

CONFRONTI

Sguardi che non si vedono: nuovi abitanti e vecchie narrazioni

Su Uno sguardo sugli indigeni.

Gli Umbri visti e raccontati da un nuovo abitante
di Dramane Wagué (Edizioni Thyrus, Arrone 1998)

Le mutate configurazioni delle culture e delle relazioni interculturali nel mondo contemporaneo congiuntamente alle riflessioni sullo statuto scientifico del sapere hanno aperto nuovi spazi e nuove strategie di ricerca. Le dicotomie del discorso modernista (modernità-tradizione, complessità-semplificazione, globalità-localismo) si sono frammentate in una molteplicità di articolazioni complesse, in ibridazioni e “traffici di culture”¹. I contemporanei “panorami etnici”² vengono pensate come realtà affollate, polifoniche e contraddittorie, che sfidano la dominazione museificante della modernità e mettono in discussione il rapporto esoticizzante fra *distanza e differenza*³.

L'antropologia contemporanea rifiuta di definire il proprio oggetto di studio marcando in modo negativo tutto ciò che non è moderno (semplicità, magia, sacralità, irrazionalità, staticità, conservatorismo, tradizione) in contrasto alla modernità, tradizione che ne ha definito l'apparato categoriale univoco e totalizzante, sottraendolo all'analisi, così come l'occhio si sottrae allo sguardo. Opponendosi alle limitazioni della disciplina allo studio delle società “premoderne”, l'antropologia ha in-

vece trasformato la stessa modernità in oggetto di scienza, studiando la sua forma di razionalità e le strategie di occultamento della propria culturalità⁴.

La caratteristica peculiare dell'antropologia non consisterebbe, quindi, nello studio di uno specifico tipo di società, quanto nell'elaborazione di una prospettiva *trasversale*⁵ che attraversa *qualunque* società, adottando il metodo comparativo, che rimane a segnare la vocazione specifica della disciplina.

È così emersa la possibilità di una “antropologia interna” e “riflessiva”, che ha posto come proprio oggetto di studio la realtà sociale e culturale di cui l'antropologo fa parte. Oltre alle varie antropologie delle società complesse⁶ e all'analisi “nativa” delle realtà culturali non occidentali⁷ si sono sviluppati diversi studi antropologici sulla società occidentale da parte di antropologi non occidentali⁸.

In realtà le prospettive di un'ipotetica “antropologia indigena” furono inaugurate in epoche passate⁹ e promosse, con scarsi risultati, da diversi antropologi, come nel caso di Lowie¹⁰ o di Kroeber che aveva sostenuto il lavoro sul campo di Li An-Che fra gli Zuni negli anni Trenta¹¹. Tali pro-

ROBERTO
MALIGHETTI

*Insegna
Antropologia
culturale presso
l'Università degli
studi di Milano-
Bicocca.*

*Fra i suoi libri:
Il filosofo e il
confessore
(Unicopli, Milano
1991); Antropologia
Applicata (Unicopli,
Milano 2001); Dal
tribale al globale
(con U. Fabietti
e V. Matera,
B. Mondadori,
Milano 2002).*

spettive pionieristiche furono successivamente incoraggiate dai coniugi Keesing¹² e da Lévi-Strauss¹³, rilevando la portata epistemologica e euristica delle categorie non occidentali per comprendere l'occidente.

Significativo è il fatto che, da un lato, negli anni Settanta viene fondata l'Association of Third World Anthropologists e nel 1978 il xth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences viene tenuto a New Dehli. Nello stesso anno la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research inizia a finanziare ricerche e conferenze sull'antropologia indigena in paesi non occidentali¹⁴.

D'altro canto, in Francia, nei primi anni Ottanta, viene inaugurato il Programma di "Etnologia della Francia da parte di ricercatori del Terzo Mondo", promosso da Alain Le Pichon, etnologo della Maison des sciences de l'homme di Parigi. Sostenuto dalla Comunità Europea, l'UNESCO, la Fondazione Senghor in Senegal e dal ministero degli esteri francese, si presenta come il primo esperimento di articolazione degli "sguardi etnografici" delle società africane sull'Europa. Questa esperienza di *antropologia reciproca*, fu successivamente ripresa in Italia da Umberto Eco e dall'associazione Transculturata, promuovendo le analisi di studiosi africani e cinesi della capitale emiliana¹⁵.

In realtà la stessa possibilità di "un'antropologia nativa", così come l'opposizione fra nativo e non nativo o indigeno e non indigeno, è alquanto discutibile¹⁶. Le idee di nativo e di indigeno sono intrinsecamente legate a un retaggio coloniale "tribalizzante"¹⁷ e vincolate localmente in termini di territorialità, purezza, autenti-

cità e incontaminazione. In accordo alla prospettiva dell'antropologia coloniale¹⁸, rimanda all'idea di un soggetto generico, interamente appiattito sull'omogeneità della "società semplice"¹⁹. Si associa a idee culturali stereotipate e generalizzanti che concepiscono le culture come proprietà quasi-naturali di conchiuso comunità indipendenti.

In un mondo plurivoco ed eteroglossa, i cui confini culturali sono sempre più confusi e mutevoli, sistematicamente ibridati attraverso l'aggregazione sincretica di tratti eterogenei in nuove e instabili configurazioni, risulta alquanto difficile applicare la categoria univoca e totalizzante di "antropologo nativo" a una figura come Jomo Kenyatta, studente di Malinowski alla London School of Economics, autore di *Facing the Mount Kenia*, leader del movimento Mau Mau nonché primo presidente del Kenia indipendente. Come suggerisce Narayan²⁰, per una disciplina il cui oggetto di studio comprende l'analisi del trance balinese e delle aziende municipalizzate, dei *tambor das minas* maranhensi e dei mass media, diventa sempre più difficile ricondurre semplicemente gli antropologi, i loro interlocutori o i loro oggetti di studio a improbabili "culture di appartenenza", omologate al loro interno in termini di purezza e autenticità. Oppure comprendere le complessità delle "multiplex subjectivities"²¹ con le dicotomie *insider/outsider*, comunitario/extracomunitario, considerando la differenza culturale come unica e irriducibile.

Colludendo con la tendenza più oscurantista e xenofoba nell'escludere le identità multiple, questi approcci non possono prendere in considerazione le differenze so-

cioeconomiche, di genere, d'età, e tutte le diversità che griglie interpretative complesse potrebbero fare emergere.

L'antropologo come il nativo, lungi dall'essere semplici e neutrali trasmettitori²² di un'essenza culturale indifferenziata e atemporale, sono invece da considerarsi come interpreti originali delle culture, ontologicamente fondati sulle proprie peculiarità e idiosincrasie e una limitata conoscenza legata alle proprie soggettività, al genere, all'età e allo status²³.

Non possiamo quindi ridurre la molteplicità degli sguardi possibili di Dramane Wagué, meramente al suo luogo di origine in Mali, alla sua *etnia bambara* o, in modo ancora più vago, a un'improbabile africanità. Nella sua opera *Uno sguardo sugli indigeni. Gli Umbri visti e raccontati da un nuovo abitante*, ci racconta di aver frequentato scuole europee, e si presenta attraverso le molteplici identità: come antropologo, formatore sui temi della managerialità, dell'impresa *no-profit*, della cooperazione internazionale e dell'educazione allo sviluppo, come autore di diverse pubblicazioni, mediatore culturale, membro del Direttivo della Camera del Lavoro, responsabile del Coordinamento Immigrati a Perugia e direttore dei vari progetti di cooperazione, nonché consigliere comunale.

Wagué nella sua classificazione della propria identità così come quella degli *indigeni* umbri, rimane prigioniero di una concezione verticale della cultura e della società pensata come un mosaico di monoculture minoritarie omogenee in rapporto a una monocultura dominante altrettanto chiusa. Reificando ed essenzializzando le culture, le considera come entità sepa-

rate e ne sottolinea l'omogeneità interna, costruita, alternativamente, attorno a variabili culturali, genealogiche, territoriali, religiose o linguistiche.

In maniera confusa e contraddittoria, sebbene proponga di non considerare gli extracomunitari nel loro insieme ma attraverso un'individualità che viene, però, fondata esclusivamente sul luogo di nascita e sull'esperienza dell'immigrazione, e sebbene riconosca che gli stessi perugini provengano da "molte parti vicine e lontane", tuttavia sottolinea esclusivamente gli aspetti omologanti, monolinguistici e monoculturali della realtà umbra. Non sfuggendo a una sorta di "malattia infantile dell'antropologismo" presuppone l'esistenza di un'età dell'oro, fatta di purezza e incontaminazione, successivamente "insozzata"²⁴ dal fenomeno dell'immigrazione che renderebbe i "veri" Umbri "sempre più rari".

La soluzione dei problemi del "multiculturalismo" sarebbe rimandata al "prossimo millennio", momento in cui l'Umbria è pronosticata divenire una regione realmente multiculturale e pericolosamente demandati ad una educazione affidata a preoccupanti "quote" di insegnanti provenienti da altre culture.

La riflessione antropologica contemporanea ha messo in risalto come l'identità etnica e culturale sia sempre meno un attributo quasi-naturale di conchiusa comunità, considerate come unità indifferenziate o somma di tratti empiricamente riscontrabili all'interno di un contesto locale²⁵. Al contrario, è considerata il prodotto caleidoscopico, congiunturale e frammentario, di strategie attivamente perseguite da individui e gruppi a vario livello:

costruzioni, interpretazioni del passato, o “invenzioni della tradizione”²⁶. In questo senso l’identità culturale, individuale o collettiva, non è “statica”, ma è sottoposta a un continuo processo di riformulazione, costituendo una totalità in movimento che si compone e ricomponesse in mutevoli rapporti con l’esterno e in reinterpretazioni del passato alla luce di nuovi modelli e nuove forme di comprensione²⁷.

Ogni cultura, è sempre stata meticciosa o multiculturalmente, prodotto di una lunga storia di appropriazioni, resistenze, compromessi in continuo mutamento, e quindi di antagonismi incoerenze, contraddizioni. Non è “impazzita”²⁸ solamente nella contemporaneità a causa della globalizzazione, che in ogni caso non è una dinamica recente, avendo costituito, attraversandola, la storia dell’uomo²⁹.

Vale la pena di citare, a tale proposito, un brano del 1937 di Ralph Linton che ben sottolinea il contrasto fra la ferma convinzione di appartenere a un gruppo e ad una cultura ben definiti e chiusi e la concezione intrinsecamente ibrida e interculturale della cultura.

“Non ci sono dubbi sull’americanismo dell’americano medio, né sul suo desiderio di conservare ad ogni costo questa preziosa eredità. Tuttavia alcune insidiose idee straniere si sono già insinuate nella sua cultura senza che egli si sia reso conto di quello che stava accadendo. Ecco dunque il nostro insospettabile patriota che indossa il pigiama, un indumento che ha avuto origine nell’India orientale, e dorme sdraiato su un letto costruito secondo un modello originario persiano o dell’Asia Minore. È coperto fino alle orecchie di stoffe non americane: cotone coltivato per la pri-

ma volta in India, lino coltivato in Medio Oriente, lana prodotta da un animale originario dell’Asia Minore, oppure seta, che i cinesi hanno inventato e usato per primi. Tutti questi materiali si sono trasformati in tessuti grazie a un procedimento inventato nell’Asia sud-occidentale. Se fa piuttosto freddo può dormire sotto un piumone a trapunta inventato in Scandinavia.

Svegliandosi dà un’occhiata alla sveglia, un’invenzione medievale europea [...] e va verso il bagno [...] il vetro fu inventato dagli antichi egizi, le piastrelle vetriificate del pavimento e delle pareti nel Medio Oriente, la porcellana in Cina e l’arte di smaltare i metalli dagli artigiani mediterranei dell’età del bronzo. Anche le tubature e la tazza del cesso sono copie appena modificate rispetto agli originali romani. L’unico contributo americano a tutto il complesso è il radiatore.

In questa stanza da bagno l’americano si lava con il sapone inventato dai Galli. Poi si lava i denti, una rivoluzionaria pratica europea che non si propagò in America fino agli ultimi anni del diciottesimo secolo. Quindi si fa la barba, rito masochistico la cui origine risale a preti dell’antico Egitto e ai sumeri. Il procedimento è reso meno penoso dal fatto che usa un rasoio di acciaio, una lega di ferro e carbonio inventata in India o in Turchestan. Infine si asciuga con un asciugamano turco.

Ritornando nella camera da letto [...] prende gli abiti dalla sedia, il cui modello è stato elaborato nel Medio Oriente, e inizia a vestirsi. Si mette un abito attillato le cui forme derivano dalle vesti di pelle degli antichi nomadi delle steppe asiatiche e lo allaccia con dei bottoni i cui prototipi comparvero in Europa alla fine dell’età del-

la pietra [...]. Si infila ai piedi delle calzature di cuoio confezionate secondo un procedimento inventato nell'antico Egitto e tagliate secondo un modello che risale agli antichi Greci e si assicura che siano accuratamente lucidate, anche questa un'idea greca. Infine si passa intorno al collo una striscia di stoffa dai colori vivaci, che è un vestigio sopravvissuto dello scialle che indossavano i Croati del diciassettesimo secolo. Si dà un'ultima occhiata allo specchio, vecchia invenzione mediterranea e scende le scale[...].

Si mette in testa un capello di feltro, materiale inventato dai nomadi dell'Asia orientale e, se sta per piovere, si mette le soprascarpe di gomma, inventate dagli antichi messicani, e prende l'ombrello, inventato in India. Scatta via per prendere il treno, che è un'invenzione inglese [...]. Alla stazione si ferma un istante per comprare il giornale e lo paga con delle monete inventate nell'antica Lidia. Una volta in carrozza si sistema sul retro per fumare una sigaretta, invenzione messicana, o un sigaro, invenzione brasiliana. Intanto legge le notizie del giorno, stampate con caratteri che derivano dagli antichi Semiti, stampati mediante un procedimento inventato in Germania su materiale inventato in Cina. E, mentre legge l'ultimo editoriale che parla dei disastrosi risultati che l'accettazione delle idee straniere produce sulle nostre istituzioni, non potrà fare a meno di ringraziare un Dio ebreo in una lingua indoeuropea di essere al cento per cento (sistema decimale inventato dai greci) americano (da Amerigo Vespucci, navigatore e geografo italiano)³⁰.

Il brano porta a riflettere sull'effetto ironico di considerare la cultura come qual-

cosa di "autentico" e "puro", come un contenitore chiuso in cui sarebbero riposte le vere "radici", le vere "tradizioni" di un popolo, di un'etnia di una nazione. Sottolinea, altresì, il fatto che ogni cultura, ogni stato-nazione siano sempre stati multiculturali, non diventandolo solo di recente a causa dell'effetto di "enti patogeni esterni".

Considerare la natura multiculturale delle società europee come essenzialmente una questione di pluralismo dovuto alla presenza di popolazioni di origine immigrata, è una finzione ideologica funzionale al mantenimento della "pulizia" etnica nazionale e all'annullamento delle articolazioni interne, delle differenze e dei conflitti. Espellendo all'esterno le divisioni orizzontali tali concezioni del multiculturalismo producono il proprio ossimoro: il monoculturalismo.

Le recenti riflessioni sulla globalità dei processi economici e politici e sulle reti di interconnessioni che penetrano i contesti locali più periferici³¹ offrono la possibilità di trascendere la reificazione delle differenze. Sostituiscono all'idea di processi generati dalla modernità rimpiazzando il moderno al tradizionale, e a una concezione della globalizzazione che annulla il locale, la prospettiva di una modernità ibrida intesa come un insieme di realtà negoziali prodotte dall'articolazione e dalla "coappartenenza" della tradizione e della modernità, del locale e del globale. Le ibridazioni o le "sozzure"³² sarebbero, cioè, fertilizzanti per nuove sintesi ed "emersioni" culturali e sociali.

Questi approcci impongono l'elaborazione di un pensiero meticcio³³, che consideri, da un lato, le "culture tradizionali" nel loro coinvolgimento trasformativo con

la modernità globalizzante. Dall'altro permettono di pensare le realtà contemporanee non in termini omologanti, ma come *società vernacolari*³⁴ nate dall'interrelazione fra antico e nuovo³⁵.

I "pensieri meticci"³⁶, sottolineano la natura collaborativa e comunicativa della situazione etnografica, interessati all'interrelazione fra le costruzioni interpretative dell'antropologo e quelle dei suoi interlocutori. Rifiutando di usare forme impersonali, miranti a nascondere l'autore dietro una narrazione descrittiva realistica e naturalistica³⁷, cercano di rendere conto della sua soggettività attraverso la "specificazione del discorso", l'uso della prima persona e l'inserzione nel testo di memorie personali e autoriflessive, in quanto elementi costitutivi dell'incontro etnografico e della produzione del sapere antropologico³⁸. Ad un modello testuale monologico e monofonico in cui l'autore rappresenta il soggetto assoluto, il vero interprete della cultura che osserva, ascolta e registra ed è l'unico portavoce istituzionalizzato dei nativi, sostituiscono un testo polifonico in cui "l'autorità etnografica"³⁹ intende fondarsi sulla negoziazione sul cam-

po fra l'antropologo e suoi interlocutori⁴⁰.

Tale negoziazione è influenzata dalla storia personale del ricercatore, dalla sua personalità, dal suo genere, dal suo orientamento teorico, dal suo ruolo istituzionale, come anche dal suo coinvolgimento emotivo, politico e ideologico e dalle differenti circostanze che incontra. Nel contempo è determinata dalle caratteristiche degli interlocutori, dalle specificità delle comunità locali nella loro relazioni con i contesti generali inglobanti⁴¹.

Il processo di costruzione della conoscenza antropologica si sviluppa allora in chiave riflessiva e autobiografica. Invita a rappresentare la realtà sociale degli Altri *attraverso* l'analisi della propria esperienza nel loro mondo. Lo sguardo perde il suo "ottimismo cognitivo" e la sua "onnipotenza" e si rivolge verso sé stesso, decostruendo le realtà culturali dell'antropologo e dei suoi interlocutori e mostrando le modalità di costruzione della realtà etnografica. La bifocalità e la riflessività diventano quindi caratteristiche intrinseche al discorso antropologico: vedere gli altri attraverso noi stessi noi stessi attraverso gli altri.

1. G. N. Canclini, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, Guerini e Associati 1998 - ed. orig. 1990; U. Hannerz, *La complessità culturale*, il Mulino, Bologna 1998 - ed. orig. 1982; R. Guidieri, *Voci da Babele*, Guida, Napoli 1990; A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001 - ed. orig. 1996; U. Fabietti, *Il traffico delle culture*, in U. Fabietti, R. Malighetti, V. Matera, *Dal tribale al globale*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
2. A. Appadurai, *Putting Hierarchy in Its Place*, «Cultural Anthropology», n. 3 - 1996, pp. 36-49
3. F. Affergan, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano 1987; J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo xx*, Bollati-Boringhieri, Torino 1988.
4. E. Ardener, *Social anthropology and the decline of modernism* in J. Ove ring, *Reason and Morality*, London Tavistock, 1985; M. Mangano, *Modernist Anthropology*, Princeton, Princeton University Press, 1990; L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano 1993 - ed. orig. 1983; P. Fayerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli 1979, p. 246 - ed. orig. 1975; B. Latour, *Somme-nous postmodernes? Non, amodernes! Etapes vers une anthropologie de la science*, in I. U. E. D., *La pensée métisse*, Puf, Paris 1990; F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1990.
5. F. Remotti, *Noi, i primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, cit., p. 14.
6. A. Jackson, ed., *Anthropology at Home*, Tavistock, New York 1978; D.A. Messerschmidt, *Anthropologist at Home in North America: Methods and Issues in Studying One's Own Society*, Cambridge University Press, New York 1981
7. S. Husin Ali, *Malay Peasant Society and Leadership*, Oxford University Press, Kuala Lumpur 1976; M. N. Srinivas, *The Remembered Village*, University of California Press, Berkeley 1976; A. Syed Hussein, *The Myth of the Lazy Native*, Cass, London 1977; G. Huizer e B. Mannheim, eds., *The Politics of Anthropology*, The H. Mutton 1979; H. Fahim, K. Helmer, E. Colson, T. N. Madan, H. C. Helman, T. Asad, *Indigenous Anthropology in Non Western Countries*, «Current Anthropology», n. 21 - 1980, pp. 644-663; H. Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non Western Countries*, Carolina Academic Press, Durham 1982, pp. xi-xxxiii; B. Shamsul Amri, *He Superiority of Indigenous Scholars?*, «Manusia Dan Masyarakat», n. 3 - 1982, pp. 24-33; S. Altorki e F. El-Solh, *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse University Press, Syracuse 1988; K. Narayan, *Storytellers, saints and Scoundrels: Folk Narrative in Hindu Religious Teaching*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989; N. Kumar, *Friends, Brothers and Informants*, University of California Press, Berkeley 1992.
8. S. Choong Kim, *An Asian Anthropologist In The South: Field Experience With Blacks, Indians and Whites*, University of Tennessee Press, Knoxville 1977; F. L. K. Hsu e R. Textor, *Third World Anthropologist And The Reappraisal Of Anthropological Paradigm*, «Anthropology Newsletter», n. 19 - 1978, pp. 11-12; A. Le Pichon, L. Cardonia, (a cura di), *Sguardi venuti da lontano*, Bompiani, Milano 1991; F. Remotti, 1997).
9. F. La Flesche, *The Osage Tribe: Rite of the Chiefs; Saying of the Ancient Men* «xxxivth Annual report of the Bureau of American Ethnology», 1921, pp. 37-597; Hunt, G. *The Wars of the Iro-*

- quis, 1940, Madison, University of Wisconsin Press; E.P. Dozier, *The Pueblo Indians of North America*, New York, Holt, Rinehart E Winston, 1970.
10. R. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Holt, New York 1937.
11. A. Li, *Zuni: Some observations and queries*, «American Anthropologist», n. 37 - 1937, pp. 62-76.
12. R. M. Keesing - F. Keesing, *New Perspectives in Cultural Anthropology*, Holt, New York 1971, p. 369.
13. C. Lévi-Strauss, *Today's crisis in anthropology*, in L. A. Brown (ed.), *A Slice of Life: Readings in General Anthropology*, Holt, Reinhart and Wiston, San Francisco 1974, p. 18.
14. H. Fahim, K. Helmer, *Themes and Counterthemes: The Bug Wartstein Symposium*, in H. Fahim, *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, cit.
15. Tale iniziativa ha prodotto il convegno internazionale «Frontiere nella rappresentazione dell'altro» (Bologna 9-10 settembre 1988).
16. B. Shamsul Amri, *The Superiority of Indigenous Scholars?*, cit.; S. Choong Kim, *The Role of the Non-Western Anthropologists Reconsidered: Illusion versus Reality*, «Current Anthropology», n. 2 - 1990, pp. 196-201; K. Narayan, *How Native is a Native Anthropologists?*, «American Anthropologist», n. 3 - 1993, pp. 671-686.
17. P. W. C. Gutkind, *The Passing of the Tribal Man in Africa*, Brill, Leiden 1970; A. W. Southall, *The illusion of tribe*, «Journal of African and Asian Studies», n. 5 - 1970, pp. 28-50; J. L. Amselle, E. Mbokolo (Sous la direction de), *Au coeur de l'ethnie*, La Découverte, Paris 1985.
18. R. Malighetti, *Antropologia Applicata Edizioni Unicopli*, Milano, 2001.
19. A. Appadurai, *Putting Hierarchy in Its Place*, cit.
20. K. Narayan, *How Native is a Native Anthropologists?*, «American Anthropologist», n. 3 - 1993, pp. 671-686.
21. R. Rosaldo, *Cultura e Verità*, Meltemi, Roma 2002 - ed. orig. 1989. 168
22. C. Geertz, *Interpretazioni di culture*, il Mulino, Bologna 1988 - ed. orig. 1973.; J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit.
23. R. Malighetti, *Il lavoro etnografico*, in U. Fabietti, R. Malighetti, V. Matera, *Dal tribale al globale*, cit.
24. J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit.
25. E. J. Hosbawn, T. Ranger (A cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1983; E. G. Marcus, M. Fisher, *Antropologia come critica culturale*, Anabasi, Milano 1994 - ed. orig. 1986; H. Bahabba, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001 - ed. orig. 1994; A. Appadurai, *Modernità in polvere*, cit.; J. Clifford, *Strade*, Bollati-Boringhieri, Torino 2001 - ed. orig. 1997; J. L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati-Boringhieri, Torino 2000 - ed. orig. 1990; Idem, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati-Boringhieri, Torino 2001 - ed. orig. 2001.

26. R. Wagner, *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano 1992 - ed. orig. 1975; M. Featherstone, (Ed.), *Global Culture*, Sage, London 1990; S. Lash, J. Friedman, (Ed.), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell 1992.
27. F. Barth, (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Little Brown, New York 1969; E. Said, *Orientalismo*, Bollati-Boringhieri Torino 1979 - ed. orig. 1971; J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit.; A. D. Smith, *National Identity*, Harmondsworth, New York 1991; U. Fabietti, *L'identità etnica*, La Nuova Scientifica, Roma 1995
28. J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit.
29. J. L. Amselle, *Connessioni*, cit.
30. R. Linton, The study of Man, *The American Mercury*, n. 40 - 1937, pp. 427-429.
31. R. Guidieri, *Le voci di Babele*, cit.; A. Appadurai, *Modernità in polvere*, cit.; U. Hannerz, *La complessità culturale*, cit.; G. N. Canclini, *Culture Ibride*, cit.; U. Fabietti, *Il traffico di culture*, cit.
32. J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit., p. 28.
33. U. Fabietti, *Il traffico delle culture*, cit.;
34. S. Latouche, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati-Boringhieri, Torino 1997, p. 112.
35. U. Hannerz, *La complessità culturale*, cit.; U. Fabietti, *Il traffico delle culture*, cit.
36. C. Geertz, *Interpretazioni di culture*, cit.; Idem, *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988 - ed. orig. 1983; Idem, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1990 - ed. orig. 1988; P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of Chicago Press, Chicago 1977; J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts: la sorcelleries dans le bocage*, Gallimard, Paris 1977; V. Crapanzano, *Tuhami*, Meltemi, Roma 1995 - ed. orig. 1980; M. Shostak, *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1981; K. Dweyer, *Maroccan Dialogues: Anthropology in Question*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1982.
37. S. Webster, *Realism and reification in the ethnographic genre*, «Critique of anthropology», n. 6 - 1986, pp. 39-62; Thornton?; J. Van Maanen, *Tales of the Field*, The University of Chicago Press, Chicago 1988; P. Atkinson, *The Ethnographic Imagination*, Routledge, London 1990.
38. P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975; C. Lacoste-Dujardin, *Dialogues des femmes en ethnologie*, Maspéro, Paris 1977; M. Beaujour, *Miroirs d'encre*, Le Seuil, Paris 1980; J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit.
39. J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit.
40. R. Malighetti, *Il filosofo e il confessore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*, Unicopli, Milano 1991.
41. B. Tedlock, *From Participant Observation to the Observation of Participation*, in «Journal of Anthropological Research», n. 4) - 1991, pp. 69-94; J. Okeley, H. Callaway, (Eds.), *Anthropology and autobiography*, Routledge, London 1992; P. Descola, *Les lances du crépuscule*, Plon, Paris 1993; K. Hastrup, *The native voice and*

the anthropological vision, in «Social Anthropology», n. 1 - 1993, pp. 173-186; D. D. Fowler, D. L. Hardesty, (Eds.), *Others Knowing Others*, Smithsonian Institution Press, Washington 1994; M. Kilani, *La costruzione de la mémoire*, Editions Payot, Lausanne 1994; Idem, *L'invention de l'au-*

tre, Labor et Fides, Genève 1992; R. Malighetti, *Dal punto di vista dell'antropologo. L'etnografia del lavoro antropologico*, in U. Fabietti (A cura di), *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma 1998, pp. 201-216.