Uomo & Cultura

Rivista di studi antropologici

Anno XXIII/XXVI - n. 45-52
Gennaio 1990 - Dicembre 1993

S. F. Flaccovio Editore - Palermo

FATTI, FINZIONI, TESTI: SUL RAPPORTO TRA ANTROPOLOGIA E LETTERATURA

Fabio Dei

1. *Premessa*

Perché un testo letterario come *La prova* di Pirandello può piacere tanto agli antropologi? Quali somiglianze di famiglia con la propria disciplina essi riescono a scorgervi? La discussione da cui nasce la nostra ricerca ha esplicitato questo interrogativo e ha tentato di articolare alcune possibili risposte. È piuttosto evidente, ad esempio, come la novella attinga a piene mani ad un immaginario dominato da temi e figure ben note all'antropologia — il riso, il sacro, l'orso e l'opposizione selvaggio-civilizzato etc. O ancora, è possibile mostrare come la novella si organizzi discorsivamente attorno ad alcune strutture semiotiche che si rivelano poi le stesse utilizzate dall'antropologia come risorse descrittive ed esplicative dei sistemi culturali. Si potrebbe persino leggere *La prova* — naturalmente, molto oltre le intenzioni dell'autore — come una sorta di allegoria della conoscenza antropologica. Ci troviamo infatti di fronte un bell'esempio di incontro con l'Altro: i due chierici che, sul punto di partire per un paese esotico e lontano, si imbattono nell'alterità animale-divina degli orsi. Il tutto raccontato da una figura di Piccolo Dio che richiama il ruolo eminentemente auto-riflessivo del narratore ma anche dell'antropologo — uomini che descrivono e in un certo senso « creano » altri uomini.

In ogni caso, qualunque lettura vogliamo proporre, è difficile sottrarsi alla sensazione che Pirandello e gli antropologi parlino di cose molto simili — in fin dei conti, di aspetti importanti della vita umana — e che si trovino anche su analoghe lunghezze d'onda. Per di più, è difficile considerare tali analogie come meramente esteriori e contingenti; al contrario, più spingiamo a fondo l'analisi (come nei testi qui proposti), più esse ci appaiono legate a un nucleo centrale sia del discorso letterario che di quello antropologico. Ma riconoscere tutto questo può risultare assai imbarazzante per entrambe le discipline; può cioè minare alcune consolidate distinzioni categoriali su cui esse fondano il loro statuto conoscitivo. In altre parole, vi sono profonde implicazioni epistemologiche nel considerare letteratura e antropologia non come due universi paralleli e incommensurabili, che entrerebbero in contatto solo attraverso prestiti esteriori e casuali sovrapposizioni, ma come forme di un unico discorso sull'uomo.

Nelle pagine che seguono vorrei discutere alcune di queste implicazioni, senza peraltro entrare direttamente nel merito del testo pirandelliano. In particolare, cercherò di mostrare come il rapporto con la letteratura assuma un ruolo decisamente centrale nei recenti dibattiti sulla natura del sapere antropologico, e si leghi strettamente all'emergenza all'interno della disciplina di approcci semiotici e interpretativi. È forse superfluo aggiungere che, data l'ampiezza del tema, non potrò che darne una visione molto parziale, passando rapidamente in rassegna solo alcuni problemi e alcune posizioni teoriche e metodologiche. L'obiettivo è quello di mettere insieme una sia pur grossolana cornice di riferimenti, come una sorta di supporto esterno, per così dire, al tentativo di esercitare l'intelligenza antropologica su un testo letterario come *La prova*.

2. *Letteratura come fonte e come risorsa*

Quando è nata come disciplina specialistica ed accademica, alla fine del secolo scorso, l'antropologia ha cercato in ogni modo di prendere le distanze dalla letteratura; ha anzi costruito la propria identità, sia epistemologica che istituzionale, in contrapposizione ad essa. L'antropologia novecentesca ha teso a presentarsi come una scienza non dissimile da quelle naturali, che si occupa cioè di fatti attraverso un rigoroso metodo empirico; laddove la letteratura appare come una attività creativa che procede attraverso arbitrarie invenzioni, e dove il rapporto con la realtà è sottratto ad ogni oggettivo criterio di controllo e abbandonato allo sfrenato capriccio dell'autore. In altre parole, l'antropologia si colloca sul piano delle preoccupazioni epistemiche, la letteratura su quello delle preoccupazioni estetiche; la prima ha a che fare con il vero, la seconda con il bello, e non v'è caso che i rispettivi discorsi vengano a intrecciarsi e sovrapporsi. Si tratterebbe dunque di due attività intellettuali incommensurabili — nel senso non che un singolo individuo non possa praticarle e intenderle entrambe, ma che non può farlo contemporaneamente, non può cioè integrarle in un'unica procedura intellettiva.

L'esigenza di una così netta demarcazione dipende dal fatto che antropologia e letteratura hanno, in un'accezione molto generale, un medesimo « oggetto » (Aldridge 1989): entrambe aspirano a rappresentare sistemi culturali o forme della vita umana, o — ancor più precisamente — il senso che la vita assume per gli uomini in determinati contesti culturali. E gli antropologi sanno benissimo che questo è stato a lungo terreno peculiare del discorso letterario (oltre che, per altri aspetti, di quello filosofico); sanno che la *fiction* — e in particolare alcuni generi, come i racconti di viaggio — hanno occupato almeno fino all'Ottocento lo stesso spazio semantico che sembra oggi dominio privilegiato dell'antropologia scientifica (Thornton 1983, Pratt

1986, 1992, Bruner 1986b, Affergan 1987, Loriggio 1990; per la sociologia v. Lepenies 1988). Per meglio dire, sia l'antropologia pura sia la pura letteratura, come oggi le intendiamo, sono eredi di un discorso pre-moderno in cui queste categorie non erano ancora distinte; un discorso che ci appare oggi singolarmente ibrido e confuso, in cui motivazioni conoscitive e stili rappresentativi assai diversi — dalla descrizione naturalistica alla narrazione avventurosa alla riflessione morale — si sovrappongono e si intrecciano in configurazioni inestricabili.

Questa impurità originale lascia una traccia indelebile sull'antropologia. Da un lato, rappresenta una sottile ma persistente tentazione verso uscite soggettivistiche e incontrollate aperture di « senso »; dall'altro, spinge a riaffermare continuamente l'esigenza di una separazione purificatrice. Quasi tutti i manuali e le storie degli studi, ad esempio, usano il distacco dalle finalità estetiche e dai mezzi retorici e stilistici della letteratura come criterio di progresso della disciplina, come strada maestra verso la progressiva distillazione di una « scienza normale ». E l'« eccesso di letterarietà » resta uno dei principali strumenti critici usati per rifiutare rilevanza scientifica a certe opere e porle ai margini della disciplina.

Naturalmente, ciò non ha impedito la circolazione delle idee tra i due campi. Una circolazione che è sicuramente avvenuta in entrambe le direzioni ma che, con poche eccezioni, è stata esplicitamente studiata e tematizzata solo da parte di autori e critici letterari. È ormai ampiamente riconosciuto il ruolo dell'antropologia come inesauribile fonte di ispirazione per la letteratura del nostro secolo; il modernismo e certe avanguardie, in particolare, hanno visto in essa uno strumento formidabile in relazione ai loro tentativi di defamiliarizzare e relativizzare la propria società e la propria cultura. La « vertiginosa attrazione moderna verso l'alieno », come si esprime S. Sontag (1970: 185), faceva avvertire verso l'antropologia una sorta di affinità

elettiva. Si pensi, per limitarsi a un solo clamoroso esempio, all'enorme influenza di J. G. Frazer sulla narrativa e sulla poesia novecentesche (cfr. Vickery 1973, Hyman 1990, Fraser 1990). E sul versante della critica, per citare casi disparati, si possono ricordare la celebre lettura antropologica di Rabelais da parte di M. Bachtin (1979), o la proposta di N. Frye di fondare una vera e propria « antropologia letteraria », volta ad analizzare i modi in cui la letteratura è informata da categorie pre-letterarie come mito, rituale etc. (se ne veda una discussione in Loriggio 1988: 307 sgg.). Gli antropologi, da parte loro, sono sempre stati attenti osservatori e consumatori di letteratura (si ricorderanno i romanzi che Malinowski portava con sé alle Trobriand, e che — come racconta uno dei « miti di fondazione » della disciplina — leggeva voracemente nei momenti di maggior solitudine: pillole di identità necessarie per resistere in un contesto culturale radicalmente alieno); tuttavia, le loro preoccupazioni di rispettabilità scientifico-naturalistica li hanno raramente condotti ad esplicitare e a riflettere criticamente su queste influenze.

L'antropologia moderna si presenta dunque, almeno normativamente, come discorso depurato da ogni residuo letterario. Ciò le ha consentito da un lato indubbi e spesso formidabili successi conoscitivi, ma dall'altro, probabilmente, ha anche imposto seri limiti alle sue possibilità rappresentative e alla sua trasparenza auto-riflessiva. Non è questa la sede per discutere se prevalgano i successi o i limiti — vale a dire, con quale vantaggio l'antropologia possa perseguire una metodologia naturalistica (anche perché, posta in termini così generali, la questione suonerebbe assai semplicistica). Interessa invece osservare come il problema del rapporto con la letteratura sia emerso con forza negli ultimi anni, in un clima di crisi epistemologica delle scienze umane, caratterizzato dall'abbandono di statuti troppo rigidamente scientisti e dalla ricerca di nuove connessioni e alleanze disciplinari (e forse anche accademiche e istituzionali, come suggerisce Sangren 1988).

Schematicamente, mi sembra che questi nuovi tentativi di rendere commensurabili il discorso antropologico e quello letterario, di colmare in qualche modo il divario tra fatti e *fictions*, procedano in due principali direzioni. Da un lato, si riconosce che anche la letteratura ha a che fare con i fatti, con la realtà culturale, sia pure in forma indiretta. Dall'altro lato, si tende invece a rintracciare nella stessa antropologia, in quanto forma di rappresentazione linguisticamente mediata, procedure non dissimili da quelle della creazione letteraria. Nel primo caso, la letteratura diviene potenziale *fonte* del discorso antropologico, il quale può tentare di inglobarla senza peraltro confondersi con essa. Nel secondo caso, la letteratura diviene per l'antropologia una potenziale (o forse, come si vedrà, necessaria) *risorsa* — nel senso che le sue procedure risultano strettamente coinvolte nella costituzione del discorso antropologico stesso.

3. *Un* data-base *semiotico*

L'analisi dell'opera letteraria come fonte, come una sorta di contenitore più o meno involontario di informazioni di interesse socio-antropologico, non è nuova né particolarmente originale. Tuttavia, se ne è fatto a lungo un uso assai limitato, per almeno due motivi. In primo luogo, per l'intrinseca inaffidabilità della fonte, che non è costruita con lo scopo primario di dare informazioni e che mischia in modo incontrollato la realtà con l'invenzione; in secondo luogo, perché l'antropologia ha assunto ad oggetto principalmente le culture illitterate. Perlomeno nella sua fase classica, quella che si apre con gli anni '20 sulla base del modello malinowskiano, il sapere antropologico ha piuttosto un rapporto privilegiato con l'esperienza immediata e personale che si ottiene nella ricerca sul campo: le fonti

indirette, quando esistono, giocano al massimo un ruolo di supporto.

In questa fase, l'unica forma di letteratura che appare rilevante è quella *popolare*, di cui si occupano i folkloristi. Gli studi di letteratura popolare costituiscono un corpus assai ampio, e richiederebbero una discussione specifica, che qui non è possibile affrontare. Se ne devono semmai sottolineare due aspetti. In primo luogo, la poesia, la novellistica, l'epica e gli altri generi di espressione letteraria popolare sono a lungo apparsi oggetti convenienti di interesse antropologico proprio in virtù di (presunte) caratteristiche che li differenziano dalla letteratura colta. Ad esempio, l'origine in processi di elaborazione collettiva o comunitaria, in cui il ruolo del singolo individuo è radicalmente ridotto e controllato; la netta dominanza di forme e contenuti tradizionali rispetto all'innovazione creativa; la fusione delle finalità estetiche con finalità di altro tipo — religiose, magico-rituali, sociologiche etc. In altre parole, i testi (orali o scritti) popolari appaiono rilevanti in quanto documenti diretti, non-mediati, di una entità culturale nel suo complesso, e non prodotti creativi di singole soggettività (un punto di vista che per la verità si è fortemente ridimensionato nel dibattito più recente, dove si dà conto in modo più articolato del ruolo che nella produzione folklorica giocano comunità e individualità, tradizione e innovazione).

In secondo luogo, gli studi di letteratura popolare non si sono mai del tutto integrati con il filone dominante dell'antropologia novecentesca: non a caso, si sono sviluppati in contesti culturali, come quello italiano o quello slavo, sostanzialmente estranei alle grandi scuole anglosassone e francese. Solo in tempi relativamente recenti queste ultime, sotto la spinta degli approcci strutturalisti prima e di quelli semiotici poi, hanno tentato di fare seriamente i conti con l'eredità intellettuale di studiosi come Propp, Bogatirev, Jakobson e Bachtin (cfr. Baumann 1982).

Ma è solo a partire dagli anni '80, come si è detto, che assistiamo ad una più generalizzata attenzione verso i testi letterari da parte dell'intera disciplina antropologica. A ciò contribuiscono numerosi elementi, fra i quali occorre ricordare almeno i seguenti:

a) la sempre più acuta consapevolezza dei limiti epistemologici del tradizionale *fieldwork*, in particolare nella classica forma dell'« osservazione partecipante »; pur restando un momento chiave della pratica etnografica, essa non appare più l'unica né la più diretta e sicura via di accesso al cuore di una cultura (v. Crick 1982, Wax 1991-2);

b) la graduale trasformazione delle culture orali in culture litterate, che producono consapevoli auto-rappresentazioni attraverso testi poetici e narrativi con i quali l'antropologo non può fare a meno di confrontarsi — si pensi ad esempio al grande sviluppo delle cosiddette letterature etniche, sia nei paesi del Terzo e Quarto Mondo sia tra le minoranze linguistiche e culturali all'interno dei paesi occidentali (v. Fisher 1986, Portis-Winner 1988);

c) un'accentuata tendenza degli antropologi a « rimpatriare », ad occuparsi cioè della cultura delle proprie stesse società, del mondo contemporaneo: di contesti dunque in cui le visioni del mondo e le auto-interpretazioni « native », che nelle società arcaiche sono prevalentemente affidate al sapere mitologico e rituale tramandato tra le generazioni, passano invece in parte considerevole attraverso i testi letterari.

Questa nuova attenzione si manifesta su piani diversi, e a diversi livelli di profondità. Come esempio di un approccio assai sistematico, vorrei citare quello proposto da F. Poyatos, studioso nordamericano di orientamento semiotico, che giunge fino a teorizzare una vera e propria sub-disciplina di « antropologia letteraria », definita come

> l'uso antropologicamente orientato delle letterature narrative delle diverse culture [...], in quanto fonti ricchissime di docu-

mentazione per l'analisi sia sincronica sia diacronica del comportamento e delle idee della gente (Poyatos 1988: xii).

Poyatos si fonda su una concezione semiotica della cultura, intesa come sistema di segni volti a produrre comunicazione: di conseguenza, pensa che i basilari modelli culturali di una data società o epoca storica trovino espressione privilegiata nei repertori comunicativi, in specie quelli non-verbali, intorno ai quali la letteratura narrativa si struttura. Considerata in questa chiave, l'antropologia letteraria sembra interessata in modo quasi esclusivo alla narrativa *realista*: anche se il realismo finisce per essere inteso non tanto come un genere a sé stante, ma come un obiettivo mimetico che pervade ogni invenzione letteraria, per quanto in forme e gradi diversi. Poyatos tenta quindi di costruire l'intelaiatura di un vero e proprio archivio, in grado di includere e sistematizzare tutta l'informazione contenuta in opere narrative di qualsiasi tempo e luogo. Il suo *data base* organizza i « segni » contenuti nei lavori letterari attraverso un semplice metodo di classificazione, consistente nell'articolazione gerarchica di « sistemi » che coprono ogni aspetto di una cultura. Per fare solo un esempio, la stretta di mano fra due personaggi di un romanzo è inserita sotto il sistema della gestualità, il quale fa parte del più ampio sistema della cinesica, il quale è parte dei sistemi semiotici « sensibili »; d'altra parte, la stretta di mano rimanda anche ad unità semiotiche di tipo « intelligibile », come le regole cerimoniali e di etichetta, i valori etici e così via. Una simile classificazione consente di operare una serie di raffronti incrociati, sia sincronici sia diacronici, che a loro volta organizzano i dati secondo una direttrice che va dal locale al generale, dal culturalmente specifico all'universalmente umano (Poyatos 1981, 1988).

Un approccio di questo tipo può condurre a risultati di diverso valore e consistenza. L'esito più semplice e immediato, ma anche meno interessante, consiste nella possibilità

di studi empirici e classificatori, interessati solo strumentalmente alla letteratura in quanto involontaria portatrice di dati da incasellare in *files* sempre più ampi e numerosi. Ad esempio, si studiano *I Buddenbrock* tentando di estrarre dal romanzo una realtà fattuale e oggettiva (la « cultura » dei ceti borghesi della Germania settentrionale alla fine dell'Ottocento), distillandola da impurità creative imputabili esclusivamente alla soggettività dell'autore (Erickson 1988). In questo caso, Thomas Mann è trattato come un etnografo mancato, e il piano estetico della sua opera sembra meramente ostacolare la raccolta empirica dei dati. Una variante più complessa è quella di orientamento strutturalista, informata all'analisi levistraussiana del mito. Il testo letterario interessa qui non tanto per i singoli dati che contiene, quanto come espressione perspicua delle strutture categoriali che stanno alla base di una cultura, o magari del pensiero umano *tout court*. Più che a una classificazione archivistica, si tende in questo caso alla costruzione di modelli astratti di relazioni semiotiche, intorno ai quali si organizza la realtà empirica di una cultura (si vedano ad esempio Botscharow 1988 e Albert 1989).

Un'antropologia letteraria così intesa può incorrere in rischi di riduzionismo; può cioè limitarsi a guardare *al di là* del testo piuttosto che *dentro* il testo stesso. È un punto sul quale tornerò tra breve. C'è però da dire che, a parte un certo semplicismo metodologico, la percezione della informatività etnografica dei testi letterari ha di per sé prodotto un corpus già molto ampio di studi — di letture in chiave antropologica (e condotte da antropologi) di testi, autori e movimenti letterari. Come ogni buona etnografia, questi studi si rivelano al tempo stesso estremamente ricchi di dettagli, spunti analitici e suggerimenti interpretativi, ma anche non sistematici e difficilmente riconducibili a unità tematica e metodologica.

Per questo motivo, è quasi impossibile passarli sistematicamente in rassegna. Si possono citare come rappresen-

tativi i saggi contenuti in tre recenti raccolte (Poyatos 1988, AA.VV. 1989, Dennis-Aycock 1989), che ci pongono di fronte a un vero e proprio caleidoscopio di originali e ardite proposte interpretative. Si legge Shakespeare come etnografo del Cinquecento; si accosta la figura del detective dei polizieschi a quella dell'antropologo impegnato sul campo; si comparano i diari di Stendhal e di Malinowski; ci si chiede perché l'Università di Chicago sia giunta ad accettare un romanzo di Kurt Vonnegut jr. (*Cat's Cradle*, tradotto in italiano col titolo di *Ghiaccio nove*) come tesi di Master in antropologia; e così via, in un continuum in cui il confine tra gli interessi letterari e quelli antropologici è sempre più sfumato.

4. *Antropologia come forma di scrittura*

Tra queste letture di romanzieri-come-etnografi, la più sistematica e raffinata è probabilmente quella condotta sull'opera di Jane Austen da parte di R. Handler e D. Segal (1990). Non diversamente da Poyatos, questi autori cercano di rinvenire alcune profonde strutture antropologiche del mondo culturale della scrittrice inglese, usando appunto come fonte i suoi romanzi; in particolare, si concentrano sulle regole sociali e sugli scenari immaginativi concernenti la parentela, il rango, il corteggiamento e il matrimonio. Ma la loro analisi si differenzia dall'antropologia letteraria di Poyatos per almeno due aspetti. In primo luogo, Handler e Segal non vedono nella narrativa della Austin la definizione di un ordine etico-sociale statico e conchiuso, che si possa facilmente inquadrare in un sistema descrittivo ed etichettare secondo coordinate spazio-temporali e sociali (la « cultura » dei ceti medio-alti nella provincia inglese intorno al 1800). Vi scorgono invece l'espressione di voci diverse, spesso persino dissonanti, che forniscono diverse risposte pratiche alle interne tensioni di un universo di regole e

rappresentazioni sociali dai confini assai poco stabili. In secondo luogo e di conseguenza, i testi della Austin non sono trattati come specchio neutrale e quasi involontario di una « cultura », che sarebbe poi compito dell'etnografo interpretare; piuttosto, i romanzi stessi appaiono già interpretazioni etnografiche, che non riproducono ma glossano e commentano i significati di certe pratiche sociali.

In una simile prospettiva, viene meno la centralità assegnata dall'approccio semiotico di Poyatos al realismo. A rendere antropologicamente significativi i testi della Austen non è una presunta finalità mimetica, che ci mostrerebbe la realtà *nonostante* la mediazione autoriale e linguistica, bensì un'interpretazione della realtà che passa proprio attraverso quella mediazione. Per capire meglio questo punto, può tornar utile la nota distinzione barthesiana tra *scrittore* e *autore* — il primo che scrive nel senso transitivo del verbo, che resta legato al linguaggio solo come mezzo contingente per l'espressione di verità da esso indipendenti; il secondo che scrive in senso intransitivo, e che non può separare le finalità espressive del suo discorso dal mezzo linguistico stesso (si veda un uso antropologico di queste nozioni in Rabinow 1985). Ora, al pari di altri narratori, la Austin interessa agli antropologi come autrice e non meramente come scrittrice. La sua informatività etnografica, nella lettura che ne propongono Handler e Segal, non può esser collocata solo nel « contenuto » o nel piano referenziale, in quanto contrapposti alla « forma » o al piano connotativo. In altre parole, le verità di cui i suoi romanzi parlano si colgono non malgrado ma in virtù della loro peculiare dimensione estetica.

Questo è un punto di grande importanza, perché costringe l'antropologia a collocarsi sul piano della critica testuale e ad appropriarsi dei suoi strumenti. Occorre entrare nel testo e non scavalcarlo; affrontare la dimensione stilistico-retorica e non tentare semplicemente di espungerla. In questo modo, si apre la strada a una interazione tra

antropologia e letteratura davvero interdisciplinare, in grado cioè di andar oltre gli occasionali e strumentali prestiti — tant'è vero che quando questo tentativo ha successo, come nel caso del citato studio di Handler e Segal, la lettura antropologica diviene anche un importante contributo alla critica letteraria. Ed è per questo, occorre ripetere, che il realismo perde la sua funzione privilegiata di mediatore tra finzioni e fatti: anche lo stesso atteggiamento mimetico si rivela infatti una costruzione (o « finzione ») prodotta da complessi effetti retorici, e non certo un'immediata restituzione del reale.

Antropologia e letteratura finiscono così per collocarsi non su due piani conoscitivi diversi e rigidamente separati, ma all'interno di un unico *continuum* discorsivo. Ciò implica, da un lato, che il discorso letterario è già una forma di descrizione e interpretazione etnografica, e non mera invenzione né contenitore involontario e inerte di « dati ». Dall'altro lato, l'implicazione è invece che il discorso etnografico *non* è a sua volta immune e neutrale rispetto alle procedure dell'espressione letteraria. Per quanto l'etnografo si sforzi di presentarsi come puro « scrittore », nel suo lavoro — come in quello del romanziere o del poeta — vi è una componente importantissima e irriducibile di autorialità Per rappresentare e interpretare una certa realtà culturale, al pari dell'artista, egli non può fare a meno di misurarsi con il piano delle tecniche stilistiche, retoriche e in senso lato estetiche. Con ciò giungiamo a quel secondo aspetto dell'interesse antropologico per la letteratura, cui ho prima accennato: non solo come fonte, ma anche come risorsa. In altre parole, è il discorso antropologico che si rivela coinvolto nelle categorie di quella che potremmo chiamare la comprensione letteraria, e non (o almeno non solo) viceversa.

Questa prospettiva la si può forse comprendere meglio come esito di un ampio dibattito epistemologico, che ha

accompagnato il progressivo declino dell'impianto empirista dell'antropologia classica (schematicamente, a partire dagli anni '60). Il dibattito si è concentrato in particolare su alcuni problemi sollevati dal paradigma malinowskiano di sapere etnografico. Ad esempio, ci si è chiesti, come si possono coinciliare le pretese di *oggettività* di tale sapere con le modalità *soggettive* della sua acquisizione — vale a dire, l'esperienza personale del ricercatore sul campo? E inoltre, come giungere a cogliere il « punto di vista del nativo », quando è chiaro che ad esso non v'è alcun accesso diretto? Come esser certi che le categorie descrittive (per non parlare di quelle esplicative) di cui facciamo uso non distorcano in senso etnocentrico la realtà di una cultura altra? Sono note le discussioni senza fine tra le soluzioni relativiste e quelle razionaliste a tali problemi, tra i sostenitori della « comprensione » e quelli della « spiegazione », etc. Queste discussioni si sono spesso rinchiuse in vicoli ciechi e in paradossi irrisolvibili, almeno finché hanno continuato a porre soggetto e oggetto, « Noi » e « Altri » come datità ontologiche separate da un irriducibile divario. Si è così delineata una « cattiva » alternativa tra la fedeltà alla propria ragione, da un lato, e dall'altro l'esigenza di comprendere gli altri in modo non etnocentrico — tra l'ermetica chiusura nella propria identità culturale e un irreversibile « farsi nativo ».

Nel tentativo di sottrarsi a questi paradossi, le scienze sociali hanno guardato con sempre maggior attenzione agli approcci che possiamo chiamare di tipo ermeneutico, volti a disfarsi dell'idea di una fondazione trascendentale della conoscenza. Nelle prospettive aperte da pensatori peraltro molto diversi come Gadamer, Ricoeur o Winch, la comprensione interculturale non si lega più necessariamente ai problemi dell'assolutismo (necessità di postulare schemi cognitivi universali, pena l'incomunicabilità) e del relativismo (riconoscimento di una irriducibile molteplicità di « ragioni », pena l'etnocentrismo). Essa non ha a che fare con la tradu-

zione di logiche o linguaggi formalizzati; non mette in gioco un « Noi » puro a fronte di una altrettanto pura « alterità ». La comprensione interculturale è piuttosto una forma di interazione tra esseri umani storicamente e socialmente situati, il cui successo dipende da strategie pratiche, messe in atto sulla base delle risorse culturali che si hanno volta per volta a disposizione.

Per le scienze sociali, la scrittura è probabilmente il principale terreno di prova di queste strategie pratiche. Molte discipline hanno ormai avviato una sistematica riflessione sul ruolo delle tecniche stilistiche e retoriche nella costituzione del proprio sapere: ad esempio la storiografia (White 1973), la sociologia (Van Maanen 1988, Atkinson 1990), la psicologia sociale (Billig 1987), l'economia (McCloskey 1985), le stesse scienze naturali (Bazerman 1988, Myers 1990, Pera-Shea 1992; per analisi interdisciplinari si vedano Nelson-Megill-McCloskey 1987, Simons 1989, 1990). Per quanto riguarda specificamente l'antropologia, questo tipo di riflessione è legata in primo luogo alla figura di C. Geertz e alla sua elaborazione del cosiddetto approccio interpretativo. Nel celebre saggio del 1973 sulla « descrizione densa », Geertz sottolinea come la scrittura, pur non facendo parte dell'esplicito bagaglio *metodologico* dell'etnografo, è un momento fondamentale della sua *pratica.* Per capire che cos'è una scienza, egli afferma, occorre guardare prima di tutto a ciò che i suoi praticanti fanno: e ciò che gli etnografi fanno, per l'appunto, è scrivere. O più precisamente, nel linguaggio geertziano, « inscrivere », cioè fissare il flusso del discorso sociale, per sua natura evanescente, in una forma testuale che ne consenta la lettura (Geertz 1973: 57-8). Per questo, egli può affermare che

> gli scritti antropologici... sono 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 » (Ibid.: 53).

In altre parole, la costruzione di *fictions* in senso lato letterarie è la soluzione pratica tramite cui l'etnografo trasforma in sapere oggettivo una complessa esperienza soggettiva, e supera il *gap* (insuperabile, in termini puramente logici) tra il punto di vista del nativo e il proprio. E le *fictions* etnografiche, per Geertz, non si distinguono per natura da quelle artistiche e letterarie. Certo, il loro stile e le loro modalità rappresentative sono molto diverse. Il punto, tuttavia, è che questa diversità non è esprimibile nei termini dell'opposizione tra corrispondenza alla realtà ed invenzione: « nell'analisi culturale, come nella pittura, non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo... » (Ibid.: 54).

5. *Generi etnografici*

Questi suggerimenti sono ripresi e sviluppati — anche oltre e contro le intenzioni dello stesso Geertz — da un filone di studi prevalentemente statunitensi, che percorre ampiamente gli anni '80, e che ha il suo momento più rappresentativo nell'uscita di una raccolta di saggi dal titolo *Writing Culture* (Clifford- Marcus 1986; ma si vedano anche, tra i principali lavori prodotti in quest'ambito, Tyler 1987, Marcus-Fisher 1988, Clifford 1988, Rosaldo 1989, Manganaro 1990, Nencel-Pels 1991, Crapanzano 1992). Ci troviamo qui di fronte a sistematici tentativi di « decostruire » la scrittura etnografica, smascherando le sue pretese mimetiche e svelandone le strutture testuali profonde attraverso gli strumenti dell'analisi retorica e narratologica. Si assume non solo che gran parte dell'etnografia, come dato *di fatto*, è compromessa con la retorica e con la *fiction*, ma che lo è ineluttabilmente, per la sua stessa natura di costruzione discorsiva. E ciò avviene del tutto indipendentemente dalle esplicite intenzioni dell'autore, che può tentare di presentarsi come puro « scrittore », e può anche

credere sinceramente di star solo riportando le cose « come veramente sono ». Nondimeno, i « tropi » e le strategie retoriche non sono cose che egli può scegliere di usare o non usare. Vi si trova comunque immerso: ciò che fa differenza, semmai, è il grado di consapevolezza e di abilità con cui le usa.

Questo orientamento testuale si sviluppa in due principali direzioni. Da un lato, verso una rilettura della storia dell'antropologia, basata sulle strategie discorsive piuttosto che sulla successione delle teorie e dei metodi di ricerca. Dall'altro, verso l'esplorazione di nuove modalità della rappresentazione etnografica, orientate appunto verso un uso più esplicito e consapevole delle tecniche letterarie e retoriche. Entrambe queste direzioni di ricerca sono apparse inizialmente marginali e persino « estremiste », e non hanno mai ottenuto ampio consenso — anche a causa di difficoltà e ambiguità teoriche tuttora non sciolte. Tuttavia, nel corso degli ultimi dieci anni, hanno finito con l'influenzare in modo determinante la comprensione che gli antropologi hanno del proprio mestiere e del proprio sapere: tanto che il lessico introdotto nel dibattito antropologico dagli autori di *Writing Culture* — « autorità etnografica », « dialogismo » etc. — è oggi patrimonio irrinunciabile dell'auto-riflessione della disciplina.

Per quanto riguarda il primo punto, vale a dire la rilettura in chiave testuale della storia degli studi, i contributi più rilevanti sono senza dubbio quelli di J. Clifford. Clifford è una singolare figura di studioso, la cui formazione e la cui produzione — che coniugano la tradizione antropologica anglo-sassone con fortissime influenze della cultura europea, in specie di pensatori come Foucault e Derrida — sono emblematiche della nuova fase dei rapporti tra le scienze sociali e le discipline umanistiche. In una serie di saggi di grande originalità (1982, 1983, 1983b, 1986a, 1988), Clifford ripercorre le tappe dell'antropologia novecentesca a partire dalla nozione di « autorità etnografica » — nozione che indica l'insieme delle tecniche discorsive con cui l'etnografo costruisce, di fronte al lettore, l'attendibilità del proprio resoconto di un'altra cultura. In particolare, egli sostiene che la rivoluzione malinowskiana degli anni '20, su cui si basa gran parte dell'antropologia moderna, consiste, più che nell'affermazione di un nuovo metodo, nell'affermazione di una forma peculiare di autorità etnografica. Soffermiamoci brevemente su questo punto.

Le convenzionali storie degli studi, come si è già accennato, presentano lo sviluppo del pensiero antropologico in termini di progressivo affinamento di un metodo scientifico. Abbiamo dunque una fase proto-scientifica, pre-boasiana o pre-malinowskiana, dominata dagli « antropologi da tavolino », vale a dire da teorici privi di esperienza sul campo, oppure da figure di ricercatori e viaggiatori che hanno sì questa diretta esperienza ma che, al contrario, mancano di una seria preparazione teorica. Questi ultimi producono resoconti empirici « selvaggi » e metodologicamente inaffidabili; i primi, dal canto loro, producono opere di ampio respiro comparativo, utilizzando però fonti assai incerte, e soprattutto estrapolando arbitrariamente i singoli dati dal più ampio contesto culturale in cui essi si collocano. Esempi tipici di questa fase sono lavori come *Il ramo d'oro* di Frazer, che procedono ammassando senza ritegno dati malsicuri, tratti dalle più svariate epoche e dai più svariati contesti socio-culturali, al fine di sostenere alcune semplici ipotesi o speculazioni di natura filosofica. Figure come quelle di Boas e — soprattutto — di Malinowski aprono invece una fase autenticamente scientifica, dove l'antropologo si preoccupa prima di tutto di acquisire dati certi attraverso la diretta esperienza di *fieldwork*, mirando non all'accumulo di frammenti irrelati ma alla ricostruzione di interi contesti culturali.

Questa la versione canonica. Ma Clifford e i suoi colleghi di orientamento « testuale » hanno un'altra storia da raccontare. Prima di tutto, essi vedono nella proto-antro-

pologia di tipo frazeriano qualcosa di più di un'accozzaglia di dati incerti e di ingenue speculazioni teoriche. Ho citato *Il ramo d'oro* perché proprio questo libro, dismesso dall'antropologia scientifica come « meramente letterario », è stato oggetto di una sistematica rivalutazione in chiave testuale — che ne spiega fra l'altro il persistente successo tra il grande pubblico (si vedano p. es. Wood 1982, Strathern 1987, Roth 1990, Beard 1992). Al di là del tenue filo argomentativo e del rozzo impianto teorico evoluzionista — nelle profondità del linguaggio, per così dire — il libro rivela all'analisi narratologica e figurale una straordinaria ricchezza e complessità. Esso è infatti organizzato in catene di « esempi » governate da relazioni analogiche, che nulla hanno a che fare con i nessi teorici di « superficie » — anzi, sembrano smentirli, giacché riproducono quella logica del « pensiero primitivo » che Frazer vuole apparentemente esorcizzare. Cosicché, per riprendere una nozione introdotta poco fa, al Frazer scrittore sembra contrapporsi un Frazer autore; — il primo, positivista ingenuo, interessato a banalizzare e addomesticare la pericolosa alterità della magia; il secondo, romantico e dionisiaco, teso invece a defamiliarizzare l'ordinario, a mostrare inquietanti profondità sotto la sottile scorza della quotidianità.

Secondo simili letture, il valore della proto-antropologia frazeriana non è dunque riducibile né alla sua portata enciclopedica, né alle deboli e superate teorie sull'evoluzione del pensiero umano: esso consiste piuttosto in una complessa e affascinante archeologia dell'identità culturale ed etica dell'Occidente, che si esprime attraverso opache configurazioni metaforiche e figurali più che attraverso la trasparenza della razionalità argomentativa. Che dire allora della rivoluzione malinowskiana? L'approccio testuale insiste sul fatto che essa si basa non solo su un nuovo metodo, ma anche e soprattutto su un nuovo genere di libro (Boon 1982: 13; Strathern 1987: 256). Alla struttura del *romance*, esemplificata dal *Ramo d'oro*, si sostituisce quella

del racconto realistico, inaugurato dall'altrettanto celebre *Argonauti del Pacifico occidentale* di Malinowski (1922; sul ruolo di questo libro nella storia dell'antropologia si veda Stocking 1983: 104 sgg.). Si apre l'era della monografia etnografica: una totalità culturale descritta, con taglio sincronico, sulla base dell'esperienza di ricerca sul campo.

Insistere sul genere di libro, piuttosto che sul metodo, come fattore cruciale nella costituzione dell'antropologia moderna, non significa negare l'importanza pratica dell'esperienza di ricerca intensiva sul campo e di osservazione partecipante. Interessante, tuttavia, è capire come quest'esperienza divenga discorso e scrittura all'interno dei libri che gli antropologi producono quando tornano a casa. Non si tratta solo del fatto, in sé ovvio, che la scrittura non può mai essere una registrazione diretta e neutrale delle osservazioni, dei dialoghi e degli altri *input* che si hanno sul campo. Il punto che Clifford e colleghi sottolineano è che, indipendentemente dalla realtà fenomenologica dell'esperienza vissuta, la stessa immagine del *fieldwork* come fonte di autorità etnografica è una costruzione retorica interna al testo. In altre parole, prima e al di fuori del testo esistono sì le complesse e multiformi esperienze di incontro etnografico vissute dai singoli ricercatori: ma esse si trasformano in « *fieldwork* » — modello di esperienza metodologicamente plasmata da parte di un ricercatore ideale — solo dentro le monografie, attraverso quella che G. W. Stocking (1989: 208) chiama una « deliberata archetipizzazione del ruolo dell'Etnografo ».

Clifford (1986a) e Geertz (1988: cap. 4), in due brillanti saggi dagli esiti non dissimili, mostrano come ciò avvenga in Malinowski, raffrontando le monografie sulle isole Trobriand con il suo diario di campo. È facile vedere come il *fieldwork* emerga nelle prime, ma non nel secondo, come fonte di autorità e dispositivo organizzatore di scrittura. I « protagonisti » delle monografie — una « autentica » cultura trobriandese intesa come entità stabile e com

patta, e un etnografo come osservatore distaccato e neutrale — non rappresentano coordinate pre-discorsive. Sono invece finzioni prodotte all'interno del discorso — anche se si tratta di finzioni utili, « persuasive » (Strathern 1987) o « vere », come ossimoricamente le definisce Clifford (1986b: 6). Non le ritroviamo infatti nel *Diario* (che non è certo una registrazione più diretta del vissuto, ma che semplicemente segue altre regole): esso ci mostra un'immagine ben diversa dell'incontro etnografico, dove un soggetto tormentato, coinvolto e ben poco neutrale combatte duramente con una realtà aliena frammentaria e singolarmente inautentica (Malinowski 1967).

Se la strategia frazeriana consisteva nel defamiliarizzare il solido mondo della quotidianità e del senso comune, scoprendo in esso le tracce di un'inquietante arcaicità, la strategia moderna punta al contrario a convincere della solida concretezza di una realtà altra, cui il lettore ha accesso solo tramite l'esperienza dell'etnografo. Ciò conduce Malinowski e i suoi seguaci a utilizzare tecniche stilistiche prese in prestito dalla narrativa realista (cfr. Marcus-Cushman 1982, Marcus-Fisher 1986: 54-67, Van Maanen 1988: 45 sgg., Atkinson 1992: 33 sgg.) o naturalista (Spencer 1998, Toffin 1989). In questo senso sono ad esempio da leggersi la prevalenza del registro descrittivo su quello narrativo, e in particolare di una modalità « visuale » di rappresentazione (Tyler 1984a, Stoller 1984); la dominanza del tempo presente (il cosiddetto « presente etnografico »; Fabian 1983); l'uso di forme impersonali del verbo; l'attenzione ossessiva e ridondante al dettaglio; la presenza di voci lessicali tecniche e — entro certi limiti — di termini indigeni non tradotti. Si punta a restituire situazioni di vita quotidiana, con un'attenzione costante e analitica al concreto, al sensibile, al particolare, che sono tuttavia attentamente composti in una più ampia e coerente totalità (Thornton 1989, Marcus 1989). La rappresentazione si sofferma sugli elementi più comuni e ordinari di una cultura: insistere sul

sensazionale e sull'esotico, come faceva il frazerismo, appare al tempo stesso indice di cattivo gusto e di un atteggiamento anti-scientifico. L'« effetto di realtà » che ne deriva, inoltre, è ulteriormente rafforzato da elementi extradiscorsivi, quali la presenza di fotografie, di tabelle statistiche e così via.

Queste peculiarità stilistiche, per quanto giocate in modi diversi da diversi autori, danno alla monografia etnografica una forte compattezza, fino a farla riconoscere come un vero e proprio genere. Sono le convenzioni di genere che stabiliscono che cosa si può e non si può dire nel discorso antropologico; sono esse (e non l'esperienza, né la metodologia di ricerca) che tracciano i confini della « vera » antropologia rispetto ai lavori « scientificamente irrilevanti ». In altre parole, la pertinenza scientifica è valutata prima di tutto sulla base del rispetto delle norme retoriche di costruzione del testo.

6. *Raccontare storie e inventare metafore*

Riepiloghiamo brevemente. Abbiamo visto dapprima i tentativi di usare i testi letterari come fonti etnografiche sul contesto sociale cui appartiene l'autore: vale a dire, come documenti indigeni ricchi di informazioni potenziali, che vanno però decodificate e tradotte nel linguaggio scientifico dell'antropologia. Quindi, abbiamo fatto cenno a tentativi molto più radicali di accostare il discorso antropologico e quello letterario, abbattendo ogni netta demarcazione epistemica tra i due: in particolare, attaccando quelle demarcazioni che fanno leva sulle opposizioni tra soggettività e oggettività, finzione e fatto, retorica e trasparenza semantica. In questa prospettiva, è il discorso antropologico che sembra richiedere una traduzione in termini letterari: il classico problema del realismo etnografico si mostra come un problema di verosimiglianza, di costru-

zione di « effetti di realtà », più che di rispecchiamento o di corrispondenza. Si pensi, d'altra parte, che un testo volto a registrare in modo integrale e neutrale tutti gli aspetti di una situazione produrrebbe effetti tutt'altro che realistici e scientifici — come nel caso della scrittura di un Robbe-Grillet (v. Atkinson 1992: 40), o dei film in tempo reale di Warhol. La stessa autorità dell'etnografo moderno, basata com'è sulla testimonianza diretta di solidi fatti e sulle pretese di totale trasparenza semantica, si rivela dunque compromessa alla radice con la retorica: come affermava Barthes, è proprio la scrittura che reclama maggiore prossimità alla natura a risultare la più artificiale (cit. in Toffin 1989: 39).

Questa svolta retorica, è bene sottolineare, è ben lontana dal rappresentare una soluzione in blocco a tutti i classici problemi dell'antropologia. Essa produce anzi ambiguità e difficoltà di vario tipo. Non tanto perché infrange il confine categoriale tra arte e scienza, aprendo la strada all'anarchia metodologica del « tutto va bene », come in molti lamentano; né perché, come suona un'altra critica più volte ripetuta, conduce necessariamente a una sorta di perdita dell'oggetto etnografico, o a un oscuramento delle dimensioni più strutturali e meno soggettive della vita sociale. Il problema è semmai che, nel momento in cui si rendono commensurabili discorso antropologico e letterario, non ci si preoccupa abbastanza di individuare nuovi criteri per la comprensione delle rispettive peculiarità: dopo tutto, se è vero che anche l'antropologo scrive, lo fa però secondo regole molto diverse da quelle del narratore; la sua libertà creativa, per così dire, è soggetta a limiti di diverso tipo. Clifford e colleghi lasciano in secondo piano questi problemi. In altre parole, essi non chiariscono il rapporto che all'interno del testo etnografico si stabilisce tra le convenzioni retoriche da un lato, e dall'altro la metodologia e la teoria.

Non è in questa sede che si possono discutere a fondo

tali critiche (si vedano in proposito i contributi di Sholte 1987, Sangren 1988, Kapferer 1988, Roth 1989, Douglas 1989, Jorion 1989, Carrithers 1990, Fardon 1990). Interessava invece sottolineare come l'approccio testuale da un lato contribuisca a sviluppare l'auto-comprensione della disciplina, suggerendo, come abbiamo visto, suggestive riletture della storia degli studi; e, dall'altro, solleciti importanti innovazioni nelle forme della rappresentazione etnografica. Infatti, la « scoperta » che la monografia realista si basa su convenzionali effetti di realtà, anche se di per sé non ne inficia la validità, ne evidenzia però importanti limiti. In particolare, diviene chiaro come le convenzioni realiste non diano conto adeguatamente di taluni aspetti e condizioni dell'incontro etnografico. Tra queste, la soggettività del ricercatore, che nel realismo è celata dalla dominanza dei modi impersonali; la dimensione dialogica del rapporto con gli informatori, che non si lascia indovinare sotto la finzione rappresentativa del puro sguardo dell'etnografo; ancora, le contingenze storiche e politiche in cui tale rapporto si colloca, dissimulate nella dimensione atemporale del presente etnografico; e così via.

Queste condizioni sono assai importanti per l'approccio interpretativo, che intende la comprensione etnografica come un confronto tra soggettività, dove il punto di vista del ricercatore (e del lettore) è messo in gioco quanto quello dell'« oggetto » della ricerca. L'esigenza di ricomprenderle nella rappresentazione etnografica produce dunque una diffusa insoddisfazione verso il genere monografico classico, e spinge a sperimentare tecniche di rappresentazione diverse da quelle realiste. Nascono così etnografie di impianto autoriflessivo o « confessionale », come le definisce ironicamente Geertz (1988: cap. 4), incentrate cioè attorno alla soggettività del ricercatore come momento unificante dell'esperienza di incontro interculturale. E ancora, nascono testi di tipo « dialogico » o « polifonico », in cui l'autore rinuncia al ruolo di narratore onniscente, e tenta di rendere le

« voci » dei suoi interlocutori nativi nella loro integrità, senza cioè parafrasarle e filtrarle attraverso la propria — con tutti i paradossi che ciò si porta dietro (per una teorizzazione del dialogismo v. Tedlock 1979, 1987, Dwyer 1977, 1979, Webster 1982, Clifford 1983; esempi ormai « classici » di etnografie dialogiche sono considerati Dumont 1978, Crapanzano 1980, 1986, Shostack 1981, Dwyer 1982).

In tutti questi casi, etichettati talvolta globalmente con il termine ambiguo di etnografia post-moderna, si tende a far liberamente ricorso a tecniche di scrittura finora considerate illegittime in quanto « non scientifiche ». Non a caso, finiscono per apparire come modelli opere che l'antropologia classica aveva lasciato ai margini, a causa delle loro anomalie formali e della loro impurità disciplinare: vi è ad esempio una forte ripresa d'interesse per diari di viaggio come *L'Africa fantasma* di Leiris, per storie d'iniziazione etnografica (vere o inventate) come *Dio d'acqua* di Griaule o il ciclo su Don Juan di Castaneda, per romanzi filosofici come il levistraussiano *Tristi tropici*. Gli elementi che in lavori come questi apparivano più eccentrici — il punto di vista soggettivo, la preminenza di personaggi concreti rispetto a ruoli ideal-tipici, l'impressionismo descrittivo, lo svolgimento narrativo, etc. — sembrano oggi accostarsi al cuore dell'interpretazione antropologica molto più delle convenzioni realiste.

Per riprendere la formula cliffordiana, ci troviamo di fronte a una ristrutturazione dell'autorità etnografica, di portata non dissimile da quella della rivoluzione degli anni '20. Sulla natura di questa ristrutturazione, per la verità, i pareri sono tutt'altro che concordi. Per Clifford — e con lui, il gruppo dei « nuovi critici » che fa capo a G. E. Marcus e alla rivista *Cultural Anthropology* — si tratta di un indebolimento del ruolo autoriale dell'antropologo, di una perdita progressiva del suo potere sulla composizione del testo. La funzione autoriale si moltiplica o esplode, per

così dire: l'etnografia si fa prodotto di voci molteplici e spesso irriducibili, che rifiutano di integrarsi in un'orchestrazione unitaria, in un Grande racconto dal senso compiuto. In certi esiti radicali, esemplificati dalle posizioni di S. A. Tyler (1984a, 1986, 1987, 1991) entra in crisi la stessa nozione di *rappresentazione* culturale come finalità dell'etnografia. La critica epistemologica si salda qui profondamente con quella politica, seguendo il modello già proposto in un fortunato libro di W. Said (1978), che analizza il discorso orientalista come strumento di reificazione e oppressione dell'Altro. La rappresentazione, in quanto atteggiamento di oggettivazione e di dominio sull'Altro tipico dell'*Aufklarung* occidentale, dovrebbe esser sostituita da una (peraltro poco chiara) modalità *evocativa*, che assomiglia molto da vicino all'integrazione estetica:

> Preferire l'« evocazione » alla « rappresentazione » significa liberare l'etnografia dalla *mimesis*, e da quella inadeguata modalità della retorica scientifica che implica nozioni come « oggetti », « fatti », « descrizioni », « induzioni », « generalizzazioni », « verifica », « esperimento », « verità » e simili; tutti concetti che, se non come vuote invocazioni, non hanno alcun riscontro nell'esperienza di ricerca sul campo, né nella scrittura delle etnografie (Tyler 1986: 130).

Dunque la crisi del realismo etnografico, in questa prospettiva, sembra addirittura assurgere a svolta epocale dell'intero pensiero occidentale, o quanto meno di una certa *episteme* della modernità (Jamin 1985, Marcus 1992).

Assai diverse le posizioni assunte da Geertz (1988), che condivide sì la critica a certi aspetti del realismo, ma ammorbidisce i contrasti rispetto all'etnografia classica (che giudica del resto come tutt'altro che monolitica, e in cui riconosce tradizioni discorsive tra loro anche molto diverse, esemplificate da autori come Malinowski, Evans-Pritchard, Benedict, Lévi-Strauss). Diversamente dai « post-moderni », Geertz non ritiene superata la centralità dell'autore nella

produzione di resoconti etnografici. A suo parere formule come dialogismo, autorità moltiplicata o dispersa e simili sono illusorie scorciatoie metodologiche, che rischiano persino di rendere meno trasparente e più subdolo il ruolo dell'autore. A questo ruolo, che consiste nella produzione di sintesi immaginative volte ad « ampliare il senso di come la vita può essere », l'antropologo non può sfuggire: può semmai tentare di svolgerlo in modo più consapevole, rinnovando continuamente le proprie energie discorsive.

In entrambi i casi — le sollecitazioni post-moderne a un indebolimento dell'autorità e l'insistenza geertziana su un modello forte di autore — il risultato è un ampio rinnovamento del repertorio espressivo dell'antropologia, e una ripresa a tutto campo, per così dire, del rapporto con la letteratura. Sia la funzione immaginativa di cui parla Geertz, sia la tensione dialogica e auto-riflessiva di Clifford e Marcus, sia l'« evocazione » di Tyler richiedono l'uso consapevole di quegli strumenti — in particolare figurali e narrativi — che associamo di solito all'invenzione letteraria. Narrazione e figure retoriche — raccontare storie e inventare metafore — sono, come è stato osservato (Atkinson 1992: 12), le due uniche o almeno principali strategie di ordine generale che un autore può impiegare. Lo sforzo in cui appare oggi impegnata l'antropologia, indipendentemente dall'adesione alle correnti testuali, è quello di recuperare un intero patrimonio creativo legato a queste due strategie o funzioni poetiche, lasciato finora nelle mani della « mera » *fiction*.

Ad esempio, l'*etnografia narrativa* conosce negli ultimi anni grande fortuna. Una recente rassegna storico-critica ne riporta (limitandosi prevalentemente all'ambito anglosassone ed escludendo gli articoli) almeno trenta esempi negli anni dal 1960 all'80, e circa cinquanta nell'ultimo decennio (B. Tedlock 1991). Ma al di là della dimensione quantitativa, che basta a caratterizzarlo come tutt'altro che marginale, questo genere ha subito una evoluzione qualitativa ancora più importante. Sembra infatti esaurito il modello che B. Tedlock (Ibid.: 77) chiama « memoria etnografica », basato sul racconto in prima persona dell'esperienza di ricerca sul campo, in cui l'autore era assoluto protagonista, e che spesso veniva del tutto separata dal « vero » resoconto etnografico, cioè pubblicata a parte e spesso sotto pseudonimo (si veda il celebre esempio di Bowen 1954). Si sviluppa invece una vera e propria narrativa etnografica dove, per così dire, l'autore non parla di sé attraverso gli altri, ma parla degli altri attraverso il proprio Sé. Come si esprime J. P. Dumont (1978: 200), il problema centrale non è « Chi sono gli altri per me? », ma « Chi sono io per loro? ». Il racconto del *fieldwork*, in questa luce, non è più una divertente appendice alla monografia seria, ma parte integrante dell'analisi culturale. La storia, la narrazione, si mostrano chiavi di accesso a dimensioni importanti del sapere antropologico, che non sono colte dalle più convenzionali analisi descrittive — in particolare, accesso ai processi di interazione intersoggettiva e alle strutture temporali dell'esperienza e del comportamento culturale (si vedano fra gli altri Bruner 1986a, Polkinghorne 1988, Alexander 1988, Atkinson 1990: cap. 6, Eipper 1990, Richardson 1990).

Qualcosa di molto simile si può dire dell'espressione metaforica e poetica — se vi è anche solo un seme di verità nelle osservazioni dei Clifford e dei Tyler sulla natura immaginativa, estetica, evocativa della comprensione etnografica. Tyler parla addirittura di una « svolta poetica » dell'antropologia, intendendo « non che dovremmo diventare tutti poeti, ma che dovremmo ripensare le possibilità dell'integrazione figurativa e della ricerca di nuovi mezzi discorsivi, volti più all'onestà che alla verità » (1984b: 335). Alle istanze testuali e post-moderne si saldano qui alcuni esiti degli studi di etnopoetica (si vedano ad esempio Fernandez 1986, 1991 Beaujour 1989, Bauman-Briggs 1990, Tedlock 1991) e di quelli cognitivi sul simbolismo e sul

ruolo culturale della metafora (v. Lakoff-Johnson 1980). L'etnopoetica ha dapprima considerato le produzioni letterarie « native » come una sfera separata e relativamente marginale degli usi linguistici ed espressivi; ma i più recenti approcci convergono nell'individuare una « funzione poetica » come caratteristica universale e irrinunciabile della comunicazione umana, presente in modo centrale e pervasivo in ogni pratica linguistica e culturale. Come si esprime l'antropologo e poeta P. Friedrich (1991: 53).

> il linguaggio poetico [...] interagisce necessariamente con tutto il linguaggio naturale, ordinario e conversazionale; ed è assai dubbio se il linguaggio poetico sia un sottoinsieme del linguaggio ordinario, o viceversa.

Ciò si ripercuote riflessivamente sullo stesso discorso antropologico: la natura primaria della funzione poetica la rende per così dire impermeabile ad una traduzione metalinguistica in termini strettamente denotativi ed analitici. In studiosi di etnopoetica come D. Tedlock (1983) o D. Hymes (1981), ad esempio, il tentativo di tradurre e rendere comprensibili testi etnici passa necessariamente attraverso la ricerca e l'uso di risorse che appartengono più al bagaglio della poesia che a quello dell'antropologia. Ne risulta un sorta di *antropologia poetica*, come in molti la definiscono (Hymes 1986, Prattis 1986, Dubuisson 1989, Daniels 1989, Friedrich 1991) — dove rilevante non è il fatto che l'etnografo stesso scriva versi (anche se ciò può accadere), ma che il codice espressivo e comunicativo della poesia divenga chiave della descrizione e della comprensione etnografica.

Ovviamente, nessuna di queste strategie risolve i paradossi dell'autorialità, né garantisce maggiore « corrispondenza » al reale. Se vi è una caratteristica dell'etnografia post-interpretativa su cui tutti gli autori citati concordano, questa è semmai la sua postura *ironica*. « Ironia » è divenuto un termine-chiave per l'antropologia post-interpretativa (v. Clifford 1986c: 121, Fisher 1986: 224 sgg., Chock 1986, Krupat 1990, Atkinson 1992: cap. 8), in un'accezione che possiamo, anche in questo caso, far risalire ad un pionieristico scritto di Geertz (1968: 154):

> È la finzione — finzione, non falsità — che sta al cuore del successo della ricerca sul campo antropologico; e, dal momento che essa non risulta mai del tutto convincente per nessuno dei partecipanti, ciò rende tale ricerca, considerata come una forma di condotta, continuamente ironica.

L'ironia è l'esito della rinuncia scettica ad assumere un punto di vista assoluto e univoco, e della disponibilità a proseguire il gioco della rappresentazione culturale (o evocazione, se si preferisce), pur consapevoli della « infondatezza » delle regole che lo governano. È questo, al di là delle diverse opzioni teoretiche e retoriche, che distingue la fase attuale dell'antropologia dall'epoca dei « Grandi Racconti »: quell'atteggiamento che Nietzsche (cit. in Vattimo 1989: 18) definiva come « continuare a sognare sapendo di sognare ».

7. *La tradizione italiana degli studi*

Le osservazioni fin qui svolte tentano di delineare una possibile cornice entro cui pensare il rapporto tra antropologia e letteratura; non dicono, naturalmente, nulla di sostanziale sui contenuti di questo rapporto. La cornice ci aiuta perlomeno a capire che c'è una storia estremamente complessa e articolata di circolazione di idee tra i due campi, *in entrambe le direzioni*, che deve essere ancora per gran parte ricostruita; e che questa storia non è incidentale rispetto alla « storia interna » dell'antropologia e alla natura del sapere antropologico, ma ne è per molti versi costitutiva.

Ho fin qui volutamente evitato ogni riferimento alla tradizione italiana degli studi, che richiederebbe una tratta-

zione a parte. E non certo perché irrilevante rispetto al tema in questione: è anzi una tradizione che, soprattutto in ambito demologico, ha da sempre dedicato grande attenzione al rapporto con l'espressione letteraria. A ciò ha contribuito il fatto che la stessa letteratura italiana ha sviluppato un rapporto stretto e consapevole con la cultura popolare, spesso non troppo lontano da un genuino interesse etnografico: da Leopardi ai veristi, da Pavese a Pasolini e Calvino, e così via. Era dunque naturale che si sviluppasse un ricco filone di studi sugli elementi folklorici presenti in singoli poeti e narratori, e sulla circolazione di temi, forme e moduli espressivi tra letteratura culta e letteratura popolare. In alcuni casi, si tratta di lavori di impianto puramente filologico, in cui l'apporto del folklorista si presenta come contributo laterale alla storia della letteratura — come nel caso di G. Crocioni (1970), per citare un esempio piuttosto noto. In altri casi, l'analisi letteraria si salda più intimamente con quella etno-antropologica. Un esempio è rappresentato dagli studi di A. M. Cirese, come quelli dedicati a Verga e Deledda (1976), a Boccaccio (1982), alla poesia popolare (1988) e altri. La comprensione dei testi culti e la comprensione della cultura popolare procedono qui parallelamente, senza che l'una sia strumentale all'altra, per così dire: entrambe contribuiscono in egual misura a individuare processi culturali e strutture antropologiche che l'autore pensa, in ultima analisi, di poter descrivere attraverso un metalinguaggio formalizzato. Al di là degli specifici temi affrontati, l'opera di Cirese è significativa perché coniuga in modo assai originale un estremo rigore logico e scientifico con un continuo ricorso alle risorse dell'intelligenza umanistica e letteraria.

Tuttavia, proprio queste caratteristiche rendono la tradizione italiana degli studi decisamente eccentrica rispetto all'argomentazione fin qui svolta. Essa non ha infatti condiviso le forme di autorità etnografica che abbiamo visto dominare le principali scuole internazionali. Né la metodologia del *fieldwork* e dell'osservazione partecipante, né il genere monografico di scrittura hanno mai goduto di grande fortuna. Mentre altrove avveniva la rivoluzione malinowskiana, in Italia la pervasiva influenza dell'antinaturalismo crociano impediva lo sviluppo di una moderna scienza sociale, in grado di autonomizzarsi sul piano epistemologico dalla cultura umanistica (filosofica, storiografica e letteraria). Solo nel dopoguerra inoltrato, com'è noto, le discipline demo-etno-antropologiche acquisivano una loro relativa unità, portandosi dietro un eterogeneo bagaglio di eredità da parte della filosofia storicistica, della filologia, della storia delle religioni, insieme a prodotti d'importazione più o meno aggiornati. Esse si costituivano dunque sulla base di pratiche metodologiche e retoriche assai diverse, comunque lontanissime dal modello della ricerca sul campo e dalle convenzioni realiste. Nel loro repertorio potevano convivere, con il medesimo statuto, i testi più diversi: dalle raccolte di fiabe, proverbi e canti popolari, ai trattati di impianto frazeriano come *Le origini del teatro italiano* di P. Toschi, ai romanzi come quelli di C. Levi o R. Scotellaro, ai resoconti delle spedizioni nel « profondo sud » di E. de Martino, e così via.

Accade così che mentre nei contesti anglo-sassone o francese l'empirismo metodologico e la retorica realista cominciano ad incrinarsi, in quello italiano essi non si sono ancora consolidati. Mentre i primi tentano di recuperare un rapporto con la letteratura e le *humanities*, il secondo non l'ha mai abbandonato. In tutto questo vi è naturalmente una componente di ritardo e di subalternità culturale. Ma non possiamo limitarci alla rituale deplorazione del nostro provincialismo. C'è infatti da chiedersi se questo ritardo non abbia dei risvolti, per così dire, di avanguardia: se la pre-modernità del contesto italiano non nasconda risorse che possono rivelarsi preziose di fronte alle difficoltà dell'atteggiamento modernista. Ciò si è senz'altro verificato sul piano del dibattito epistemologico: ad esempio, proprio

le peculiarità e l'« inattualità » del clima culturale crociano e storicistico avevano consentito a E. de Martino, fin dagli anni '40, di anticipare con lucidità una serie di problemi che le grandi scuole avrebbero riconosciuto appieno solo molto più tardi — a proposito della razionalità delle culture altre e dell'opposizione tra approcci comprendenti ed esplicativi.

Può dirsi qualcosa di simile anche per quanto riguarda l'autorità e la scrittura etnografica? P. Clemente (1991), ha fatto rilevare, sia pur con molte cautele, la convergenza tra le istanze « post-interpretative » di indebolimento o esplosione dell'autorialità e la tradizione frammentata e caleidoscopica della demologia italiana, o almeno dei suoi migliori esiti. Una convergenza dovuta al fatto che in quest'ultima l'esperienza soggettiva dell'osservatore partecipante, da un lato, e dall'altro l'idea di totalità culturale come oggetto di studio, non hanno svolto il ruolo di meccanismi organizzatori di scrittura. Al contrario, si è di solito privilegiata l'attenzione a singoli tratti culturali, e si è insistito sulla produzione di *documenti*, intesi come testi autonomi rispetto al resoconto autoriale, che parlano per così dire con voce propria. Di conseguenza, il demologo si è presentato di solito con un'autorità più filologica che esperienziale, legata più alla edizione e alla critica delle fonti che alla produzione di rappresentazioni olistiche basate sulla testimonianza soggettiva.

I testi che ne escono sono lontani tanto dal realismo classico, quanto dagli sperimentalismi post-moderni invocati da Tyler. Rispondono però almeno in parte alle istanze dialogiche, multivocali e auto-riflessive avanzate da Clifford e Marcus, e forse anche a quelle esigenze di « rinnovamento delle energie discorsive » dell'antropologia di cui parla Geertz. È il caso, per fare un solo ma significativo esempio, delle edizioni di documenti orali come le storie di vita. E si pensi, in proposito, al nuovo interesse che l'antropologia statunitense sembra rivolgere verso questo genere che, pur ampiamente consolidato, viene oggi riscoperto come « scandaloso » prodotto d'avanguardia (cfr. Crapanzano 1984, Fisher 1996, Denzin 1990, Okely-Callaway 1992). La pluralità delle « voci » che prendono la parola è qui immediatamente visibile: per quanto pesanti possano essere gli interventi del curatore nel passaggio dal registro orale a quello scritto, il testo non appare mai riducibile a una monolitica autorità. Qui la finzione realista scompare, sostituita non certo dalla « cosa in sé », ma da una più ricca e polisemica finzione di dialogo. L'unico effetto di realtà, che ci si presenta in perfetta trasparenza, per così dire, è quello messo in atto dai narratori nello sforzo di ricomporre la memoria in una storia eticamente unitaria e coerente. Il lettore si trova così di fronte non una totalità culturale, ma frammenti di significato assemblati in prospettive parziali e provvisorie, e continuamente contrattati tra gli interlocutori. Come Clifford (1986b: 15) afferma a proposito dell'etnografia dialogica, la « cultura » si manifesta qui come « iscrizione di processi comunicativi che esistono, storicamente, *tra* soggetti in relazioni di potere ». Il sapere antropologico, colto nel suo prodursi storicamente situato, mostra la sua peculiare natura di formazione intersoggettiva.

Il dialogo e l'autobiografia orale sono comunque solo esempi. Considerazioni analoghe valgono per altri tipi di testi, caratterizzati da una consapevole elasticità dell'approccio metodologico e delle tecniche retoriche — primi fra tutti quei peculiari « testi » rappresentati dai documenti audiovisivi, la cui autorialità può esser difficilmente assimilata a quella della scrittura. Non è possibile sviluppare oltre queste considerazioni. Esse volevano solo suggerire che la tradizione italiana, se da un lato appare incommensurabile rispetto al percorso che ha portato le principali scuole antropologiche verso una « svolta letteraria », dall'altro può esserne paradossalmente valorizzata e rivitalizzata: possiamo cioè rileggerne la storia in termini non di un irremediabile ritardo, ma di autonome peculiarità

che costituiscono oggi un serbatoio di preziose risorse conoscitive.

Con ciò torniamo, e per concludere, a Pirandello, che abbiamo abbandonato per un « giro lungo » e non direttamente connesso alla sua interpretazione. Ma i problemi toccati in questa rassegna sull'antropologia letteraria non sono forse così lontani dagli scenari evocati da *La prova*, come, più in generale, dall'intera opera dello scrittore siciliano. Non è proprio sui paradossi dell'autorialità che la novella si incentra? Non è una « decostruzione » del realismo quella che Pirandello tenta con l'introduzione della figura del piccolo Dio? Mi pare si possa dire, senza forzare troppo la lettura, che Pirandello condivide quel problema — tipicamente moderno — che si è cercato di mettere a fuoco in riferimento all'antropologia: com'è possibile raccontare nuove storie e inventare nuove metafore nel momento in cui ci rendiamo conto che esse dipendono tutte da un autore, che più cerca di farsi « oggettivo » più precipita nell'incontrollata finzione (dal momento che non esiste, eccetto che nel Grande Dio, un motore immobile degli autori). Dunque, come « continuare a sognare sapendo di sognare »? La risposta di Pirandello è affidata a un'immagine a mio parere, la più bella e suggestiva dell'intera novella; quella del sorriso dei due chierici di fronte alla minaccia degli orsi. Non la seconda risata, sgangherata e quasi di scherno, che segue allo scampato pericolo: ma quel primo delicato sorriso, tenero, scettico, così denso di ironia « post-moderna », per l'appunto, che scaturisce dal veder riflessi, l'un personaggio negli occhi dell'altro, i limiti della condizione umana.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV.
1989 « Anthropologie et littérature », *L'Homme* (numero monografico), 29 (3-4).

AFFERGAN, Francis
1987 *Exotisme et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France [trad. it. *Esotismo e alterità*, Milano, Mursia, 1991].

ALBERT, Jean Pierre
1989 « From novel to myth: reading John Irving », *L'Homme*, 29 (3-4): 86-104.

ALDRIDGE, A. Owen
1989 « Literature and the study of man », in P. A. Dennis - W. Aycock 1989: 41-63.

ALEXANDER, Paul (ed.)
1988 « Traveller's tales: from anecdote to vignette », *Canberra Anthropology*, 11 (2): 64-95.

ATKINSON, Paul
1990 *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*, London and New York, Routledge.
1992 *Understanding Ethnographic Texts*, Newbury Park-London, Sage.

BACHTIN, Michael
1979 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, trad. it. Torino, Einaudi [ed. orig. 1965].

BAUMAN, Richard
1982 « Conceptions of folklore in the development of literary semiotics », *Semiotica*, 39 (1-2): 1-20.

BAUMAN, Richard - BRIGGS, Charles L.
1990 « Poetics and performance as critical perspectives on language and social life », *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.

BAZERMAN, C.
1988 *Shaping Written Klowledge: The Genre and the Activity of the Experimental Article in Science*, Madison, University of Wisconsis Press.

BEARD, Mary
1992 « Frazer, Leach, and Virgil: the popularity (and impopularity) of *The Golden Bough* », *Comparative Studies in Society and History*, 34 (2): 203-224.

BEAUJOUR, Michel
1989 « ' Ils ne savent pas ce qu'ils font '. L'ethnopoétique et la méconnaissance des ' arts poétiques ' des sociétés sans ecriture », *L'Homme*, 29 (3-4): 208-21.

BILLIG, Michael
1987 *Arguing and Thinking: A Rethorical Approach to Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOON, James
1982 *Other Tribes Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOTSCHAROW, Lucy Jayne
1988 « Davy Crockett and Mike Fink: an interpretation of cultural continuity and change », in Poyatos (ed.) 1988: 75-94.

BOWEN, Elenor Smith (pseud. di Bohannan, Laura)
1954 *Return to Laughter*, New York, Doubleday.

BRUNER, Edward M.
1986a « Ethnography as narrative », in V. Turner - M. E. Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press: 139-55.
1986b « Anthropology and human studies », *Cultural Anthropology*, 1 (1): 121-24.

CARRITHERS, Michael
1990 « Is anthropology art or science? », *Current Anthropology*, 31 (2): 263-92.

CHOCK, Phyllis P.
1986 « Irony and ethnography. On Cultural Analysis of one's own culture », *Anthropological Quarterly*, 59 (2): 87-96.

CIRESE, Alberto Mario
1976 *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi.
1982 « Lettura antropologica », in M. Lavagetto (a cura di), *Il testo moltiplicato*, Parma, Pratiche: 156-62.
1988 *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali*, Palermo, Sellerio.

CLEMENTE, Pietro
1991 « Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica », *L'uomo*, 4 (1): 57-70.

CLIFFORD, James
1982 *Person and Myth: M. Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press.
1983a « On ethnographic authority », *Representations*, 1 (2): 118-46, poi in Clifford 1988: 21-54.
1983b « Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation », in G. W. Stocking (ed.), *Observers Observed*, Madison, University of Wisconsin Press: 121-56.
1986a « On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski », in T. C. Heller - M. Sosna - D. Wellbery (eds.), *Reconstructing Individualism*, Stanford, Stanford University Press: 140-62 [trad. it. « Conrad e Malinowski: ovvero verità e menzogna in un senso 'culturale' », in F. Cardini (a cura di), *La menzogna*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990: 151-69].
1986b « Introduction: Partial truths », in Clifford-Marcus (eds.) 1986: 1-26.

1986c « On ethnographic allegory », in Clifford-Marcus (eds.) 1986: 98-121.
1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

CLIFFORD, James - MARCUS, George E. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

CRAPANZANO, Vincent
1980 *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
1984 « Life-histories », *American Anthropologist*, 86 (4): 953-60.
1986 *Waiting: The Whites of South Africa*, London, Paladin.
1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

CRICK, Malcom
1982 « Anthropological field research, meaning creation and knowledge construction », in D. Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*, London, Academic Press: 15-37.

CROCIONI, Giovanni
1970 *Le tradizioni popolari nella letteratura italiana* (a cura di G. Anceschi), Firenze, Biblioteca di Lares.

DANIELS, Celia A.
1989 « The poet as anthropologist », in P. A. Dennis, W. Aicock (eds.), 1989: 181-92.

DENNIS, Philip A. - AYCOCK, Wendell (eds.)
1989 *Literature and Anthropology*, Lupbock, Texas Tech University Press.

DENZIN, Norman K.
1990 *Interpretative Biography*, Newbury Park-London, Sage.

DEBUISSON, Daniel
1989 « Anthropologie poétique: prolégomènes à une anthropologie du texte », *L'Homme*, 29 (3-4): 222-36.

DUMONT, Jean Paul
1978 *The Headman and I*, Austin, University of Texas Press.

DOUGLAS, Mary
1989 « The Hotel Kwilu: a model of models », *American Anthropologist*, 91 (4): 857-65.

DWYER, Kevin
1977 « On the dialogic of fieldwork », *Dialectical Anthropology*, 2 (4): 143-51.
1979 « The dialogic of ethnology », *Dialectical Anthropology*, 4 (3), 201-24.

1982 *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, Baltimore, John Hopkins University Press.

EIPPER, Chris
1990 « Imagining anthropology », *Canberra Anthropology*, 13 (1): 48-77.

ERICKSON, Vincent O.
1988 « *Buddenbrooks*, Thomas Mann and north German social class: an application of literary anthropology », in Poyatos (ed.) 1988: 95-126.

FABIAN, Johannes
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press.

FARDON, Richard
1990 « Localizing strategies: the regionalization of ethnographic accounts », in R. Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh-Washington, Scottish Academic Press and Smithsonian Institution Press: 1-35.

FERNANDEZ, James W.
1986 *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press.

FERNANDEZ, James W. (ed.)
1991 *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.

FISHER, Michael M. J.
1986 « Ethnicity and the post-modern arts of memory », in Clifford-Marcus (eds.) 1986: 194-233.

FRASER, Robert (ed.)
1990 *Sir James Frazer and the Literary Imagination: Essays on Affinity and Influence*, London, MacMillan.

FRIEDRICH, Paul
1991 « Polytropy », in Fernandez (ed.) 1991: 17-55.

GEERTZ, Clifford
1968 « Thinking as a moral act: Ethical dimensions of anthropological fieldwork in the new states », *Antioch Review*, 28: 139-58.
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books [trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987].
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press [trad. it. *Opere e vite*, Bologna, Il Mulino, 1990].

HANDLER, Richard - SEGAL, Daniel
1990 *Jane Austin and the Fiction of Culture. An Essay on the Narration of Social Realities*, Tucson, University of Arizona Press.

HYMAN, Stanley E.
1962 *The Tangled Bank. Darwin, Frazer, Marx and Freud As Imaginative Writers*, New York, Atheneum.

HYMES, Dell
1981 *« In Vain I Tried To Tell You ». Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
1986 « Anthropology and poetry », *Dialectical Anthropology*, 11: 407-10.

KAPFERER, Bruce
1988 « The anthropologist as hero. Three exponents of postmodernist anthropology », *Critique of Anthropology*, 8 (2): 77-104.

JAMIN, Jean
1985 « Le texte ethnographique. Argument », *Etudes rurales*, 97-98: 13-24.

JORION, Paul
1989 « La vraissemblance discrète du prejugé », *L'Homme*, 29 (3-4): 13-24.

KRUPAT, Arnold
1990 « Irony in anthropology: the work of Franz Boas », in Manganaro (ed.) 1990: 133-45.

LAKOFF, George - JOHNSON, Mark
1980 *Metaphors We Live By*, Chicago, Chicago University Press.

LEPENIES, W.
1988 *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.

LORIGGIO, Francesco
1988 « The anthropology in/of fiction: novels about voyages », in Poyatos 1988: 305-26.
1990 « Anthropology, literary theory, and the traditions of modernism », in Manganaro 1990, 215-42.

MALINOWSKI, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge [trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton 1978].
1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, Routledge and Kegan [trad. it. *Il giornale di un antropologo*, Roma, Armando, 1992].

MANGANARO, Marc (ed.)
1990 *Modernist Anthropology: from Fieldwork to Text*, Princeton, Princeton University Press.

MARCUS, George E.
1989 « Imagining the whole. Ethnography's contemporary efforts to situate itself », *Critique of Anthropology*, 9 (3): 7-30.

1992 « Past, present and emergent identities: Requirements for ethnographies of late 20th century modernity worldwide », in S. Lash - J. Friedman (eds.), *Identity and Modernity*, Oxford, Blackwell: 309-30.

MARCUS, George E. - CUSHMAN, Dick
1982 « Ethnographies as texts », *Annual Review of Anthropology*, 11: 25-69.

MARCUS, George E. - FISHER, Michael M. J.
1986 *Anthropology As Cultural Critique. An Experimental Moment in the Social Sciences*, Chicago, Chicago University Press.

MCCLOSKEY, Donald N.
1985 *The Rethoric of Economics*, Madison, University of Wisconsin Press.

MYERS, G.
1990 *Writing Biology: Texts in the Social Construction of Scientific Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press.

NELSON, John - MEGILL, Alan - MCCLOSKEY, Donald N. (eds.)
1987 *The Rethoric of the Human Sciences*, Madison, University of Wisconsin Press.

NENCEL, Lorraine - PELS, Peter (eds.)
1991 *Constructing Knowledge. Authority and Critique in the Social Sciences*, Newbury Park-London, Sage.

OKELY, Judith - CALLAWAY, Helen (eds.)
1992 *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge.

PERA, Marcello - SHEA, William R. (a cura di)
1992 *L'arte della persuasione scientifica*, Milano, Guerini.

POLKINGHORNE, D. E.
1988 *Narrative Knowing and the Human Sciences*, Albany, State University of New York Press.

PORTIS-WINNER, Irene
1988 « Ethnic culture texts as narration », in Poyatos (ed.) 1988: 127-40.

POYATOS, Fernando
1981 « Literary anthropology: a new interdisciplinary perspective of man through his narrative literature », *Versus. Quaderni di studi semiotici*, 28: 3-28.
1988 « Literary anthropology: toward a new interdisciplinary area », in Poyatos (ed.) 1988: 3-49.

POYATOS, Fernando (ed.)
1988 *Literary Anthropology. A new Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins.

PRATT, Mary Louise
1986 « Fieldwork in common places », in Clifford-Marcus (eds.) 1986: 27-50.
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.

PRATTIS, Iain
1985 « Anthropological poetics: reflections on a new perspective », *Dialectical Anthropology*, 10, 107-17.

RABINOW, Paul
1985 « Discourse and power: On the limits of ethnographic texts », *Dialectical Anthropology*, 10 (3-4): (1-13).

RICHARDSON, L.
1990 « Narrative and sociology », *Journal of Contemporary Ethnography*, 19: 116-35.

ROSALDO, Renato
1989 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.

ROTH, Marty
1990 « Sir James Frazer's *The Golden Bough*: a reading lesson », in Manganaro (ed.) 190: 69-79.

ROTH, Paul
1989 « Ethnography without tears », *Current Anthropology*, 30 (5): 555-69.

SAID, Edward
1978 *Orientalism*, New York, Pantheon Books [trad. it. *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991].

SANGREN, Steven P.
1988 « Rethotic and the authority of ethnography », *Current Anthropology* », 29 (3): 405-35.

SHOLTE, Bob
1987 « The literary turn in contemporary anthropology », *Critique of Anthropology*, 7 (1): 33-47.

SHOSTACK, Majorie
1981 *Nisa. The Life and Words of a Kung! Woman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

SIMONS, Herbert W. (ed.)
1989 *Rethoric in the Human Sciences*, Newbury Park-London, Sage.
1990 *The Rethorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, Chicago, Chicago University Press.

SONTAG, Susan
1990 « The anthropologist as hero », in E. N. Hayes - T. Hayes (eds.),

Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist As Hero, Cambridge, Mass., M.I T. Press: 184-96 [ed. orig. 1966].

SPENCER, Jonathan

1989 « Anthropology as a kind of writing », *Man*, 24 (2): 145-64.

STOCKING, George W., jr.

1983 « The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski », In G. W. Stocking (ed.), *Observers Observed*, Madison, University of Wisconsin Press: 70-120.

1989 « The ethnographic sensibility of the 20s and the dualism of the anthropological tradition », in Stocking (ed.) 1989: 208-76.

STOCKING, George W., jr. ed.)

1989 *Romantic Motives. Essays on anthropological sensibility* (History of Anthropology, vol. 6), Madison, University of Wisconsin Press.

STRATHERN, Marylin

1987 « Out of context. The persuasive fictions of anthropology », *Current Anthropology*, 28 (3): 251-82.

TEDLOCK, Barbara

1991 « From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography », *Journal of Anthropological Research*, 47 (1): 69-94.

TEDLOCK, Dennis

1979 « The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology, *Journal of Anthropological Research*, 35 (4): 387-400.

1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

1987 « Questions concerning dialogical anthropology », *Journal of Anthropological Research*, 43 (4): 325-37.

1991 « Ethnopoetics », in R. Bauman (ed.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, New-York-Oxford, Oxford University Press: 81-85.

THORNTON, Robert

1983 « Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology », *Man*, 18 (4): 502-20.

1989 « The rethoric of ethnographic holism », *Cultural Anthropology*, 3: 285-303.

TOFFIN, Gerard

1989 « Ecriture romanesque et ecriture de l'ethnologie », *L'Homme*, 29 (3-4): 34-49.

TYLER, Stephen A.

1984a « The vision quest in the West, or what the mind's eye sees », *Journal of Antrophological Research*, 40 (1): 23-40.

1984b « The poetic turn in postmodern anthropology: the poetry of Paul Friedrich », *American Anthropologist*, 86 (2): 328-37.

1985 « Ethnopoetics, or the anthropologist as coyote », *Reviews in Anthropology*, 12 (2): 150-57.

1986 « Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document », in Clifford-Marcus (eds.) 1986: 122-40.

1987 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rethoric in the Post-modern World*, Madison, University of Wisconsin Press.

1991 « A Post-modern In-stance », in L. Nencel - P. Pels (eds.) 1991: 78-94.

VAN MAANEN, John

1988 *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago and London, Chicago University Press.

VATTIMO, Gianni

1989 *La società trasparente*, Milano, Garganti.

VICKERY, John

1973 *The Literary Impact of « The Golden Bough »*, Princeton, Princeton University Press.

1990 « Frazer and the elegiac: the modernist connection », in Manganaro 1990: 51-68.

WAX, Murray L. (ed.)

1991-2 « ' Self ' and ' Other ' in anthropological fieldwork », *International Journal of Moral and Social Studies*, 6 (3): 233-74, 7 (1): 61-88.

WEBSTER, Steven

1982 « Dialogue and fiction in anthropology », *Dialectical Anthropology*, 7 (2): 91-114.

1986 « Realism and reification in the ethnographic genre », *Critique of Anthropology*, 6 (1): 39-62.

WHITE, Hayden

1973 *Metahistory: The Historical Imagination in 19th Century Europe*, Baltimore, John Hopkins University Press [trad. it. *Retorica e storia*, Napoli, Guida, 1978].

WOOD, Geoffrey

1982 « Frazer's magic wand of anthropology: interpreting *The Golden Bough* », *Archives Europeennes de Sociologie*, 23 (1): 92-122.