologia come critica culturale* finisce per condizionare l'orientamento generale del dibattito, nonostante le considerevoli differenziazioni interne. Il risultato sembra essere un errore prospettico che si proietta anche all'esterno, determinando una polarizzazione del campo della disciplina che rischia di isterilire il dibattito nella netta divisione tra esponenti della tradizione e postmoderni. Ma i testi raccolti in *Scrivere le culture*, e quelli presentati dagli esponenti della svolta letteraria come testi sperimentali, difficilmente possono essere riconosciuti come espressioni di una estetica postmodernista¹⁷⁶. La scrittura etnografica del mondo post-moderno, pur collocandosi in una fase post-paradigmatica, post-culturale e post-letteraria, non sembra conoscere una fase post-realista e, sia nella rassegna di Marcus e Cushman sia nel più articolato discorso di *Antropologia come critica culturale*, resta vincolata al canone del genere, il cui statuto sembra come ipostatizzato, e rispetto al quale sembra pensabile soltanto un lavoro interno di continuo riorientamento, che esclude, di fatto, gli esperimenti più radicali.

I modi sperimentali di rappresentazione presi in esame da Marcus e Cushman prima, e da Marcus e Fischer poi, si collocano in una precisa fase della storia della disciplina, il cui punto di svolta è rappresentato dall'elaborazione dei paradigmi simbolico e interpretativo.

La svolta interpretativa è il momento iniziale nella periodizzazione di una nuova stagione critica che, partendo da interessi quasi esclusivamente teorici e concettuali, conduce alla fase sperimentale dei tardi anni Settanta, passando attraverso una tormentata riflessione sull'epistemologia del *fieldwork*. Uno degli esiti più caratteristici di questo sviluppo sperimentale è la «rifles-

¹⁷⁵ «The ethnographic monograph presents us with an analogy between the text itself and the "society" or "culture", that it describes. The sense of a discrete social or cultural entity that is conveyed by an ethnography is founded on the sense of closure or completeness of both the physical text and its rhetorical format". (*Ivi*, p. 29).

¹⁷⁶ Per la questione dei rapporti tra etnografia e letteratura del periodo modernista si veda *infra*, p. 144 h).

sione prodotta dall'antropologo su se stesso e sulla propria società nel descrivere le culture altre»¹⁷⁷, associata ad una più «acuta sensibilità storica e politica»¹⁷⁸. L'etnografia sperimentale presa in esame da Marcus è un catalogo esemplare di testi scritti tra la metà degli anni Settanta e i primi anni Ottanta, ad eccezione del precoce modello sperimentale rappresentato da *Naven* di Gregory Bateson, che diventa un archetipo¹⁷⁹. Queste soluzioni formali e stilistiche si distinguono dal genere della monografia classica proprio per la tendenza ad integrare in un unico testo la descrizione, la riflessione teorica, le questioni di epistemologia della ricerca sul campo e le dimensioni politiche di queste pratiche.

In ogni caso, è giusto ricordare che in *Antropologia come critica culturale* Marcus e Fischer affrontano il problema del riconoscimento di una «buona etnografia» «dal punto di vista di un lettore professionale»¹⁸⁰. Questi criteri rispecchiano in gran parte le convenzioni «letterarie» in base alle quali in «Ethnographies as Texts» era stato descritto il canone del realismo etnografico. Innanzi tutto, la «convalida implicita» del fieldwork, dell'esser stato veramente lì dell'etnografo, e dunque la capacità di trasmettere «il senso delle condizioni del lavoro sul campo, della vita quotidiana, dei processi su microscala»¹⁸¹; quindi la «competenza linguistica dell'etnografo»¹⁸² nella realizzazione di una traduzione «attraverso i confini culturali e linguistici»; infine, la rappresentazione olistica. La sperimentazione opera su questi principi chiave per migliorare la rappresentazione dei mutamenti in corso nella storia e nella società, affrontando il problema del *come scrivere* etnografie in un mondo in cui «il paradigma etnografico del ventesimo secolo [...] sembra inadeguato»¹⁸³. Tuttavia, i cambiamenti formali sembrano procedere senza che siano abbandonati i fondamentali obiettivi della traduzione culturale e dell'olismo, dunque senza rinunciare ai vincoli del genere, ma ridisegnandone i confini e ridefinendo l'articolazione tra gli elementi che costituiscono il suo specifico dominio con una nuova consapevolezza¹⁸⁴.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 43.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 59.

¹⁷⁹ G. BATESON, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Introduzione di Michael Houseman e Carlo Severi, Einaudi, Torino 1988.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 71.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 72.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ivi*, p. 261.

¹⁸⁴ Marcus e Fischer individuano due principali tendenze di sperimentazione formale: una più radicale, «preoccupata dei problemi della rappresentazione del punto di vista dei nativi e attenta ai modi di rappresentazione delle differenze culturali. In questa prima tipologia di testi, definita «etnografia d'esperienza» (la persona, il sé, le emozioni, l'estetica, l'epistemologia native), gli interessi sperimentali agiscono sugli aspetti formali attraverso cui è possibile trasmettere una comprensione complessa dell'esperienza dei soggetti etnografici. La seconda ten-

Non si tratta dunque di una forma di rottura netta con la prassi etnografica del passato, bensì di «un fondamentale lavoro di riorientamento»¹⁸⁵.

Di fatto, la nozione stessa di sperimentazione è modernista, ed è la risposta dell'avanguardia all'estetismo, allo scopo di realizzare una reintegrazione delle forme estetiche e morali nella vita pratica.

10. Contro la rappresentazione: l'utopia di Stephen Tyler

Stephen A. Tyler, l'unico tra i partecipanti al seminario di Santa Fe ad assumere deliberatamente su di sé l'etichetta post-moderna, è anche l'unico tra i critici testualisti a proporre consapevolmente, nella scrittura, un'estetica postmodernista. Il saggio-manifesto¹⁸⁶ presentato in *Scrivere le culture*, e definito da Paul Stoller una «palude di termini greci, una profusione di neologismi, una profusione di sintassi ironica... l'uso dell'omofonia per mettere a fuoco affinità e differenze etimologiche»¹⁸⁷, è il modo deliberato in cui S. Tyler accoglie la funzione terapeutica dell'etnografia postmoderna.

Se l'idea di una terapia presuppone innanzi tutto che vi sia qualcosa di malato, allora il saggio di Tyler intende dimostrare che ad essere malata è la scrittura, e che una possibile terapia debba essere non tanto una nuova riflessione sulla produzione del sapere – utile soltanto a produrre altro sapere – bensì una scrittura *altra*, che possa funzionare come veicolo di meditazione e produrre cambiamenti nel lettore e nello scrittore¹⁸⁸. Il testo di Tyler ha una peculiarità quasi

denza, invece, è meno radicale rispetto alla critica della rappresentazione, e maggiormente interessata alla storia, alla politica e all'economia come macrosistemi entro cui i soggetti etnografici ed i fenomeni di microscala devono essere collocati. Per i riferimenti bibliografici si veda *infra*, p. 144 i).

¹⁸⁵ *Ivi*, pp. 93-94.

¹⁸⁶ S.A. TYLER, «L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 175-198.

¹⁸⁷ «[...] a mangrove swamp [which includes]: a profusion of Greek terms...a profusion of neologisms...a profusion of ironic syntax...the use of homophony to focus on etymological affinities and differences». (P. STOLLER, «High in Fiber, Low in Content: Reflections on Postmodern Anthropology», in *Culture*, 11, 1-2, 1991, pp. 101-110; la citazione è a p. 103).

¹⁸⁸ Cfr. S.A. TYLER-S.A. LUKAS, «Beyond Alphabets: An Interview With Stephen A. Tyler», in *POMO Magazine*, 2, 1, 1996, pp. 11-30.

stridente rispetto a tutti gli altri saggi di *Scrivere le culture*. La sua collocazione nella raccolta è, di fatto, stravagante: il suo decostruzionismo radicale è l'esito anticanonico più estremo in *Scrivere le culture*.

Tyler indica l'etnografia come «discorso specifico del mondo post-moderno», cioè di un'epoca che acquista consapevolezza del fallimento del progetto totalizzante della scienza, e del venir meno del «contesto etnografico» che ha accolto per secoli la «retorica assolutistica» della mitologia scientifica¹⁸⁹. L'utopia è nella scelta di una scrittura che, sul piano formale, si allontani dalle pratiche più ordinarie evitando l'adozione di una riconoscibile struttura narrativa e mettendo in discussione la distinzione assoluta tra prosa e poesia, o meglio la necessità stessa della distinzione dei generi. La massima provocazione sembra essere l'attraversamento trasversale dei generi della scienza, dell'estetica e della politica, fino a realizzare un modo di scrittura inclassificabile, sebbene l'ironia sia la sua cifra linguistica e la parodia l'esito inevitabile. Il *pastiche* postmoderno di Tyler cerca di tenere insieme prospettive che in fondo sono distinte, se non anche in contrasto tra loro, e il caso di Habermas e Lyotard, cui Tyler fa spesso riferimento, è forse il più significativo.

Il programma per un'etnografia postmoderna sembra prospettare la possibilità di far svanire del tutto il problema della rappresentazione e, con esso, i limiti e la violenza insiti nel «progetto della modernità» e nei suoi saperi. Come unica alternativa valida – e come estrema possibilità – sembrerebbe esserci l'evocazione, da intendersi non in senso simbolico, bensì risalendo alla nozione heideggeriana di «evento»¹⁹⁰. Secondo Tyler, infatti, l'evocazione dell'evento può evitare la funzione sostitutiva dei segni e rendere possibile il superamento della dicotomia tra «un qualcosa che evoca e qualcos'altro che invece viene evo-

¹⁸⁹ S.A. TYLER, «L'etnografia post-moderna», cit., p. 187. Il contesto da cui emerge questa riflessione è il cumulo di «macerie della decostruzione», del post-strutturalismo e della critica del discorso alla fine degli anni Settanta. Uno scenario in cui i cosiddetti postmoderni non possono che raccogliere frammenti, tentando di ricollocarsi nella storia, ma negandone l'unità. Eredi della tradizione critica postmetafisica, i postmoderni s'impiantano al centro della crisi, senza alcuna volontà di risolverla, vale a dire senza l'illusione di ricomporre una presunta realtà perduta. Per una prima bibliografia sul postmodernismo, la nozione di postmoderno e le problematiche connesse, si veda *infra*, p. 145 j).

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 185.

cato»¹⁹¹. Dal punto di vista testuale tale soluzione richiede l'adozione del dialogo, una forma in grado di portare in primo piano «la natura partecipativa e *in fieri*», oltre che performativa, dell'etnografia¹⁹². Il testo ideale dovrebbe essere una scrittura polifonica «in cui nessuno dei partecipanti godrebbe dell'ultima parola intesa come cornice o sintesi globale»¹⁹³. La polifonia e il dialogo sono utopici poiché funzionano come modelli ideali, validi per relativizzare la prospettiva senza sottrarsi alla ineludibile «responsabilità dell'autore». Il problema è che anche le scritture che tentano di dar voce all'altro includono pratiche di «controllo totale sul discorso» da parte dell'autore, in nome di una voce altra che viene in ogni caso “tradita”.

Rispetto ai tentativi dialogici degli ultimi anni Settanta, il discorso di Tyler sembra mirare al rapporto tra lettore e scrittore piuttosto che a quello tra scrittore-etnografo e cultura oggetto di studio. L'esperienza cui fa riferimento Tyler non è quella del fieldwork, ma l'esperienza della scrittura etnografica. L'etnografo non tenta di rappresentare al lettore un'altra cultura, ma prova ad evocare nel lettore un ricordo della propria cultura, attraverso un procedimento parodistico. L'etnografia è ancora un modo per rendere estraneo il familiare e quindi per ritornare al familiare.

Tyler dichiara il carattere utopico di tale modello: non solo un'etnografia postmoderna non è stata ancora scritta, ma forse non sarà mai realizzata, e la sua incompiutezza è l'unica tutela dalla «prigione della rappresentazione e della metafisica della presenza»¹⁹⁴. È da notare che Tyler talvolta usa anche l'espressione «antropologia postmoderna», e l'alternarsi di etnografia/antropologia ci appare come qualcosa di più della semplice alternativa tra due termini ritenuti

¹⁹¹ Tyler scrive che «l'evocazione è un'unità, un evento o processo singolo», attraverso cui il linguaggio dell'etnografia può «liberarsi dalla *mimesi* e dalla retorica scientifica costituita da "oggetti", "fatti", "descrizioni", "induzioni", "generalizzazioni", "verifiche", "esperimento", "verità", e concetti simili», i quali sono alla base del realismo, «illusorio», conformato ai canoni del realismo della storia naturale e alla sua «assurda pretesa descrittiva». (*Ibid.*).

¹⁹² *Ivi*, p. 180. Il pensiero di Habermas è una fonte d'ispirazione per l'elaborazione del dialogismo testuale, benché tale prospettiva sia poi riconosciuta esplicitamente come un'utopia.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 186.

intercambiabili. Quando Tyler parla di un'antropologia post-moderna – in prospettiva antimetafisica e con accenti chiaramente nietzscheani – forse sta proponendo una nuova *visione dell'uomo e del mondo*, sta producendo una nuova narrazione nonostante il dichiarato riconoscimento della “fine delle grandi narrazioni”.

Siamo di fronte ad una vera e propria contestualizzazione etnografica della metafisica e dell'epistemologia dell'Occidente, realizzata attraverso il consapevole e deliberato uso di un linguaggio che non soltanto parodizza il linguaggio della metafisica occidentale, ma attraverso l'uso dell'ironia parodizza la stessa parodia, risolvendosi in ironica autoreferenzialità. È proprio nell'autoreferenzialità la possibilità di recidere il legame con la quasi compulsiva attitudine referenzialista del sapere che percorre la storia dell'Occidente moderno. Qui la coscienza ironica fa valere i suoi diritti, ma non consente alcun *sapere* degli altri, né di sé stessi: resta solo uno strumento di meditazione attraverso l'evocazione del senso.

È evidente il richiamo al pensiero di Jacques Derrida, soprattutto per quanto riguarda le questioni della testualità e della rappresentazione. Tuttavia, Tyler giudica in modo critico l'esito della riflessione del filosofo francese sulla scrittura, in quanto ripresenterebbe il problema della rappresentazione nel «tentativo di migliorarla». Forse la critica a Derrida è strategicamente usata anche per colpire gli antropologi testualisti che non si sono spinti fin dove Tyler vuole condurre la sua sfida alla rappresentazione. Come si è tentato di chiarire, i discorsi di George E. Marcus sul realismo e di James Clifford sulle forme di autorità, non abbandonano le pretese dell'antropologia di fornire rappresentazioni del punto di vista dei nativi. Inoltre, mirano a rinnovare la promessa di un'antropologia come potente strumento di critica culturale, realizzabile proprio attraverso il *détour* verso l'altro.

Ma il disaccordo con gli esiti della decostruzione derridiana e col privilegio accordato da Derrida alla scrittura rispetto alla voce, può essere utile per comprendere il senso delle posizioni di Tyler. Pertanto, vogliamo segnalare l'importanza della relazione presentata al convegno di Baltimora del 1966¹⁹⁵, in quanto ha un valore decisivo

¹⁹⁵ J. DERRIDA, «Struttura, segno e gioco nel discorso delle scienze umane», in R. MACSEY-E. DONATO (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo*, cit., pp. 353-387.

per le scienze umane e sociali, e soprattutto per l'antropologia. Derrida riflette ampiamente sul *posto* particolare dell'antropologia tra le scienze moderne e del ruolo specifico occupato dal linguaggio di questa disciplina nella storia della metafisica occidentale¹⁹⁶.

Imbrigliata nella trama del linguaggio come qualsiasi altro discorso, l'antropologia non può rinunciare ai contenuti ereditati e, dunque, ai concetti tradizionali sui quali quel linguaggio si è fondato. Il principale paradosso è che l'etnologia include nel suo discorso le premesse dell'etnocentrismo nel momento stesso in cui è impegnata nel loro smascheramento¹⁹⁷. Ciò che i critici del colonialismo hanno denunciato come una contingenza storica, è qui indicata come una «irriducibile necessità» di cui occorre considerare con attenzione tutte le implicazioni. Non si può sfuggire a questa necessità, ma «se nessuno è colpevole di arrendersi ad essa, ciò non vuol dire che tutti i modi di arrendersi sono ugualmente accettabili»¹⁹⁸. La qualità e la fecondità di un discorso, pertanto, dipendono dal rigore con cui è impostato il rapporto con la storia della metafisica e con i concetti ereditati. È una questione di rapporto critico con il linguaggio delle scienze umane, una questione di responsabilità critica del discorso. Si tratta di impostare espressamente e sistematicamente il problema dello statuto di un discorso che attinge dal patrimonio della tradizione le risorse necessarie alla *déconstruction* di quello stesso patrimonio. Anche l'antropologia «dovrà arrendersi al linguaggio» e mostrare, senza pretese di fuga, la «veste dell'autocritica»¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Come farà in quello stesso anno anche Michel Foucault ne *Le parole e le cose*. Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978, pp. 369-414.

¹⁹⁷ J. DERRIDA, «Struttura, segno e gioco», cit., pp. 359-360.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 360.

¹⁹⁹ *Ibid.*

Appendice

Lo scenario istituzionale e politico della svolta letteraria

1. Dagli anni Sessanta agli anni Ottanta

Numerose sono state le critiche alla metafora testuale di ascendenza geertziana all'interno stesso dei discorsi prodotti dalla svolta "retorica", che pure riconosce un debito enorme al genio di Geertz. In particolare, il modello testuale riproporrebbe il tradizionale atteggiamento di distanziamento dell'oggetto, accentuando una epistemologia etnocentrica fondata sulla distanza e sulla rimozione della dimensione dialogica della conoscenza. Soprattutto nel caso dell'antropologia incentrata sulla ricerca di campo, un simile modello marginalizza o mette sullo sfondo una serie di pratiche dialogiche – abbastanza informali per la loro stessa natura intersoggettiva –, la cui consistenza è più rispondente alle regole della lingua parlata e dell'interlocuzione che ad un sistema formalizzato come la scrittura. Finanche il forte accento sulla natura cooperativa e collaborativa dell'incontro etnografico – considerato da Stephen Tyler quale scenario ineludibile per realizzare testi evocativi sul modello del *collage* post-moderno, grazie al recupero della dimensione poetica della realtà e della comunicazione – è apparso insufficiente a garantire nuovi modi d'incontro reale, a cui realmente corrispondano le nuove forme di scrittura sperimentate.

Pensare altrimenti, infatti, significa muoversi dalla stabilità oggettiva del testo verso l'esistenza mutevole del discorso e delle sue *politiche*. Il dibattito di *Scrivere le culture* si orienta tendenzialmente in questa direzione. Tuttavia, nel valorizzare la figura degli etnografi-autori, l'analisi esclusivamente formale distoglie lo sguardo dai soggetti della ricerca e trascura le politiche locali d'interazione tra ricercatori e soggetti etnografici. La critica della rappresentazione e

l'accento sull'antropologia come pratica implicano il riconoscimento della cultura come creazione immaginativa, narrativa, ma non per questo meno *reale*. La deriva estetizzante, che pure Clifford ha ammesso come limite contingente di *Scrivere le culture* e del seminario da cui il volume ha origine, è essa stessa un segno politico.

A distanza di un anno dal seminario di Santa Fe, Paul Rabinow propose una sintesi critica della "svolta", con uno sguardo estremamente scettico verso le modalità di diffusione di una corrente, ormai ben riconoscibile, di critica testuale dell'etnografia¹. L'interesse per la costruzione dei testi etnografici sembrava imporsi sulla scena dell'istituzione accademica americana come una "fiorente attività industriale"². Convinto dei limiti di un'analisi centrata in modo esclusivo sugli aspetti formali, Rabinow intendeva porre in luce coordinate di lettura corrispondenti a livelli concettuali e piani analitici differenti eppure interconnessi.

Rabinow si chiede se le pratiche e il cambiamento sociale, a livello locale e globale, possano essere realmente influenzati da un diverso modo di scrivere i testi etnografici³. Non è un caso che questo interrogativo provenga dallo stesso autore di *Reflections on Fieldwork in Morocco*, riecheggiando i dubbi e le inquietudini del momento storico da cui abbiamo fatto iniziare la nostra narrazione e che è, di fatto, il campo delle pratiche sulle quali ora si dovrà rivolgere lo sguardo.

Quanto alla dimensione politica dei dibattiti sulla scrittura etnografica, Rabinow ne analizza il significato in relazione al mondo accademico degli anni Ottanta, individuando nella polemica istituzionale il loro valore politico non convenzionale⁴.

¹ P. RABINOW, «Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts», in *Dialectical Anthropology*, 10, 1985, pp. 1-13.

² «An interest in the making of ethnographic texts has become a thriving cottage industry in certain quarters of anthropology in recent years». (*Ivi*, p. 1).

³ «[...] will the field of either world or local power relations be effectively changed if we write different texts?». (*Ibid.*).

⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 9-12; Si veda anche P. RABINOW, «Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997, pp. 315-348 (in particolare pp. 335 ss.). L'interesse di Rabinow per le

Raccogliendo l'osservazione di Rabinow, si potrebbe leggere il dibattito alla stregua di una formazione linguistica, che iscrive un progetto intellettuale in un clima culturale, sociale e politico storicamente determinato. La collocazione storica è ulteriormente precisata in relazione allo scenario istituzionale dell'accademia americana tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta.

Per chiarire l'importanza di quello che consideriamo il *luogo di produzione* dei discorsi *sulla* scrittura etnografica, faremo riferimento all'analisi "archeologica" realizzata da Michel de Certeau ne *La scrittura della storia*⁵. Il libro di de Certeau *anticipa* di circa un decennio la riflessione sulla scrittura avviata dagli antropologi a Santa Fe.

De Certeau conduce una critica particolarmente approfondita del funzionamento occidentale della scrittura in ogni impresa scientifica, a partire dall'evento epocale della scoperta del Nuovo Mondo. Da qui ha origine la storia moderna della «scrittura conquistatrice», vale a dire il sistema di sapere-potere tipicamente occidentale, il quale «userà il Nuovo Mondo come una pagina bianca (selvaggia) dove scrivere il volere occidentale»⁶. La condizione di possibilità di una critica epistemologica delle discipline occidentali e dei loro specifici sistemi scritturali è il nesso tra storia e scrittura, non solo nel caso della storiografia, ma in ogni impresa scientifica.

Nel ricostruire lo sviluppo di tale pratica de Certeau non segue una cronologia lineare dal XVI secolo ad oggi, bensì comincia dal presente e dal chiarimento delle condizioni del «sistema attuale dell'industria storiografica»⁷. Colpisce l'uso del termine "industria" per indicare il sistema delle pratiche occidentali di scrittura della storia, dell'alterità e della differenza. Infatti, il riferimento al sistema di produzione industriale si ritrova, anni dopo, nell'approccio di Rabinow,

«micro-pratiche accademiche» si collega anche alla prospettiva di Pierre Bourdieu. La "politica della cultura" appare come un nuovo campo d'indagine, per ritrovare le complesse dinamiche – legate al posizionamento sociale, agli interessi e al potere – che producono e accolgono il sapere. Cfr. P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983; ID., *Homo academicus*, Les Éditions de Minuit, Paris 1984.

⁵ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977.

⁶ *Ivi*, p. XV.

⁷ *Ibid.*

il quale analizza la diffusione massiccia e pervasiva dell'interesse testuale nell'antropologia americana degli anni Ottanta.

De Certeau aiuta a comprendere i modi in cui il sistema "industriale" della storiografia raggiunge la sua produttività, nel processo di articolazione di «un luogo socio-economico di produzione, di regole scientifiche di controllo e la costruzione di un racconto o testo»⁸. È in virtù dell'integrazione di questi tre elementi che un sapere concretamente *funziona* e produce conoscenza, ed una tale lettura può essere applicata tanto alla storiografia quanto all'etnografia.

Per ora proviamo ad adoperare il ragionamento di de Certeau sull'importanza dei luoghi in cui i discorsi e le scritture vengono prodotti. Ciò ci consente di guardare gli esponenti della svolta *nei* luoghi in cui producono il loro particolare linguaggio critico. Faremo riferimento al tema della "produzione del luogo" indagato ne *La scrittura della storia*, tentando di contestualizzare la "svolta" in base al duplice valore – oggettivo e soggettivo – del genitivo usato da de Certeau nell'espressione "produzione del luogo".

Innanzitutto, il seminario di Santa Fe e *Scrivere le culture* producono un luogo per l'articolazione del discorso critico, un luogo in cui l'oggetto possa essere collocato attraverso un "lavoro" di separazione e distanziamento che genera fratture temporali e, quindi, l'idea di svolte decisive. In tal modo, i critici testualisti realizzano ciò che de Certeau considera il "lavoro" della storiografia, la produzione «della storia», che separa il presente da un passato e poi «ripete ovunque il gesto di dividere»⁹. All'interno dell'orizzonte spazio-temporale così configurato, la tradizione può dispiegarsi allo sguardo critico come un *corpus* di testi¹⁰.

D'altra parte, in base alla funzione soggettiva del genitivo, l'espressione "produzione del luogo" indica anche l'appartenenza del lavoro produttivo al luogo specifico di produzione, il radicamento della critica *nel* luogo che definisce i limiti di «ciò che si *deve* e si *può* dire», rendendo possibile il suo dispiegarsi discorsivo. La prospettiva

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 4.

¹⁰ *Ibid.*

socio-epistemologica adottata da de Certeau si basa, quindi, sul riconoscimento della singolarità storica di ogni analisi, di ogni teoria e di ogni scrittura. Tale principio si ritrova nel concetto di “parzialità” prospettica, indicato da Clifford come principale esito – in termini di consapevolezza critica – del nuovo interesse per l’analisi della scrittura etnografica¹¹.

Occorre guardare al movimento che lega la pratica interpretativa del gruppo di Santa Fe ad una prassi sociale, etica e politica che, racchiusa nei testi, può esser letta come il modo in cui una società si comprende e si rappresenta. Se aggiungiamo alle tesi di de Certeau le riflessioni di Rabinow relative all’esistenza di una “comunità interpretativa”¹², possiamo ricondurre i discorsi alla realtà dei luoghi che essi abitano poiché, come prosegue ancora de Certeau, «la coerenza propria di un livello ideologico rinvia al *posto* di coloro che la elaborano»¹³. L’ideologia non è il prodotto, l’oggetto o la “realtà” da smascherare e spiegare, bensì il presupposto di ogni modello di spiegazione, «è implicata da ogni sistema d’interpretazione»¹⁴. Pertanto, se l’ideologia è rintracciabile proprio nella produzione, se segna i confini del luogo e vi rimane all’interno, allora essa non è sovrastruttura¹⁵. L’interesse ed il tipo di ricerca vengono modellati non tanto da intenzioni personali, quanto da «localizzazioni socio-culturali»¹⁶.

Il discorso di de Certeau s’incentra, in particolare, sul ruolo dei testi e sui ruoli sempre intercambiabili di lettori e autori. Anche gli antropologi di Santa Fe si presentano storicamente nella duplice veste di lettori e scrittori. Il presente è il luogo delle loro pratiche di

¹¹ «Anche i migliori testi etnografici – scrupolose finzioni vere – sono sistemi o economie di verità. Il potere e la storia lavorano attraverso di loro in forme che gli autori non possono controllare completamente. Le verità etnografiche sono quindi intrinsecamente *parziali*: di parte e incomplete». (J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997, pp. 25-58; la citazione è a p. 32).

¹² Cfr. anche P. RABINOW, «Resolutely Late Modern», in R. FOX (a cura di), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991, pp. 59-72.

¹³ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, cit., p. 34.

¹⁴ *Ivi*, p. 35.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 37.

lettura e di scrittura, ma le tracce dei condizionamenti anteriori non possono essere cancellate dalle operazioni di distanziamento che conducono alla definizione di un oggetto.

De Certeau afferma che «lo storico non può dunque sfuggire alle latenze e alle pesantezze del passato ancora presente»¹⁷, ed aggiunge che «fondata sulla frattura tra un passato, il suo oggetto, e un presente, il luogo della sua pratica, la storia non cessa di ritrovare il presente nel suo oggetto, e il passato nelle sue pratiche»¹⁸. Questa affermazione è valida per l'etnografo quanto per lo storiografo: entrambi, nel passato come nel presente, scrivono immersi nella storia della pratica che perseguono – la storia della scrittura. Ma è altrettanto vero per il critico dell'etnografia, che legge e prova ancora a (ri)scrivere questa storia. In tal modo, il passato «cessa di trovarsi dalla parte degli autori come elemento a cui il loro pensiero era subordinato»¹⁹, per diventare un oggetto per i «nuovi autori», che lo rendono pensabile come oggetto²⁰.

Se la storia non è attribuibile ad un individuo singolo, essa non è neanche ridicibile ad un soggetto globale, quale potrebbe essere lo “spirito del tempo”, l’“epoca” o la “società”. La storia, invece, «è il luogo sul quale il discorso si articola senza ridursi ad esso». La lettura dell'ideologia in termini di produzione conduce de Certeau all'analisi della pratica come attività storica, che a sua volta produce storia. Se «prendere sul serio il suo luogo, non significa ancora spiegare la storia, finché non si parla di ciò che vi si riproduce»²¹, allora la “topografia” della storia diventa una «condizione per poterne dire qualcosa che non sia né leggendario (o “edificante”), né a-topico (senza pertinenza)»²².

¹⁷ *Ivi*, p. 45.

¹⁸ *Ivi*, p. 43.

¹⁹ *Ivi*, p. 41.

²⁰ È il *luogo sociale* (socio-economico, politico e culturale) che permette e interdice, definito com'è da una «connessione del possibile e dell'impossibile». Nella dialettica *locale* tra ciò che si può e ciò che non si può dire nascono le *pratiche scientifiche* («una professione liberale, un posto d'osservazione o una cattedra, una categoria di letterati [...]») (*ivi*, p. 77) realizzate attraverso una *scrittura* (cfr. *ivi*, p. 62).

²¹ *Ivi*, p. 77.

²² *Ibid.*

Si può cominciare l'esplorazione del luogo di produzione di una coscienza "letteraria" in etnografia partendo da alcune riflessioni di George E. Marcus sulla formazione delle carriere universitarie attraverso la produzione di testi, una pratica, quest'ultima, che impone un particolare modo di porsi in relazione alle scritture classiche. Qualsiasi progetto di scrittura etnografica, sperimentale o meno, deriva dall'esperienza del "produrre" un resoconto del processo di ricerca. Ciò accade in un ambito istituzionale – secondo modi istituzionalizzati – anche per acquisire «credenziali professionali»²³. Ma tale prassi rimanda anche all'immagine mitica ed alla mistica della ricerca etnografica, due modi di rappresentazione della disciplina che funzionano come miti d'iniziazione del ricercatore sul campo, e dell'autore nel libro²⁴.

La prima esperienza etnografica è solo un modello, una specie di archetipo, che «plasma i termini cognitivi con cui gli antropologi pensano e parlano dei loro progetti di ricerca»²⁵. Marcus sposta l'attenzione sul fatto che «la carriera professionale comincia sempre più ad essere caratterizzata da una maturazione che passa attraverso il superamento dei modelli etnografici di formazione»²⁶. Dalle scritture più tradizionali, limitate formalmente al modello classico perché dirette alle commissioni esaminatrici dei PhD, molti antropologi formati tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta hanno "svoltato" verso scelte formali alternative di tipo sperimentale, producendo «seconde ricerche»²⁷. È una dinamica segnata dall'acquisizione di una tradizione di scrittura, dalla sua accettazione e da parziali reazioni di trasformazione critica.

In una nota autobiografica raccolta alla fine degli anni Novanta da Robert Borofsky in *Assessing Cultural Anthropology*²⁸, Marcus ritorna sull'argomento delle "seconde scritture", del canone e della sperimentazione, ribadendo che uno degli intenti del seminario era

²³ G.E. MARCUS, «Postfazione. Scrittura etnografica e carriere antropologiche», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 349-354.

²⁴ *Ivi*, pp. 349-354.

²⁵ *Ivi*, pp. 351-52.

²⁶ *Ivi*, p. 352.

²⁷ *Ivi*, p. 353.

²⁸ R. BOROFSKY (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma 2000.

stata la tematizzazione di uno *spostamento del modello iniziatico dal campo alla pagina*²⁹. Sembra che, in fondo, il *fieldwork* resti intatto dalle trasformazioni. In quanto impresa mai formalizzabile in modo sicuro e stabile, il *fieldwork* è considerato sperimentale per sua stessa natura. Il canone agirebbe con i suoi vincoli soltanto nel passaggio dall'esperienza al testo, ed è nel testo che la pratica etnografica può trasformarsi in sperimentazione³⁰.

Sulla base di tali premesse allora dobbiamo chiederci quali siano le condizioni di trasformazione dell'assetto istituzionale dell'accademia americana, nelle scienze sociali in particolare. Faremo riferimento a due fonti, entrambe "parziali": il saggio di Sherry Ortner «Theory in Anthropology Since the Sixties»³¹, pubblicato su *Society and History* nel 1989, ed il capitolo «Discipline» del volume *Oltre i fatti*³² di Clifford Geertz. Entrambi gli autori provano a raccontare la storia dell'antropologia culturale dagli anni Sessanta alla fine degli anni Ottanta, con particolare riferimento alla tradizione americana. Tuttavia, se il racconto di Sherry Ortner – distaccato ed esterno – si concentra in modo specifico sulle teorie e sulle "rivoluzioni" paradigmatiche, quello di Geertz – tutto interno a questa storia e di stampo dichiaratamente autobiografico – ci aiuta a guardare proprio alle condizioni di possibilità, ai luoghi di produzione delle teorie.

Entrambi considerano la fine degli anni Cinquanta come l'inizio di una nuova fase dopo gli anni del consenso e dei paradigmi dominanti (funzionalista, culturalista, evolucionista). Si tratta di un momento nella storia della disciplina caratterizzato da un clima che Ortner definisce di «aggressività intellettuale delle nuove generazioni»³³, e che Geertz descrive in termini escatologici come «un

²⁹ G.E. MARCUS, «Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità», in R. BOROFKY (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, cit., pp. 64-79.

³⁰ *Ivi*, p. 77.

³¹ S.B. ORTNER, «Theory in Anthropology Since the Sixties», in *Society and History*, 26, 1, 1984, pp. 126-166.

³² C. GEERTZ, *Oltre i fatti: due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Il Mulino, Bologna 1995.

³³ «In anthropology at the close of the fifties, the theoretical *bricoleur's* kit consisted of three major, and somewhat exhausted, paradigms – British struc-

periodo di grande innovazione e fermento»³⁴, che aveva diffuso «la sensazione che una nuova era stesse ormai sorgendo»³⁵. I due Autori registrano la tendenza della disciplina alla frammentazione ed il venir meno di un discorso comune, la perdita di un linguaggio condivisibile pur nella costante idiosincrasia caratteristica del progresso cumulativo del sapere antropologico³⁶. Secondo Sherry Ortner, il sintomo piú evidente della crisi d'identità della disciplina è proprio la perdita dei confini disciplinari, un sommovimento che porta liminalità e disordine al centro del campo³⁷.

L'industria della conoscenza

Bisogna ricordare che tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta del Novecento le scienze sociali attraversavano una fase di istituzionalizzazione e di professionalizzazione su larga scala, accompagnata da un processo di ridefinizione dei fondamenti teorici e degli obiettivi, nonché degli ambiti istituzionali di riferimento. In questo contesto prendono forma anche i primi progetti per la realizzazione di centri di ricerca esterni all'accademia, autonomi dalle strutture istituzionali, benché collegati alle piú importanti università, anche in ragione della loro specifica – e talvolta strategica – dislocazione geografica.

Uno dei primi e piú significativi esempi è il “Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences” (CASBS) di Palo Alto, istituito nel 1954 per ini-

tural-functionalism [...], American cultural and psychocultural anthropology [...], and American evolutionist anthropology [...]. Yet it was also during the fifties that certain actors and cohorts central to our story were trained in each of these areas. They emerged at the beginning of the sixties with aggressive ideas about how to strengthen the paradigms of their mentors and ancestors, as well as with, apparently, much more combative stances vis-à-vis the other schools. It was this combination of new ideas and intellectual aggressiveness that launched the three movements with which this account begins: symbolic anthropology, cultural ecology, and structuralism». (S.B. ORTNER, «Theory in Anthropology», cit., p. 128.

³⁴ C. GEERTZ, *Oltre i fatti*, cit., p. 122.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ivi*, pp. 120-121.

³⁷ Sherry Ortner sintetizza gli esiti del mutamento affermando che, a partire dalla svolta degli anni Sessanta, la riconfigurazione del campo non porterà piú all'affermazione di una nuova teoria unificante bensì alla diffusione di “un nuovo potente argomento [...] un simbolo”, cioè la prassi. «I will argue that a new key symbol of theoretical orientation is emergine, which may be labeled “practice” (or “action” or “praxis”). This is neither a theory nor a method in itself, but rather, as I said, a symbol, in the name of which a variety of theories and methods are being developed». (S.B. ORTNER, «Theory in Anthropology», cit., p. 127).

ziativa della Ford Foundation. Il progetto era stato ispirato dalla convinzione che le "scienze sociali e del comportamento" avrebbero contribuito ad una migliore conoscenza dei processi sociali e, dunque, alla realizzazione di un processo di democratizzazione. Quanto alla ridefinizione dello statuto disciplinare, l'orientamento multidisciplinare del Centro mirava ad una ricomposizione tra scienze naturali e scienze sociali, secondo una concezione meno speculativa e piú sperimentale di queste ultime, in grado di determinare, al tempo stesso, una maggiore formalizzazione anche sul piano teorico³⁸. Le iniziative ispirate al modello di Palo Alto si moltiplicheranno negli anni Sessanta e Settanta nelle discipline umanistiche e, nel nuovo scenario politico e sociale del periodo, svolgeranno un ruolo essenziale nell'assetto istituzionale dell'alta formazione e della ricerca avanzata.

Ci si può chiedere da dove provenga il bisogno di far nascere nuove strutture istituzionali accanto a quelle dei dipartimenti e delle facoltà universitarie; una risposta a questa domanda sembra suggerirla Robert Connor, ex direttore del National Humanities Center di Princeton: «The sheer scale of modern universities makes it increasingly difficult to sustain a notion of scholarly community. Apart from the desirability of giving individuals time to concentrate entirely on scholarly work, there is also a need to create the kind of *communitas* that seems increasingly rare in university settings. The scale and focus of well-designed centres for advanced study seem on the other hand ideal to achieve this»³⁹. Il classico ideale di rendere l'università una vera comunità, unita da un comune dialogo intellettuale alimentato da stimoli costanti, era reso sempre piú difficile dalla stessa logica organizzativa dei dipartimenti. Inoltre, come aggiunge Connor, il cambiamento delle aspettative riposte sull'università in funzione degli obiettivi economici esterni – elaborate secondo i principi utilitaristici dell'industria e della produzione – determinavano seri condizionamenti sulle scelte delle università e dei dipartimenti, dando vita a progetti misurati semplicemente sulla capacità di dimostrare l'immediata utilità e di giocare un ruolo centrale in una economia fondata sulla conoscenza⁴⁰.

I centri si presentavano, dunque, come spazi alternativi, luoghi in cui potevano agire spinte innovative, e dove soltanto la creatività e gli obiettivi degli studiosi avrebbero determinato l'orientamento delle ricerche, in modo da privilegiare come unico criterio la logica interna al lavoro dei ricercatori. In realtà, molti Advanced Center furono coinvolti ben presto nel meccanismo della produttività, talvolta realizzando, in questo senso, risultati molto piú significativi di quelli ottenuti dall'accademia.

³⁸ Per approfondimenti bibliografici sulla nascita e lo sviluppo dei Centri Avanzati di ricerca negli Stati Uniti si veda *infra*, p. 146 k).

³⁹ R.W. CONNOR, «Do Centers for Advanced Study Deserve a History?», in *Ideas* (from the National Humanities Center, Stanford), 9, 1, 2002, pp. 26-32; la citazione è a p. 29.

⁴⁰ *Ibid.*

Le trasformazioni nel mondo della formazione e della ricerca subiranno un'ulteriore accelerazione negli anni Ottanta. Nel nuovo decennio, infatti, la tradizionale idea – illuminista e liberale – dell'accademia come “comunità” di professori e studenti dediti alla realizzazione di un'idea di “cultura” disinteressata sarà messa ancora più in pericolo da una concezione dell'università quale «impresa aziendale transnazionale la cui funzione è quella di fornire forza-lavoro qualificata per la nuova economia globale del sapere»⁴¹. Proprio all'inizio degli anni Ottanta, Clifford Geertz esprimerà un profondo scetticismo nei confronti di un umanesimo incentrato sulla fiducia nella realizzazione di una “conoscenza generale”: «Per quanto un simile programma possa essere attraente (e da parte mia non lo trovo interamente tale), esso è semplicemente inattuabile [...] Per il nostro tempo e quello a venire, l'immagine di un orientamento generale, di una prospettiva, di una *Weltanschauung* che nasce da studi umanistici (o anche scientifici) e che modella la direzione della cultura è una chimera. Non solo è completamente assente la base di classe per un simile «umanesimo» unitario [...] ma, cosa ancor più importante, è scomparso il consenso sulla base dell'autorità dei dotti, dei vecchi libri e delle più antiche regole di comportamento»⁴².

Rispetto ad un sistema accademico tendente a riacquistare una stabilità molto vicina alla stasi, altre spinte alternative agivano dall'interno, attraverso progetti interdipartimentali di deciso orientamento interdisciplinare. Fermento, novità, speranza, rinnovamento sono le parole usate da Geertz per descrivere il clima sociale e intellettuale, come pure l'*ethos* della disciplina e dell'accademia americana nel suo insieme. Lo spirito critico ed una rinnovata fiducia nel cambiamento rappresentano l'altra faccia degli «ignobili anni Cinquanta», quando fuori dall'Università «the public square was empty, everyone was absorbed in witch-hunts and selfish pursuits, and all

⁴¹ Questa trasformazione è illustrata in modo eloquente nelle affermazioni di Bill Readings: la grande narrazione che tradizionalmente ha definito la funzione dell'università è cambiata dal kantiano concetto di “ragione” e dalla idea humboldiana di “cultura”, alla moderna idea tecno-burocratica di “eccellenza”, maggiormente legata alla resa, alla produttività e alle “buone pratiche”. Come scrive Bill Readings: «The ‘grand narrative’ [...] has shifted from the Kantian concept of ‘reason’ and the Humboldtian idea of ‘culture’ to the modern techno-bureaucratic idea of ‘excellence’». (B. READINGS, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge 1996, p. 13).

⁴² C. GEERTZ, «Il modo in cui oggi pensiamo: verso un'etnografia del pensiero moderno», in Id., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 187-208; le citazioni sono alle pp. 204-205.

was gray upon gray»⁴³, e tuttavia il vuoto politico e l'incertezza culturale del momento potevano essere vissuti anche come spazi d'azione per l'attesa escatologica di una nuova era.

In una sorta di *Bildungsroman* ambientato nei dipartimenti e nei centri di ricerca americani di scienze sociali e antropologia, Geertz racconta il suo accesso al sistema educativo americano, da una condizione di "privilegiato" perché veterano – uscito dall'esercito nel 1946 – sovvenzionato dai provvedimenti del G.I. Bill⁴⁴. Negli anni Cinquanta Geertz si trova a Harvard, dove frequenta il dipartimento interdisciplinare di "Social Relations", e partecipa al clima carico di aspettative che caratterizza la definizione del progetto di costruzione di un linguaggio comune per le scienze sociali⁴⁵. Inoltre, collabora a vari gruppi di ricerca interdisciplinari e lavora al Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences di Palo Alto. Dopo l'esperienza degli anni Sessanta a Chicago – una sorta di centro "liturgico" dell'antropologia, ora attraversato da correnti nuove che porteranno a una svolta sociologica derivante da una generale insoddisfazione per il conservatorismo della disciplina⁴⁶ – Geertz lascia Chicago alla svolta del decennio, proprio quando l'eco dei movimenti politici e sociali si stava diffondendo anche nell'antropologia, provocando i dibattiti sul colonialismo e l'imperialismo da cui emerse la proposta del gruppo di *radical anthropology*. Nel 1970 si trasferisce a Princeton, presso l'Institute of Advanced Studies.

Nel corso della sua esperienza Geertz sembra trovarsi nel luogo giusto sempre al momento giusto, proprio dove e quando sta nascendo il nuovo, si organizzano progetti e nascono centri di ricerca, da Harvard a Chicago fino a Princeton, da dove assiste all'inizio della nuova lenta e progressiva stabilizzazione, che ricondurrà il sistema ad un nuovo stadio di equilibrio molto più conservatore.

⁴³ C. GEERTZ, «A Life of Learning», American Council of Learned Societies Occasional Paper No. 45 1999, Charles Homer Haskins Lecture for 1999.

⁴⁴ C. GEERTZ, *Oltre i fatti*, cit., p. 122.

⁴⁵ A Harvard, Geertz segue corsi di antropologia, sociologia, psicologia sociale, psicologia clinica, statistica, tenuti da Kluckhohn, Talcott Parsons, Gordon Allport, Henry Murray, Frederick Mosteller, e Samuel Stouffer. Cfr. *ivi*, pp. 122-133.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 134-143.

La vicenda di Geertz può essere considerata esemplare, ed è certamente utile per leggere come una sorta di singolare controcanto il racconto autobiografico delle esperienze formative, dei passaggi istituzionali e dei “viaggi” di George Marcus nell’accademia americana, durante gli anni iniziali della crisi. Marcus dichiara di essere giunto, nel corso della sua carriera, in istituzioni antropologiche che «si trovavano di volta in volta alla fine di un particolare percorso o progetto»⁴⁷. Dalla metà degli anni Sessanta a Yale, a Cambridge in un ambiente caratterizzato da un certo radicalismo critico, negli anni che segnarono il tramonto del funzionalismo britannico. Quando nel 1971 giunge a Harvard, il Dipartimento di Social Relations che aveva segnato la carriera di Geertz «non aveva più da offrire (almeno agli antropologi) quel che aveva offerto in passato, quando Clyde Kluckhohn dirigeva la sezione antropologica e David Schneider e Clifford Geertz erano studenti»⁴⁸.

Il giudizio di Marcus su quanto stava accadendo all’antropologia angloamericana in quegli anni è inequivocabilmente chiaro. La confessione autobiografica assume una valenza esemplare: «[...] la mia formazione dal punto di vista formale [...] è avvenuta sullo sfondo continuo di tendenze e mode che si andavano dissolvendo in istituzioni che appartenevano a società che stavano sperimentando, retrospettivamente, l’incipiente dissoluzione della cultura e dei modelli post-bellici»⁴⁹.

⁴⁷ G.E. MARCUS, «Dopo la critica dell’etnografia», cit., p. 78.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 79. Un simile processo di disfacimento dei modelli forti e resistenti, si verifica negli anni Settanta anche nell’antropologia britannica, stando al racconto di Adam Kuper [Cfr. A. KUPER, «Anthropologists and the History of Anthropology», *Critique*, 11, 2, 1991, pp. 125-42]. La frammentazione del campo è una conseguenza non solo della nascita di molti sotto-campi, come l’antropologia medica e l’antropologia dello sviluppo, ma dell’emergere di orientamenti di critica radicale, come dimostrano la pubblicazione del volume di Talal Asad *Anthropology and the Colonial Encounter*, l’influenza del pensiero neo-marxista d’impronta francese, la nascita di nuove riviste (l’esempio più significativo è *Critique of Anthropology*), la nuova stagione del femminismo (decisiva, in termini di critica radicale, è la formazione del *London Women’s Anthropology Group*). Gli anni Ottanta, poi, sul piano istituzionale e politico, presentano non poche analogie con la situazione americana. Anche in Gran Bretagna, l’antropologia si trova di fronte a un *surplus* di potenziale manodopera intellettuale, dopo aver prodotto negli anni Settanta un numero di PhD. molto maggiore di quello che l’accademia avrebbe potuto assorbire in futuro.

Paradossalmente, l'apertura di prospettive di studio e di ricerca extra-disciplinari – a partire da un interesse iniziale specificamente antropologico – è resa possibile proprio nelle condizioni di profonda crisi del campo tradizionale della disciplina. Lo stesso Marcus racconta che, per quanto fosse interessato e «affascinato» dall'esperienza antropologica, gli assetti istituzionali condizionavano un certo dislocamento interdisciplinare, un continuo e stimolante «trasbordo» da un campo all'altro, dall'antropologia alla storia, alla teoria e all'economia politiche, tanto da determinare sempre «un rapporto obliquo e distaccato con i particolari modelli di antropologia professionale»⁵⁰ con i quali si trovava in contatto.

Pertanto, il progetto di Marcus sarà di tipo essenzialmente collaborativo, aperto ad accogliere i contributi di altri studiosi impegnati in differenti ricerche e disponibili a condividere le competenze specifiche in una prospettiva di ridefinizione delle norme e delle forme classiche di ricerca nell'antropologia sociale e culturale. Egli riuscirà ad attrarre gli interessi di una generazione di studiosi nati per lo più negli anni Quaranta e formati negli anni Sessanta.

Quasi tutti gli studiosi più giovani presenti a Santa Fe avevano già alle spalle esperienze di ricerca e di scrittura realizzate negli anni Settanta, nell'ambito di percorsi formativi compiuti nei luoghi istituzionali più significativi del momento. Le prime esperienze di scrittura, di tipo più tradizionale, erano state seguite dalla realizzazione di opere dal carattere decisamente anticonvenzionale e, nel caso di Crapanzano, propriamente sperimentali⁵¹.

L'esperienza di James Clifford conferma che il movimento tra le discipline non era unidirezionale. Il suo è infatti un percorso inverso rispetto a quello di Marcus, essendo uno spostamento dalla storia all'antropologia e allo studio formale dell'etnografia. Il retroterra culturale e intellettuale di Clifford è la storia sociale e culturale inglese, la tradizione inaugurata da Edward P. Thompson⁵², ma soprattutto il

⁵⁰ G.E. MARCUS, «Dopo la critica dell'etnografia», cit., p. 78.

⁵¹ Cfr. V. CRAPANZANO, *Tubami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 1995.

⁵² E.P. THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Mondadori, Milano 1969.

modello rappresentato dagli studi di Raymond Williams in ambito letterario. Proprio grazie alle ricerche di Williams sul concetto umanistico di cultura⁵³ Clifford scopre il legame ineludibile delle idee con il contesto storico. L'intento di approfondire sul piano antropologico queste suggestioni conduce Clifford ad individuare la situazione coloniale come contesto specifico della nozione antropologica di cultura. Egli proverà quindi a ricostruire la storia del pensiero occidentale moderno e contemporaneo attraverso lo sviluppo di tale nozione⁵⁴.

Clifford vive la fase di massimo sviluppo di un fenomeno accademico dalle conseguenze radicali, vale a dire quella tendenza all'interdisciplinarietà dei linguaggi, che rende possibile l'incontro ed il sodalizio con Marcus.

Per comprendere l'importanza del momento bisogna ancora seguire il racconto autobiografico, che è possibile ricostruire attraverso una serie di interviste rilasciate da Clifford tra il 1994 e il 2002⁵⁵. Egli si definisce uno «storico critico dell'antropologia»⁵⁶, al tempo stesso esterno ed interno al campo di studio. La condizione di marginalità diventa il presupposto per una pratica di *bordeggio* nel mare delle discipline, strategicamente ai margini di ciascun campo⁵⁷. Il criterio adottato da Clifford è l'esplorazione di ciò che gli antropologi dicono di non essere, l'analisi delle soglie sulle quali avviene il processo di formazione della disciplina tramite una serie di negoziazioni ed esclusioni, che identificano le pratiche di una comunità di studiosi, contrassegnata da un "*habitus*" emergente per "distin-

⁵³ R. WILLIAMS, *Cultura e rivoluzione industriale: Inghilterra 1780-1950*, Einaudi, Torino 1968; ID., «Culture is Ordinary», in N. MCKENZIE (a cura di), *Convictions*, MacGibbon and Kee, London 1958, pp. 74-92; ID., *The Long Revolution*, Chatto & Windus, London 1961; ID., *The Country and the City*, Chatto & Windus, London 1973; ID., *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, London 1976.

⁵⁴ J. CLIFFORD, «Sul modellamento etnografico dell'io: Conrad e Malinowski», in ID., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 115.

⁵⁵ J. CLIFFORD, *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Meltemi, Roma 2004.

⁵⁶ *Ivi*, p. 17.

⁵⁷ Egli parla di sé come un «contrabbandiere», una sorta di specialista import-export tra le discipline». (*Ivi*, pp. 58-59).

zione”⁵⁸. L'antropologia, nella sua fase di istituzionalizzazione, ha contrapposto alla figura dei missionari l'immagine professionalizzata del ricercatore sul campo. Gli interrogativi sulla “missione” dell'antropologia nascono allora dalla constatazione di questa prima negazione. Una seconda contrapposizione distintiva è quella tra funzionari coloniali ed etnografi professionisti, che induce a considerare il contesto storico-politico entro cui si iscrive il lavoro degli antropologi. Infine, l'antropologia accademica ha contrapposto i resoconti scientifici prodotti in seguito alle ricerche sul campo ai resoconti dei viaggiatori e alla letteratura di viaggio. Quest'ultima negazione induce a riflettere sulla forma della scrittura etnografica e sulle dinamiche di costruzione dei testi.

La critica di Clifford opera proprio sull'*habitus* dell'antropologia e si sviluppa in senso multiprospettico e multidisciplinare. In questo progetto critico s'inquadrano la nascita del Centre for Cultural Studies a Santa Cruz ed il programma interdisciplinare di Storia della Coscienza, incentrato sulle scienze umane, ma collegato anche alle scienze sociali e naturali, alle arti e alle teorie sociali, storiche e culturali.

2. *Nel mare delle discipline*

Se non fossimo indotti dall'accumularsi degli indizi a considerare come segno dei tempi la serie di aneddoti finora proposti, interpreteremmo il percorso che conduce James Clifford sulla strada di Marcus come l'esito fortuito dell'incrocio di destini paralleli e non, come

⁵⁸ «[...] ci sono questioni sempiterni quali: quanto siamo come la scienza naturale e quanto come la storia? E quanto come la sociologia? Altre questioni riguardano l'antropologia come disciplina “col trattino”, che si preoccupa dell'identità essenziale del settore. Queste sono argomentazioni e negoziazioni normali e, diciamo, “intrinseche”. Ma altre affermazioni, più assolute, di quello che gli antropologi *non* sono, definiscono in maniera più categorica la comunità di questa disciplina, il suo *habitus*, e io ho cercato di situare il mio lavoro su quelle frontiere. Una di queste è segnata da un'affermazione non negoziabile: “noi non siamo missionari”. [...] Un'altra soglia disciplinare: “noi non siamo ufficiali coloniali. Non siamo qui per governare”. E un terzo “no” fondativo: “non siamo viaggiatori o scrittori di viaggio”. Tre frontiere importanti e mutevoli». (*Ivi*, p. 17).

invece sembra piú probabile, il risultato di “spostamenti” dovuti alla corrente che era ormai nell’aria. Che Marcus abbia il ruolo di protagonista nella nostra narrazione non è un caso, in quanto seguendo le sue dislocazioni accademiche si arriva, agli inizi degli anni Ottanta, al Dipartimento di Antropologia della Rice University di Houston, l’istituzione che può essere riconosciuta come il vero “luogo” produttivo del seminario di Santa Fe e della rete testuale collegata a *Scrivere le culture*.

Quanto determinanti siano state le scelte istituzionali e politiche, e quanto decisivi gli interessi dei singoli per la ristrutturazione del campo di studi e per il riorientamento verso direzioni fuori dall’ordinario, lo dimostra la storia di quel dipartimento. Come già era accaduto nei precedenti passaggi universitari, Marcus vi giunge quando il dipartimento ha esaurito le spinte verso un tipo di ricerca innovativa. Da qui Marcus, Tyler e Fischer lanciano la loro sfida alla tradizione classica e al mondo tradizionale e conservatore che regge la struttura dipartimentale e le pratiche della disciplina negli Stati Uniti agli inizi dell’era reaganiana.

In occasione della Provost Lecture del 1992 lo stesso Marcus riconosce che la genesi del seminario s’inquadra nel processo di trasformazione della struttura dipartimentale dell’accademia americana, implicitamente confermando la non indifferenza del radicamento degli studiosi al “luogo”, rispetto ai contenuti del discorso⁵⁹. Nel 1980 il numero dei docenti afferenti al Department of Anthropology della Rice era stato drasticamente ridotto da sette a due, a causa di ritiri, trasferimenti ed altre dinamiche interne all’accademica. Insomma, la struttura era in dismissione. Unici due docenti rimasti, Marcus e Tyler ebbero la possibilità abbastanza rara di rinnovare il dipartimento, un’opportunità determinata dalla combinazione casuale tra la situazione specifica alla Rice, la politica demografica dell’accademia a livello nazionale e la crescente tendenza intellettuale verso l’auto-critica e l’inquietudine nei confronti dei paradigmi consolidati, soprattutto nel campo delle scienze umane e sociali.

⁵⁹ G.E. MARCUS, «Cultural Anthropology at Rice Since the 1980’s», Provost Lecture, February 17, 1992 <<http://www.ruf.rice.edu/~anth/research/marcus-provost-lecture.htm>>.

La grande espansione e le speranze degli anni Sessanta sembravano svanire gradualmente. L'università americana aveva organizzato in senso "progressivo" la struttura dipartimentale nell'ambito di un progetto globale di sviluppo e di espansione, ma nei primi anni Ottanta lo scenario appariva notevolmente mutato. Si verificava, infatti, un consistente ridimensionamento delle mire espansionistiche, come conseguenza delle ristrettezze economiche e dei tagli delle spese. Questa situazione avrebbe avviato un processo di dispersione di un'intera generazione di studiosi che si erano formati nel decennio precedente. Pertanto, nella scelta del personale docente da reclutare, la direzione del dipartimento si trovò ad essere favorita da un fenomeno definito da Marcus «surplus of talent in the academic job market»⁶⁰. La metafora economica è fin troppo esplicita nell'indicare l'università come mercato del lavoro, caratterizzato in quegli anni da un *surplus* di offerta di manodopera intellettuale e, dunque, come vero e proprio luogo di produzione⁶¹.

È da notare che la ricostituzione ed il rinnovamento del dipartimento può apparire un'impresa fondata su una scelta di puro opportunismo. In realtà, le condizioni sociali e istituzionali favorevoli si sarebbero rivelate assolutamente prive di sbocchi se non fossero state accompagnate da una visione intellettuale e da un orientamento generale precisi, posti alla base di una motivata strategia di ricostruzione. Nasce così un nuovo progetto intellettuale nel senso più ampio del termine, anticipato dalla tendenza ormai diffusa nell'accademia americana a porre in luce e a discutere l'urgenza di scelte precise di fronte alla ormai evidente crisi della rappresentazione. In altre

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ «To overhaul a department is a rare enough occasion in academia at any time, but to have done so in the early 1980s was a truly remarkable event given the fortuitous combination of the mood at Rice, the demographics of academia nationally, and a growing intellectual tendency toward self-criticism and restlessness especially in the humanities and social sciences. The great energy and hopes of the 1960s expansion had long since grown stale. With the advantage of hindsight, the rebuilding of the department thrived on its being positioned opportunistically in relation to these situations. In the early 1980s, graduate programs were in a trend of severe retrenchment, and there was the accompanying loss and dispersion of an entire generation of scholars produced at the end of the expansion». (*Ibid.*).

parole, si stava liberando uno spazio istituzionale che poteva e doveva essere riempito di contenuti programmatici nuovi.

Alla Rice infatti Marcus incontra Michael Fischer, Clifford e Stephen Tyler, e avvia una riflessione sull'etnografia come oggetto comune verso cui indirizzare l'orientamento di un progetto che, a questo punto, sembrava essere ormai nell'aria. I destini della nuova generazione, tuttavia, continuano ad incrociare la figura di Geertz, di cui raccolgono l'eredità del decennio precedente. Nell'anno accademico 1982-1983, Marcus è all'Institut for Advanced Studies, nella fortezza dorata di Geertz a Princeton, e lo incrocia nel suo lavoro. Bisogna ricordare che proprio in quello stesso anno, Geertz aveva svolto alla Stanford University un corso di lezioni dal titolo "Works and Lives. The Anthropologist as Author", da cui nascerà il libro omonimo pubblicato nel 1988⁶². La scrittura dei resoconti etnografici come forma "semiletteraria" diventa un argomento "buono da pensare", lanciato nell'aria da Geertz già un decennio prima, quindi riaffermato nel luogo giusto al momento giusto da Marcus, Clifford, Tyler e gli altri, per essere rilanciato al centro del dibattito antropologico.

La capacità di compiere prima di tutto un'operazione di sintesi non diminuisce l'importanza del progetto, né quella dei singoli autori, ma questa potenzialità si realizza anche in virtù della dimensione collettiva in cui viene svolto il lavoro critico, dentro e fuori il dipartimento. Lo scambio di idee assunse forme istituzionali ben precise innanzi tutto con la costituzione, nel 1983, di un gruppo di discussione, il Rice Circle (nucleo originario del Center for Cultural Studies istituito nel 1987 all'Università di Santa Cruz), che includeva i membri del dipartimento e anche alcuni esponenti delle discipline umanistiche⁶³. Il *forum* era incentrato sul tema della "crisi della rappresentazione" e sulle questioni del linguaggio e dell'autorità, sul

⁶² Da notare che uno dei capitoli di *Opere e Vite* era apparso sempre nel 1983 su una rivista, senza creare il clamore che di lì a poco avrebbe suscitato la pubblicazione di *Writing Culture* prima e *Opere e vite* poi. Cfr. C. GEERTZ, «Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies», in *Raritan Review*, Fall 1983, pp. 62-80.

⁶³ Cfr. G.E. MARCUS, «Cultural Anthropology at Rice», cit.

modello di altri gruppi formali e informali che in quel periodo si stavano diffondendo in molte università americane, creando le condizioni adatte per una forma di collaborazione transdisciplinare. Anche il gruppo animato da James Clifford nel programma di History of Consciousness all'University of California di Santa Cruz rientra in questa pratica collaborativa. Dal tipo di collaborazione instauratasi nel luogo storico-sociale fin qui rievocato scaturirono le decisioni relative alle tematiche da trattare in modo piú ampio e dettagliato, che culminarono nei quattro giorni di seminario nel 1984 a Santa Fe.

Quanto all'identità del gruppo, le autodefinizioni proposte da Marcus rappresentano in modo efficace l'attivismo dei nuovi critici, la loro volontà di «agire sullo *status quo* in senso innovativo» e in modi non convenzionali, sfruttando strategicamente una condizione di marginalità a fini “eversivi”, rivoluzionari, nei confronti di una istituzione che incarna la tradizione e la garantisce. Sono le parole dello stesso Marcus ad autorizzare una lettura in termini di trasgressione, iconoclastia, sovversione, laddove egli definisce i partecipanti ai *forum* della Rice come «*outlaws*», fuorilegge, utilizzando l'immagine che di quei gruppi si stava diffondendo all'esterno, negli ambienti piú ortodossi⁶⁴. Questa definizione si affianca al motivo della marginalità eversiva usato da Clifford per autodefinirsi un «contrabbandiere»⁶⁵ tra le discipline.

⁶⁴ «The fact of a departmental identity itself in the present context is unusual, since unlike the prosperous period of the 1960s when departments built quickly and coherently around particular specialties and themes, the period of the late 70s and early 80s was one of dispersal, decay, and loss, in which, as I recounted earlier, our opportunity to rebuild a department over a short period of time around a vision was quite unique. What kind of identity then is it? Within anthropology, we have been controversial, as sort of mundane outlaws, and this has been a source of pleasure and fun for us in a field that badly needed stirring up». (*Ibid.*).

⁶⁵ «Il mio lavoro si è sempre mosso tra le prospettive degli studi letterari, la storia e l'antropologia culturale e, in parte come risultato di ciò, di frequente mi ritrovo a rivolgermi ad audience diverse, con aspettative diverse. Spesso funziono come una sorta di specialista import-export tra le discipline. [...] La persona import-export nelle discipline prende un'idea che è superata in un campo e la trasferisce in un altro, dove diviene una cosa inedita, entusiasmante. Un po' come il contrabbandiere, il valore della cui merce dipende dalla frontiera che oltrepassa». (J. CLIFFORD, *Ai margini dell'antropologia*, cit., pp. 58-59).

L'identità emergente del gruppo riflette la percezione in termini negativi e le conseguenti reazioni difensive provenienti dagli ambienti più tradizionalisti. Dall'interno, una diversa consapevolezza del posizionamento politico nell'istituzione portava i critici a riconoscersi come «subcultura dell'erudizione», un prodotto dell'accademia potenzialmente creativo e controegemonico⁶⁶. Inoltre, nel mettere in luce una condizione di subalternità, si indicava un implicito parallelismo tra questa condizione entro un sistema di potere istituzionale e quella delle sottoculture nella società del «capitalismo globale». La riformulazione in termini eterodossi delle questioni dei canoni e dell'autorità esprime tale posizionamento politico, ed è funzionale ad affermare una specifica *differenza*, in base alla quale costruire la propria identità nella comunità disciplinare. Da questi presupposti nasce un nuovo e multiforme approccio al tema delle *differenze*, i cui caratteri distintivi vanno ricercati all'incrocio del piano epistemologico con i campi dell'etica e della politica.

La trasgressione dell'ordine convenzionale non mirava alla distruzione dell'antropologia, bensì ad una sua rivitalizzazione, mediante la riaffermazione della funzione di critica culturale implicita a un sapere comparativo che, nel descrivere altri modi di vita, intendeva realizzare una migliore comprensione della cultura e della civiltà occidentali in termini relativistici ed anti-etnocentrici. La necessità di recuperare le promesse spesso mancate dell'antropologia classica risultava ancor più decisiva e urgente di fronte al processo di «rim-

⁶⁶ «[...] there is a new sensitivity to the terms on which difference – cultural, racial, gender, or class – can be established and discussed. This gets to the basic task of anthropology as that of cross-cultural translation, of constituting its own knowledge on some representation of what the world seems like from another point of view, as an integral part of that knowledge. How to establish difference in a world where the object of study itself has been called into question raises additional theoretical and methodological questions for anthropology. Thinking about the nature of difference and how it emerges in social life is not just the emblematic concern of anthropology or of the emerging interdisciplinary arena of cultural studies; it is itself one of the key and widespread forms of social thought at this moment in the history of modernity, and is indeed one of the major topics for cultural analysis in anthropological research. In short, there is a certain identity or parallel between our own predicaments as a scholarly subculture and the cultures that are our subjects of study». (G.E. MARCUS, «Cultural Anthropology at Rice», cit.).

patrio» della ricerca, che consisteva nell'abbandono dei siti tradizionali di un'etnografia ancora legata a immagini di lontananza ed esotismo, per rivolgersi a soggetti e situazioni interne al mondo occidentale⁶⁷.

La realizzazione di questo progetto richiedeva una radicale messa in discussione dell'etnografia stessa come forma di conoscenza e come linguaggio del sapere antropologico.

⁶⁷ *Antropologia come critica culturale*, ideato da Marcus insieme con Michael Fischer nel 1982 e pubblicato nel 1986, è il risultato programmatico di queste riflessioni e può esser letto come una sorta di complemento di *Scrivere le culture*. Tuttavia, come un epilogo a sorpresa, prende le distanze dal tipo di critica retorica del discorso antropologico nella forma in cui era stata praticata in *Scrivere le culture*, e mette in luce la possibilità di nuovi sviluppi a partire dalle molteplici direzioni intraviste a Santa Fe.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

a) Sulla costruzione dell'oggetto antropologico e la critica della rappresentazione:

- T. ASAD, «Anthropology and the Analysis of Ideology», in *Man* (New Series), 14, 4, 1979, pp. 607-627.
- BOON, JAMES A., *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*, Harper & Row, New York 1972.
- *The Anthropological Romance of Bali: 1597-1972*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
 - *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- E.M. BRUNER (a cura di), *Text, Play, and Story: the Construction and Reconstruction of Self and Society*, American Ethnological Society, Washington 1984.
- V. CRAPANZANO, «On the Writing of Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 2, 1976, pp. 69-73.
- J. CLIFFORD, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley 1982.
- «Su Orientalism», in ID., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 293-316.
 - «Sul surrealismo etnografico», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 143-182.
 - «Sull'autorità etnografica», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 35-72.
 - «Potere e dialogo in etnografia: l'iniziazione di Marcel Griaule», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 73-114.
 - «Racconta il tuo viaggio: Michel Leiris», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 196-205.
- J.-P. DUMONT, *The Headman and I: Ambivalence and Ambiguity in Anthropological Fieldwork*, University of Texas Press, Austin & London 1978.
- «Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography», in *Ethos*, 14, 4, 1986, pp. 344-367.
- K. DWYER, «On the Dialogic of Fieldwork», in *Dialectical Anthropology*, 2, 1977, pp. 143-151.
- «On the Dialogic of Ethnology», in *Dialectical Anthropology*, 4, 1979, pp. 205-224.
 - *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, John Hopkins University Press, Baltimore 1982.
- J. FABIAN, *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2000 (ed. orig. *Time and the Other*, Columbia University Press, New York 1983).
- J.W. FERNANDEZ, «Exploded Worlds: Text as a Metaphor for Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 10, 1985, pp. 15-26.

- C. GEERTZ, «Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies», in *Raritan Review*, Fall 1983, pp. 62-80.
- J. JAMIN, «Le texte ethnographique. Argument», in *Études Rurales*, 97/98, 1985, pp. 13-24.
- G.E. MARCUS-D. CUSHMAN, «Ethnographies as Texts», in *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982, pp. 25-69.
- G.E. MARCUS, «Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research», in *Current Anthropology*, 21, 4, 1980, pp. 507-510.
- P. RABINOW, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley 1977.
- «Facts Are a Word of God. An Essay Review of James Clifford's "Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World"», in G.W. STOCKING, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin, Madison 1983, pp. 196-207.
- R. ROSALDO, «Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Anthropology», in J. NELSON-D. McCLOSKEY (a cura di), *The Rhetoric of the Human Sciences*, University of Wisconsin Press, Madison 1987, pp. 87-110.
- D. ROSE, «Transformations of Disciplines through Their Texts: An Edited Transcription of a Talk to the Seminar on the Diversity of Language and the Structure of Power and an Ensuing Discussion at the University of Pennsylvania», in *Cultural Anthropology*, 1, 3, 1986, pp. 317-327.
- M. STRATHERN, «Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology», in *Current Anthropology*, 28, 3, 1987, pp. 251-281.
- D. TEDLOCK, «The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology», in *Journal of Anthropological Research*, 35, 1979, pp. 482-493.
- *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, a cura di Angela Biscaldi e Vincenzo Matera, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2002 (ed. orig. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983).
- R.J. THORNTON, «"Imagine Yourself Set Down...": Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography», in *Anthropology Today*, 1, 5, 1985, pp. 7-14.
- S.A. TYLER, *The said and the unsaid*, Academic Press, New York 1978.
- S. WEBSTER, «Dialogue and Fiction in Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 7, 2, 1982, pp. 91-114.
- «Ethnography as Storytelling», in *Dialectical Anthropology*, 8, 3, 1983, pp. 185-205.

b) Il dibattito tra antropologi e filosofi intorno ai temi della razionalità e del relativismo (Rationality Debate):

- G. CANGUILHEM, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La nuova Italia, Firenze 1992 (ed. orig. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1977).

- R. FINNEGAN-R. HORTON (a cura di), *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber and Faber, London 1973.
- M. HOLLIS-S. LUKES (a cura di), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982.
- S. MICELI, *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Sellerio, Palermo 1990.
- P. WINCH, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1958 (tr. it., *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1972).
- «Understanding a Primitivity Society», in *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 307-324 (tr. it., «Comprendere una società primitiva», in F. Dei-A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 124-160).
- B.R. WILSON (a cura di), *Rationality*, Blackwell, Oxford 1970.

c) Sull'analogia nel discorso delle scienze sociali:

- E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969.
- O. MORGENSTERN-J. VON NEUMANN, *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1944 (trad. it., *Teoria dei giochi*, Boringhieri, Torino 1969).
- V. TURNER, *Il processo rituale: struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972.
- *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca 1974.
- *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 1986.

d) La teoria interpretativa è esposta in:

- C. GEERTZ, «Verso una teoria interpretativa della cultura», in ID., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 9-42.
- «“Dal punto di vista dei nativi”: sulla natura della comprensione antropologica», in ID., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 71-90.

e) L'opera di K. Burke e la nozione di azione simbolica:

- K. BURKE, *Counter-Statement*, Chicago University Press, Chicago 1957.
- *A Rhetoric of Motives*, Prentice-Hall, New York 1965.
- *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, California University Press, Berkeley-Los Angeles 1966.
- A Grammar of Motives*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1969.
- R. CESERANI, «Primo approccio alla teoria critica di Frye. Riflessioni attorno al concetto di modo», in A. LOMBARDO (a cura di), 1989, *Ritratto di Northrop Frye*, Roma, Bulzoni, 1989, pp. 17-38.

- «Kenneth Burke», in *Belfagor*, 343, 2003, pp. 43-60.
- L. GALLINO, «Kenneth Burke e la critica americana», in *Studi Americani*, 3, 1957, pp. 315-46.
- A. MENARDI, «Kenneth Burke: linguaggio come azione simbolica», in *Studi di Estetica*, III serie, XXVI (I), 17, 1998, pp. 119-147.

f) Hayden White e l'analisi figurale della storiografia:

Il primo articolo di Hayden White riconducibile all'approccio narrativo alla scrittura storiografica risale al 1965:

- H. WHITE, «The Burden of History», in *History and Theory*, 5, 2, 1966, pp. 111-134.

Dopo la pubblicazione di *Retorica e storia (Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-century Europe)*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973), White ha ripreso l'analisi del legame tra storiografia e retorica in un secondo libro (H. WHITE, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978) e in una serie di articoli e saggi su riviste o in volumi collettivi, alcuni dei quali tradotti anche italiano e raccolti in H. WHITE, *Storia e Narrazione*, trad. it. a cura di Daniela Carpi, Longo, Ravenna 1999.

Si veda inoltre:

- H. WHITE, «La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia», in P. ROSSI (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano 1983, pp. 33-78.
- *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora-Londra 1987.
- «The Real, the True, and the Figurative in the Human Sciences», in *Profession*, 1986, pp. 15-17.

g) Per la critica della nozione di realismo etnografico:

- J.-P. DUMONT, «Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography», in *Ethos*, 14, 4, 1986, pp. 344-367.
- J. FABIAN, «Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing», in *Critical Inquiry*, 16, 4, 1990, pp. 753-772.
- R. FARDON (a cura di), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic/Smithsonian Institution, Edinburgh/Washington 1990.
- K. HASTRUP, «The Reality of Anthropology», in *Ethnos*, 54, 1989, pp. 287-300.
- «The Ethnographic Present: A Reinvention», in *Cultural Anthropology*, 5, 1, 1990, pp. 45-61.

- K. HASTRUP, «Writing Ethnography: State of the Art», in J. OKELY-H. CALLAWAY (a cura di), *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London 1992.
- R. SANJEK (a cura di), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Cornell University, London 1990.
- «On Ethnographic Validity», in ID., *Fieldnotes*, cit., pp. 385-419.
 - «The Ethnographic Present», in *Man* (New Series), 26, 4, 1991, pp. 609-628.
- S. TRENCHER, «The Literary Project and Representations of Anthropology», in *Anthropological Theory*, 2, 2, 2002, pp. 211-231.
- S. WEBSTER, «Dialogue and Fiction in Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 7, 2, 1982, pp. 91-114.
- «Ethnography as Storytelling», in *Dialectical Anthropology*, 8, 3, 1983, pp. 185-205.
 - «The Historical Materialist Critique of Surrealism and Postmodernist Ethnography», in M. MANGANARO (a cura di), *Modernist Anthropology*, cit., pp. 266-299.
 - «Realism and Reification in the Ethnographic Genre», in *Critique of Anthropology*, 6, 1, 1986, pp. 39-62.

h) Sui rapporti tra etnografia e letteratura del periodo modernista:

- F. DEI, «Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura», in *Uomo e cultura*, XXIII-XXVI (45-52), 1990-1993, pp. 58-101.
- «Esiste un'antropologia postmoderna?», in *Il Mondo* 3, II, 2-3, 1995, pp. 224-229.
- F. DEI, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce 1998, in particolare il capitolo «Antropologia e letteratura», pp. 383-410.
- M. MANGANARO (a cura di), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton University Press, Princeton 1990.

i) Esempi di sperimentazione formale nella costruzione e nella scrittura dei testi etnografici:

- V. CRAPANZANO, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 1995.
- L.M. DANFORTH, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1982.
- C. GEERTZ, «Persona, tempo e comportamento a Bali», in ID., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1988.
- R.I. LEVY, *Tabitiens: Mind and Experience in the Society Islands*, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- J. NASH, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, Columbia University Press, New York 1979.
- G. OBEYESEKERE, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

- M. ROSALDO, *Knowledge and passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press, New York 1980.
- M. SHOSTAK, *Nisa. La vita e le parole di una donna !Kung*, Meltemi, Roma 2002.
- M. TAUSSIG, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980.
- P. WILLIS, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Columbia University Press, New York 1981.

j) Per le nozioni di postmoderno, postmodernità e postmodernismo:

- J. BAUDRILLARD, *Simulacri e impostura: bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Cappelli, Bologna 1980.
- J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1975.
- «Modernity: An Incomplete Project», in H. FOSTER, *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Washington, Port Townsend 1983.
- *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- F. JAMESON, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989.
- J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981.

Per una riflessione sul ruolo dell'antropologia nel mondo postmoderno:

- S. BAKER, «Reflection, Doubt, and the Place of Rhetoric in Postmodern Social Theory», in *Sociological Theory*, 8, 2, 1990, pp. 232-245.
- R.H. BROWN, *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- *Social Science as A Civic Discourse: Essays on the Invention, Legitimation, and Uses of Social Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- «Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory», in *Sociological Theory*, 8, 2, 1990, pp. 188-197.
- (a cura di), *Writing the Social Text. Poetics and politics in social science discourse*, Aldine de Gruyter, New York 1992.
- F. DEI, «Esiste un'antropologia postmoderna?», in *Il Mondo* 3, II, 2-3, 1995, pp. 224-229.
- F. DEI-P. CLEMENTE, «I fabbricanti di alieni», in U. FABIETTI (a cura di), *Il sapere dell'antropologia*, cit., pp. 75-109.
- R.G. FOX (a cura di), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991.
- H.S. LEWIS, «The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences», in *American Anthropologist*, 100, 3, 1998, pp. 716-731.
- S. LINSTED, «From Postmodern Anthropology to Deconstructive Ethnography», in *Human Relations*, 46, 1993, pp. 267-271.

- G.E. MARCUS, «Problemi attuali dell'etnografia nell'odierno sistema-mondo», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 231-266.
- (a cura di), *Ethnography Trough Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- R. POOL, «Postmodern ethnography?», in *Critique of Anthropology*, 11, 4, 1991, pp. 309-331.
- P. RABINOW, «Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 315-348.
- «Resolutely Late Modern», in R.G. FOX, (a cura di), *Recapturing Anthropology*, cit., pp. 59-72.
 - *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- W.M. REDDY, «Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography», in *Cultural Anthropology*, 7, 2, 1992, pp. 135-168.
- P.A. ROTH, «Ethnography Without Tears», in *Current Anthropology*, 30, 5, 1989, pp. 555-569.
- STOLLER, PAUL, «High in Fiber, Low in Content: Reflections on Postmodern Anthropology», in *Culture*, 11, 1-2, 1991, pp. 101-110.
- S.A. TYLER, «On Being out of Words», in *Cultural Anthropology*, 1, 2, 1986, The Dialectic of Oral and Literary Hermeneutics, pp. 131-137, poi in G.E. MARCUS (a cura di), *Rereading Cultural Anthropology*, cit., pp. 1-7.
- «L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 175-198.
 - *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, The University of Wisconsin Press, 1987.

k) Sulla nascita e lo sviluppo dei Centri Avanzati di ricerca negli Stati Uniti:

- PH. C. CONVERSE, «Centres for Advanced Study: International/Interdisciplinary», in N. SMELSER-P. BALTES (a cura di), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 3, Elsevier, Amsterdam-New York-Oxford 2001, pp. 1613-1615.
- R.L. GEIGER, *To Advance Knowledge: The Growth of American Research Universities, 1900-1940*, Oxford University Press, New York 1986.
- B. WITTRICK, *Institutes for Advanced Study: Ideas, Histories, Rationales*, Key-note Speech on the Occasion of the Inauguration of the Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, December 2, 2002.

CAPITOLO TERZO

I DILEMMI DELL'AUTORITÀ

1. Le forme dell'autorità etnografica

Riconoscere l'esistenza di una dimensione poetica dell'etnografia significa decostruire l'idea del resoconto etnografico come trascrizione neutra di fatti oggettivi e, dunque, "leggere" la cultura come un testo che produce di continuo altri testi¹. Dopo aver formalizzato l'intuizione geertziana mediante la nozione di "finzione veritiera", Clifford intende mantenere «l'incisività dell'ossimoro»², contro «la banale affermazione che tutte le verità sono costruite»³, per mostrare i risvolti politici di tale nuova consapevolezza. La natura finzionale non implica una «connotazione di falsità o di qualcosa semplicemente opposto alla verità»⁴, ma induce a prendere seriamente in considerazione «la parzialità delle verità culturali e storiche, i modi in cui esse sono sistematiche ed esclusive»⁵. Se è vero che «tutte le verità

¹ Carla Pasquinelli ha posto l'accento sugli esiti ultimi cui può condurre il «relativismo estremo» implicito in una tale concezione della cultura: «Il testo, che è venuto a sostituirsi alla cultura dell'osservato, ci rimanda solo la nostra immagine, per collocare al posto dell'altro la proiezione di un noi onnipotente. Il sapere degli antropologi non sembra dunque capace di liberarsi dell'etnocentrismo che lo ha tenuto a battesimo. Paradossalmente è proprio la forma più estrema di relativismo a reintrodurre l'etnocentrismo, un etnocentrismo ancora più radicale di quello che voleva criticare». (C. PASQUINELLI, «Il concetto di cultura tra moderno e post-moderno», in *Etnoantropologia*, 1, 1, 1993, pp. 34-53; la citazione è a p. 48).

² J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997, pp. 25-58; la citazione è a p. 32.

³ *Ibid.*

⁴ *Ivi*, p. 31.

⁵ *Ibid.*

costruite sono possibili grazie alla potente “bugia” dell’esclusione e della retorica» e, dunque, «anche i migliori testi etnografici – scrupolose finzioni vere – sono sistemi o economie di verità», è altrettanto vero che «il potere e la storia lavorano attraverso di loro in forme che gli autori non possono controllare completamente»⁶. Nella sua Introduzione a *Scrivere le culture*, Clifford afferma che, poste sotto questa nuova luce, «le culture non si lasciano fotografare in pose statiche, e qualunque tentativo di farlo implica sempre semplificazione ed esclusione, la selezione di un momento nel tempo, la costruzione di un determinato rapporto *ego-alter*, e l’imposizione o la negoziazione di una relazione di potere»⁷. Il rinvenimento, sotto il velo rassicurante di un’apparente indipendenza, dei nessi tra verità e potere, e del lavoro che produce la trama che unisce i due termini sotto il tessuto uniforme di configurazioni omeostatiche, porta in primo piano il problema dell’autorità.

Il tema della rappresentazione è strettamente legato a quello delle diverse “voci” presenti in un testo e del differente grado di autorità da esse espresso. Come altre discipline scientifiche, anche le moderne scienze sociali hanno adottato espedienti per il controllo delle voci dei loro autori, creando e tramandando canoni di scrittura nei quali il ricercatore potesse occultarsi come un meccanismo trasparente di *esposizione, descrizione e interpretazione* dei “fatti”. Nel caso dell’etnografia, un resoconto sincero delle esperienze intersoggettive sul campo poteva mettere a nudo la vulnerabilità di una disciplina che, nelle fasi iniziali di sviluppo, aveva legittimato il proprio statuto di scientificità facendo riferimento al modello delle scienze naturali. Per una *scienza umana* che cercava legittimazione istituzionale, sociale e politica, la “sincera” testimonianza dell’esperienza personale del ricercatore sarebbe stato un risultato scientificamente inadeguato, in assenza di una storia che organizzasse quel personale tipo di *conoscenza* trasformandola in significati, spiegazioni e interpretazioni di senso. L’insieme dei modelli di rappresentazione etnografica, il loro sviluppo e la loro trasformazione, costituiscono perciò il *corpus*

⁶ *Ivi*, p. 32.

⁷ *Ivi*, p. 36. E ancora: «La cultura è conflitto, è temporanea, è in continua trasformazione. La rappresentazione e la spiegazione – da parte dei nativi come degli stranieri – sono coinvolte in questo mutamento». (*Ivi*, p. 47).

testuale in ragione del quale, di fatto, ciascun Autore finisce per essere privato di un pieno controllo sulla propria autorità e sulla propria scrittura (conoscenza), ritrovandosi, a gradi diversi di consapevolezza, erede di una tradizione scientifica (sapere), esponente di un *genere letterario* di scrittura.

Che l'autorità dovesse essere analizzata non come un mistero o come un dato di natura, ma nelle forme attraverso cui s'irradia e si dissemina in modi pervasivi, fino a diventare indissociabile dalle idee e dai valori in cui s'incarna e dai canoni che stabilisce e preserva, era stato affermato con decisione da Edward Said in *Orientalismo*⁸. In uno dei suoi primi scritti⁹, James Clifford colse le potenzialità di un eventuale ampliamento della critica dell'autorità orientalista alla pratica antropologica in generale. Quel modello era un valido precedente per l'elaborazione di un discorso critico fondato su un atteggiamento di sospetto sistematico nei confronti delle "scritture sull'Altro", di scetticismo verso lo «statuto di *tutte* le forme di pensiero e di rappresentazione che servono a trattare ciò che è alieno»¹⁰.

Eppure, Clifford intravedeva con lungimiranza un dilemma che dovremo esaminare come l'incognita reale di un progetto critico che, secondo le dichiarazioni programmatiche, avrebbe dovuto essere edificato su una solida base di riflessività. La "scoperta" di Clifford, era accompagnata da dubbi inquietanti. Egli si chiedeva se fosse possibile «contrastare i sistemi d'immagini prodotte culturalmente con

⁸ «Non c'è nulla di misterioso o di naturale nell'autorità. In parte si forma da sé, in parte la si costruisce. È utile a certi fini, è pervasiva. Stabilisce canoni estetici e valutativi, è virtualmente indistinguibile da talune nozioni, della cui verità si fa garante, e da tradizioni, percezioni e giudizi che plasma, trasmette e riproduce. Soprattutto, l'autorità può, e direi deve, essere studiata». (E. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 28). È bene ricordare che Said ha scelto un sentiero intermedio tra le concezioni più individualistiche e la dissoluzione strutturalista e poststrutturalista dell'autore. Egli ha adoperato il concetto di carriera, che rimanda all'intenzione dell'autore moderno di cominciare e continuare a scrivere, entro un quadro complesso di condizioni storiche, politiche e culturali specifiche e mutevoli. Si veda in particolare: E. SAID, *Beginnings: Intentions and Method*, Basic Books, New York 1975.

⁹ J. CLIFFORD, «Su *Orientalism*», in ID., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 293-316.

¹⁰ *Ivi*, p. 300.

rappresentazioni piú “autentiche” o piú “umane”»¹¹, o invece fosse inevitabile la rinuncia alle procedure stesse della rappresentazione, nel tentativo di liberarsi dai vincoli dell'autorità e dei protocolli linguistici. Le implicazioni sono evidenti: la critica della rappresentazione non può eludere le responsabilità derivanti dalla dichiarazione d'intenti riflessivi e deve accettare le sfide epistemologiche e politiche che le si presentano, soprattutto quando è impegnata a trarre modelli e strumenti critici da quella stessa tradizione intellettuale oggetto della critica, correndo il rischio di riprodurre la forma dei discorsi che tenta di delegittimare. In tal senso l'opera di James Clifford è probabilmente uno dei tentativi di storicizzazione piú sofisticati, tendente a ricollocare il passato della disciplina nel suo presente. Esempiare è la sua analisi dello sviluppo storico delle forme di autorità etnografica¹².

La costruzione dell'autorità dei testi etnografici è analizzata in relazione all'esperienza del *fieldwork*, che, nel suo complesso, viene considerata in termini di rapporti di potere. Ciò problematizza, in chiave epistemologica, la componente dialogica all'origine del sapere antropologico. Si tratta di un dato ineludibile già nella scrittura sul campo. Clifford si chiede se sia inevitabile l'intervento di controllo, ricomposizione e selezione del disordine discorsivo. In una serie di saggi sull'autorità etnografica, composti tra il 1980 e il 1988 e raccolti ne *I frutti puri impazziscono* egli esplorerà il ruolo della scrittura nella costruzione e nella rappresentazione della conoscenza antropologica, e proverà a rispondere all'interrogativo iniziale esaminando a fondo i risvolti delle risposte possibili e delle soluzioni concretamente adottate nel *corpus* della tradizione.

«Sull'autorità etnografica» illustra la nascita e la “demolizione” dell'autorità etnografica nel XX secolo, e in particolare il progressivo

¹¹ *Ivi*, p. 297.

¹² J. CLIFFORD, «Sull'autorità etnografica», in *Id.*, *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 35-72. La riflessione di Clifford sul tema dell'autorità etnografica è quasi interamente incentrata sull'etnografia francese, a cominciare dalla ricostruzione della biografia di Maurice Leenhardt, fino agli studi sui rapporti tra avanguardia artistica e scrittura sperimentale tra le due guerre. Per la bibliografia delle opere di Clifford dedicate all'autorità etnografica, si veda *infra*, p. 182 a).

emergere, il consolidarsi e la generale messa in discussione, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, di una serie di assunti impliciti alla pratica etnografica fondata sull'esperienza di "ricerca sul campo" e scientificamente accreditata secondo modelli di scrittura che utilizzano specifiche strategie discorsive di costruzione e descrizione degli oggetti. Clifford individua due fondamentali modelli testuali: quello «monologico», in cui si esprimono i modi di «autorità sperimentale» (o esperienziale) e interpretativa, e quello «multivocale», che riflette il modo dialogico e la polifonia. L'analisi è incentrata esclusivamente su esempi inglesi, americani e francesi, e privilegia l'osservazione partecipante¹³ come principale fonte d'autorità dell'etnografia dei primi sessant'anni del XX secolo¹⁴.

L'autorità esperienziale si fonda essenzialmente sulle conoscenze acquisite nel corso del *fieldwork* grazie al metodo dell'osservazione-partecipante, e si esprime in modo compiuto nei testi etnografici classici costruiti sul modello delle monografie di Malinowski e di Evans-Pritchard. I costanti riferimenti testuali alla partecipazione diretta e all'osservazione degli eventi descritti convalidano l'autorità che discende dall'esperienza e, cumulativamente, ne accrescono l'autorevolezza¹⁵.

¹³ «[...] la ricerca etnografica sul campo resta un metodo di non comune sensibilità. L'osservazione partecipante costringe coloro che la praticano a sperimentare, a livello sia fisico, sia intellettuale, le vicissitudini della traduzione [...] Esiste, naturalmente, un mito della ricerca sul campo. L'esperienza effettiva, vincolata dai fattori contingenti, raggiunge di rado l'ideale; ma la pratica etnografica, come mezzo per produrre conoscenza a partire da un intenso impegno intersoggettivo, mantiene un suo status esemplare». (*Ivi*, p. 38).

¹⁴ «L'attuale crisi – o, meglio, dispersione – dell'autorità etnografica rende possibile individuare grosso modo un periodo che si situa tra il 1900 e il 1960, nel corso del quale una nuova concezione della ricerca sul campo si costituì come norma per l'antropologia europea e americana. La ricerca intensiva sul campo, coltivata da specialisti di formazione accademica, emerse come fonte privilegiata e consacrata di dati sui popoli esotici». (*Ivi*, pp. 38-39).

¹⁵ Clifford dimostra che con la formalizzazione di un metodo di «lavoro sul terreno [...] centrato sull'*esperienza* dello studioso nella sua qualità di osservatore partecipante [...] s'impose una ben definita immagine, o narrazione: quella dell'estraneo che penetra in una cultura, sottoponendosi a una specie d'iniziazione la cui meta è il "rapporto", e il cui presupposto di fondo è «che l'esperienza del ricercatore possa valere come fonte unificante dell'autorità sul campo». (*Ivi*, p. 50). Questa forma di autorità, prosegue Clifford, «si basa su una certa "disposizione" per il contesto straniero, una sorta di sapere pratico accumulato e un certo qual istintivo discernimento per lo stile di un popolo o di un luogo». (*Ivi*, pp. 50-51).

Ma il nodo concettuale è proprio l'osservazione partecipante, una «formula paradossale e ingannevole»¹⁶. Clifford prova a riformularla in chiave ermeneutica come «dialettica di esperienza e interpretazione». Il principale riferimento filosofico ed epistemologico è il *Verstehen* (il comprendere) diltheyano¹⁷, una nozione la cui validità nell'ambito delle scienze storiche e culturali si fonda sull'esistenza necessaria di un mondo condiviso, di una "sfera comune" intersoggettiva. A rendere paradossale e ingannevole l'adozione di una formula che mira alla sintesi ossimorica di osservazione naturalistica e approccio comprensivo è il fatto che, nell'incontro etnografico, quella sfera comune di un mondo condiviso sia assente o incompleta. Ciò dipende sia dalle condizioni storiche e politiche che rendono possibile l'esperienza, sia dall'epistemologia implicita al metodo attraverso cui s'intende fissare l'incontro in un sapere.

Nel presentare lo sviluppo storico dei modi di autorità etnografica Clifford segue una linea argomentativa tendente a far confluire, in modo alquanto *teleologico*, più di mezzo secolo di storia dell'antropologia verso la svolta ermeneutica di Geertz, il cui modello di autorità viene presentato come la sintesi cumulativa dei limiti caratteristici di ogni precedente forma d'autorità di tipo monologico.

Sia l'autorità esperienziale sia quella interpretativa, dunque, si rivelano essenzialmente monologiche, fondate su una singola voce autoritativa rinsaldata attraverso procedure di controllo testuale e strategie retoriche. Pertanto, i due modelli non riescono a rendere conto fino in fondo dell'azione reciproca tra gli aspetti soggettivi e oggettivi dell'esperienza e dell'interpretazione¹⁸.

La critica dell'autorità interpretativa è ancor più radicale. Ad esser messa in dubbio è la stessa concezione della cultura come testo. Tale nozione, in modo più sistematico trascurerebbe il carattere discorsivo, dialogico, intersoggettivo precedente la testualizzazione, valorizzando implicitamente la potenziale mobilità del testo, la sua

¹⁶ *Ivi*, p. 50.

¹⁷ W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Introduzione e trad. di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1954; ID., *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

¹⁸ G.E. MARCUS-M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma 1998, p. 30.

possibilità di “viaggiare”. Il rischio è una nuova ipostatizzazione dell'oggetto: l'antropologo interpretativo continua a illudersi di poter «portare a casa i *suoi* testi» per una successiva interpretazione. Così, l'esperienza sul campo rischia di ritradursi in un *corpus* separato dalle circostanze discorsive che lo hanno prodotto. L'etnografo, dopo aver separato i soggetti specifici dell'esperienza dalle loro produzioni, ridefinisce per sé un diverso ruolo di autorità: la funzione di “interprete letterario”.

2. *Opere e vite*: C. Geertz come autore

Quanto messo in luce polemicamente da Clifford, disegnerebbe i tratti della particolare autorità etnografica emergente anche dalla scrittura di Geertz. Proviamo a chiarire, allora, come i problemi della scrittura e dell'autorità sono affrontati e risolti nella riflessione dell'autore di *Interpretazione di culture*.

Geertz interviene indirettamente nel dibattito di *Scrivere le culture*, secondo traiettorie in parte divergenti da quelle seguite dai critici testualisti. Nel 1983, in occasione delle Harry Camp Lectures presso la Stanford University, Geertz tenne un ciclo di lezioni intitolato *Works and Lives: Anthropologist as Author*. Il libro pubblicato cinque anni dopo con lo stesso titolo¹⁹ (*Opere e vite. L'antropologo come autore*, nella traduzione italiana del 1990) raccoglie, nei quattro capitoli centrali, i testi di quelle lezioni e li contestualizza con una introduzione e un capitolo finale sullo stato dell'arte.

Geertz rivaluta l'analisi retorica in un senso molto tradizionale, più fedele agli studi della tecnica retorica classica che alle nuove direzioni intraviste dalla critica letteraria americana a partire dagli anni Sessanta²⁰. Geertz è convinto che la persuasione rappresenti l'essen-

¹⁹ C. GEERTZ, *Works and lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford 1988.

²⁰ Facendo proprio un metodo di analisi basato sulla lettura puntuale del testo, riconducibile all'orientamento del New Criticism, Geertz dimostra d'intendere la retorica soprattutto come “analisi formale”. Le domande presenti nei suoi quattro *divertissements* sui classici della letteratura etnografica (Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Ruth Benedict) sono tra le più tradizionali e riguar-

ziale regola costruttiva del discorso antropologico, e chiarisce che, nei testi etnografici, la capacità di persuadere il lettore non risiede nell'accumulo di fatti e dettagli, ma nell'abilità dell'antropologo di indurre i lettori a prendere sul serio ciò che egli dice²¹. È questo il *leitmotiv* di *Opere e vite*. La principale strategia per raggiungere l'effetto sul lettore è la creazione di una *persona* autoriale autoritativa, una identità d'autore di natura puramente testuale, una presenza etnografica testualizzata diversa sia dalla figura "reale" del ricercatore sul campo (*l'essere stato là*) sia dalla *persona* dello scrittore.

Certamente Geertz affronta questioni importanti, ma talvolta le questioni importanti affiorano dalle sue pagine senza che egli abbia veramente modo di approfondirle, immerso com'è nel proposito di decostruire se non altro lo stile, considerato come una qualità linguistica del testo in cui si riflette la posizione dell'autore e le sue esperienze biografiche.

Nonostante il capitolo introduttivo di *Opere e vite* presenti credenziali teoriche illustri – Barthes e Foucault – orientate verso una riflessione sulla scomparsa dell'autore, è abbastanza evidente che per Geertz l'autore non sia affatto morto. Geertz non può immaginare un testo senza autore, ed è per questo che insiste sulla personalità dell'etnografo, divisa tra campo e pagina, tra l'esser stato là e l'esser ritornato qui per scrivere dell'esser stato là. L'impresa etnografica è ridotta a questo gioco di ambigui rispecchiamenti.

dano le modalità di costruzione del testo, le strategie di articolazione dell'argomento e, più di ogni altra cosa, i modi attraverso cui l'autore ottiene l'effetto persuasivo. Cfr. M. CARRITHERS, «The Anthropologist as Author: Geertz's *Works and Lives*», in *Anthropology Today*, 5, 4, 1988, pp. 19-22.

²¹ Geertz entra nel mondo della scrittura di Evans-Pritchard attraverso le pagine di un articolo pubblicato nel 1973, poco noto e difficilmente classificabile, nel quale l'Autore descrive la sua esperienza come soldato irregolare in Sudan nel 1940-41, in uno spazio di frontiera dell'Africa Orientale, fra i territori occupati dagli italiani e quelli controllati dagli inglesi. Quanto alla scrittura di Ruth Benedict, è analizzata a partire da una lunga citazione da *The Uses of Cannibalism*, scritto intorno al 1925. Infine, nel caso di *Tristi Tropici* di Lévi-Strauss, la scelta appare addirittura poco corretta. Geertz, infatti, cita ampiamente Lévi-Strauss dalla traduzione di John Russell, *A World on the Wane* (Un mondo in declino), ma non si preoccupa di dichiarare che in questa versione mancano quattro capitoli dell'originale.

Geertz costruisce la sua riflessione sul tema dell'autorità etnografica con la mediazione teorica delle tesi di Michel Foucault relative alla distinzione tra due fondamentali domini del discorso, separati in modo sempre più netto a partire dalla fine del XVII sec. e l'inizio del XVIII secolo. Se nel discorso *narrativo* (poesia, letteratura, storia, biografia, filosofia) la funzione-autore è forte, in quello *scientifico* la funzione autoriale è soggetta, nell'arco storico considerato, a un tendenziale indebolimento²².

In realtà, come notava Foucault, la netta distinzione non ha valore assoluto per tutte le tradizioni. Ciò sembra confermato in modo emblematico dall'etnografia: considerata la funzione ancora forte assegnata all'autore, la scrittura etnografica sembra collocarsi prevalentemente nel campo dei discorsi letterari, ma la tendenza a legittimare scientificamente questo tipo di scrittura crea non poche incertezze e induce a considerare il discorso antropologico al limite tra i due campi, in una posizione intermedia, sospesa tra i due domini della letteratura e della scienza. Dunque, Geertz s'interroga sullo status della funzione-autore nei testi etnografici in relazione a due principali questioni:

- 1) il problema della *firma*, che rimanda ai modi di costruzione testuale dell'identità dello scrittore, e
- 2) il problema del *discorso*, relativo ai legami tra l'autore ed il protocollo linguistico usato.

Il problema della firma da sempre ha ossessionato gli etnografi, in quanto porta alla luce le difficoltà, le contraddizioni e il paradosso della pretesa di fondare descrizioni oggettive, scientifiche, sulla base di esperienze essenzialmente soggettive e ampiamente biografiche. L'identità dello scrittore non può essere elusa, poiché sempre gli etnografi, oltre al problema di introdursi nella cultura studiata, devono affrontare l'altra grande difficoltà di «introdurre se stessi nel testo (cioè introdursi, in modo tale da essere poi parte stessa della rappresentazione nel testo)»²³.

²² M. FOUCAULT, «Che cos'è un autore», in ID., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 1-22.

²³ *Ivi*, p. 24.

Nel tentativo di realizzare una sintesi integrando le prospettive di Michel Foucault e di Roland Barthes, Geertz rende confusa la sua argomentazione, a causa dell'ambigua sovrapposizione di piani, e della poco convincente possibilità di accostare, far interagire, sovrapporre e scambiare le posizioni di Barthes e di Foucault. Il punto da chiarire è la distanza che separa l'interpretazione di Geertz dalle posizioni di Foucault sulla questione dell'autore.

In *Che cos'è un autore* (1979), il saggio cui Geertz fa riferimento, Foucault affermava in termini inequivocabili che la nozione di "autore" «costituisce il punto forte dell'individualizzazione nella storia delle idee, delle conoscenze, delle letterature, nonché nella storia della filosofia e in quella delle scienze»²⁴, quell'«unità originaria, solida e fondamentale»²⁵ dell'autore e dell'opera. Ma benché sia stato scritto più di un epitaffio sulla morte dell'autore, questi sembra non eclissarsi in modo totale finché resti operativa la nozione di opera. Accanto all'opera è anche la nozione di scrittura a mantenerne ancora in vita l'esistenza.

Nel nuovo statuto della scrittura (*écriture*) si potrebbe – e si dovrebbe – fare a meno del riferimento all'autore, perché la scrittura nel suo nuovo statuto non è né il «gesto dello scrivere» né «l'impronta (sintomo o segno) di ciò che qualcuno avrebbe voluto dire», bensì «la condizione in genere di qualsiasi testo, la condizione dello spazio in cui esso si disperde e del tempo in cui esso si dispiega»²⁶. Eppure, secondo Foucault, questa nozione, ridotta ad un uso corrente, riproduce i «caratteri empirici dell'autore [...] in un anonimo trascendentale»²⁷. In realtà, «non basta ripetere, come afferma-

²⁴ *Ivi*, p. 3.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 6.

²⁷ *Ibid.* Lo statuto dell'autore lo si ritroverebbe in due modalità di approccio alla scrittura, quella della critica e quella religiosa. Se da un lato il riconoscimento del fatto che la scrittura è "sottoposta alla prova dell'oblio e della repressione" equivale a riaffermare il principio religioso del significato nascosto e quello critico dei significati impliciti e dei contenuti oscuri, riproposti rispettivamente nella necessità di interpretare e in quella di commentare, dall'altro, la scrittura pensata come "assenza" ripropone il principio religioso di una tradizione inalterabile e incompiuta (assente), e quello estetico della sopravvivenza e dell'eccedenza dell'opera sull'autore.

zione vuota, che l'autore è scomparso. Ugualmente non basta ripetere indefinitamente che Dio e l'uomo sono morti di una morte comune. Bisognerebbe invece *individuare lo spazio lasciato vuoto dall'autore scomparso*²⁸.

Forse non è un caso che la parte piú interessante del saggio di Foucault, quella conclusiva, sfugga all'attenzione di Geertz. Nelle ultime pagine di "Che cos'è un autore", Foucault dichiara di non essere interessato all'analisi stilistica delle opere. Ciò che l'autore di *Le parole e le cose* stava provando a realizzare era la definizione delle condizioni per un'analisi storica dei discorsi: «si tratta di togliere al soggetto (o al suo sostituto) il suo ruolo di fondamento originario, e di analizzarlo come una funzione variabile e complessa del discorso»²⁹. Inoltre, nella sua prospettiva, l'autore «è probabilmente soltanto una delle specificazioni possibili della funzione-soggetto», sottoposta alle modificazioni storiche e quindi per nulla «costante nella sua forma, nella sua complessità e finanche nella sua esistenza»³⁰.

Probabilmente Geertz privilegia l'orientamento di R. Barthes, il quale affronta le trasformazioni storiche della nozione e della funzione "autore" da una diversa prospettiva, solo in parte convergente con la lettura di Foucault. Barthes opera una distinzione tra autore e scrittore: se per l'*autore* la scrittura costituisce una funzione la cui *praxis* è racchiusa nel continuo interrogarsi sull'uso del linguaggio, per lo *scrittore* – il cui obiettivo è la spiegazione – il linguaggio è solo uno strumento di sostegno a una *praxis* di diverso tipo³¹.

²⁸ *Ivi*, pp. 6-7.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, p. 21.

³¹ Occorre notare che il passaggio dal francese all'inglese determina serie difficoltà nella traduzione del titolo del saggio di Barthes "Écrivains et écrivains" [in *Essais critiques*, Oeuvres complètes, I, 1942-1965, Éditions du Seuil, Paris 1960, pp. 1277-1282 (trad. it., «Scrittori e scriventi», in *Id.*, *Saggi critici*, Einaudi, Torino 2002, pp. 139-147)] citato da Geertz nella traduzione inglese "Authors and Writers" [in S. SONTAG (a cura di), *A Barthes Reader*, Hill and Wang, New York 1982, pp. 185-193]. In realtà, autore (*author*) e scrittore coincidono nel francese di Barthes (*écrivain*) e si contrappongono invece a "scriventi" (*écrivains*). Se la traduzione dal francese all'italiano "Scrittori e scriventi" rende piú immediata la comprensione del discorso di Barthes sulla *écriture*, il titolo inglese "Authors and Writers" può favorire la lettura riduttiva in senso stilistico operata da Geertz.

Alla luce del discorso di Barthes l'autore è decentrato, lontano dall'essere un nucleo di totale padronanza del testo. Non è più la fonte, bensì l'effetto di una pratica di scrittura. Barthes introduce il termine *écriture*, contrapposto allo stile, poiché quest'ultimo sarebbe di ordine "biologico", istintivo, mentre l'*écriture* sarebbe «il rapporto tra la creazione e la società, il linguaggio letterario trasformato dalla sua destinazione sociale, la forma colta nella sua intenzione umana e legata così alle grandi crisi della Storia»³². Nella società moderna da una parte ci sono gli scrittori, la cui parola non è strumento di comunicazione o veicolo di idee, bensì «materia (infinitamente) lavorata»³³; dall'altra parte, gli scriventi, i quali usano il linguaggio come uno strumento destinato a esprimere contenuti specifici. La possibilità di recuperare una forma di scrittura e di linguaggio sganciati da quella che Barthes ha considerato una "mitologia estetica", è nel riavvicinamento dei due piani del linguaggio, vale a dire l'espressione e il contenuto, prendendo coscienza della loro inevitabile complementarità. La nascita di un "tipo bastardo" di scrittore-scrivente (autore-scrittore) è l'esito più attuale di un tale riavvicinamento tra le qualità intrinseche ed estrinseche del linguaggio. L'intellettuale, che incarna il nuovo tipo, è una coscienza infelice e incompiuta, poiché da scrivente «si innalza talvolta sino al teatro del linguaggio»³⁴, ma la società non smette di tentare in tutti i modi di rinchiuderlo «entro le maglie rassicuranti dell'istituzione universitaria»³⁵. Il fulcro del problema si sposta dall'oggetto al soggetto della scrittura, se è vero, come dichiara Barthes, che «oggi scrivere è sempre porsi al centro del processo discorsivo, è realizzare la scrittura coinvolgendo se stessi, è far coincidere l'azione e il coinvolgimento, è lasciare lo scrivente all'interno della scrittura, non come soggetto dell'azione [...], ma come agente dell'azione»³⁶.

Nel discorso di Geertz rimane ben poco delle riflessioni di Foucault e Barthes, a parte la caratterizzazione spuria degli etnografi,

³² R. BARTHES, *Il grado zero della scrittura seguito da Nuovi saggi critici*, Einaudi, Torino 1982, p. 12.

³³ R. BARTHES, «Scrittori e scriventi», cit., p. 144.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

contemporaneamente autori e scrittori (scrittori di singoli testi e fondatori di discorsività). La scrittura etnografica è il luogo del passaggio dalla concreta esperienza sul campo alla forma immaginativa di tale esperienza. Per Geertz la dimensione essenziale e costitutiva di questo passaggio è «l'essere qui» dell'antropologo, il suo ritorno nella comunità degli antropologi, «studioso in mezzo ad altri studiosi»³⁷. Sembra che l'infelice “esistenza divisa” tra campo e pagina, sia un destino inevitabile. Geertz dichiara uno scetticismo profondo nei confronti di quelle prospettive (post-modernismo, polivocalità, testi dialogici) che, nel proporre forme alternative di autorità etnografica, rischiano comunque di deresponsabilizzare l'autore proponendo nuove forme di “innocenza”.

Il punto cruciale è «la natura “intermediaria” della scrittura etnografica [...] intermediaria tra testi sovrasaturi d'autore [...] e testi del tutto depurati d'ogni presenza d'autore»³⁸. Con ciò Geertz mette in dubbio anche «qualsiasi tentativo di farne qualcosa di piú che la rappresentazione d'un tipo di vita nelle categorie di un altro tipo di vita»³⁹. Contro i tentativi polivocali – sarcasticamente definiti come stravaganti esempi di «ventriloquo etnografico» –, afferma l'impossibilità di scrivere etnografia in altre forme se non «attraverso un vetro oscurato che è l'autore», ma tentando di ridurre al minimo l'oscuramento mediante lo stesso «controllo autoriale sulla sua stessa “inclinazione” e sulla sua stessa “soggettività”»⁴⁰.

3. Verso un'autorità multivocale

Diversamente dall'ottimismo di Geertz gli antropologi che insistono sulla necessità di un cambiamento delle forme in senso dialogico e polivocale, hanno una marcata sensibilità per una concezione piú fenomenologica della ricerca e della scrittura, ed esprimono una piú instabile concezione della disciplina. È in un tale contesto che si

³⁷ C. GEERTZ, *Opere e vite*, cit., p. 139.

³⁸ *Ivi*, pp. 150-151.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 154.

fa strada il modello multivocale in cui si esprime l'autorità dialogica e polifonica⁴¹.

Al centro della riflessione si colloca ora l'intersoggettività e la contestualità performativa. I riferimenti teorici sono le tesi di Michail Bachtin⁴² sulla specificità delle situazioni discorsive al cui interno si produce la parola, oppure le teorie di Émile Benveniste⁴³ sull'intersoggettività e sulla performatività contestuale del discorso.

A scardinare quantomeno le sicurezze del tradizionale modo di costituzione dell'autorità etnografica può contribuire anche una rilettura dei classici, allo scopo di riscoprire, nella loro trama, "ipotesi dimenticate". Non a caso Marcus e Fischer, discutendo i caratteri

⁴¹ Gli esempi proposti da Clifford sono ormai a loro volta dei classici: *The Headman and I: Ambivalence and Ambiguity in Anthropological Fieldwork* (1978) di Jean-Paul Dumont; *Tubami* (1980) di Vincent Crapanzano; *Nisa* (1981) di Marjorie Shostak; *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question* (1982) di Kevin Dwyer.

È bene ricordare che la storia dell'antropologia registra un gran numero di progetti collaborativi, che coinvolgono in modo significativo gli informatori nativi nella produzione del sapere etnografico, sebbene non incidano in modo determinante sulla forma e lo stile delle realizzazioni testuali. Sarebbe anche opportuno riflettere sul pericolo di assolutizzazione cui si espone l'approccio dialogico, rischiando di cadere nella trappola dell'autenticità e dell'essenzialismo. L'idea del dialogo può anche essere sostituita con quella della collaborazione senza che siano intaccate le vecchie metafore che continuano a definire gli «ideali regolativi del fieldwork», prima fra tutte «l'idea che un rapporto deve essere stabilito». Assunto come termine alternativo per indicare il "rapporto", la collaborazione rischia di diventare un nuovo luogo comune della ricerca. Su tali questioni si veda *infra*, p. 182 b).

⁴² In particolare, le tesi sul romanzo polifonico, interpretato come rappresentazione dei soggetti parlanti in un campo costituito da una pluralità di discorsi. Cfr. M.M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 2001; ID., *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 2001.

L'eteroglossia è una dimensione in cui non si danno linguaggi perfettamente omogenei e integrati: è la concreta interferenza linguistica di voci differenti, che non si escludono reciprocamente. L'etnografia, come il romanzo, si confronta con l'alternativa tra un discorso di assoluto controllo dell'autore "onnisciente" e l'irruzione nel testo delle voci "eteroglotte" di cui si compone concretamente l'esperienza. Cfr. J. CLIFFORD, «Sull'autorità etnografica», cit., p. 37.

⁴³ Cfr. É. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1990.

della sperimentazione, avevano affermato che «la maggior parte dei testi etnografici sperimentali traggono ispirazioni da note opere classiche di Malinowski, Evans-Pritchard e altri, le fraintendono beatamente, e fanno parlare le possibilità dimenticate di questi testi»⁴⁴.

D'altra parte, l'impegno a riportare in superficie il rimosso aveva condotto Clifford alla scoperta che nelle etnografie classiche «c'era sempre stato molto di più: più negoziazione, più traduzione, più appropriazione.»⁴⁵.

L'esame critico della scrittura etnografica del Novecento sulle tracce di modelli d'autorità etnografica divergenti dalle forme più canoniche conduce Clifford alla rilettura della tradizione francese, e al riconoscimento dell'opera di Marcel Griaule come alternativa metodologica al modello anglo-americano dell'osservazione partecipante⁴⁶. L'autorità etnografica nei testi di Griaule non può essere compresa prescindendo dalle specificità del metodo di ricerca sul campo perfezionato in Africa, nell'arco di cinquant'anni, dalla famosa missione etnografica Dakar-Gibuti, negli anni Trenta, al personale rapporto iniziatico col saggio Dogon Ogotemmêli, negli anni Cinquanta e fino alla morte⁴⁷. Clifford interpreta il metodo e la scrittura di Griaule come risposte alle contraddizioni della situazione coloniale riflesse nei rapporti di potere sul campo e nei condiziona-

⁴⁴ G.E. MARCUS-M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma, 1998, p. 93.

⁴⁵ J. CLIFFORD, *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Meltemi, Roma 2004, p. 35.

Nel 1981 Clifford aveva presentato i primi risultati della sua ricerca sull'opera etnografica di Maurice Leenhardt mostrando, in particolare, le complesse relazioni intersoggettive derivanti dai rapporti di potere in cui è immerso il lavoro del missionario-etnografo francese. Nell'esperienza di Leenhardt in Nuova Caledonia sono già presenti i dilemmi dell'incontro etnografico, e non a caso ciò si riverbera nei testi, laddove, secondo Clifford, si rivela una forma di autorità etnografica fortemente instabile, per meglio dire vulnerabile.

⁴⁶ J. CLIFFORD, «Potere e dialogo in etnografia: l'iniziazione di Marcel Griaule», in ID., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 73-114.

⁴⁷ Nella ricerca sul campo di Griaule, Clifford individua due approcci complementari, legati a due diverse strutture metaforiche: da un lato un «sistema documentario» incentrato su pratiche riconducibili all'osservazione, alla collezione e all'interrogazione; dall'altro un «complesso iniziatico» governato da processi dialogici di educazione/esegesi. (*Ivi*, p. 85).

menti reciproci tra il ricercatore e i nativi. Griaule si mostra particolarmente scettico nei confronti dei dati emergenti dai rapporti dialogici con gli informatori, consapevolmente sensibile all'intreccio di "verità e menzogna" derivante da quei rapporti. Ciò si tradusse in una concezione «agonistica» dell'impresa etnografica e in una reazione alle resistenze del campo attraverso una specifica forma di drammatizzazione dell'incontro etnografico: da un lato, la "violenza" indiziaria della pressione continua esercitata dall'etnografo sugli informatori⁴⁸; dall'altro, la messa in scena dei reciproci mascheramenti, consapevoli e inconsapevoli, attuati dai soggetti dell'incontro e visti come meccanismi produttivi di conoscenze. Egli considerò la maieutica e l'inquisizione come modelli perfetti per la ricerca della verità e definì l'etnografia come «l'arte di essere insieme una ostetrica e un magistrato inquirente»⁴⁹.

La relazione drammatica inquisitore/testimone, caratteristica della prima fase, e quella iniziando/maestro, nella fase successiva, rendono possibile l'incontro secondo un «modello teatrale di rapporti»⁵⁰, il cui presupposto è l'esistenza di una verità nascosta che deve essere portata alla luce, rivelata e accolta dal ricercatore che la riceve e la interpreta, legittimando in tal modo una precisa *autorità iniziatica*, retta da una «logica implicita del segreto»⁵¹. Al tempo stesso un simile modello di autorità è in grado di far emergere i soggetti etnografici come «potenti agenti del processo etnografico»⁵².

Se la ricerca e la scrittura di Griaule rappresentano la piena difesa dell'autorità etnografica realizzata attraverso un controllo "drammatico" delle dimensioni dialogiche e polifoniche – che sempre minacciano di sovvertirla –, la scrittura di Michel Leiris offre una versione in negativo della fiducia autoriale e della sicurezza documentaria, e fornisce una variante *poetica* ben più complicata e aperta in rapporto alla «favola etnografica di un accesso all'Africa» raccontata da Griaule⁵³.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 93-96.

⁴⁹ Clifford cita da M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, Presses Universitaires de France, Paris 1957, p. 59.

⁵⁰ J. CLIFFORD, «Potere e dialogo in etnografia, cit.», p. 106.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*, p. 109.

⁵³ Nel saggio su Marcel Griaule, Clifford accenna alle differenze tra l'approccio alla cultura di Griaule e quello di Leiris: «Leiris fu forse il primo etno-

Nella missione Dakar-Gibuti a Leiris era stato conferito il ruolo di *secrétaire-archiviste*, ma quanto viene dato alle stampe – *L'Afrique fantôme*⁵⁴ – non è il racconto della “storia” della spedizione secondo un preciso ordine narrativo realistico e verosimile.

Leiris deposita nell'esperienza di etnografo il senso stesso della sua precedente esistenza di scrittore, vale a dire la costante riflessione sul linguaggio e, come scrive Clifford, «la continua ricerca di un modo soddisfacente per dire – raccogliere ed esporre – un'esistenza»⁵⁵. Esasperando le contraddizioni tra le infinite «posizioni enunciative» della scrittura, e scegliendo la via difficile e ben poco rassicurante di un «indissimulato uso della retorica»⁵⁶, Leiris mostra l'impossibilità di attenersi tanto ad una norma di sincerità secondo la «nozione romantica di confessione»⁵⁷ quanto alla presunta oggettività del distacco scientifico. Egli evita sia le forme di espressione riconducibili all'illusoria stabilità di un «soggetto autorivelatore»⁵⁸, sia un approccio agli “oggetti” «come se fossero artefatti in attesa di essere sistemati nelle vetrine di un museo»⁵⁹.

Se il «dilemma capitale» dell'autore è quello di «dare forma pubblica a esperienze personali senza tradirne la peculiare autenticità visuta»⁶⁰, la risposta di Leiris, nel riproporre il dilemma che aveva turbato in principio anche Malinowski, *anticipa la crisi della rappresentazione e la critica dell'autorità* del genere etnografico, tradizionalmente garantito dall'autorevolezza di un soggetto unitario

grafo ad affrontare apertamente la questione dei limiti politici ed epistemologici imposti dal colonialismo alla ricerca sul campo. [...] Leiris non si sottopose mai a qualsiasi “iniziazione” a forme di vita o di credenza esotiche. Anzi, la sua opera (in specie *L'Afrique fantôme*) è una critica spietata del paradigma dell'iniziazione. [...] L'entusiastica fiducia riposta da Griaule nella rappresentazione culturale non poteva essere più distante dalla lucida, tormentata incertezza di Leiris». (J. CLIFFORD, «Potere e dialogo in etnografia», cit., pp. 111-113).

⁵⁴ M. LEIRIS, *L'Africa fantasma*, Milano, Rizzoli 1984.

⁵⁵ J. CLIFFORD, «Racconta il tuo viaggio: Michel Leiris», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 196-205; la citazione è a p. 201.

⁵⁶ *Ivi*, p. 203. Clifford ci ricorda che questa espressione è usata da Leiris nella prefazione a una raccolta di racconti di Raymond Queneau (R. QUENEAU, *Racconti e ragionamenti*, Prefazione di Michel Leiris, Il Melangolo, Genova 1993).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ivi*, p. 202.

⁵⁹ *Ivi*, p. 197.

⁶⁰ *Ibid.*

come fonte di verità. Leiris porta alle estreme conseguenze il dilemma dell'etnografo-testimoniante, senza risolverlo con una soluzione esclusiva. *L'Afrique fantôme* ripropone l'ambiguità di una finzione costruita mediante cancellature, menzogne e omissioni, al fine di consegnare al lettore «una storia accettabile»⁶¹, estratta dal cumulo di «frammenti d'esperienza», ammassati nel diario, che registra ogni cosa, come impone il suo carattere antinarrativo⁶².

La poetica di Leiris opera una sorta di parodia dell'autorità etnografica, e mette in luce il legame con «una nuova e diversificata situazione storica»⁶³, mostrando una coscienza profetica rispetto alle difficoltà di *scrivere le culture e l'identità* in un contesto postcoloniale.

4. Sul raccontare storie

Cominciamo col fare un provvisorio bilancio. Il seminario non ha introdotto alcun nuovo paradigma (per esempio, la cosiddetta antropologia post-moderna). Piuttosto, ha sollevato una serie di interrogativi che permangono all'ordine del giorno nelle pratiche di rappresentazione interculturale, indicando molteplici direzioni per una prassi ininterrotta.

Sebbene vi siano esempi testuali alquanto radicali sul piano della sperimentazione formale liberamente giocata in virtù della fluidità tra i generi e tendenti ad abbracciare un'estetica postmodernista, ci sembra improprio parlare di una "etnografia post-moderna". Così come sembra improbabile parlare di una "antropologia post-moderna", poiché i problemi dell'antropologia sono radicati nella modernità. Le vicende che conducono al momento culminante della crisi ridefinendo i suoi orizzonti sono problemi della modernità. Ciò che comincia a cambiare è il modo in cui la disciplina usa il suo sguardo e adopera gli strumenti concettuali per affrontare *vecchi problemi*.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Come giustamente fa notare Clifford: «[...] un viaggio dev'essere raccontato. Non può essere un cumulo di osservazioni, appunti, ricordi: i pezzi sono disposti in sequenza. Un viaggio *assume senso* come "presa di coscienza"; la sua storia si coagula attorno a una identità». (*Ivi*, p. 198).

⁶³ *Ivi*, p. 205.

Comunque, il dibattito sulla scrittura e sulla costruzione dei testi etnografici ha una grande potenzialità, in quanto offre la possibilità di ritornare, con una rinnovata consapevolezza, al problema dello statuto teorico dell'antropologia, e della dialettica – già indicata da Clifford Geertz – tra etnografia dipendente da teorie generali sviluppate al di fuori del suo campo ed etnografia con i suoi propri obiettivi anche se sviluppati in seguito all'apporto di più ampie teorie sociali⁶⁴. Questa dialettica presenta non poche analogie con il dibattito tra filosofia della storia e storiografia alla fine del XIX secolo descritto da Hayden White⁶⁵ in *Retorica e storia*. Le due situazioni sono comparabili, ma differenti. Le trasformazioni del campo nella storiografia avvengono attraverso «l'intrusione di sistemi teorici innovativi» (per esempio il pensiero di Marx e di Nietzsche) all'interno di una tradizione storiografica «ben consolidata». Nell'etnografia, invece, la situazione è ribaltata: l'interesse per le narrazioni e le teorie è stato introdotto all'interno di una tradizione che ha avuto da sempre la teoria generale come suo obiettivo «nominale», mai pienamente realizzato.

Gli antropologi hanno generalmente guardato al di là dei propri confini, verso prospettive sviluppate in altre discipline e da altri pensatori, allo scopo di trovare gli stimoli teorici per fondare le teorie per la ricerca etnografica⁶⁶. In tale condizione di debolezza e di permanente «ansia teorica», accompagnata da un costante rinnovamento di

⁶⁴ C. GEERTZ, «Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale», in ID., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 25-46; si veda in particolare pp. 27 ss.

⁶⁵ G.E. MARCUS-D. CUSHMAN, «Ethnographies as Texts», in *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982, pp. 25-69.

⁶⁶ «Anthropology has not produced purely in its own tradition a grounding theory for ethnographic research. Rather, ethnographers have been theoretical bricoleurs in informing their primary interest in the linked activity of fieldwork and ethnographic writing. In the past, at least, rather than having created social or cultural theory to serve their accounts, ethnographers have been specialists in the testing and elaboration of general theoretical perspectives, developed in other disciplines and by other thinkers, for their usefulness to tasks of explanation and interpretation, emanating from a tradition of research and writing activity. Shifts in theoretical interest thus depend very much on critical review and dissatisfaction with the way that particular theoretical influences "look" as they are repeatedly tried out in ethnographic writer projects». (*Ivi*, p. 60).

prospettive, i testi sembrano avere una certa autonomia, sono oggetto di un interesse prioritario, rappresentano fonti d'ispirazione per altre imprese etnografiche, restano insuperati e, di fatto, rappresentano la tradizione forte della disciplina, contro le inquietudini di una "teoria debole".

La questione capitale è il rapporto tra teoria e pratica e, dopo Santa Fe, certamente il loro legame con la scrittura. Una riflessione seria e articolata su tale rapporto sembra solo intravisto nel dibattito, ma diventa fondamentale negli anni Novanta. Anche Marcus nei suoi studi successivi ha riconosciuto il ruolo del *fieldwork* in funzione di una riflessione che ispiri una teoria completamente interna all'antropologia, caratterizzata da un interesse prioritario per la concreta pratica dell'etnografia, intesa come ricerca e come scrittura⁶⁷. Si tratta di recuperare la dimensione creativa e intellettuale del *fieldwork*, di "rimpatriare" l'antropologia attraverso l'abbandono dell'idea del "campo" come spazio di lontananza fisica e luogo esotico, laddove «l'idea dell'esotico invade l'idea dell'ordinario»⁶⁸, ma al tempo stesso guardandosi dai rischi deresponsabilizzanti di questa nuova situazione. Di fatto, avviare una ricerca significa pur sempre dover *scegliere* i propri "oggetti", benché la scelta possa apparire più semplice all'interno di un «mondo di etnografia generalizzata».

Eppure, la letterarietà dell'etnografia non può essere una semplice affermazione di principio e richiede un approfondimento critico del presupposto stesso che ne rende possibile l'enunciazione, vale a dire il legame della scrittura etnografica con la narrazione, intesa come contenuto e prodotto del raccontare *storie*. Se le teorie sono estremamente instabili, e naturalmente transitorie, le etnografie – come testi, narrazioni – permangono, e sono oggetto di infinite riletture, che possono far riemergere le distorsioni operate nel passato e segnalare così un'assenza e la necessità di recupero alla memoria. Non si tratta di riproporre qui il luogo comune etnografico della perdita e del salvataggio, i due tropi classici dell'etnografia animata dall'ansia di arrivare "giusto in tempo" per salvare le culture – i testi

⁶⁷ Per un bilancio critico della svolta retorica si veda *infra*, p. 183 c).

⁶⁸ S.A. TYLER-S.A. LUKAS, «Beyond Alphabets: An Interview With Stephen A. Tyler», in *POMO Magazine*, 2, 1, 1996, pp. 11-30.

culturali – dalla scomparsa e dall'oblio⁶⁹. Piuttosto, occorre ripensare uno dei contenuti piú caratteristici dell'immaginazione etnografica e dell'immaginario pubblico della disciplina, ovvero il viaggio, la dislocazione del ricercatore e la ricollocazione dei “materiali” etnografici. Benché si possa e si deve operare una rottura con il mito del viaggio, e con le favole etnografiche del rapporto e dell'impegno redentore che esso comporta, persiste la necessità di tematizzare la dimensione narrativa al centro dell'incontro etnografico, e di approfondire il senso di ciò che Ruth Behar ha definito “il dono delle storie”, offerto all'etnografo dagli interlocutori che decidono di parlare, segnando forse la piú credibile traccia di empatia nell'incontro etnografico.

Ruth Behar ha scritto che «la bellezza e il mistero dell'etnografia hanno origine nella ricerca di storie inaspettate che sfidano le teorie piú consolidate, e che forse non sempre si è consapevoli di aver perduto». Le storie raccolte dagli etnologi provengono spesso da “voci” in genere inascoltate, e l'antropologia ha costruito in parte la propria immagine e la propria etica sull'attività di salvataggio dal silenzio e dall'oblio⁷⁰, grazie anche al potente mezzo di iscrizione di cui

⁶⁹ «The practice of ethnography originates in the desire to salvage the fragments of societies that were seen as being on the verge of extinction. Ethnography engaged in a language of loss, of preventing loss, of mourning loss, of arriving there just in time to save the old books of culture from a total and permanent loss». (R. BEHAR, «Ethnography and the Book That Was Lost», in *Ethnography*, 4, 1, 2003, pp. 15-39; la citazione è a p. 20). E ancora: «[...] the ability to do our work as ethnographers depends on people being willing to talk to us freely and give us the gift of their stories. Of course, the stories are given in a context of complex intersubjective negotiations and exchanges, mutual expectations and desires informed by obvious power differences, in which the ethnographer, at a minimum, promises to maintain the social obligation of staying connected to her informants». (*Ivi*, p. 22). Occorre poi notare che la creazione di un archivio etnografico occidentale spesso ha contribuito proprio alla perdita, attraverso una nuova forma di dissimulato dominio, che Renato Rosaldo ha tematizzato come “nostalgia imperialista” (cfr. R. ROSALDO, «Imperialist Nostalgia», in *Representation*, 26, Spring 1989, pp. 107-22). Si veda anche K. HASTRUP, «The Ethnographic Present: A Reinvention», in *Cultural Anthropology*, 5, 1, 1990, pp. 45-61.

⁷⁰ «We write commentaries about the commentaries that our informants share with us about their lives and their societies. Most crucially, we listen to other people's stories, especially to the stories of those whose voices often go unheard. We believe that by listening to these stories and then retelling them, dis-

dispone e dell'autorità che a lungo ne ha legittimato il monopolio. Ma la promessa redentrice e le potenzialità addirittura rivoluzionarie della disciplina possono realizzarsi soprattutto se si tiene conto del valore politico del raccontare storie, e della funzione svolta nel presente dalla tradizione che le raccoglie⁷¹.

È da notare alla fine degli anni Ottanta e negli anni Novanta molti etnografi, pur non avendo preso parte al seminario di Santa Fe, si sono ricongiunti alla prospettiva post-paradigmatica inaugurata da *Scrivere le culture* seguendo percorsi paralleli, seppur talvolta divergenti, come ben dimostra il volume *Women Writing Culture*⁷² curato da Ruth Behar. In breve, il segno di *Scrivere le culture* nella storia dell'antropologia sembra già indelebile alla fine degli anni Ottanta, ma le questioni discusse al seminario e rese pubbliche dal libro non sono sigillate in quel testo. Stephen Webster, ad esempio, negli stessi anni in cui negli Stati Uniti si diffondeva il dibattito, stava compiendo in Nuova Zelanda un percorso critico simile, ma fortemente influenzato dalle teorie critiche elaborate nella tradizione filosofica europea tra le due guerre⁷³. Siamo di fronte a una sorta di variazione sui temi di Santa Fe, elaborata da una posizione marginale rispetto ai centri della "svolta".

placing these stories to other places and audiences, we can help to save the world» (R. BEHAR, «Ethnography and the Book That Was Lost», cit., p. 18).

⁷¹ *Ivi*, p. 19.

⁷² R. BEHAR-D. GORDON (a cura di), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1995. Il volume è una delle risposte alle sfide lanciate da *Scrivere le culture*, elaborata da una prospettiva multiculturale e femminista. L'obiettivo della raccolta è innanzi tutto la riscoperta delle opere di alcune antropologhe il cui contributo nella storia dell'antropologia è stato spesso frainteso se non addirittura escluso dal canone della disciplina (per esempio Ruth Benedict, Zora Neale Hurston, Margaret Mead, Barbara Meyerhoff, Alice Walker). D'altra parte, la rilettura del passato proposta da studiosi quali Lila Abu-Lughod, Dorinne Kondo, Aihwa Ong, Kirin Narayan, Catherine Lutz, Barbara Tedlock è anche un tentativo di riscrittura del canone attraverso una nuova "etnografia femminista", che affronti, da una prospettiva cosmopolita, le questioni etiche, politiche ed estetiche emerse dal dibattito sulla scrittura etnografica. Per ulteriori riferimenti bibliografici si veda *infra*, p. 185 d).

⁷³ Oltre al pensiero di György Lukács, nell'approccio di Webster è fondamentale l'influsso della "teoria critica" elaborata dai pensatori della Scuola di Francoforte.

Nel saggio «Ethnography as Storytelling»⁷⁴, scritto nel 1983, Webster prende spunto dallo scritto di Walter Benjamin sulla scomparsa del narratore⁷⁵. Dal punto di vista di Benjamin, le verità comunicabili si costruiscono nella prassi storica concreta, laddove il passato è accolto come contenuto nel presente, adattato e reso attuale in funzione di una progettualità futura⁷⁶. Il processo di lunga durata il cui esito sarebbe la “scomparsa del narratore” e l’esaurirsi della capacità di raccontare⁷⁷ implica, secondo Benjamin, una forma di alienazione dai mezzi per comunicare le «verità storiche» utili all’adattamento della vita quotidiana al futuro, mediante l’integrazione del passato e del presente, del familiare e dell’alieno.

Come altre scienze sociali, l’antropologia ha spesso rischiato di perdere di vista la propria storicità e le responsabilità derivanti dall’essere immersa nelle condizioni storiche in cui opera. Il suo svi-

⁷⁴ S. WEBSTER, «Ethnography as Storytelling», in *Dialectical Anthropology*, 8, 3, 1983, pp. 185-205.

⁷⁵ W. BENJAMIN, «Il narratore. Considerazione sull’opera di Nicola Leskov», in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 247-274.

«[...] il narratore – per quanto il suo nome possa esserci familiare – non ci è affatto presente nella sua viva attività» (*Ivi*, p. 247) perché «è qualcosa di già remoto, e che continua ad allontanarsi». (*Ivi*, p. 247). «L’arte di narrare volge al tramonto perché il lato epico della verità, la saggezza, vien meno. Ma si tratta di un processo che viene di lontano». (*Ivi*, p. 251).

⁷⁶ Cfr. W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», in *Angelus Novus*, cit., pp. 75-86.

⁷⁷ Benjamin scrive: «è come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze». (W. BENJAMIN, «Il narratore», cit., p. 247). E ancora: «[...] in ogni caso il narratore è persona di consiglio per chi lo ascolta [...] se oggi questa espressione ci sembra antiquata, ciò dipende dal fatto che diminuisce la comunicabilità dell’esperienza. Per cui non abbiamo consiglio né per noi né per gli altri. “Consiglio”, infatti, è meno la risposta a una domanda che la proposta relativa alla continuazione di una storia (che è in atto di svolgersi) [...] Consiglio, cucito nella stoffa della vita vissuta, è saggezza. L’arte di narrare volge al tramonto perché il lato epico della verità, la saggezza, vien meno. Ma si tratta di un processo che viene di lontano. E nulla potrebbe essere più sciocco che vedere in esso solo un “fenomeno di decadenza”, per non dire un fenomeno “moderno”; mentre è solo un accompagnamento di forze produttive storiche, secolari, che ha espulso a poco a poco la narrazione dall’ambito del parlare vivo e manifesta insieme, in ciò che svanisce, una nuova bellezza». (*Ivi*, pp. 250-251).

luppo e il suo progresso non sono slegati dalle condizioni storiche che hanno determinato il processo di alienazione delle capacità di narrare *storie*. La realizzazione di un sapere nel quale il familiare e l'alieno possano integrarsi "rischiandosi" reciprocamente rappresenta, dunque, la promessa mancata dell'antropologia tradizionale, ma anche il presupposto ancora valido in base al quale dagli anni Ottanta è stato tentato il rinnovamento della disciplina dopo la crisi e la critica della rappresentazione.

Webster ritiene che si debba cercare un modo per reintegrare teoria e pratica e mediare il passato e il futuro. Come in ogni storia, infatti, anche nell'antropologia le pratiche del passato cambiano retrospettivamente in relazione a ciascun cambiamento vissuto nel presente. Ciò prevede che anche la critica dell'etnografia s'impegno a controllare in modo riflessivo la sottile e mobile linea di confine tra prassi e ideologia, evitando la falsa coscienza che reifica nuovamente la teoria in un metodo. Occorre che il soggetto narrante riconosca la propria storia come fonte necessaria degli interessi da cui è mossa la ricerca e da cui hanno origine le "verità parziali" narrate⁷⁸.

Insomma, anche l'etnografo, che assume il compito di essere depositario, traduttore e veicolo di diffusione delle storie ascoltate nel corso dell'esperienza vissuta, non può accettare l'autorità di narratore e – con un semplice gesto di destrezza – trarsi fuori dal quadro. Se l'approccio ermeneutico può esser visto innanzi tutto come una scommessa sulle capacità di reintegrare nella narrazione la "storia" di colui che narra, tuttavia non elimina, con la semplice enunciazione metodologica, la problematicità del confronto e dell'articolazione tra esperienza e scrittura, realtà e testo o – ancora – tra la vita e un genere di scrittura, tra il realismo letterario e il realismo della storia⁷⁹. Con il contributo "esterno" di Webster la critica della rappre-

⁷⁸ «The storyteller, adventurer in time or space, historian or anthropologist, was no longer a mere ghostly and ahistorical negative presence pursuing a chimerical objectification». (S. WEBSTER, «Ethnography as Storytelling», cit., p. 190).

⁷⁹ A tal proposito si veda K. HASTRUP, «The Reality of Anthropology», in *Ethnos*, 54, 1989, pp. 287-300.

«The "crisis" has been formulated in terms of the relationship between life and genre and the debate about representation has formed a vital part of the present self-reflection in anthropology. Important though this debate is, the concen-

sentazione etnografica sembra ritornare al punto di partenza – l'autorità della rappresentazione – con un percorso circolare. Si tratta di valutare le forme che possano rendere virtuoso il circolo, e smascherare i pericoli del virtuosismo che ostacola la forza sovversiva della riflessività nei confronti dell'autorità oggettivistica della disciplina.

5. *Fieldwork*, autorità e potere: il posto delle voci

Tra i numerosi interventi nel dibattito, la reazione piú dura alla “svolta testuale” e il suo piú radicale rifiuto sono venuti da P. Steven Sangren⁸⁰. Vi faremo qui riferimento non perché accogliamo integralmente le sue posizioni, ma poiché offre l'opportunità di focalizzare il complesso tema dell'autorità, che consideriamo il nodo critico essenziale. Al di là della difesa dell'autorità tradizionale della disciplina, Sangren intende denunciare le contraddizioni, i paradossi e l'inevitabile fallimento di qualsiasi tentativo di costruire un meta-discorso antropologico. L'equivoco dei “testualisti” nascerebbe dalla concezione della *cultura come testo*, riconducibile a Geertz e all'idea che lo scopo dell'etnografia sia quello di comunicare, tradurre, o rappresentare il punto di vista del nativo⁸¹.

La scelta di circoscrivere l'analisi al problema della testualizzazione contribuisce a nascondere la possibilità di considerare il pro-

tration on the problem of textualization may obscure the fact that the problem of reality need not have anything to do with the possible inadequacy of textual representation. The reality of anthropology is not text-bound but life-bound. Definition and discovery merge in worlds that are mediated by experience rather than texts [...]. (Ivi, p. 294).

⁸⁰ P.S. SANGREN, «Rhetoric and the Authority of Ethnography: “Postmodernism” and the Social Reproduction of Texts», in *Current Anthropology*, 33, 1, 1992, Supplement: Inquiry and Debate in the Human Sciences: Contributions from Current Anthropology, 1960-1990, pp. 277-307.

⁸¹ «[...] all the postmodernists seem to take for granted Geertz's position that the ethnographic endeavor is to communicate (evoke, translate, represent) a native's point of view.[...] It is this conflation that leads postmodernist critics to assume that ethnography is and ought to be representation of the experience of the other, even if such representation is impossible. Since they assume that this is what ethnography is and ought to be, they seem to attribute the same assumption to “realist” ethnography». (Ivi, p. 289).

blema della realtà indipendentemente dall'inadeguatezza della rappresentazione testuale. Nelle condizioni di "testualizzazione generalizzata" cui conduce la confusione di cultura e testo, i critici della scrittura si concentrano sui limiti e l'illusoria realtà della rappresentazione anche se, paradossalmente, cadono prigionieri della contraddizione secondo cui l'etnografia è – o aspira ad essere – niente di più che una rappresentazione testuale dell'esperienza degli altri, nonostante la presunta impossibilità di una tale rappresentazione.

Ancora più significativo è il fatto che molti di coloro che hanno affrontato il tema dell'autorità abbiano fuso e confuso la sfera dell'autorità testuale con quella che Sangren chiama "autorità sociale", e che meglio sarebbe determinata se si facesse ricorso alla categoria del potere. Gli autori della "svolta" avrebbero legato le due forme con una correlazione che conferisce un ordine prioritario al ruolo dell'autorità testuale⁸². Certamente quest'ultima gioca un ruolo strategico nella produzione e riproduzione del potere, ma il fatto di considerare prioritaria l'autorità testuale finisce per conferire anche alla sua decostruzione un ruolo esclusivo, che conduce a un'interpretazione tendenzialmente riduttiva dell'azione politica e sociale. Identificata con l'autorità in generale, l'autorità testuale viene a collocarsi in una posizione di potere trascendente il sociale e il politico, e si rivela, dunque, autoritaria.

Il tentativo di mettere in questione l'autorità costruita *testualmente* rappresenta inevitabilmente uno scenario per l'autorità e il potere *socialmente* costituiti. Ma la logica della produzione e riproduzione dei testi non è identica alla logica della produzione e riproduzione sociale e culturale. I modi in cui l'autorità, la legittimazione ed il potere sono costruiti nei testi non esauriscono i modelli attra-

⁸² «[...] many critics of anthropology interested in textual authority conflate authority in texts with authority in society. The former certainly plays a role in the production and reproduction of the latter, but if "textual" authority were as efficacious as some literary critics imply, writers would be kings. Viewing textual authority as central to authority in general clearly commends itself to literary critics in part because it places the deconstruction of such authority at the center of political and social action. In other words, by making textual authority stand for cultural authority in general, the literary critic, as fabricator and deconstructor of that authority, places him-/herself in a position of transcendent power – if not that of a king, at least that of a high priest». (*Ivi*, p. 283).

verso cui essi sono costruiti nella società, anche perché è quest'ultima che include i testi e non viceversa, oltre al fatto – altrettanto significativo – che i testi sono liberi dai condizionamenti materiali, che invece limitano le forme della riproduzione sociale⁸³.

Oltre a dar vita a contrapposte reazioni, che polarizzano il campo tra sostenitori convinti e detrattori radicali impegnati nella difesa delle prerogative e delle pretese oggettivistiche della disciplina, il diffondersi dell'interesse per le tematiche messe al centro del dibattito sulla rappresentazione etnografica determina la ripresa di un nuovo interesse per le questioni epistemologiche della ricerca sul campo, a partire da problematiche non dissimili da quelle affrontate da Marcus, Clifford e gli altri, ma ricondotte dal livello della pratica testuale alla concreta pratica del *fieldwork*. Le molte strade che si dipartono da Santa Fe sembrano riconvergere sul campo, includendo anche in questa fase la pratica di scrittura. Se la svolta testualista legittima la possibilità di trasgredire la presunta assoluta fonte di "autorità esperienziale", consolidando ad un livello gerarchicamente superiore lo statuto autoriale della comprensione etnografica come *creazione nella scrittura*, resta da chiedersi ancora cosa significhi partecipare e osservare.

Ad esempio, riaffermando il carattere distintivo dell'esperienza etnografica per la pratica antropologica, Kirsten Hastrup propone di considerare la *presenza etnografica* come qualcosa di più del semplice esserci sul campo, bensì una presenza in divenire (*becoming*). Con ciò, l'antropologa ha voluto riaffermare il peso di un'esperienza profonda di «straniamento e relativismo», prima ancora che la memoria, e dunque anche l'oblio, attraverso la scrittura, ne faccia un'impresa del sapere⁸⁴.

La natura dell'esperienza sul campo implica che le ben definite opposizioni tra soggetto e oggetto si dissolvano, perché anche l'etno-

⁸³ «Culture and society encompass texts, logically and empirically the latter are contained within the former. Nonetheless, texts (including mythologies, rituals, performances, etc.) are in some important respects freed of the material conditions with other societies, the "world system", etc.) that constrain forms of social reproduction». (*Ibid.*).

⁸⁴ Cfr. K. HASTRUP, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, Routledge, London 1995. Per ulteriori riferimenti bibliografici sull'antropologia dell'esperienza si veda *infra*, pp. 185-186 e).

grafo diventa un “soggetto oggettivato” in uno spazio discorsivo alieno. Inoltre, occorre riconoscere che la presenza dell’antropologo sul campo è una prima fondamentale fonte di autorità, in quanto il rapporto tra ricercatore e soggetti è essenzialmente una relazione autoritativa⁸⁵. L’etnografia consiste in due processi intimamente legati, vale a dire il *fieldwork* e la scrittura. Se è un errore ridurla a un metodo, è un limite altrettanto grave ridurla alla più solipsistica delle pratiche, ovvero la scrittura. Entro una visione intersoggettiva ed esistenziale del *fieldwork*, l’esplorazione della soggettività del ricercatore da parte delle popolazioni locali può diventare una via di accesso alla conoscenza etnografica. Anche la scrittura di queste esperienze, la narrazione di quel processo definito da Marilyn Strathern «*ethnographic path*»⁸⁶, piuttosto che risolversi in una narcisistica “malattia del diario”⁸⁷, può essere un modo per affrontare – mediante un procedimento di “oggettivazione del soggetto oggettivante”⁸⁸ – l’inquietudine da cui ha origine, di fatto, la svolta degli anni Ottanta.

Per gli etnografi, allora, si tratterebbe di ripercorrere – col pensiero e nella scrittura – sia la propria esperienza soggettiva e conoscitiva sul campo, sia le esperienze che sul campo gli altri hanno di se stessi e degli etnografi oggettivati come “alieni”. Come ha scritto M. Jackson, «l’intersoggettività è immersa nell’ambiguità e nel paradosso, essendo un’interazione costruttiva, distruttiva e ricostruttiva, dove le posizioni d’identità e differenza sono costantemente scambiate e ridefinite, nella distanza e nel riavvicinamento dei poli del conflitto e della compassione»⁸⁹. È una complessa dinamica, che richiede una particolare forma di «doppia coscienza dell’esperienza»⁹¹, e può essere ricondotta al precoce invito di J. P. Dumont a

⁸⁵ Cfr. K. PAERREGAARD, «The Resonance of Fieldwork. Ethnographers, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge», in *Social Anthropology*, 10, 3, 2002, pp. 319-334.

⁸⁶ Cfr. M. STRATHERN, *Partial Connections*, Altamira, London 1991.

⁸⁷ Cfr. C. GEERTZ, *Opere e vite*, cit.

⁸⁸ Cfr. P. BOURDIEU, «Participant Objectivation», in *Journal of Royal Anthropological Institute*, n. s. 9, 2003, pp. 281-294.

⁸⁹ M. JACKSON, *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and The Anthropological Project*, University of Chicago Press, Chicago 1998.

⁹⁰ E.M. BRUNER, «Experience and Its Expressions», in V. TURNER–E.M. BRUNER (a cura di), *The Anthropology of Experience* University of Illinois Press,

riconoscere e realizzare l'uso del Sé, della soggettività, come procedura di scoperta⁹¹. Ciò che Dumont propone è una forma di *détour*, che capovolge le posizioni ermeneutiche più tradizionali e inverte la direzione del circolo rispetto a come era stato definito, ad esempio, da Rabinow⁹²: non il *détour* dell'altro per la scoperta del sé, bensì l'*e-sposizione* del sé per la comprensione dell'altro.

La critica del realismo non deve far perdere di vista la realtà del *fieldwork* e il "realismo" come valida epistemologia. In tale direzione sembra puntare la riflessione avviata da Arjun Appadurai, che in un saggio del 1988 lamentava la scarsa attenzione prestata alle dimensioni propriamente spaziali di tale procedura d'indagine⁹³. I luoghi etnografici, infatti, sono le localizzazioni culturalmente definite cui le etnografie si riferiscono, e spesso questi luoghi finiscono per essere identificati con i gruppi umani che li abitano. Costituiscono, dunque, il «panorama dell'antropologia», nel quale si colloca anche l'etnografo, quasi sempre in una posizione privilegiata, ma spesso anonima.

Proprio come i "luoghi immaginati" sono confermati tautologicamente dal ritrovamento sul campo delle unità etnografiche corrispondenti alla topografia stabilita dall'etnografo, così l'incontro etnografico sembra proporre spesso ciò che Appadurai definisce il «doppio "ventriloquismo del *fieldwork*"»⁹⁴. Eppure, l'etnografia sembra reggersi concretamente su questa forma di ventriloquio, ben

Urbana 1986, pp. 3-33; l'espressione qui tradotta, nell'originale è a p. 13. Si veda anche *infra*, pp. 185-186 e).

⁹¹ J.-P. DUMONT, *The Headman and I: Ambivalence and Ambiguity in Anthropological Fieldwork*, University of Texas Press, Austin & London 1978, p. 12.

⁹² Cfr. P. RABINOW, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley 1977.

⁹³ A. APPADURAI, «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory», in *Cultural Anthropology*, 3, 1, 1988, Place and Voice in Anthropological Theory, pp. 16-20.

⁹⁴ «[...] in the fieldwork there is a curious double ventriloquism. While one part of our traditions dictates that we be the transparent medium for the voices of those we encounter in the field, that we speak for the native point of view, it is equally true that we find in what we hear some of what we have been taught to expect by our own training, reading, and cultural backgrounds. Thus our informants are often made to speak for us. Sometimes [...] it becomes difficult to say who really speaks for whom. But the problem of voice is a problem of multiplicity as well as a problem of representation». (*Ivi*, p. 18).

diverso da quello puramente testuale descritto e criticato negativamente e con alacre sarcasmo da Geertz⁹⁵. Come impone loro la stessa tradizione disciplinare, gli etnografi s'illudono di *parlare per gli altri*, ma spesso ritrovano nelle voci sul campo gran parte dei luoghi comuni etnografici appresi nel corso della formazione professionale, attraverso l'insegnamento e la lettura dei classici, così che gli informatori, paradossalmente, finiscono per parlare *per conto degli etnografi*⁹⁶.

Il problema di parlare "per conto di altri" (*speaking for*) e al tempo stesso "agli altri" (*speaking to*) s'intreccia alle difficoltà del posizionamento nel luogo da cui si parla e della localizzazione dell'oggetto di cui si parla. In entrambi i casi, per l'etnografo si tratta del difficile compito di affrontare le implicazioni di natura dialogica, di mediarle attraverso il raggiungimento di una consapevolezza riflessiva. Mentre l'etnografo parla ad altri etnografi e ai suoi altri possibili lettori "per conto dei nativi" – dal loro punto di vista – egli parla ai suoi interlocutori nativi per conto della disciplina e della società che rende possibile l'impresa, con l'autorità di cui è investito.

Un'articolazione simile si riscontra, inoltre, se si considera che il luogo da cui si parla è, al tempo stesso, interno ed esterno al luogo di cui si parla: è esterno in quanto spazio della società che legittima l'esistenza di una disciplina da cui la localizzazione ha origine, ma è anche interno, perché soltanto la compresenza spaziale rende possibile l'incontro etnografico, entro la particolare localizzazione imposta agli altri. In questa seconda connessione la riflessività è un'impresa ben più ardua. I ruoli e le voci sul campo si moltiplicano e si sovrappongono a vicenda, come in una stanza degli specchi, tanto da rendere centrale il dilemma della voce e problematico il riconoscimento della soggettività che sta realmente parlando, nonché il destinatario dei discorsi. Affrontato in tal modo, il problema della voce è tanto un problema di rappresentazione e di autorità testuale, quanto un problema di molteplicità e mobilità di soggetti e ruoli effettivamente coinvolti nell'incontro etnografico. Esso è dunque un problema politico. L'autorità, nei testi e nella società (o nella società

⁹⁵ «Esiste una specie di ventriloquio etnografico: la pretesa di parlare non solo di un'altra forma di vita, ma di parlare dal suo interno[...]». (C. GEERTZ, *Opere e vite*, cit., p. 153).

⁹⁶ A. APPADURAI, «Introduction: Place and Voice», cit., p. 18.

attraverso i testi), non sarebbe allora tanto una questione di rappresentazione autoriale e di stile, quanto piuttosto l'insieme delle forme attraverso cui il potere pervasivamente *si* manifesta e *si* scrive.

6. Etnografia: una figura della modernità

La riflessione di Johannes Fabian sullo spazio e il tempo intesi non come risorse naturali, bensì come efficaci costruzioni ideologiche funzionanti da strumenti di potere, contribuisce a illuminare questi territori. Fabian ha ricondotto le radici ideologiche della geopolitica alla «cronopolitica»⁹⁷, ovvero alle complesse pratiche occidentali di codificazione del tempo, funzionali a definire l'Occidente in rapporto agli altri e a legittimare il procedimento conoscitivo dell'antropologia nel momento in cui si istituzionalizzava come sapere dell'alterità e della differenza.

L'antropologia ha utilizzato il tempo allo scopo di distanziare gli «osservati» dal tempo dell'osservatore. La distanza temporale è diventata l'oggettività della disciplina, fondata sulla «negazione della coevità» (alloclonismo), vale a dire una tendenza sistematica e persistente a posizionare i referenti della ricerca in un tempo altro rispetto al presente di chi produce il discorso antropologico⁹⁸. L'alocronia è una condizione epistemologica che dà forma alla teoria e alla scrittura. Essa si attua a vari livelli, non ultimo quello linguistico, ma è il piano epistemologico – in vari modi occultato – a rendere la ricerca antropologica sul campo «un'impresa aporetica, caratterizzata da una pratica contraddittoria»⁹⁹. Il discorso che pretende di interpretare, analizzare e comunicare il sapere etnografico alla società del ricercatore è «pronunciato a “distanza”», da una posizione che nega la coevità all'oggetto di ricerca¹⁰⁰. È a questo livello che emerge la contraddizione profonda tra ricerca e scrittura.

Fabian è categorico nel riconoscere una priorità epistemologica ai problemi della ricerca sul campo. Egli comprende l'importanza del-

⁹⁷ J. FABIAN, *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2000, p. 170.

⁹⁸ *Ivi*, p. 61.

⁹⁹ *Ivi*, p. 174.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 53.

l'analisi testuale, ma per far luce sulle circostanze concrete del *field-work*, e quindi per apportare correttivi non tanto nella scrittura quanto nel lavoro *sul campo*. Così, il centro della critica viene spostato ancora dalla rappresentazione alla produzione, riaffermando l'esigenza di una epistemologia dialogica e di una riflessività che avrebbero la forza di sovvertire l'autorità oggettivistica della disciplina ricollocando al centro del dibattito il tema della soggettività critica e le possibilità del suo operare¹⁰¹.

La volontà di "abitare" lo spazio instabile apertosi con «la disintegrazione dell'Uomo in quanto *telos* di un'intera disciplina»¹⁰², nonché l'impegno dichiarato a concentrarsi sulle pratiche testuali per poi trascendere i testi e «giungere ai contesti del potere, della resistenza, della pressione istituzionale, dell'innovazione» – operando anche una costante vigilanza autoriflessiva – avrebbe potuto spingere gli esponenti della "svolta" a prendere sul serio tali riflessioni, più di quanto non abbia fatto Clifford mediante il riconoscimento attestato in qualche veloce citazione o in poche note marginali. Così come è da prendere sul serio la contestualizzazione etnografica in chiave archeologica del dispositivo occidentale della scrittura proposta da Michel de Certeau già a metà degli anni Settanta ne *La scrittura della storia*¹⁰³ e la cui assenza quasi totale dall'orizzonte del dibattito è una *rimozione* che neanche la circostanza della tarda traduzione della sua opera in inglese basta a giustificare.

¹⁰¹ «Una prassi che non include colui che la studia può solo ridursi a un'immagine di se stessa, come se fosse una rappresentazione, e ciò riporta l'antropologia a essere un'interpretazione di forme (simboliche)». (*Ivi*, p. 164). E, ancora: «Per sostenere che le società primitive (o qualsiasi cosa le sostituisca oggi in quanto oggetto dell'antropologia) sono la realtà e che le nostre concettualizzazioni sono la teoria, è necessario che l'antropologia poggi sulla sua testa. Se possiamo dimostrare che le nostre teorie delle loro società sono la *nostra pratica* – il modo in cui produciamo e riproduciamo la conoscenza dell'Altro per le nostre società – potremmo far tornare l'antropologia ad appoggiarsi sui propri piedi». (*Ivi*, p. 190).

¹⁰² J. CLIFFORD, «Introduzione: verità parziali», in J. CLIFFORD-G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997, pp. 25-58; la citazione è a p. 29.

¹⁰³ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977.

Nel suo libro del 1973, de Certeau aveva precocemente indicato – con straordinaria profondità di pensiero – molte questioni riconducibili ai dilemmi e alle contraddizioni fin qui affrontate. L'omologia tra la “narrazione di avvenimenti passati” – la storia – e la “narrazione immaginaria” su cui si fonda la nozione della *storia come testo*, non può risolversi, secondo de Certeau, in una supposizione dimostrata attraverso l'esame di alcuni “classici”, negando «il movimento attuale che fa di questo discorso scientifico non tanto “la narrazione di avvenimenti passati” quanto l'esposizione delle condizioni della sua produzione»¹⁰⁴. La storia considerata come testo capace di organizzare “unità di senso” e operare trasformazioni su tali unità, nonché la possibilità di determinare le regole di organizzazione e trasformazione, permettono un duplice movimento semiotico in virtù del quale «se la storiografia può far ricorso alle procedure semiotiche per rinnovare le proprie pratiche; dall'altro essa stessa si offre a queste procedure come oggetto, in quanto costituisce un *racconto* o un discorso specifico»¹⁰⁵. I presupposti che rendono possibile il funzionamento del sapere attraverso la scrittura sono estremamente problematici.

Due tra i principali aspetti critici messi in luce da de Certeau sono la dimensione politica delle procedure ed il ruolo del soggetto che assume l'enunciazione del discorso realizzandola con l'autorità di una scrittura. I due problemi sono interconnessi, entrambi ineludibili perché integrali al funzionamento del processo, eppure entrambi rimossi «nell'ambito della finzione o del silenzio dalla legge di una scrittura “scientifica”»¹⁰⁶. Qui fanno la loro comparsa due argomenti decisivi della svolta testuale: lo sviluppo di un canone di scrittura, articolato in specifiche forme di autorità, e la sua ineliminabile dimensione politica.

Ciò che de Certeau dice della storiografia come pratica semiotica può essere adattato non solo all'etnografia, ma anche al discorso dei critici “testualisti”, la cui pratica è una “narrazione presente” in rapporto alle pratiche di “narrazione” etnografica del passato. Di tali pratiche occorrerebbe indagare le condizioni di produzione. Ma, in

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 50.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 49-50.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. XVII.

quanto polo “presente” del rapporto, i critici non possono trarsi fuori dalla narrazione, non possono sfuggire alla cultura che li ha prodotti e, come dice de Certeau, ne «reduplicano l'effetto». Non sembra esserci via d'uscita se davvero «l'autoanalisi ha perso i suoi diritti»¹⁰⁷ e alla critica non resta che la «bilocazione tra i testi che essa studia e quello che produce»¹⁰⁸.

Data l'impossibilità di «uscire dalla circo-scrizione»¹⁰⁹, ovvero dal sistema occidentale e moderno della scrittura, l'importante per de Certeau sembra essere altrove, ovvero nell'archeologia dell'*etno-grafia* come figura della modernità, e nell'«inversione scritturale»¹¹⁰ in cui consiste il *writing*¹¹¹, l'atto della scrittura come «organizzazione di significati»¹¹² entro «lo spazio di una raffigurazione»¹¹³. La rappresentazione è il presupposto e la condizione del passaggio singolare «dall'indefinito della ricerca alla “servitù” della scrittura»¹¹⁴. La fondazione dello spazio testuale è da ricercarsi in questo snodo, che determina una serie di distorsioni rispetto alle procedure d'analisi, l'inversione scritturale «contraria alle regole della pratica»¹¹⁵.

Che lo spazio testuale sia il luogo dell'autorità è una conseguenza delle distorsioni imposte dal discorso, dal suo collocarsi «fuori dall'esperienza che lo accredita»¹¹⁶, cioè il suo dissociarsi dal «travaglio

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 222.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ivi*, p. 101.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

Le inversioni scritturali agiscono su più livelli. Dal punto di vista cronologico l'ordine della narrazione stabilisce come inizio ciò che in realtà è il punto di arrivo, poiché la ricerca, come scrive de Certeau, «ha inizio nell'attualità di un luogo sociale e di un apparato istituzionale o concettuale determinati». Dal punto di vista pratico, lo scarto indefinito tra i modelli e la prassi «investigatrice», che renderebbe virtualmente interminabile la ricerca, è annullato dalla chiusura del libro o di qualsiasi altro testo, una chiusura funzionante da «struttura d'arresto». Infine, sul piano della rappresentazione, la scrittura sostituisce la «pienezza» delle figure, dei racconti e dei nomi, alle lacune che giustificano il “ricercare” e che rendono presente il limite stesso della pratica, vale a dire ciò che viene ricercato «come eccezione o come differenza, come passato».

¹¹⁶ *Ivi*, p. 103.

quotidiano, dai rischi, dalle combinazioni di micro-decisioni caratterizzanti la ricerca concreta»¹¹⁷. Chiedersi cosa *fabbrica* lo storico che diventa *scrittore* – e come sono costruiti i suoi testi – significa andare al di là della semplice ricerca delle strategie retoriche attraverso cui è prodotta «l'affidabilità di una *persona* autoriale» per giungere alla radice discorsiva della produzione scritturale, al meccanismo organizzativo di tale pratica¹¹⁸. E ciò è ugualmente valido per l'opera dell'etnografo che diventa scrittore. È l'insieme sistematico di distorsioni (della cronologia, della pratica e della rappresentazione) che rende possibile il trasferimento – e la trasformazione – dell'esperienza di ricerca in un'altra pratica, quella del testo e della testualità, dove la scrittura «sostituisce l'autorità di un sapere al lavoro di una ricerca»¹¹⁹. La sistematicità e la coerenza delle inversioni che determinano l'«architettura stabile» di un testo dipendono da «un'unità designata dal nome proprio dell'autore»¹²⁰.

Nell'elaborazione di de Certeau i dilemmi dell'autorità e delle voci nel testo trovano una soluzione meno ottimistica rispetto alle utopie dialogiche o polifoniche. Ciò che sovverte il discorso è la voce «esiliata» che rifluisce, l'inatteso che «apre una breccia nel testo»¹²¹, ma questa voce ritornante è anche la costante «vocazione» del discorso, ovvero la «parola insensata che richiama indefinitamente alla scrittura la scienza produttrice di senso e di oggetti»¹²². Sembra che de Certeau lasci insoluta la possibilità di recuperare le voci perdute, come pure la ricerca di forme per *far parlare gli altri* in un discorso che resta, in fondo, il *nostro*.

Il potenziale riflessivo e autocritico di tale posizione è nella capacità di accrescere la consapevolezza dei modi in cui la storia occidentale si è scritta e si scrive, attraverso la produzione del *sapere dell'altro*. Comincerebbe da qui il necessario ribaltamento dell'immagine capovolta della disciplina.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ivi*, p. 255.

¹²² *Ivi*, p. 257.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

a) Per il lavoro di Clifford sull' autorità etnografica:

- J. CLIFFORD, «Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt», in *Man* (New Series), 15, 3, 1980, pp. 518-532.
- «Sul surrealismo etnografico», in ID., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 143-182.
 - «Potere e dialogo in etnografia: l'iniziazione di Marcel Griaule», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 73-114.
 - «Racconta il tuo viaggio: Michel Leiris», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 196-205.

b) Sull' etnografia collaborativa:

Tra i precedenti piú importanti della pratica collaborativa c'è lo studio delle popolazioni Indiane d' America la cui collaborazione al processo etnografico si rivelò cruciale nel processo di legittimazione della nuova disciplina. Il Bureau of American Ethnology, una sezione della Smithsonian Institution, tra il 1879 e il 1964 produsse forse il piú ampio *corpus* di testi etnografici sui nativi del Nord America.

La collaborazione tra Franz Boas e George Hunt: F. BOAS-G. HUNT, «Asī'wa», in F. BOAS (a cura di), *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Verlag von A. Asher & Co, Berlin 1895, pp. 285-289.

Il lavoro di Maurice Leenhardt con gli informatori-trascrittori in Nuova Caledonia: M. LEENHARDT, *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, prefazione di Vincent Crapanzano, University of Chicago Press, Chicago 1979 (ed. orig. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1947).

Il rapporto tra Robert Redfield e Alfonso Villa Rojas: R. REDFIELD-A. VILLA ROJAS, *Chan Kom: A Maya Village*, Carnegie Institution of Washington Publication, Washington 1934.

La collaborazione tra Sol Tax e Santiago Yach: S. TAX, «Autobiography of Santiago Yach», in R. HINSHAW (a cura di), *Currents in Anthropology: Essays in Honor of Sol Tax*, Mouton, The Hague 1979.

L'iniziazione di Marcel Griaule alla conoscenza Dogon: M. GRIAULE, *Dio d'acqua*, nuova edizione italiana a cura di Barbara Fiore, Bollati Boringhieri, Torino 2002 (ed. orig. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli*, Éditions du Chêne, Paris 1948).

Per una discussione critica sull'etnografia collaborativa e sul modello testuale dialogico:

- A.E. GOLDMAN, «Is That What She Said? The Politics of Collaborative Autobiography», in *Cultural Critique*, 25, 1993, pp. 177-204.
- L.E. LASSITER, «Collaborative Ethnography and Public Anthropology», in *Current Anthropology*, 46, 1, 2005, pp. 83-106.
- G.E. MARCUS, «From Rapport Under Erasure to Theaters of Complicit Reflexivity», in *Qualitative Inquiry*, 7, 2001, pp. 519-28
- «Beyond Malinowski and After Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography», in *Australian Journal of Anthropology*, 13, 2, 2002, pp. 191-199.
- K. PAERREGAARD, «The Resonance of Fieldwork. Ethnographers, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge», in *Social Anthropology*, 10, 3, 2002, pp. 319-334.
- S.A. TYLER, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Post-modern World*, The University of Wisconsin Press, Chicago 1987.

c) Per un bilancio critico della svolta retorica e del dibattito sulla scrittura etnografica:

- L. ABU-LUGHOD, «Writing Against Culture», in R.G. FOX, *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, cit., pp. 137-162.
- L. ALLISON-A. DAWSON-J. HOCKEY (a cura di), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, Routledge, London 1997.
- A. APPADURAI, «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory», in *Cultural Anthropology*, 3, 1, 1988, Place and Voice in Anthropological Theory, pp. 16-20.
- «Putting Hierarchy in Its Place», in *Cultural Anthropology*, 3, 1988, pp. 36-49, poi in G.E. MARCUS, *Rereading Cultural Anthropology*, cit., pp. 34-47.
- R. AUNGER, «On Ethnography: Storytelling or Science?», in *Current Anthropology*, 36, 1, 1995, Special Issue: Ethnographic Authority and Cultural Explanation, pp. 97-130.
- *Reflexive Ethnographic Science*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003.
- R. BEHAR, «Ethnography and the Book That Was Lost», in *Ethnography*, 4, 1, 2003, pp. 15-39
- P.T. CLOUGH, «Poststructuralism and Postmodernism: The Desire for Criticism», in *Theory and Society*, 21, 4, 1992, pp. 543-552.

- A. ESCOBAR, «The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Postwriting Culture Era», in *Journal of Anthropological Research*, 49, 1993, pp. 377-91.
- A. ESCOBAR-E. RESTREPO, «Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework», in *Critique of Anthropology*, 25, 2, 2005, pp. 99-129.
- J. FABIAN, «Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing», in *Critical Inquiry*, 16, 4, 1990, pp. 753-772.
- R. FARDON (a cura di), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic/Smithsonian Institution, Edinburgh /Washington 1990.
- K. FORTUN, «Ethnography In/Of/As Open Systems», in *Reviews in Anthropology*, 32, 2003, pp. 171-190.
- R.G. FOX (a cura di), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991.
- K. HASTRUP, «The Reality of Anthropology», in *Ethnos*, 54, 1989, pp. 287-300.
- «The Ethnographic Present: A Reinvention», in *Cultural Anthropology*, 5, 1, 1990, pp. 45-61.
- «Writing Ethnography: State of the Art», in J. OKELY-H. CALLAWAY (a cura di), *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London 1992.
- *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, Routledge, London 1995.
- B. KAPFERER, «The Anthropologist as Hero: Three Exponents of Post-Modernist Anthropology», in *Critique of Anthropology*, 8, 2, 1988, pp. 77-104.
- G.E. MARCUS (a cura di), *Ethnography Trough Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- «Problemi attuali dell'etnografia nell'odierno sistema-mondo», in J. CLIFFORD - G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 231-266.
- 1992, *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham.
- «On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences», in *Poetics Today*, 15, 3, 1994, pp. 384-404.
- *Critical Anthropology Now: Unexpected Context, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, School of American Research Press, Santa Fe 1999.
- «Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità», in R. BOROFKY (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, cit., pp. 64-79.
- «Beyond Malinowski and After Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography», in *Australian journal of anthropology*, 13, 2, 2002, pp. 191-199.
- H.L. MOORE (a cura di), *The Future of Anthropological Knowledge*, Routledge, London-New York 1996.
- R. ROSALDO, *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma 2001.

- M.L. PRATT, «Arts of the Contact Zone», in *Profession*, 91, 1991, pp. 33-40.
- «Modernity and Periphery: Towards a Global and Relational Analysis», in E. MUDIMBÉ-BOYI (a cura di), *Beyond Dichotomies*, SUNY University Press, New York 2002, pp. 21-47.
 - «The Traffic in Meaning: Translation, Contagion, Infiltration», in *Profession*, Fall 2002.
 - «Modernity, Mobility, Globality, or “Why the Virgin of Zapopan Went to Los Angeles”», in J. ÅNDESMAN (a cura di), *Images of Power*, Institute of Latin American Studies, Birkbeck College, London 2003.
- R.J. THORNTON, «The Rhetoric of Ethnographic Holism», in *Cultural Anthropology*, 3, 3, 1988, pp. 285-304, poi in G.E. MARCUS, (a cura di), *Rereading Cultural Anthropology*, cit., pp. 15-33.
- S.A. TYLER, «On Being out of Words», in *Cultural Anthropology*, 1, 2, 1986, The Dialectic of Oral and Literary Hermeneutics, pp. 131-137, poi in G.E. MARCUS (a cura di), *Rereading Cultural Anthropology*, cit., pp. 1-7.
- *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, The University of Wisconsin Press, 1987.
- S. WEBSTER, «Dialogue and Fiction In Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 7, 2, 1982, pp. 91-114.
- «Ethnography as Storytelling», in *Dialectical Anthropology*, 8, 3, 1983, pp. 185-205.
 - «The Historical Materialist Critique of Surrealism and Postmodernist Ethnography», in M. MANGANARO (a cura di), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 266-299.

d) La critica della rappresentazione etnografica in chiave femminista:

- R. BEHAR, *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Beacon Press, Boston 1993.
- R. BEHAR-D. GORDON (a cura di), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1995.
- P. CAPLAN, «Women in the Anthropology Profession», in *London Women's Anthropology Group: Women's Anthropology Workshop*, London March 1973 (ciclostilato), poi in R. ROHRLICH-LEAVITT (a cura di), 1975, *Women Cross-culturally: Change and Challenge*, op. cit., pp. 547-50.
- D. GORDON, «Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography», in *Inscriptions*, 3-4, 1988, pp. 7-26.

e) Sull'antropologia come esperienza personale ed esistenziale:

- R. BEHAR, *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*, Beacon Press, Boston 1996.

- E.M. BRUNER (a cura di), *Text, Play, and Story: the Construction and Reconstruction of Self and Society*, American Ethnological Society, Washington 1984.
- «Experience and Its Expressions», in V. TURNER-E.M. BRUNER (a cura di), *The Anthropology of Experience*, cit., pp. 3-33.
 - «Introduction: The Ethnographic Self and the Personal Self», in P. BENSON, *Anthropology and Literature*, cit., pp. 1-26.
- K. HASTRUP, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, Routledge, London 1995.

BIBLIOGRAFIA COMPLETA

* L'anno associato ai rinvii bibliografici qui sotto riportati è sempre quello dell'edizione consultata, così i numeri di pagina. Le date degli estremi bibliografici relativi ai titoli originali, e quelle eventualmente tra parentesi, si riferiscono all'anno della prima edizione.

AA.VV., «Social Responsibilities Symposium», in *Current Anthropology*, 9, 5, 1968, pp. 391-435.

AA.VV., *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, Numero speciale: «Viaggio e scritture di viaggio», III n.s., 2, 1990.

ABU-LUGHOD, LILA, «Writing Against Culture», in FOX, RICHARD G., *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, cit., pp. 137-162.

ALLISON, JAMES-DAWSON, ANDREW-HOCKEY, JENNY (a cura di), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, Routledge, London 1997.

ANGELL, ROBERT-GOTTSCHALK, LOUIS-KLUCKHOHN, CLYDE (a cura di), *The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology*, New York Social Science Research Council 1945.

APPADURAI, ARJUN, «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory», in *Cultural Anthropology*, 3, 1, 1988, Place and Voice in Anthropological Theory, pp. 16-20.

– «Putting Hierarchy in Its Place», in *Cultural Anthropology*, 3, 1988, pp. 36-49, poi in MARCUS, GEORGE E., *Rereading Cultural Anthropology*, cit., pp. 34-47.

ASAD, TALAL (a cura di), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Humanity Press, New Jersey 1973.

– «Anthropology and the Analysis of Ideology», in *Man* (New Series), 14, 4, 1979, pp. 607-627.

– «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz», in *Man* (New Series), 18, 1983, pp. 237-259.

– «Il concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica», in CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, cit., pp. 199-230.

– «Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony», in STOCKING, GEORGE, *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, cit., pp. 314-324.

- AUNGER, ROBERT, «On Ethnography: Storytelling or Science?», in *Current Anthropology*, 36, 1, 1995, Special Issue: Ethnographic Authority and Cultural Explanation, pp. 97-130.
- *Reflexive Ethnographic Science*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003.
- BACHTIN, MICHAÏL MICHAÏLOVIC, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 2001 (ed. orig. *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kulturasrednevekovja i Renessansa*, Chudozestvennaja Literatura, Moskva 1965).
- *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 2001 (ed. orig. *Voprosy literatury i estetiki*, Chudozestvennaja Literatura, Moskva 1975).
- BAKER, SCOTT, «Reflection, Doubt, and the Place of Rhetoric in Post-modern Social Theory», in *Sociological Theory*, 8, 2, 1990, pp. 232-245.
- BARTH, FREDRIK, «The Analysis of Culture in Complex Societies», in *Ethnos*, 54, 1989, pp. 120-142.
- BARTHES, ROLAND, «Author and Writers», in SONTAG, SUSAN (a cura di), *A Barthes Reader*, Hill and Wang, New York 1982, pp. 185-193.
- *Il grado zero della scrittura. Seguito da Nuovi saggi critici*, Einaudi, Torino 1982 (ed. orig. *Le degré zero de l'écriture*, Editions du Seuil, Paris 1953).
- *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino 1988 (ed. orig. *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Edition du Seuil, Paris 1984).
- «Scrivere, verbo intransitivo?», in ID., *Il brusio della lingua*, cit., pp. 13-22.
- «Scriventi, intellettuali, professori», in ID., *Il brusio della lingua*, cit., pp. 321-342.
- *Saggi critici*, Einaudi, Torino 2002.
- «Scrittori e scriventi», in ID., *Saggi critici*, cit., pp. 139-147.
- BATESON, GREGORY, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Introduzione di Michael Houseman e Carlo Severi, Einaudi, Torino 1988 (ed. orig. *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press, Cambridge 1936).
- BAUDRILLARD, JEAN, *Simulacri e impostura: bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Cappelli, Bologna 1980 (ed. orig. *Simulacres et simulations*, Galilee, Paris 1980).
- BEHAR, RUTH-GORDON, DEBORAH (a cura di), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1995.

- BEHAR, RUTH, *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Beacon Press, Boston 1993.
- *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*, Beacon Press, Boston 1996.
 - «Ethnography and the Book That Was Lost», in *Ethnography*, 4, 1, 2003, pp. 15-39.
- BELLAH, ROBERT N., «Foreword», in RABINOW, PAUL, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, cit., pp. IX-XIII.
- BENJAMIN, WALTER, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1995 (ed. orig. *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955).
- «Il compito del traduttore», in ID., *Angelus Novus*, cit., pp. 39-52.
 - «Il narratore. Considerazione sull'opera di Nicola Leskov», in ID., *Angelus Novus*, cit., pp. 247-274.
- BENSON, PAUL (a cura di), *Text, Play, and Story: the Construction and Reconstruction of Self and Society*, American Ethnological Society, Washington 1984.
- *Anthropology and Literature*, University of Illinois Press, Urbana 1993.
- BENVENISTE, ÉMILE, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1990 (ed. orig. *Problèmes de linguistique générale*, 2 voll., Gallimard, Paris 1966).
- BERMAN, JUDITH, «“The Culture as It Appears to the Indian Himself”: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography», in STOCKING, GEORGE (a cura di), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, cit., pp. 215-256.
- BERREMAN, GERALD D., «Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology», in *Current Anthropology*, 9, 5, 1968, pp. 391-396.
- BLANCHARD, MARC, «Visions of the Archipelago: Michel Leiris, Autobiography and Ethnographic Memory», in *Cultural Anthropology*, 5, 3, 1990, pp. 270-291.
- BOON, JAMES A., *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*, Harper & Row, New York 1972.
- BOON, JAMES A., *The Anthropological Romance of Bali: 1597-1972*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

- BOROFSKY, ROBERT (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma 2000 (ed. orig. *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York 1994).
- BOURDIEU, PIERRE, «Reproduction culturelle et reproduction sociale», in *Information sur les sciences sociales*, 10, 2, 1970, pp. 45-79.
- *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. orig. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979).
 - *Homo academicus*, Les Éditions de Minuit, Paris 1984.
 - «Participant Objectivation», in *Journal of Royal Anthropological Institute*, n. s. 9, 2003, pp. 281-294.
- BROWN, RICHARD HARVEY, *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- *Social Science as A Civic Discourse: Essays on the Invention, Legitimation, and Uses of Social Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
 - «Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory», in *Sociological Theory*, 8, 2, 1990, pp. 188-197.
 - (a cura di), *Writing the Social Text. Poetics and politics in social science discourse*, Aldine de Gruyter, New York 1992.
- BRUNER, EDWARD M. (a cura di), *Text, Play, and Story: the Construction and Reconstruction of Self and Society*, American Ethnological Society, Washington 1984.
- «Experience and Its Expressions», in TURNER, VICTOR-BRUNER, EDWARD M. (a cura di), *The Anthropology of Experience*, cit., pp. 3-33.
 - «Introduction: The Ethnographic Self and the Personal Self», in BENSON, PAUL, *Anthropology and Literature*, cit., pp. 1-26.
- BÜRGER, PETER, *Teoria dell'avanguardia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990 (ed. orig. *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974).
- BURKE, KENNETH, *Counter-Statement*, Chicago University Press, Chicago 1957.
- *A Rhetoric of Motives*, Prentice-Hall, New York 1965.
 - *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, California University Press, Berkeley-Los Angeles 1966.
 - *A Grammar of Motives*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1969.

- CANGUILHEM, GEORGES, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La nuova Italia, Firenze 1992 (ed. orig. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1977).
- CAPLAN, PAT, «Women in the Anthropology Profession», in *London Women's Anthropology Group: Women's Anthropology Workshop*, London March 1973 (ciclostilato), poi in ROHRLICH-LEAVITT, RUBY (a cura di), 1975, *Women Cross-culturally: Change and Challenge*, cit., pp. 547-50.
- CARRITHERS, MICHAEL, «The Anthropologist as Author: Geertz's *Works and Lives*», in *Anthropology Today*, 5, 4, 1988, pp. 19-22.
- «Is Anthropology Art or Science?», in *Current Anthropology*, 31, 1990, pp. 263-282.
- CASAGRANDE, JOSEPH B. (a cura di), *La ricerca antropologica*, Einaudi, Torino 1966 (ed. orig. *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists*, Harper & Co., New York 1960).
- CERTEAU, MICHEL DE, *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977 (ed. orig. *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975).
- «Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries», in *Representations*, 33, 1991, Special Issue: The New World, pp. 221-226.
- *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- CESERANI, REMO, «Primo approccio alla teoria critica di Frye. Riflessioni attorno al concetto di modo», in LOMBARDO, AGOSTINO, (a cura di), 1989, *Ritratto di Northrop Frye*, Bulzoni, Roma 1989, pp. 17-38.
- «Kenneth Burke», in *Belfagor*, 343, 2003, pp. 43-60.
- CLEMENTE, PIETRO, «Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, IV n.s., 1, 1991, pp. 57-69.
- «Lontananze vicine: sui modi di pensare e insegnare l'antropologia nel mondo globale», in PASQUINELLI, CARLA (a cura di), «Occidentalismi», cit., pp.161-185.
- CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E., «The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report», in *Current Anthropology*, 26, 1985, pp. 267-271.
- CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Prefazione all'edizione italiana di G. E. Marcus, Meltemi, Roma 1997 (ed. orig. *Writing Culture. Poetics and*

Politics of Ethnography, University of California Press, Berkeley 1986).

CLIFFORD, JAMES, «Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt», in *Man* (New Series), 15, 3, 1980, pp. 518-532.

– *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley 1982.

– «Diasporas», in *Cultural Anthropology*, 9, 3, 1994, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future, pp. 302-338.

– *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 (ed. orig. *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1988).

– «Su *Orientalism*», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 293-316.

– «Sul surrealismo etnografico», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 143-182.

– «Sull'autorità etnografica», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 35-72.

– «Potere e dialogo in etnografia: l'iniziazione di Marcel Griaule», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 73-114.

– «Racconta il tuo viaggio: Michel Leiris», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 196-205.

– «Sul modellamento etnografico dell'io: Conrad e Malinowski», in ID., *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 115-139.

– «Introduzione: verità parziali», in CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 25-58.

– «Sull'allegoria etnografica», in CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 145-174.

– «Notes on (Field)notes», in SANJEK, ROGER (a cura di), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, cit., pp. 47-70.

– *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 (ed. orig. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1997).

– *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Meltemi, Roma 2004 (ed. orig. *On the Edges of Anthropology*, Prickly Paradigm Press LLC, Chicago 1997).

CLOUGH, PATRICIA T. «Poststructuralism and Postmodernism: The Desire for Criticism», in *Theory and Society*, 21, 4, 1992, pp. 543-552.

- CONNOR, ROBERT W., «Do Centers for Advanced Study Deserve a History?», in *Ideas* (from the National Humanities Center, Stanford), 9, 1, 2002, pp. 26-32.
- CONVERSE, PHILIP C., «Centres for Advanced Study: International/Interdisciplinary», in SMELSER, NEIL-BALTES, PAUL (a cura di), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 3, Elsevier, Amsterdam-New York-Oxford 2001, pp. 1613-1615.
- CRAPANZANO, VINCENT, «On the Writing of Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 2, 1976, pp. 69-73.
- «Editorial», in *Cultural Anthropology*, 2, 2, 1987, pp. 179-189.
 - *Tubami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 1995 (ed. orig. *Tubami: Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, Chicago 1980).
 - «Il dilemma di Hermes: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica», in CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 89-118.
- CULLER, JONATHAN, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988 (ed. orig. *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca 1982).
- DANFORTH, LORING M., *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1982.
- DARNELL, REGNA, *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*, University of Nebraska Press, Lincoln 2001.
- DEI, FABIO, «Il modernismo e le condizioni della rappresentazione etnografica», in *Etnoantropologia*, 1, 1, 1993, pp. 54-75.
- «Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura», in *Uomo e cultura*, XXIII-XXVI (45-52), 1990-1993, pp. 58-101.
 - «Esiste un'antropologia postmoderna?», in *Il Mondo* 3, II, 2-3, 1995, pp. 224-229.
 - *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce 1998.
 - «La libertà di inventare i fatti: antropologia, storia, letteratura», in *Il gallo silvestre*, 13, 2000, pp. 180-196.
- DEI, FABIO-CLEMENTE, PIETRO, «I fabbricanti di alieni», in FABIETTI, UGO (a cura di), *Il sapere dell'antropologia*, cit., pp. 75-109.
- DERRIDA, JAQUES, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 (ed. orig. *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967).
- «Struttura, segno e gioco nel discorso delle scienze umane», in MAC-

- SEY, RICHARD- DONATO, EUGENIO (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo*, cit., pp. 353-387.
- *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998 (ed. orig. *De la Grammatologie*, Paris, Minuit 1967).
- DIAMOND, STANLEY, «A Revolutionary Discipline», in *Current Anthropology*, 5, 1964, pp. 432-437.
- *In Search of the Primitive: A Critique of Civilisation*, Transaction, New Jersey 1974.
- DUMONT, JEAN-PAUL, «L'Occident et les Barbares», in JAULIN, ROBERT (a cura di), *Le Livre Blanc de l'Ethnocide en Amérique*, cit., pp. 333-338.
- *Under the Rainbow: Nature and Supernature Among the Panare Indians*, University of Texas Press, Austin & London 1976.
 - *The Headman and I: Ambivalence and Ambiguity in Anthropological Fieldwork*, University of Texas Press, Austin & London 1978.
 - «Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography», in *Ethos*, 14, 4, 1986, pp. 344-367.
- DWYER, KEVIN, «On the Dialogic of Fieldwork», in *Dialectical Anthropology*, 2, 1977, pp. 143-151.
- «On the Dialogic of Ethnology», in *Dialectical Anthropology*, 4, 1979, pp. 205-224.
 - *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, John Hopkins University Press, Baltimore 1982.
- EAGLETON, TERRY, *Introduzione alla teoria letteraria*, a cura di Francesco Dragosei, Editori Riuniti, Roma 1998 (ed. orig. *Literary Theory: An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983).
- ESCOBAR, ARTURO, «The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Postwriting Culture Era», in *Journal of Anthropological Research*, 49, 1993, pp. 377-91.
- ESCOBAR, ARTURO-RESTREPO, EDUARDO, «Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework», in *Critique of Anthropology*, 25, 2, 2005, pp. 99-129.
- FABIAN, JOHANNES, «On Professional Ethics and Epistemological Foundations», in *Current Anthropology*, 12, 2, 1971, pp. 230-32.
- «Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing», in *Critical Inquiry*, 16, 4, 1990, pp. 753-772.
 - *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2000 (ed. orig. *Time and the Other*, Columbia University Press, New York 1983).

- FABIETTI, UGO (a cura di), *Il sapere dell'antropologia*, Mursia, Milano 1993.
- FABIETTI, UGO, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari-Roma 1999.
- FABIETTI, UGO-MATERA, VINCENZO (a cura di), *Etnografia: scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Carocci, Roma 1999.
- FARDON, RICHARD (a cura di), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic/Smithsonian Institution, Edinburgh/Washington 1990.
- FERNANDEZ, JAMES W., «Exploded Worlds: Text as a Metaphor for Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 10, 1985, pp. 15-26.
- FERRARIS, MAURIZIO, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli "Yale Critics"*, Unicopli, Milano 1984.
- FIRTH, RAYMOND WILLIAM, «Introduction», in MALINOWSKI, BRONISLAW, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford, Stanford University Press 1989, pp. XI-XXXIV.
- FIRTH, RAYMOND WILLIAM, «Anthropology's Identity Crisis (Response to Cris Shore's Article)», in *Anthropology Today*, 12, 4, 1996, pp. 17-8.
- FORTUN, KIM, «Ethnography In/Of/As Open Systems», in *Reviews in Anthropology*, 32, 2003, pp. 171-190.
- FOUCAULT, MICHEL, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971 (ed. orig. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969).
- *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972 (ed. orig. *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971).
 - *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978 (ed. orig. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966).
 - «Truth and Power», in *Power/Knowledge*, Pantheon Books, New York 1980.
 - «Che cos'è un autore», in ID., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 1-21.
- FOX, RICHARD G. (a cura di), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991.
- FRYE, NORTHROP, *Anatomia della critica*, Einaudi, Torino 1969 (ed. orig. *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton University Press 1957).
- *Favole d'identità. Studi di mitologia poetica*, Einaudi, Torino 1983 (ed. orig. *Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology*, Harcourt Brace, New York 1963).
- GALLINO, LUCIANO, «Kenneth Burke e la critica americana», in *Studi Americani*, 3, 1957, pp. 315-46.

- GALTUNG, JOHAN, «Scientific Colonialism. The Lessons of Project Camelot», in *Transition*, 6, 30, 1967, pp. 11-15.
- «After Camelot», in HOROWITZ, IRVING L. (a cura di), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship Between Social Science and Practical Politics*, cit., pp. 281-312.
 - GEERTZ, CLIFFORD, «Under the Mosquito Net. Review of *A Diary in the Strict Sense of the Term* by Bronislaw Malinowski», in *New York Review of Books*, 9, 4, September 14, 1967.
 - «Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Field Work in the New States», in *Antioch Review*, 27, 1968, pp. 134-159.
 - *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987 (ed. orig. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973).
 - «Verso una teoria interpretativa della cultura», in ID., *Interpretazione di culture*, cit., pp. 9-42.
 - «Il gioco profondo: note sul combattimento dei galli a Bali», in ID., *Interpretazione di culture*, cit., pp. 397-447.
 - «Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies», in *Raritan Review*, Fall 1983, pp. 62-80.
 - *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988 (ed. orig. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983).
 - «Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale», in ID., *Antropologia interpretativa*, cit., pp. 25-46.
 - «Il modo in cui oggi pensiamo: verso un'etnografia del pensiero moderno», in ID., *Antropologia interpretativa*, cit., pp. 187-208.
 - «“Dal punto di vista dei nativi”: sulla natura della comprensione antropologica», in ID., *Antropologia interpretativa*, cit., pp. 71-90.
 - *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna 1990 (ed. orig. *Works and lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford 1988).
 - *Oltre i fatti: due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Il Mulino, Bologna 1995 (ed. orig. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1995).
 - «A Life of Learning», American Council of Learned Societies Occasional Paper No. 45: Charles Homer Haskins Lecture for 1999.

- *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, Il Mulino, Bologna 2001 (ed. orig. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton 2000).
- GEERTZ, CLIFFORD-OLSON, GARY A., «The Social Scientist As Author: Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction. Interview with Clifford Geertz», in *JAC*, 11, 2, 1991, pp. 245-268.
- GEIGER, ROGER L., *To Advance Knowledge: The Growth of American Research Universities, 1900-1940*, Oxford University Press, New York 1986.
- GJESSING, GUTORM, «The Social Responsibility of the Social Scientist», in *Current Anthropology*, 9, 5, 1968, pp. 397-402.
- GOLDMAN, ANNE E., «Is That What She Said? The Politics of Collaborative Autobiography», in *Cultural Critique*, 25, 1993, pp. 177-204.
- GORDON, DEBORAH, «Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography», in *Inscriptions*, 3-4, 1988, pp. 7-26.
- GOUGH, KATHLEEN, «Anthropology: Child of Imperialism», in *Monthly Review*, 19, 11, pp. 12-27.
- «New Proposals for Anthropologists», in *Current Anthropology*, 9, 1968, pp. 403-407.
- GREENBLATT, STEPHEN, *Renaissance Self-fashioning: from More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- *New World Encounters*, University of California Press, Berkeley 1993.
- GREENBLATT, STEPHEN, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Il Mulino, Bologna 1994 (ed. orig. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Clarendon Press, Oxford 1991).
- GRIAULE, MARCEL, *Méthode de l'ethnographie*, Presses Universitaires de France, Paris 1957.
- *Dio d'acqua*, nuova edizione italiana a cura di Barbara Fiore, Bollati Boringhieri, Torino 2002 (ed. orig. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli*, Éditions du Chêne, Paris 1948).
- GRILLO, RALPH D., «Teaching and Learning Social Anthropology», in *Anthropology Today*, 12, 1, 1996, pp. 1-2.
- «The Teaching of Anthropology: Crisis - What Crisis?», in *Anthropology in Action*, 3, 2, 1996, pp. 10-11.

- HABERMAS, JUERGEN, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1975 (ed. orig. *Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973).
- «Modernity: An Incomplete Project», in FOSTER, HAL, *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Washington 1983.
 - *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988 (ed. orig. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985).
- HANKS, WILLIAM F., «Text and Textuality», in *Annual Review of Anthropology*, 18, 1989, pp. 95-127.
- HARVEY, DAVID, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993 (ed. orig. *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, London 1990).
- HASTRUP, KIRSTEN, «The Reality of Anthropology», in *Ethnos*, 54, 1989, pp. 287-300.
- «The Ethnographic Present: A Reinvention», in *Cultural Anthropology*, 5, 1, 1990, pp. 45-61.
 - «Writing Ethnography: State of the Art», in OKELY, JUDITH-CALLAWAY, HELEN (a cura di), *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London 1992.
 - *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, Routledge, London 1995.
- HAZAN, HAIM, «The Ethnographer's Textual Presence: On Three Forms of Anthropological Authorship», in *Cultural Anthropology*, 10, 3, 1995, pp. 395-406.
- HOROWITZ, IRVING L. (a cura di), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship Between Social Science and Practical Politics*, M.I.T. Press, Cambridge 1967.
- HUTCHEON, LINDA, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London 1989.
- HYMES, DELL (a cura di), *Antropologia Radicale*, Bompiani, Milano 1979 (ed. orig. *Reinventing Anthropology*, Random House, New York 1972).
- «L'uso dell'antropologia», in Id. (a cura di), *Antropologia Radicale*, cit., pp. 27-95.
- JAMESON, FREDRIC, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989 (ed. orig. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London-New York 1984).

- JACKSON, MICHAEL, *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, University of Chicago Press, Chicago 1998.
- JAMIN, JEAN, «Le texte ethnographique. Argument», in *Études Rurales*, 97/98, 1985, pp. 13-24.
- JAULIN, ROBERT (a cura di), *Le Livre Blanc de l'Ethnocide en Amérique*, Fayard, Paris.
- JORGENSEN, JOSEPH G., «On Ethics and Anthropology», in *Current Anthropology*, 12, 3, 1971, pp. 321-334.
- KAPPERER, BRUCE, «The Anthropologist as Hero: Three Exponents of Post-Modernist Anthropology», in *Critique of Anthropology*, 8, 2, 1988, pp. 77-104.
- KLUCKHOHN, CLYDE, «The Personal Document in Anthropological Science», in ANGELL, ROBERT-GOTTSCHALK, LOUIS-KLUCKHOHN, CLYDE (a cura di), *The Use of Personal Documents*, cit.
- KONDO, DORINNE, «Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology», in *Cultural Anthropology*, 1, 1, 1986, pp. 74-88.
- KUHN, THOMAS S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee nella scienza*, Einaudi, Torino 1969 (ed. orig. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962).
- KUPER, ADAM, «Anthropologists and the History of Anthropology», *Critique*, 11, 2, 1991, pp. 125-42.
- LASSITER, LUKE ERIC, «Collaborative Ethnography and Public Anthropology», in *Current Anthropology*, 46, 1, 2005, pp. 83-106.
- LEACH, EDMUND R., «Writing Anthropology», in *American Ethnologist*, 16, 1989, pp. 137-141.
- LEENHARDT, MAURICE, *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, prefazione di Vincent Crapanzano, University of Chicago Press, Chicago 1979 (ed. orig. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1947).
- LEIRIS, MICHEL, «L'Ethnographie devant le colonialisme», in *Les Temps Modernes*, 58, 1950, pp. 357-374.
- *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano 1984 (ed. orig. *L'Afrique Fantôme*, Gallimard, Paris 1950).
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, «Anthropology: Its Achievement and Future», in *Current Anthropology*, 7, 1966, pp. 12-26.
- *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1990 (ed. orig. *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1964).

- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1999 (ed. orig. *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955).
- LEWIS, HERBERT S., «The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences», in *American Anthropologist*, 100, 3, 1998, pp. 716-731.
- LINSTED, S., «From Postmodern Anthropology to Deconstructive Ethnography», in *Human Relations*, 46, 1993, pp. 267-271.
- LOMBARDO, AGOSTINO (a cura di), *Ritratto di Northrop Frye*, Bulzoni, Roma 1989.
- LUKÁCS, GYÖRGY, *Storia e coscienza di classe*, trad. di G. Piana, SugarCo, Milano 1974 (ed. orig. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923).
- LUTZ, CATHERINE, «The Erasure of Women's Writing in Sociocultural Anthropology», in *American Ethnologist*, 17, 4, 1990, pp. 611-627.
- LYOTARD, JEAN FRANCOIS, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 (ed. orig. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979).
- MACSEY, RICHARD-DONATO, EUGENIO (a cura di), *La controversia sullo strutturalismo*, Liguori, Napoli 1975 (ed. orig. *The Structuralist Controversy: the Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Johns Hopkins UP, Baltimore 1970).
- MALINOWSKI, BRONISLAW, «The Natives of Mailu», in *Transaction of the Royal Society of Southern Australia*, XXXIX 1915, pp. 494-706, ripubblicato in YOUNG, MICHAEL (a cura di), *Malinowski Among the Magi*, Routledge, London 1988.
- «Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 46, 1916, pp. 353-430.
 - «The Problem of Meaning in Primitive Languages», in OGDEN, C. K.-RICHARDS, I. A. (a cura di), *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, Routledge, London 1923 (trad. it. in AA.VV., *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 334-383).
 - *Giornale di un antropologo*, Armando, Roma 1992 (ed. orig. *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Harcourt Brace & World, New York 1967).
 - *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Introduzione di Giancarlo Scoditti, Bollati Boringhieri, Torino 2004 (ed. orig. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London 1922).

- MANGANARO, MARC (a cura di), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- «Textual Play, Power, and Cultural Critique: An Orientation to Modernist Anthropology», in ID. (a cura di), *Modernist Anthropology*, cit., pp. 3-47.
- MAQUET, JAUQUES, «Objectivity in Anthropology», in *Current Anthropology*, 5, 1964, pp. 47-55.
- MARCUS, GEORGE E.-CUSHMAN, DICK, «Ethnographies as Texts», in *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982, pp. 25-69.
- MARCUS, GEORGE E.-FISCHER, MICHAEL J., *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma, 1998 (ed. orig. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago 1986).
- MARCUS, GEORGE E., «Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research», in *Current Anthropology*, 21, 4, 1980, pp. 507-510.
- «Postfazione. Scrittura etnografica e carriere antropologiche», in CLIFFORD, JAMES- MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 349-354.
 - «Problemi attuali dell'etnografia nell'odierno sistema-mondo», in CLIFFORD, JAMES- MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 231-266.
 - «Cultural Anthropology at Rice Since the 1980's», Provost Lecture, February 17, 1992 <<http://www.ruf.rice.edu/~anth/research/marcus-provost-lecture.htm>>.
 - *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham 1992.
 - «Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte piú grande è la carità», in BOROFKY, ROBERT (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, cit., pp. 64-79.
- MARCUS, GEORGE E., «On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences», in *Poetics Today*, 15, 3, 1994, pp. 384-404.
- (a cura di), *Ethnography Trough Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1998.
 - *Critical Anthropology Now: Unexpected Context, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, School of American Research Press, Santa Fe 1999.
- MARCUS, GEORGE E., «From Rapport Under Erasure to Theaters of Complicit Reflexivity», in *Qualitative Inquiry*, 7, 2001, pp. 519-28.

- MARCUS, GEORGE E., «Beyond Malinowski and After *Writing Culture*: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography», in *Australian journal of anthropology*, 13, 2, 2002, pp. 191-199.
- MASCIA-LEES, FRANCES E.-SHARPE, PATRICIA, «Culture, Power, and Text: Anthropology and Literature Confront Each “Other”», in *American Literary History*, 4, 4, 1992, pp. 678-696.
- MATERA, VINCENZO, *Raccontare gli altri. Lo sguardo e la scrittura nei libri di viaggio e nella letteratura etnografica*, Argo, Lecce 1996.
- MC CORMACK, BRIAN, «Three Clowns of Ethnography: Geertz, Lévi-Strauss, and Derrida», in *Dialectical Anthropology*, 24, 1999, pp.124-139.
- MENARDI, ANGELA, «Kenneth Burke: linguaggio come azione simbolica», in *Studi di Estetica*, III serie, XXVI (I), 17, 1998, pp. 119-147.
- MICELI, SILVANA, *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Sellerio, Palermo 1990.
- MOORE, HENRIETTA L. (a cura di), *The Future of Anthropological Knowledge*, Routledge, London-New York 1996.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM, «Su verità e menzogna in senso extra-morale», in ID., *Filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1991, pp. 227-244.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE, «La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie», in *Enquête*, 1, 1995, pp. 71-112.
- ORTNER, SHERRY B., «Theory in Anthropology Since the Sixties», in *Society and History*, 26, 1, 1984, pp. 126-166.
- PAERREGAARD, KARSTEN, «The Resonance of Fieldwork. Ethnographers, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge», in *Social Anthropology*, 10, 3, 2002, pp. 319-334.
- PASQUINELLI, CARLA, «Il concetto di cultura tra moderno e post-moderno», in *Etnoantropologia*, 1, 1, 1993, pp. 34-53.
- (a cura di), «Occidentalismi», *Parolechiave*, 31, 2004.
- PERELMAN, CHAIM-OLBRECHTS-TYTECA, LUCIE, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2001 (ed. orig. *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1958).
- POOL, ROBERT, «Postmodern ethnography?», in *Critique of Anthropology*, 11, 4, 1991, pp. 309-331.

- POWDERMAKER, HORTENSE, «An Agreeable Man. Response to Geertz's Under the Mosquito Net», in *New York Review of Books*, 9, 8, November 9, 1967.
- PRATT, MARY L., «Luoghi comuni della ricerca sul campo», in CLIFFORD, JAMES - MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 59-88.
- «Arts of the Contact Zone», in *Profession*, 91, 1991, pp. 33-40.
 - *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London 1992.
 - «Modernity and Periphery: Towards a Global and Relational Analysis», in MUDIMBÉ-BOYI, ELIZABETH (a cura di), *Beyond Dichotomies*, SUNY University Press, New York 2002, pp. 21-47.
 - «The Traffic in Meaning: Translation, Contagion, Infiltration», in *Profession*, Fall 2002.
 - «Modernity, Mobility, Globality, or "Why the Virgin of Zapopan Went to Los Angeles"», in ANDERSMAN, JENS (a cura di), *Images of Power*, Institute of Latin American Studies, Birkbeck College, London 2003.
- PUCCHINI, SANDRA, *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Carocci, Roma 1999.
- RABINOW, PAUL-SULLIVAN, WILLIAM (a cura di), *Interpretive Social Science: A Second Look*, University Of California Press, Berkley-London 1987.
- RABINOW, PAUL, *Symbolic Domination: Cultural, Form and Historical Change in Morocco*, The University of Chicago Press, Chicago 1975.
- *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley 1977.
 - «Facts Are a Word of God. An Essay Review of James Clifford's "Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World"», in STOCKING, GEORGE W., *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, cit., pp. 196-207.
 - «Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts», in *Dialectical Anthropology*, 10, 1985, pp. 1-13.
 - «Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia», in CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 315-348.
 - «Resolutely Late Modern», in FOX, RICHARD G. (a cura di), *Recapturing Anthropology*, cit., pp. 59-72.

- «American Moderns. On Sciences and Scientists», in MARCUS, GEORGE E., *Critical Anthropology Now*, cit., pp. 305-333.
- *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- RADIN, PAUL, *Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism*, Basic Book, New York-London 1966.
- *Autobiografia di un indiano Winnebago*, Gelka, Palermo 1992 (ed. orig. *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian Autobiography of A Winnebago Indian*, University of California Press, Berkeley 1920).
- RAPPORT, NIGEL, «Writing Fieldnotes: The Conventionalities of Note-Taking and Taking Note in the Field», in *Anthropology Today*, 7, 1, 1991, pp. 10-13.
- READINGS, BILL, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- REDDY, WILLIAM M., «Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography», in *Cultural Anthropology*, 7, 2, 1992, pp. 135-168.
- REICHLER, CLAUDE, «Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une relation de *La Nouvelle France* au XVII siècle», in *L'Homme*, 164, ott.-dic. 2002, pp. 37-55.
- ROHRlich-LEAVITT, RUBY (a cura di), *Women Cross-culturally: Change and Challenge*, Mouton, The Hague 1975.
- ROLDÁN, ARTURO ÁLVAREZ, «Writing Ethnography. Malinowski's Fieldnotes on Baloma», in *Social Anthropology*, 10, 3, 2002, pp. 377-393.
- RORTY, RICHARD, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1985 (ed. orig. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979).
- ROSALDO, RENATO, «Sulla soglia della tenda: l'etnografo e l'inquisitore», in CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 119-144.
- «Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Anthropology», in NELSON, JOHN-MCCLOSKEY, DONALD (a cura di), *The Rhetoric of the Human Sciences*, University of Wisconsin Press, Madison 1987, pp. 87-110.
- «Ideology, Place, and People Without Culture», in *Cultural Anthropology*, 3, 1, 1988, pp. 77-87.
- «Imperialist Nostalgia», in *Representations*, 26, 1989, Special Issue: Memory and Counter-Memory, pp. 107-122.

- *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma 2001 (ed. orig. *Culture and Truth*, Beacon Press, Boston 1993).
- ROSE, DAN, «Transformations of Disciplines through Their Texts: An Edited Transcription of a Talk to the Seminar on the Diversity of Language and the Structure of Power and an Ensuing Discussion at the University of Pennsylvania», in *Cultural Anthropology*, 1, 3, 1986, pp. 317-327.
- ROSSI, PIETRO, (a cura), 1970, *Il concetto di cultura: i fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino.
- ROSSI, PIETRO (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano 1983.
- «Introduzione» a WEBER, MAX, *Il metodo delle scienze sociali*, Einaudi, Torino 1997, pp. 9-43.
- ROTH, PAUL A., «Ethnography Without Tears», in *Current Anthropology*, 30, 5, 1989, pp. 555-569.
- SAID, EDWARD, *Beginnings: Intentions and Method*, Basic Books, New York 1975.
- «The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions», in *Critical Inquiry*, 4, 1978, pp. 673-714; poi pubblicato in PHILIPSON, MORRIS-GUDEL, PAUL J. (a cura di), *Aesthetics Today*, New American Library, New York 1980, pp. 87-133.
- *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1983.
- *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1999 (ed. orig. *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London 1978).
- SANGREN, P. STEVEN, «Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts», in *Current Anthropology*, 33, 1, 1992, Supplement: Inquiry and Debate in the Human Sciences: Contributions from Current Anthropology, 1960-1990, pp. 277-307.
- SANJEK, ROGER (a cura di), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Cornell University, London 1990.
- «On Ethnographic Validity», in ID., *Fieldnotes*, cit., pp. 385-419.
- «The Ethnographic Present», in *Man* (New Series), 26, 4, 1991, pp. 609-628.
- SCHOLTE, BOB, «Ipotesi per un'antropologia riflessiva e critica», in HYMES, DELL (a cura di), *Antropologia Radicale*, cit., pp. 404-427.

- SEGRE, CESARE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999.
- SHORE, CRIS, «Anthropology's Identity Crisis: The Politics of Public Image», in *Anthropology Today*, 12, 2, 1996, pp. 2-5.
- SHOSTAK, MARJORIE, *Nisa. La vita e le parole di una donna !Kung*, Meltemi, Roma 2002 (ed. orig. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981).
- SIMONS, HERBERT W. (a cura di), *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- SOBRERO, ALBERTO, *L'antropologia dopo l'antropologia*, Meltemi, Roma, 1999.
- SPENCER, JONATHAN, «Anthropology as a Kind of Writing», in *Man* (New Series), 24, 1, 1989, pp. 145-164.
- SPIRO, MELFORD E., «Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique», in *Comparative Studies in Society and History*, 38, 4, 1996, pp. 759-780.
- STOCKING, GEORGE W. (a cura di), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork - History of Anthropology Vol. 1*, The University of Wisconsin, Madison 1983.
- «The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski», in ID. (a cura di), *Observers Observed*, cit., pp. 70-120.
 - *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge - History of Anthropology Vol. 7*, University of Wisconsin Press, Madison 1991.
 - (a cura di), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition - History of Anthropology Vol. 8*, University of Wisconsin Press, Madison 1996.
- STOLLER, PAUL, «High in Fiber, Low in Content: Reflections on Post-modern Anthropology», in *Culture*, 11, 1-2, 1991, pp. 101-110.
- STRATHERN, MARILYN, «Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology», in *Current Anthropology*, 28, 3, 1987, pp. 251-281.
- «Concrete Topographies», in *Cultural Anthropology*, 3, 1, 1988, Place and Voice in *Anthropological Theory*, pp. 88-96.
 - *Partial Connections*, Altamira, London 1991.
- TEDLOCK, BARBARA, «From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography», in *Journal of Anthropological Research*, 47, 1991, pp. 69-94.

- TEDLOCK, DENNIS, «The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology», in *Journal of Anthropological Research*, 35, 1979, pp. 482-493.
- *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, a cura di Angela Biscaldi e Vincenzo Matera, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2002 (ed. orig. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983).
 - «Per un'antropologia dialogica», in ID., *Verba manent*, cit., pp. 291-307.
- THOMPSON, EDWARD PALMER, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Mondadori, Milano 1969 (ed. orig. *The making of the English working class*, Pantheon Books, New York 1964).
- THORNTON, ROBERT J., «Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology», in *Man* (New Series), 18, 3, 1983, pp. 502-520.
- «“Imagine Yourself Set Down...”: Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography», in *Anthropology Today*, 1, 5, 1985, pp. 7-14.
 - «The Rhetoric of Ethnographic Holism», in *Cultural Anthropology*, 3, 3, 1988, pp. 285-304, poi in MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Re-reading Cultural Anthropology*, cit., pp.15-33.
- TODOROV, TZVETAN, *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"*, Einaudi, Torino 1984 (ed. orig. *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Editions du Seuil, Paris 1982).
- TRENCHER, SUSAN, «The Literary Project and Representations of Anthropology», in *Anthropological Theory*, 2, 2, 2002, pp. 211-231.
- TURNER, VICTOR, *Il processo rituale: struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972 (ed. orig. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Aldine Publishing Co, Chicago 1969).
- *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 1986 (ed. orig. *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, New York 1982).
- TURNER, VICTOR-BRUNER, EDWARD M. (a cura di), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana 1986.
- TYLER, STEPHEN A., «Koya Language, Morphology and Patterns of Kinship Behavior», in *American Anthropologist*, 67, 6, 1965, pp. 1428-1440.
- *The Said and the Unsaid*, Academic Press, New York 1978.
 - «On Being out of Words», in *Cultural Anthropology*, 1, 2, 1986, The Dialectic of Oral and Literary Hermeneutics, pp. 131-137, poi in

- MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Rereading Cultural Anthropology*, cit., pp. 1-7.
- «L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto», in CLIFFORD, JAMES-MARCUS, GEORGE E. (a cura di), *Scrivere le culture*, cit., pp. 175-198.
 - *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, The University of Wisconsin Press, 1987.
- TYLER, STEPHEN A.-LUKAS, SCOTT A., «Beyond Alphabets: An Interview With Stephen A. Tyler», in *POMO Magazine*, 2, 1, 1996, pp. 11-30.
- TYLOR, EDWARD BURNETT, «Il concetto di cultura», in ROSSI, PIETRO (a cura), *Il concetto di cultura: i fondamenti teorici della scienza antropologica*, cit., pp. 7-29 (tit. orig. «The Science of Culture», in ID., *Primitive Culture*, J. Murray, London 1871).
- VINCENT, JOAN, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, University of Arizona Press, Tuscon 1990.
- VISWESWARAN, KAMALA, *Fictions of Feminist Ethnography*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- «Histories of Feminist Ethnography», in *Annual Review of Anthropology*, 26, 1997, pp. 591-621.
- WEBSTER, STEVEN, «Dialogue and Fiction in Ethnography», in *Dialectical Anthropology*, 7, 2, 1982, pp. 91-114.
- «Ethnography as Storytelling», in *Dialectical Anthropology*, 8, 3, 1983, pp. 185-205.
 - «The Historical Materialist Critique of Surrealism and Postmodernist Ethnography», in MANGANARO, MARC (a cura di), *Modernist Anthropology*, cit., pp. 266-299.
 - «Realism and Reification in the Ethnographic Genre», in *Critique of Anthropology*, 6, 1, 1986, pp. 39-62.
- WHITE, HAYDEN, «The Burden of History», in *History and Theory*, 5, 2, 1966, pp. 111-134.
- *Retorica e storia*, (2 voll.), Guida, Napoli 1978 (ed. orig. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973).
 - *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.
 - «The Fictions of Factual Representation», in ID., *Tropics of Discourse*, cit., pp. 121-134.

- «La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia», in ROSSI, PIETRO (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, cit., pp. 33-78.
 - «The Real, the True, and the Figurative in the Human Sciences», in *Profession*, 1986, pp. 15-17.
 - *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londra 1987.
 - *Storia e Narrazione*, trad. it. a cura di Daniela Carpi, Longo, Ravenna 1999.
- WILLIAMS, RAYMOND, «Culture is Ordinary», in MCKENZIE, NORMAN (a cura di), *Convictions*, MacGibbon and Kee, London 1958, pp. 74-92.
- Cultura e rivoluzione industriale: Inghilterra 1780-1950, Einaudi, Torino 1968 (ed. orig. *Culture and society : 1780-1950*, Penguin, Harmondsworth 1958).
 - *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, London 1976.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967 (ed. orig. *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1953).
- WITTRÖCK, BJÖRN, *Institutes for Advanced Study: Ideas, Histories, Rationales*, Keynote Speech on the Occasion of the Inauguration of the Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, December 2, 2002.
- WOLF, ERIC R.-JORGENSEN, JOSEPH G., «Anthropology On the Warpath In Thailand», in *New York Review Of Books*, November 19, 1970, pp. 26-35.
- WOLF, ERIC R., «Foreword», in DIAMOND, STANLEY, *In Search of the Primitive*, cit., pp. XI-XIII.
- WOLF, MARGERY, *A Thrice-told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*, Stanford University Press, Stanford 1992.
- WOOLGAR, STEVE (a cura di), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Sage, London 1988.
- WOOLGAR, STEVE «Reflexivity Is the Ethnographer of the Text», in ID. (a cura di), *Knowledge and Reflexivity*, cit., pp. 1-34.
- YOUNG, ROBERT J.C., *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London-New York 1990.

INDICE DEI NOMI

- Abel, Charles William (Rev.) 19n
 Abu-Lughod, Lila 168n, 187
 Agassi, Joseph 70n
 Allport, Gordon 129n
 Anderson, Benedict
 Appadurai, Arjun 14, 175, 175n, 176n, 183, 187
 Asad, Talal 34n, 52, 56, 81, 81n, 82n, 84, 84n, 130n, 140, 187
 Auerbach, Erich 101n
 Bachtin, Michail 160, 160n, 188
 Barnes, Barry 70n
 Barthes, Roland 97n, 154, 156, 157, 157n, 158, 158n, 188
 Bateson, Gregory 112, 112n, 188
 Behar, Ruth 14, 167, 167n, 168n, 183, 185, 188, 189
 Bellah, Robert N. 29, 29n, 189
 Benedict, Ruth 153n, 154n, 168n
 Benjamin, Walter 30, 81, 81n, 82, 169, 169n, 189
 Berreman, Gerald D. 32, 51, 189
 Bloor, David 70n, 72
 Borofsky, Robert 124, 124n, 125n, 184, 190, 201
 Bourdieu, Pierre 120n, 174n, 190
 Brown, Richard Harvey 89, 89n, 145, 190
 Bruner, Jerome 140, 174n, 186, 190, 207
 Burckhardt, Jacob 106
 Burke, Kenneth 87, 88, 88n, 89, 89n, 97n, 142, 143, 190, 191, 195, 202
 Carrithers, Michael 154n, 191
 Certeau, Michel de 14, 14n, 30n, 51, 105, 105n, 120, 120n, 121, 122, 122n, 123, 178, 178n, 179, 180, 180n, 181, 191
 Clifford, James 10n, 51, 52, 55, 55n, 56, 57, 57n, 58, 58n, 60, 61, 61n, 62, 62n, 63, 67, 80n, 81n, 84, 108n, 113n, 116, 119, 119n, 122, 122n, 124n, 131, 132, 132n, 133, 136, 137, 137n, 140, 141, 146, 147, 147n, 148, 149, 149n, 150, 150n, 151, 151n, 152, 153, 160n, 161, 161n, 162n, 163, 163n, 164n, 173, 178, 178n, 182, 184, 187, 191, 192, 193, 196, 197, 201, 203, 204, 208
 Connor, Robert 127, 127n, 193
 Crapanzano, Vincent 55, 80, 80n, 81, 82, 82n, 106, 131, 131n, 140, 144, 160n, 182, 193, 199
 Croce, Benedetto 97n, 104n, 193, 199
 Culler, Jonathan 92n, 93, 93n, 193
 Cushman, Dick 96, 96n, 99n, 100, 101, 101n, 102, 102n, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 141, 165n, 201
 Danforth, Loring 144, 193
 de Man, Paul 94
 Dei, Fabio 51, 70n, 71n, 72n, 104n, 142, 144, 145, 193
 Derrida, Jaques 92n, 93, 93n, 94, 97n, 116, 116n, 117, 117n, 193, 195, 202
 Diamond, Stanley 37, 37n, 38, 38n, 39, 52, 61n, 194, 209
 Dumont, Jean-Paul 22, 22n, 39, 39n, 52, 140, 143, 174, 175, 175n, 194
 Dwyer, Kevin 27, 27n, 40, 40n, 41, 41n, 42, 43, 43n, 44, 44n, 45, 46, 46n, 48, 49, 49n, 50, 140, 160n, 194
 Eagleton, Terry 90, 91n, 194
 Evans-Pritchard, Edward E. 71, 71n, 136n, 141, 151, 153n, 154n, 161, 196

- Fabian, Johannes 28n, 29n, 44n, 104, 104n, 140, 143, 177, 177n, 184, 194
- Fabietti, Ugo 51, 145, 193, 195
- Feyerabend, Paul 71, 71n
- Finnegan, Ruth 70n, 72, 142
- Firth, Raymond 195
- Fischer, Michael J. 62n, 79n, 80n, 102n, 108n, 111, 112, 112n, 139n, 152n, 161n, 201
- Foucault, Michel 16n, 57, 57n, 67, 90n, 91, 91n, 92, 97n, 117n, 154, 155, 155n, 156, 157, 158, 195
- Frye, Northrop 85, 85n, 86, 86n, 89, 94, 95n, 97n, 142, 191, 195
- Galtung, Johann 39, 39n, 52, 196
- Geertz, Clifford 16n, 24, 24n, 25, 25n, 26, 26n, 27, 28, 31n, 36, 68, 68n, 69n, 70, 73, 74, 74n, 75, 75n, 76, 76n, 77, 77n, 78, 78n, 79, 79n, 80, 80n, 81, 82, 83, 84, 88, 88n, 89n, 125, 125n, 126n, 128, 128n, 129, 129n, 130, 136, 136n, 141, 142, 144, 153, 153n, 154, 154n, 155, 156, 157, 157n, 158, 159, 159n, 165, 165n, 171n, 174n, 176, 176n, 196, 197
- Gellner, Ernest 70n, 72
- Gjessing, Gutorm 32, 51, 197
- Goffman, Erving 142
- Goldman, Lucien 97n, 183
- Gombrich, Ernst H. 101n
- Gough, Kathleen 32, 33, 33n, 52, 197
- Griaule, Marcel 52, 140, 161, 161n, 162, 162n, 163n, 182, 183, 192, 197
- Habermas, Jürgen 114, 115n, 145, 198
- Hartman, Geoffrey H. 94
- Hastrup, Kirsten 14, 143, 167n, 173, 173n, 184, 186, 198
- Hegel, G. W. Friedrich 93, 104n
- Heidegger, Martin 67, 93
- Hewett, Edgar Lee 55n
- Hollis, Martin 70n
- Horton, Robin 70n, 72, 142
- Huizinga, Johan 77, 77n
- Hurston, Zora Neale 168n
- Husserl, Edmund G. A. 93
- Jackson, Michael 174, 174n, 199
- Jarvie, Ian C. 70
- Jorgensen, Joseph G. 31n, 52, 199, 209
- Kluckhohn, Clyde 42n, 53, 129n, 187, 199
- Kondo, Dorinne 168n, 199
- Kuhn, Thomas S. 28n, 30, 199
- Kuper, Adam 130n, 199
- Leach, Edmund 199
- Leenhardt, Maurice 140, 141, 150n, 161n, 182, 192, 199, 203
- Leiris, Michel 52, 140, 162, 162n, 163, 163n, 164, 182, 189, 192, 199
- Lévi-Strauss, Claude 23, 23n, 24, 30, 140, 154n, 189, 199, 200, 202
- Lukács, György 46, 46n, 200
- Lukes, Steven 70n, 142
- Lutz, Catherine 168n, 200
- Lytotard, Jean François 92n, 114, 145, 195, 200
- MacIntyre, Alasdair 70n
- Malinowska, Valetta 20n
- Malinowski, Bronislaw 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25n, 26, 36, 68, 68n, 69n, 132n, 141, 151, 153n, 161, 163, 183, 184, 192, 195, 196, 200, 202, 204, 206
- Mallarmé, Stéphane 92
- Maquet, Jaques 32, 37n, 201
- Marcus, George E. 10n, 12, 51, 55, 55n, 56, 57, 57n, 58n, 62n, 65, 65n, 67, 68n, 79n, 80n, 81n, 95, 95n, 96, 96n, 98, 99, 99n, 100, 101, 101n, 102, 102n, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 108n, 111, 112, 112n, 113n, 116, 119n, 122n, 124, 124n, 125n, 130, 130n, 131, 131n, 132, 133, 134, 134n, 135, 136, 136n, 137, 138n, 139n, 141, 145, 146, 147n, 152n, 160, 161n, 165n, 166, 173, 178n, 183, 184, 185, 187, 191, 192, 193, 201, 203, 204, 207, 208
- Marx, Karl 35, 165
- Mead, Margaret 168n
- Meyerhoff, Barbara 168n
- Michelet, Jules 106
- Miller, Joseph Hillis 94

- Morgenstein, Oskar 77
 Mosteller, Frederick 129n
 Muhammad ibn l-'Ayashi Sherardi (Faqir) 48
 Murray, Henry 129n, 208
 Narayan, Kirin 168n
 Nietzsche, Friedrich W. 61, 61n, 67, 91, 165, 202
 Ong, Aihwa 168n
 Ortner, Sherry 125, 125n, 126, 126n, 202
 Parsons, Talcott 129n
 Pasquinelli, Carla 7, 147n, 191, 202
 Perelman, Chaim 85n, 90, 202
 Polanyi, Karl 71, 71n
 Popper, Karl 71
 Pratt, Marie Louise 51, 56, 106, 185, 203
 Rabinow, Paul 27, 27n, 28, 28n, 29, 29n, 30, 30n, 52, 56, 61n, 62n, 67, 68n, 83, 83n, 84, 84n, 119, 119n, 120, 122, 122n, 141, 146, 175n, 189, 203
 Ranke, Leopold 106
 Readings, Bill 128n, 204
 Ricoeur, Paul 28, 89n
 Rosaldo, Renato 55, 141, 145, 167n, 184, 204
 Russel, Bertrand 71
 Said, Edward 64, 64n, 149, 149n, 205
 Sangren, P. Steven 103n, 171, 171n, 172, 205
 Schelling, Friedrich W. J. 87n
 Schneider, David 130
 Segre, Cesare 59, 59n, 65n, 206
 Stoller, Paul 113, 113n, 146, 206
 Stouffer, Samuel 129n
 Strathern, Marilyn 141, 174, 174n, 206
 Taylor, Charles 70n
 Tedlock, Barbara 168n, 207
 Tedlock, Dennis 38n, 44n, 45, 45n, 141, 207
 Thompson, Edward P. 131, 131n, 207
 Thornton, Robert 51, 52, 56, 67, 108, 108n, 109, 109n, 110, 111, 141, 185, 207
 Toqueville, Alexis de 106
 Turner, Victor 142, 174n, 186, 190, 207
 Tyler, Stephen A. 12, 56, 58, 67, 113, 113n, 114, 114n, 115, 115n, 116, 118, 134, 136, 141, 146, 166n, 183, 185, 208
 Tylor, Edward B. 20n, 109, 109n, 206, 208
 Vico, Giambattista 97n
 von Neumann, John 77, 142
 Walker, Alice 168n
 Webster, Stephen 14, 21n, 26n, 103, 103n, 104n, 106n, 141, 144, 168, 168n, 169, 169n, 170, 170n, 185, 208
 White, Hayden 96, 96n, 97, 97n, 98, 98n, 99, 99n, 100, 100n, 101, 101n, 104, 104n, 106, 106n, 107, 108, 143, 208
 Williams, Raymond 132, 132n, 209
 Winch, Peter 70n, 72, 142
 Wittgenstein, Ludwig 10, 71, 72, 77, 77n, 88n, 89n, 209
 Wolf, Eric R. 31n, 32, 52, 209

INDICE

<i>Ringraziamenti</i>	7
<i>Introduzione</i>	9
Capitolo primo	
Reinvenzioni dell'antropologia	15
1. Malinowski e la magia dell'etnografo	15
2. Tra esperienza sul campo e scrittura	21
3. Una crisi d'identità	27
4. La critica radicale	31
5. Kevin Dwyer: la scelta di una epistemologia "vulnerabile"	40
6. La sfida dialogica	48
<i>Note bibliografiche</i>	51
Capitolo secondo	
La crisi della rappresentazione	55
1. Il seminario di Santa Fe (1984)	55
2. Una rete intertestuale	64
3. Il dibattito sulla razionalità e la soluzione ermeneutica di C. Geertz	70
4. «Generi confusi»	74
5. Antropologia e verità	83
6. Il <i>revival</i> della retorica	85
7. Il decostruzionismo e l'etnografia come genere letterario	91

8. Il linguaggio figurale delle scienze umane e sociali: il modello di analisi di Hayden White	96
9. Il “realismo etnografico”	100
10. Contro la rappresentazione: l’utopia di Stephen A. Tyler	113
<i>Appendice: Gli scenari istituzionali e politici della svolta letteraria</i>	118
1. <i>Dagli anni Sessanta alla crisi degli anni Ottanta</i>	118
2. <i>Nel mare delle discipline</i>	133
<i>Note bibliografiche</i>	140
 Capitolo terzo	
I dilemmi dell’autorità	147
1. Le forme dell’autorità etnografica	147
2. <i>Opere e vite: C. Geertz come autore</i>	153
3. Verso un’autorità multivocale	159
4. Sul raccontare <i>storie</i>	164
5. <i>Fieldwork</i> , autorità, potere: il posto delle voci	171
6. Etnografia: una figura della modernità	177
<i>Note bibliografiche</i>	182
 Bibliografia completa	187
 Indice dei nomi	211

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

«Momenti e problemi della storia del pensiero»

1. RENATO LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele*.
2. MANFRED BUHR, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*.
3. ARBOGAST SCHMITT, *Autocoscienza moderna e interpretazione dell'antichità*.
4. ERNESTO GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*.
5. GIOVANNI MASTROIANNI, *Pensatori russi del Novecento*.
6. AA.VV., *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*.
7. IMRE TOTH, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*.
8. OTTO PÖGGELER, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*.
9. ARMANDO RIGOBELLO (a cura di), *Il «regno dei fini» in Kant*.
10. LEONARDO DI CARLO, *Tempo, autocoscienza e storia in Hegel*.
11. AA.VV., *La verità nell'antico e nel moderno*, (a cura di Domenico di Iasio).
12. AA.VV., *Il passato degli antichi*, (a cura di Flaviana Ficca).
13. AA.VV., *Il medico tra corpo e anima*, (a cura di Angela Giustino Vitolo e Mario Coltorti).
14. RAFFAELE SIRRI, *Le opere e i giorni d'un filosofo. Bernardino Telesio*.
15. FIORINDA LI VIGNI, *Il concetto di astratto nel giudizio sulla Rivoluzione francese*.
16. AA.VV., *Ricomincio ... da me - Il Counseling esistenziale nel lavoro individuale e di gruppo*.

17. RAFFAELE SIRRI (a cura di), *Giambattista della Porta in edizione nazionale*.
18. NICOLA CAPUTO, *Bertando Spaventa e la sua scuola. Saggio storico-teoretico*.
19. JULIA PONZIO, FILIPPO SILVESTRI, *Il seme umanissimo della filosofia. Itinerari nel pensiero filosofico di Giuseppe Semerari*.
20. SOSSIO GIAMETTA, *Colli e Montinari*.
21. PIETRO LAURO, *Nel contesto. Sulla critica di Adorno a Husserl*.
22. SERGIO MAROTTA, *Le nuove feudalità. Società e diritto nell'epoca della globalizzazione*.
23. GIOVANNI STELLI, *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione*.
24. REINHARD LAUTH, *Fichte in Germania e in Cina. 1957 - 1980 - 2005*.
25. DANIELE PICCINI, *Dalla Scienza nuova all'ermeneutica*.
26. ERNST NOLTE, *I diversi volti dell'Europa*.
27. LAURA SANÒ, *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bespaloff*.
28. CARLO ANTONI, *Il problema della filosofia moderna e lo storicismo*.
29. AA.AA., *Prospettive filosofiche. Il realismo*.
30. AA.AA., *PositivaMente. Proposte per una psicologia dell'agio*.
31. LOREDANA RICCI, *Maghreb & mondializzazione*.
32. VITTORIO HÖSLE, *Lo Stato in Hegel*
33. LEOPOLDO REPOLA, *Architettura e variazione. Attraverso Gilles Deleuze*
34. VALERIO PANZA, *Crisi e critica dell'antropologia. Epistemologia, etica e scrittura*