

a cura di  
Clara Gallini e Gino Satta

## Incontri etnografici

Processi cognitivi e relazionali  
nella ricerca sul campo

Copyright © 2007 Meltemi editore, Roma

ISBN 978-88-8353-585-7

È vietata la riproduzione, anche parziale,  
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,  
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore  
via Merulana, 38 – 00185 Roma  
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407  
info@meltemieditore.it  
www.meltemieditore.it



## Indice

- p. 7 Presentazione  
*Clara Gallini*
- 10 Introduzione  
*Gino Satta*
- 27 Autobiografia e immaginazione etnografica.  
Prime annotazioni  
*Pietro Clemente*
- 40 Storia, memoria e ricerca antropologica  
*Fabio Dei*
- 68 Camminare sul *Marae* e le sue conseguenze. La ricerca  
sul campo e le esperienze straordinarie  
*Matteo Aria*
- 95 I dati etnografici tra dono e scambio: note su proprietà,  
controllo e uso delle informazioni etnografiche  
*Gino Satta*
- 120 Le implicazioni politiche di un terreno lungo: la Missione  
etnologica italiana in Ghana (1954-2006)  
*Mariano Pavanello*
- 150 Per una economia della pratica di ricerca sul campo...  
ovvero sul sottile confine fra vita e ricerca  
*Cristiano Tallè*

- 171 Quando l'osservato osserva l'osservatore. Un esperimento durante una ricerca sul campo a Capo Verde  
*Martina Giuffrè*
- 192 "Come mai questa mattina sembrava un film".  
Un'etnografia riflessiva in famiglia  
*Vincenzo Padiglione, Sabina Giorgi, Marilena Fatigante*
- 220 Bigliografia

Presentazione  
*Clara Gallini*

"Incontro etnografico", come è noto, è la locuzione coniata da Ernesto de Martino in quelle note di *La fine del mondo* che disegnano un abbozzo di epistemologia della pratica etnografica. Lo studioso esercitava il suo pensiero attorno a una questione per lui cruciale almeno a partire dal *Mondo magico*: la storicizzazione di quelle categorie concettuali al cui interno nel suo millenario evolversi "l'Occidente" avrebbe rappresentato il proprio e l'altrui mondo. Moderna espressione di tale storia, le condizioni stesse dell'incontro etnografico gli apparivano solcate da una in-componibile contraddizione. Di fatto, l'esercizio della ricerca era concepibile per de Martino solo entro il quadro di un sistema di poteri reali che, per quanto contestabili, avrebbero comunque costituito le premesse di quel fare etnologia da sostanziare come pratica, teoria e metodo del difficile compito di contribuire alla costruzione di un "nuovo umanesimo".

La distanza che ci separa dagli anni in cui de Martino stilava queste note ci ha reso più sensibili a queste contraddizioni, e forse anche alle lacune che ci restano da colmare per ricostruire quello "stato delle questioni" dell'etnografia – meglio: delle etnografie – italiana di questi ultimi decenni, che mi sembra sia ancora tutto da fare.

Nel primo saggio ospitato in questo libro, Pietro Clemente insegue i labirinti di una sua memoria, che ci riconduce a temperie culturali situabili all'incirca a metà strada tra i tempi demartiniani e quelli di oggi: siamo all'incirca una generazione fa. Con quella "leggerezza" che è ormai la cifra del-

Per una economia della pratica di ricerca sul campo...  
ovvero sul sottile confine fra vita e ricerca

*Cristiano Tallè*

Di ritorno dal campo mi succede spesso di lasciare in sospeso pensieri e riflessioni, nati nell'accavallarsi degli ultimi giorni prima della partenza, che mi riprometto di sviluppare il prima possibile in considerazioni più sistematiche e che puntualmente invece perdono la loro urgenza non appena mi allontano dal luogo e dalla dimensione della ricerca. Rimangono così abbozzati allo stato embrionale, appuntati in note frettolose sulla copertina di qualche quaderno o su qualche foglio sparso, destinati, in genere, a perdere rapidamente il loro senso. Quest'anno, di ritorno da San Mateo, la comunità indigena del Messico del Sud dove da alcuni anni faccio ricerca, sulla copertina del mio quaderno c'era scritto, fra le altre cose: "scambio simbolico, sociale, economico..." e, poco sotto, "maestri e salto simbolico su cultura"<sup>1</sup>. Vorrei ora riprendere in mano queste poche righe per cercare di recuperare le fila di alcune considerazioni, nate dal campo, sulla "negoziante" dell'informazione etnografica attraverso diverse forme di scambio (simbolico, sociale, economico appunto), a seconda dei contesti e degli interlocutori, e sulle risonanze intime di questa continua "negoziante" che alla lunga possono intaccare ogni più pura intenzione conoscitiva, contaminandola delle pressioni sociali del campo.

San Mateo del Mar è una comunità indigena huave (o *ikoots*, secondo una recente autodenominazione)<sup>2</sup>, situata nell'Istmo di Tehuantepec, nel Sud dello Stato di Oaxaca, uno degli Stati a più alta densità di popolazione indigena del Messico. Qui ho svolto le mie ricerche a partire dal 1999, l'anno successivo alla mia laurea, quasi ininterrottamente fino al-

l'estate appena trascorsa. In questi anni mi sono focalizzato principalmente su due tematiche assolutamente divergenti fra loro: da una parte i saperi e le pratiche del territorio di questa popolazione indigena di pescatori di laguna (la toponimia, prima di tutto, i saperi meteorologico-ecologici legati alla pratica economica, i saperi cosmologici iscritti nel territorio); dall'altra i processi di scolarizzazione, il bilinguismo, la nascita della scrittura in lingua indigena, tutti fenomeni fra loro strettamente correlati e confluenti nel nascente discorso dell'identità etnica. Se queste sono state le tematiche che hanno canalizzato, potremmo dire, la mia intenzione conoscitiva, le tematiche in cui catalogare i risultati ottenuti e intorno cui produrre dei testi scritti, certo mi risulta ben più difficile discriminare l'esperienza biografica di ricerca, suddividerla in compartimenti tematici; non sarei cioè in grado di far chiarezza nell'esperienza del campo a tal punto da dire con tutta onestà quale evento, quale incontro, quale condotta abbia determinato ciò che penso di aver imparato di quel posto. Certo le escursioni con i pescatori, le sedute di intervista a tavolino, le sedute di registrazione con la telecamera nelle aule e in altri contesti, sono state le modalità principali di selezione delle informazioni sul campo, per ritagliare documenti all'interno del continuum di quella esperienza biografica che è, prima di tutto, l'esperienza di ricerca sul campo (Geertz 1988; Piasere 2002). Ma non appena rifletto su quella che dovrebbe essere la qualità etnografica del sapere che mi sono riportato da là<sup>3</sup>, mi vengono in mente esperienze spurie, certo marginali rispetto al lavoro sistematico di riprese o di registrazioni con gli informatori con i quali negli anni ho intrattenuto più rapporti. Il tempo perduto in chiacchiere, il tempo delle visite alle persone per il solo piacere di incontrarle, o magari perché quel giorno ci si sente soli, senza l'intenzione conoscitiva esplicita, senza l'intenzione di documentare, diviene, ai fini della conoscenza etnografica, un tempo necessario, il tempo in cui le informazioni si trovano e non si cercano, il tempo del vivere in un posto che ingloba la ricerca e le conferisce densità etnografica (Olivier de Sardan 1995).

A questo punto è utile assumere un paradigma per fare un po' di chiarezza in questo quadro biografico metamorfico e rientrare nei parametri della confrontabilità di un sapere, se non scientifico, che voglia essere almeno "disciplinato". Col termine di "negoziatura" si è soliti individuare quel paradigma epistemologico che, ridimensionando le pretese oggettiviste della conoscenza antropologica, mette in risalto il suo carattere necessariamente situato nelle interrelazioni sul campo. Il termine proviene da quell'ambito interdisciplinare che fa riferimento alle cosiddette teorie "sistemico-relazionali" che individuano nell'interazione la chiave d'analisi dei comportamenti (umani e non solo) e hanno trovato un vasto successo in vari campi di studio che vanno dall'economia alla sociologia, dall'antropologia alla biologia, dalla psicologia alle teorie dei giochi. Da questo punto di vista il sapere etnografico dipenderebbe imprescindibilmente dal ruolo e dal posizionamento che l'etnografo assume sul campo nei confronti dei suoi interlocutori, ruolo e posizionamento in continuo divenire; e questo non è visto come un limite ma come la peculiarità di un sapere che si costruisce, si negozia appunto, a partire da un'esperienza critica, quella dello spaesamento e dell'appaesamento nel campo di ricerca. Il termine "negoziatura" dunque connota la costruzione del sapere antropologico sul campo come una "trattativa" fra due parti, una "transazione" tendente alla massimizzazione di un profitto, in questo caso il "sapere etnografico". A corollario di ciò si assume che la negoziazione avvenga sempre in un contesto segnato da relazioni asimmetriche di potere. Questa asimmetria connota "politicamente" la negoziazione tanto che essa comporterebbe sempre, necessariamente, una dimensione conflittuale latente tale da mettere in discussione le ragioni stesse del fare ricerca etnografica, come ha sottolineato a più riprese la critica ermeneutica dell'ultimo ventennio (Clifford, Marcus, a cura, 1986; Marcus, Fischer 1986). Il termine dunque mira a render conto del doppio livello della pratica della ricerca etnografica: quello relazionale, nelle interazioni sul campo, e quello politico, dipendente da una divisione del lavoro, su scala globale, imprescindibile.

Tale paradigma mi sembra un utile punto di partenza che aiuta a mettere ordine nel prisma indistinto della propria esperienza biografica e a vederci un po' più chiaro, focalizzando l'intreccio fra la dimensione emozionale e quella politica, fra l'intimo e il pubblico, propria del sapere etnografico; allo stesso tempo però rischia di essere troppo rigidamente vincolato alla metafora economicista, ingabbiando l'esperienza di ricerca in una forma di intenzionalità economica che trascura la dimensione indeterminabile del "tempo perso", la dimensione del vivere che ingloba la ricerca (Piasere 2002, pp. 143-146); guidato da questo filo rosso provo dunque un po' a dipanare la matassa biografica dei ricordi e delle esperienze.

*La "relazione interessata" con lo straniero...*

La negoziazione è dunque il retroscena, la cornice di senso sociale, in cui avviene il momento tecnico dell'intervista etnografica o della videoregistrazione, il momento della documentazione. Essa è la premessa di ogni relazione "interessata" con lo straniero e si esprime in diverse forme che vanno dalla transazione basata sulla diffidenza più totale, in cui è esplicito il conflitto per ottenere il profitto maggiore, allo scambio d'onore che si fonda esclusivamente sulla fiducia reciproca fra le parti. Ripensando alla mia esperienza posso certamente riconoscere tutto un ventaglio di negoziazioni che va dalla mercificazione più spudorata dell'informazione, che ha messo a dura prova la mia stessa intenzione conoscitiva e la mia buona fede scientifica, allo scambio più onesto in nome della fiducia reciproca, fino al dono, in nome della gratitudine e della riconoscenza. In tutte queste forme della negoziazione, la posta in gioco è sempre la relazione con lo straniero, il cui interesse di ricerca (il "profitto simbolico" a cui mira) è diversamente apprezzato e valorizzato dall'interlocutore, ricollocato all'interno delle reti e dei campi sociali locali, direttamente convertibile in un più apprezzabile profitto materiale, profitto sociale o profitto simbolico di altro genere.

A San Mateo vi è una rappresentazione radicale dell'alterità dello straniero, il *moel*<sup>4</sup>, sempre potenzialmente pericoloso, con cui è raccomandabile interagire il meno possibile. Dalla narrativa tradizionale, in cui il *moel* è rappresentato come "mangia bambini" o come impostore sempre pronto a frodare e derubare il sanmateano<sup>5</sup>, ai modi di dire quotidiani ("ti porta via lo straniero", minaccia al bambino disobbediente, oppure "*chaach moel*" /stupido straniero/, espressione frequente con cui ci si prende gioco dei comportamenti inadeguati dello straniero), fino a modi di evitamento sociale (bambini che scappano e porte che si chiudono al nostro passaggio), vi è un ampio repertorio che attesta la pericolosità sociale del *moel* e allontana, a primo impatto, ogni visitatore. Lo straniero che va a vivere nella comunità incorpora, di riflesso, tale senso comune e qualsiasi sua attività è destinata a rimanerne prigioniera; un senso comune che può manifestarsi in maniera "violenta" o irridente, in qualsiasi momento (per strada quando si incontra un ubriaco che chiede 10 pesos perché *tiene la cruda*<sup>6</sup>, o al mercato quando ci si prende gioco dello straniero sprovveduto, o in un *setting* di osservazione in cui pure si era stati esplicitamente invitati), anche con le persone da cui meno ce lo si aspetterebbe (anche con le persone con le quali si sono instaurati rapporti più franchi e indipendenti dal mero interesse professionale, o con bambini che giocano a fare gli adulti), un senso comune che alla lunga può svilire ogni migliore intenzione. Certo oggi molto è cambiato dai tempi in cui nessun *moel* si avventurava nel villaggio e in cui ogni sua venuta era considerata come una intenzione di frode... "sennò uno straniero cosa mai sarebbe venuto a fare in un posto come San Mateo?". Ma questi tempi non sono cronologicamente lontani e soprattutto sono assolutamente vivi nell'immaginario collettivo.

Gli antropologi rappresentano una delle forme di agenzia sociale del *moel* più visibile e familiare nella comunità almeno da quando, a partire dalla metà degli anni Quaranta del secolo scorso, iniziarono a entrare nella comunità in maniera sempre più sistematica professionisti della lingua e della

cultura, provenienti da città messicane o addirittura da altri continenti, sulla scorta di progetti ufficiali di istituzioni nazionali, come la SEP (Secretaría de Educación Pública) e l'INI (Instituto Nacional Indigenista), o di progetti di ricerca delle principali università messicane, o di accordi e scambi internazionali<sup>7</sup>. Il primo ad abitare stabilmente nella comunità, con intenzioni di ricerca, fu il reverendo battista Milton Warkentin, un linguista-missionario statunitense dell'ILV (Instituto Lingüístico de Verano), una congregazione nordamericana di pastori protestanti, con competenze linguistiche, a cui in quegli anni lo Stato messicano aveva affidato la sperimentazione dei primi progetti di educazione bilingue presso le comunità indigene del paese<sup>8</sup>; il reverendo visse nella comunità, con la moglie Clara, a partire dal 1943 per quasi venti anni, e con lui cominciò, secondo una prospettiva di senso ancora viva, lo sconsiderato commercio della propria cultura. Flavia Cuturi, nel suo *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, mostra bene quanto, dal punto di vista locale, fu azzardata la condotta di un giovane pescatore, Juan Olivares, oggi anziano sulla soglia dei 90 anni; fu lui che, da prima clandestinamente poi in maniera sempre più sistematica, insegnò al reverendo *moel* la lingua indigena e la *costumbre*, tutto ciò che si ritiene tramandato dagli antenati, aprendo nella comunità un precedente di scambio simbolico che avrebbe lasciato profondi segni non solo nella vita di Don Juan (primo protestante della comunità e informatore capo di intere generazioni di antropologi e linguisti), ma anche nella vita della comunità, da allora divisa fra cattolici, coloro che praticano la *costumbre*, e protestanti, coloro per i quali, secondo un'espressione dello stesso Juan, "*la costumbre fue borrada*" /i costumi sono stati cancellati/, per divenire "*pura creencia*" /semplici credenze/ (Cuturi 2003). L'accusa pubblica, che quasi costò a Juan il linciaggio durante un'assemblea nella piazza del villaggio e, nel corso degli anni, un certo isolamento sociale, non fu quella di un guadagno personale improprio, quanto quella di un baratto simbolicamente indebito della propria *costumbre* e della propria lingua, per un uso sociale incomprensibile (quello della ricerca

linguistica finalizzata alla scrittura di un vocabolario bilingue e alla traduzione della Bibbia in lingua indigena), un uso potenzialmente pericoloso e foriero di disgregazione. Il rapporto scandaloso fra l'informatore e il linguista fu riletto come scambio sconveniente che, implicitamente, anticipava conseguenze pericolose per l'intera comunità: la più evidente e immediata fu la rottura dell'integrità simbolica della stessa, dal momento che i primi protestanti, in maniera del tutto inaudita, iniziarono a trascurare gli obblighi rituali di una forma di vita, tramandata dagli antenati, che impegnava ogni sanmateano adulto e rispettabile in una rete di vincoli di reciprocità e servizio col resto della comunità.

Seppur dettato da una consapevolezza distorta e parziale del quadro oggettivo delle relazioni di potere su scala globale, che prescinde gli avvenimenti locali, tale senso comune della pericolosità sociale dello straniero, presuppone, citando Bourdieu, *"la trasformazione dell'effetto passato in avvenire scontato"* (Bourdieu 1972, p. 207), cioè una realistica e radicale, per quanto semplificante, percezione-aderenza dello-allo stato oggettivo delle relazioni sociali, che si traduce, immancabilmente, nell'anticipazione realistica delle conseguenze che evoca: col tempo i protestanti sono diventati effettivamente una cospicua minoranza, motivo di conflitto sempre latente, spaccatura profonda all'interno di una socialità profondamente comunitaria. Da allora la "ricerca sociale" eredita il peso di questo scambio sconveniente, presupposto in un senso comune, direi quasi un "istinto sociale", che anticipa, e nell'anticiparla realizza, una radicale percezione di una relazione sociale oggettivamente asimmetrica<sup>9</sup>.

#### *Sulle forme del negozio etnografico...*

Tornando alla nostra negoziazione, direi allora che essa non avviene mai nel vuoto della forma economica pura (cioè nella sua forma "mercantile"), ma sempre immersa in un senso comune che anticipa implicitamente le conseguenze di una condizione oggettivamente asimmetrica di

potere nel rapporto con uno straniero, e converte l'interesse, sempre presupposto, in una controparte apprezzabile da esigere, materiale (la ricompensa in doni o favori che ci si aspetta), sociale (una relazione su cui contare nei momenti di bisogno) o simbolica (la restituzione di un testo particolarmente apprezzata, la trascrizione di una orazione rituale, la restituzione di una fotografia ecc.). Il nostro profitto simbolico può allora assumere la forma di un'estorsione, un mercimonio, un baratto o, al limite opposto, un dono, un prestito, una restituzione, una controparte equa, a seconda delle circostanze e delle relazioni instaurate con l'interlocutore nativo, in un continuum che va dal materialmente quantificabile al simbolicamente indeterminabile. Riprendendo Bourdieu, si potrebbe parlare allora di un'economia della pratica di ricerca etnografica di cui la monetizzazione dell'informazione è solo un caso estremo particolare; tale economia della pratica, come ci insegna Bourdieu (pp. 305-316 e passim), è concepibile però solo a condizione che si riconosca la "convertibilità" reciproca dei profitti simbolico, sociale e materiale.

La monetizzazione dell'informazione è certo la forma più smascherata e brutale di questa condizione asimmetrica iniziale, che si presenta senza nessun tipo di mediazione sociale e simbolica (cioè sia presente nella sua forma simbolica primaria, quella "mercantilista"). Tale forma di scambio è probabilmente conosciuta da ogni etnografo sul campo in qualsiasi periferia tropicale del mondo si trovi a operare; essa è uno dei fantasmi più ricorrenti di quei "tropicali tristi" incontrati da Lévi-Strauss nel suo percorso di ricerca, che tanto più sottraeva all'opinabilità porzioni del vivere sociale di società lontane, tanto più le trasformava col suo sguardo "disinteressato" in *"...uno spettacolo ben triste"*:

Non solo (i Caduvei) esigevano di essere pagati per essere fotografati, ma mi obbligavano a fotografarli perché io li pagassi; non passava giorno che una qualche donna non mi si presentasse particolarmente agghindata e non m'imponesse, che io volessi o no, di renderle l'omaggio di uno scatto di obbiet-

tivo seguito da qualche milreis. Amministratore delle mie bobine, mi limitavo spesso ad una finta e pagavo (Lévi-Strauss 1955, p. 172).

Anche a me, naturalmente, è capitato più volte di sentirmi proporre mercimoni imbarazzanti, un mito per 50 pesos, o di sentirmi minacciare di un dovuto pagamento se mai avessi scattato una fotografia. A richiesta di chiarimento la considerazione più frequente, che suona come una sorta di imputazione, è stata spesso: "tu con questa foto ci guadagni, quando torni e la vendi nel tuo paese", "tu con le cose che ti dico, ci scrivi libri, che vendi e ci fai dei soldi". Questa correlazione smaccata fra bene simbolico e guadagno economico è frutto certo di un paradossale travisamento, quanto meno di una semplificazione deformante dei rapporti di potere che prescindono l'incontro etnografico e ha avuto per me sempre un effetto frustrante. Essa è indice di una svalutazione assoluta del bene simbolico disinteressato (del lavoro intellettuale come noi lo intendiamo), dalla prospettiva deformante del marginale che travisa le condizioni della divisione del lavoro su scala globale, ma, per effetto opposto, ci mette davanti al rovescio della medaglia del nostro disinteressato interesse conoscitivo: la sua inalienabile dimensione politica. L'accettazione di tale scambio è una pericolosa condotta, destinata a reificare il fantasma che evoca: lo straniero tanto interessato da poter spendere per registrare un racconto tanti soldi quanti in un posto come San Mateo bastano per dar da mangiare a un'intera famiglia; lo sconsiderato mercimonio della *costumbre* che consiglierebbe di non raccontare mai nulla allo straniero. In una disciplina come quella etnografica, in cui agentività sociale e riflessività sono indissolubilmente legate, questa transazione ha spesso l'effetto avvilente di bloccare l'incontro in una relazione precodificata, e di inibire uno scambio dalla cui vitalità dipende, a mio avviso, l'alchimia stessa del sapere etnografico.

All'estremo opposto ci sono invece le relazioni del tutto disinteressate, quelle del "tempo perso", che trasformano l'asimmetria dei rapporti in qualche cosa d'altro: è il caso di

quelle relazioni in cui il profitto sociale, e la gratificazione personale, supera quello simbolico che se ne trae. Quando la vita prende il sopravvento sulla ricerca, in un rapporto direttamente proporzionale al tempo che si trascorre sul campo, ci si accorge che quelle persone che un tempo si frequentavano con esplicita intenzione conoscitiva, oggi le si ricerca semplicemente per il piacere di passare il tempo con loro, perché si è stati invitati a festeggiare una ricorrenza di famiglia, o magari, più egoisticamente, per cacciare i fantasmi sempre in agguato della "tristezza tropicale". In questi casi diventa difficile, anzi quasi impossibile, riconvertire il profitto sociale in profitto simbolico, nelle forme e nei tempi canonici di una relazione formalizzata fra ricercatore e informatore. I filmati girati in casa diventano "filmini di famiglia", col senso sociale del ricordo da riportare in Italia o del "tempo trascorso" quando li si rivede anni dopo; il registratore perde ogni sua metafunzione di segna contesto e diventa oggetto di gioco, presenza scontata quanto inosservata che registra le loro curiosità su di me, sulla mia vita intima, sui modi della mia terra, sul mio lavoro, che registra racconti per il semplice piacere di riascoltarli poi tutti insieme intorno a un tavolo e riderci sopra. Insomma il sottile gioco della conversione può giungere fino a invertire addirittura il rapporto fra vita e ricerca: l'intenzione conoscitiva che è a monte di un'esperienza biografica per certi versi estrema (l'interesse in gioco), perde di necessità e viene inglobato nella forma di vita locale, nella rete delle relazioni locali che ci socializzano come stranieri; tutto ciò può rimettere in discussione, alla lunga, le ragioni stesse dello stare nella comunità.

Fra i due opposti – la monetizzazione dell'informazione e gli scambi del "tempo perso" – si collocano, a mio avviso, le relazioni formalizzate con gli informatori più o meno consueti (quelle simbolicamente più interessate), che presto si trasformano per entrambe le parti in "prestazioni competenti" (traduzioni, comparazioni, interpretazioni...) da ricompensare all'interno di un quadro formalizzato di rapporti continuativi in nome del tempo sottratto ad altre attività. In questi casi le ragioni intime e quelle politiche della ricerca sul



campo trovano il loro “naturale” punto di equilibrio pratico, all’interno di una “routine” che si fa quasi convenzione, gratificante per entrambi; queste relazioni, apparentemente meno problematiche, concretizzano il profilo convenzionale di una metodologia di ricerca sociale, la misura standard di un’economia della pratica di ricerca che parte, necessariamente, da una condizione asimmetrica iniziale.

*La mia negoziazione con i maestri...*

Nel mio percorso di ricerca un momento cruciale che ha segnato un nuovo equilibrio fra le ragioni intime e quelle politiche del mio campo, è stato sicuramente il rapporto privilegiato che ho instaurato con i maestri della comunità a partire dalla ricerca per il mio dottorato fra il 2001 e il 2002. L’idea iniziale della ricerca era quella di capire il percorso di reinterpretazione e risocializzazione dell’istituzione scolastica nella comunità indigena a partire dal graduale passaggio verso il sistema bilingue cominciato verso la fine degli anni Settanta; essa si è andata sviluppando mettendo in connessione la scuola con la standardizzazione linguistica che si impone attraverso la scrittura, col nascente discorso dell’identità e col crescente potere politico assunto dai maestri all’interno della comunità. Anche in questo caso il “profitto simbolico” (dal documento, al percorso analitico, alla produzione di un testo) non è stato il frutto di una semplice “contrattazione” dell’informazione, ma di un’articolata “negoziatura” le cui conseguenze sfuggivano alla mia gestione diretta sul campo. Tale “negoziatura” si mostrava sotto una forma per me, fino a quel momento, inedita: quella di uno scambio simbolico dovuto che imponeva una conversione del mio sapere etnografico (il mio “profitto simbolico”) in un sapere simbolico di altro tipo, apprezzabile nella stessa comunità (un sapere didatticamente fruibile nelle scuole e la restituzione dei miei saperi etnografici in chiave identitaria), sotto un controllo sociale pubblico e diretto, per una convertibilità socialmente conveniente per la comunità stessa.

Quasi tutto il primo mese di ricerca, nel novembre del 2001, è passato fra incontri preliminari, ufficiali e informali, dove presentavo le ragioni “esterne” del mio stare là (il mio ruolo di etnografo, la mia relazione con gli altri antropologi della missione etnologica italiana di cui facevo parte, il mio progetto di ricerca nelle scuole, i motivi, istituzionali, di tale ricerca) cercando aperture e disponibilità che stentavano ad arrivare; in pratica ogni incontro rimandava a un incontro ulteriore senza che si concretizzasse mai la data definitiva di inizio delle osservazioni “ufficiali” nelle aule: non bastava parlare col direttore della scuola, occorreva che si parlasse con i maestri e che questi, a loro volta, parlassero con i “padri di famiglia”. La voce dei “padri di famiglia”, associati in un *comité* di cui solo più tardi avrei riconosciuto la funzione di controllo sociale della comunità sull’istituzione, era più considerevole di quella del direttore della scuola; anche le autorità municipali andavano informate e poi bisognava aspettare la reazione dei bambini nelle classi. Dopo quasi un mese passato in questo gioco di studio reciproco, ho cominciato le prime registrazioni in una seconda classe della scuola primaria bilingue “Emiliano Zapata”, la principale scuola della comunità. Un lunedì mattina, di fronte a tutta la scolaresca riunita nel cortile della scuola durante la cerimonia settimanale del *saludo a la bandera*, sono stato chiamato a spiegare pubblicamente le ragioni della mia ricerca. Ho denunciato pubblicamente l’uso quotidiano che avrei fatto della telecamera, per ridurre al minimo il rischio di fraintendimenti e malintesi, che, prevedevo, non sarebbero certo mancati. Dentro le aule il mio atto di osservazione intrusivo, pesante, automaticamente trasformato in prodotto ostensivo (e quindi in possibile denuncia, documento, prova o anche memoria tangibile e ripetibile), doveva collocarsi nella scena didattica e trovare una sua giustificazione pubblica. La restituzione del materiale video alle scuole era la controparte promessa del mio “profitto simbolico” che suggellava un *compromiso* assunto con i maestri stessi, ma anche con i bambini, coi genitori e con le autorità pubbliche. Questo *compromiso* mi legava a una “compromissione” diretta con le ra-

gioni comunitarie di una scuola che riscattasse i saperi e la lingua indigene e mi imponeva, secondo un'espressione frequente nelle discussioni avute con i maestri stessi, a *compartir* /condividere/ la mia ricerca con loro.

Questo *compromiso* credo abbia segnato tutto il mio percorso di ricerca successivo e il ripensamento del percorso passato. La mia attività e il mio ruolo di "osservatore di professione" sono stati così risocializzati nelle dinamiche comunitarie e in esse sono rimasti pragmaticamente imbricati: sono stato chiamato a videoregistrare compleanni, matrimoni e *mayordomías*<sup>10</sup> nel ruolo di *padrino de video*, un posizionamento sociale, già presupposto nella comunità per lo straniero, che mi vincolava in un legame di reciprocità col *mayordomo* stesso e mi obbligava alla restituzione del materiale<sup>11</sup>. Nel febbraio del 2002 mi è stato concesso di registrare un evento pubblico molto importante: l'*atsoj mayor* /gioco maggiore/, un gioco rituale che si svolge la domenica del *kristaliente* /carnevale/ in cui autorità laiche e religiose si sfidano in una sorta di tiro alla fune (Rubeo 1991)<sup>12</sup>; la rappresentazione di questo gioco rivestiva quell'anno una particolare importanza perché avveniva per la prima volta dopo molto tempo di completo disuso. Nonostante l'opposizione di alcuni anziani mi fu permesso di registrare l'evento, dato *el compromiso* che mi legava alla comunità attraverso il mio lavoro nelle scuole, con l'impegno alla restituzione immediata di una copia della cassetta e solo dopo conferimento pubblico dell'incarico di "*camarógrafo para evento especial*", sancito dalla scrittura di un documento ufficiale firmato dal *presidente municipal*, la massima carica civile della comunità. La controparte sociale fu esplicita: un controllo sociale diretto sulla mia attività, la scorta continua di un maestro, *regidor de educación* (assessore all'educazione) nell'*ayuntamiento municipal*, l'uso della telecamera di proprietà dell'*ayuntamiento* con l'assistenza-vigilanza di un altro integrante l'*ayuntamiento*. Insomma l'attività documentale, da cui avrei tratto il mio "profitto simbolico", è stata possibile solo alle condizioni sociali locali, non a quelle del *moel*, condizioni poco trasparenti e sempre a rischio di tradimento. Il *compromiso* assunto pub-

blicamente ha insomma aperto uno spazio di reciproca fiducia in cui instaurare forme di reciprocità con lo straniero e trasformare il documento (bene simbolico solo per il ricercatore) in un "profitto simbolico" apprezzabile anche localmente (il documento di un rito riscattato dopo anni di disuso, la registrazione della *mayordomía* motivo di prestigio e di ricordo per il *mayordomo* e i suoi familiari...).

Nella relazione privilegiata con i maestri, il mio posizionamento pubblico si è spesso invertito; l'asimmetria di potere iscritta nella mia posizione di ricercatore straniero che si interessa sospettosamente della *costumbre*, è stata spesso messa esplicitamente in discussione, e si è instaurata a volte una forma di negoziazione simbolica pretesa: la richiesta esplicita di una forma di reciprocità non quantificabile in termini monetari, né materiali, ma in termini simbolicamente riconoscibili nella stessa comunità, all'interno di un interesse sociale comunitario, in nome del riscatto delle tradizioni perdute, della professionalità sulla cultura, del loro ruolo di educatori. Così sempre più spesso mi sono stati richiesti, a titolo personale ma anche comunitario, articoli e copie di videocassette, il prodotto tangibile della mia ricerca, e sono stato chiamato a volte a tenere lezioni nelle scuole del villaggio. A questo punto il mio percorso di ricerca si è trovato sempre più imbrigliato all'interno delle ragioni sociali locali, sempre più costruito secondo dinamiche locali di socializzazione del sapere e del potere: quest'anno tornavo a San Mateo dopo quattro anni dal mio soggiorno lungo per la ricerca del dottorato, con il progetto di realizzare una mappa del territorio indigeno; il profitto simbolico "disinteressato" delle mie prime ricerche (la toponimia come sapere indigeno del territorio)<sup>13</sup>, reinvestito nella catena delle permutazione dei profitti, si è trasformato in un sapere simbolico apprezzabile anche a San Mateo, in un sapere *comprometido*. La realizzazione di tale progetto ha coinvolto fin dall'inizio alcuni maestri della comunità interessati a un uso didattico del prodotto della mia ricerca: dalla ricerca di un editore locale, alla facilitazione nel contattare persone con cui avrei verificato sul territorio i toponimi raccolti, all'accompagnamento in lunghe

escursioni, fino alla verifica a tavolino delle informazioni su un primo abbozzo di mappa, i maestri sono stati la controparte sociale, insieme ai pescatori e alle autorità municipali, della mia ricerca cresciuta all'interno del *compromiso* che mi legava a loro.

La condizione imprescindibile di tale convertibilità simbolica diretta (dalla *costumbre* al sapere etnografico ai contenuti didattici per una scuola indigena) è stata indubbiamente l'esistenza nella comunità di un campo sociale relativamente autonomo associato alla professione di educatore, un contesto in cui *la costumbre*, essenzialmente decontestualizzata, potesse assumere una forma di vita parzialmente slegata dalle pratiche. Tale scambio simbolico diretto nascondeva allora un prezzo, di cui eravamo in qualche modo consapevoli sia io che i maestri, cioè l'estraneità a livello di pratica del sapere che si scambiava: io, straniero di professione, e loro, professionisti della loro cultura, eravamo accomunati, pur nella diversità, dall'estraneità biografica di certe pratiche, proprie di una forma di vita (quella del pescatore) di cui occorreva riappropriarsi simbolicamente; io nel nome della ricerca, nel nome del disinteressato interesse conoscitivo, loro nel nome dell'identità, del riscatto simbolico di una pratica ancestrale non più praticata personalmente, tuttavia profondamente incorporata in forma simbolica nel proprio *habitus* etnico: la non praticabilità di un sapere come quello legato alla pesca, oramai economicamente sconveniente, veniva sovrapprezzata simbolicamente come motivo imprescindibile di un'identità; i saperi del pescatore potevano diventare così contenuti biologici, ecologici, geografici da insegnare scuola.

A questo punto il "profitto simbolico" della negoziazione, il sapere che si è ottenuto e scambiato, ha avuto l'effetto di avvicinare, tramite la pratica di ricerca, campi sociali solo apparentemente separati, o almeno tali quando la ricerca è ai suoi primi passi. È avvenuto così che a volte mi sono trovato a esplicitare nelle interviste, senza neanche rendermene conto, alcuni miei saperi professionali, strumenti concettuali della mia ricerca che, entrati nelle dinamiche prati-

che del campo, sono rimasti invischiati in questo gioco di scambio simbolico. Categorie come "forma di vita" di Wittgenstein o "habitus" di Bourdieu, "concetti lontani dall'esperienza", secondo la nota definizione di Geertz (1983), li ho ritrovati "vicini all'esperienza" del campo più di quanto avessi mai potuto pensare; questi concetti sono rimasti come contaminati dall'esperienza locale nella quale sono rientrati, attraverso i miei dialoghi con i maestri, nella veste di un elementarmente umano senso comune su cui ci si poteva intendere con chiunque: la "forma di vita" di Wittgenstein, l'"habitus" di Bourdieu avevano una sorprendente "somialianza di famiglia" con le accezioni locali di *costumbre* e di *acostumbrarse*; a partire da queste "somialianze" un gioco di "traslazioni-dissimulazioni" mi ha permesso di reinvestire nel campo tali concetti che, risignificati nella trama della convertibilità locale fra simbolico e sociale, sono diventati alla lunga essi stessi oggetti della mia ricerca, beni entrati in quello stesso gioco di negoziazione a tutto campo che si gioca quando si fa ricerca.

#### *Sul lavoro di ricerca come dissimulazione...*

In fin dei conti la pratica della ricerca sul campo si gioca sempre a tutto campo e quello che è dono in un caso, può diventare commercio in un altro e scambio in un altro ancora; insomma non c'è mai una correlazione diretta determinabile, ma sempre una mutevole convertibilità reciproca, che cambia continuamente le relazioni di scambio e, con essa, la nostra posizione all'interno della transazione stessa. A essere negoziata, allora, in ultima analisi, nel gioco della continua riconversione dei profitti, è l'asimmetria del potere iscritta nella relazione e, al tempo stesso, il "valore" specifico del bene simbolico che si scambia, cioè per noi, il valore del sapere etnografico, e per loro, forse, quanto vale la *costumbre*. Insomma la posta in gioco è alta e va al di là del bene simbolico che si persegue direttamente (il dato, l'informazione, il documento): a volte sul campo l'immediato guadagno si può tra-

durre alla lunga in un'evidente perdita o viceversa; in gioco è, alla lunga, l'intenzione stessa che ci porta a fare ricerca.

Per quanto mi riguarda dunque, il sapere etnografico, negoziato sul campo, lungi dall'essere il frutto puro di un'osservazione disinteressata, è stato il "profitto simbolico" di un lavoro di ricerca tenuto in vita da una catena di riconversione reciproca di interessi sempre in fieri, giocati fra qui e là, mai assimilabile, e riducibile, al mero negozio economico. Tale lavoro è dunque un "lavoro simbolico", dissimulatore a più livelli:

- dissimula la continua negoziazione a cui viene sottoposta l'informazione sul campo (cortocircuito fra vita e ricerca);

- dissimula la convertibilità del profitto simbolico immediato in un profitto simbolico, sociale ed economico dilazionato (cortocircuito fra intimo – la spinta personale alla ricerca – e politico – la sua dimensione pubblica)<sup>14</sup>;

- dissimula la distanza (biografica, economica, culturale) fra il qui e il campo (cortocircuito spazio-temporale);

- dissimula, in ultima analisi, la trasformazione della propria intenzione conoscitiva che avviene lungo l'esperienza radicalmente critica di attraversare una diversa forma di vita, durante il percorso di ricerca etnografica (cortocircuito biografico).

Tale lavoro sarà dunque simbolico proprio nella misura in cui sarà in grado di dissimulare la convertibilità reciproca dei profitti e degli interessi (simbolici, sociali ed economici...) in gioco nel campo di ricerca; il termine "dissimulazione" non va qui inteso allora nel mero senso negativo di "finzione" che altera o occultata la verità (Clifford 1986; Crapanzano 1986; Tyler 1986) ma nel senso etimologico di "rendere differente dal simile"<sup>15</sup>: l'esperienza della distanza (biografica, economica, culturale ecc.) al centro della condizione etnografica, sperimentata sul campo, viene così dissimulata ("resa irrisconoscibile") e il prodotto stesso di questa dissimulazione è un sapere (l'etnografia come "profitto simbolico") che, per il fatto stesso di essere stato prodotto, rafforza l'illusione della sua natura disinteressata (la ricerca come interesse conoscitivo disinteressato).

Tale sapere però è destinato a non rimanere inerte ma a retroagire "sotterraneamente" sull'intenzione stessa del fare ricerca; ciò provoca, alla lunga, un "effetto isteresi" di cui non si è soliti tener conto quando si parla di etnografia come negoziazione sul campo, un effetto che produce una sorta di "slittamento" inconsapevole dell'interesse stesso nel far ricerca; questo è forse, a posteriori, la miglior riprova che, nell'economia della pratica di ricerca sul campo, vi è sempre un interesse sfasato (che in ultima analisi si potrebbe definire esistenziale?) che tiene in vita il gioco del lavoro simbolico e smentisce l'illusione, sempre necessaria a priori, dell'interesse conoscitivo disinteressato<sup>16</sup>. Oggi credo di poter dire, dopo 5 anni di ricerche sul campo a San Mateo del Mar, che il confine fra esperienza ed esperimento, fra vita e ricerca, fra intimo e pubblico mi è meno chiaro che un tempo, e sempre meno chiaro a ogni mio ritorno; è come se il fare ricerca facesse sempre più parte della mia vita di lì, imbrigliato nelle trame delle relazioni sociali locali in un riposizionamento continuo che trasforma il valore del sapere stesso che ottengo (il mio "profitto simbolico"); ma gli effetti di tale continuo riposizionamento li ritrovo nella mia vita di qui, nelle mie scelte professionali, nelle mie scelte di formazione fuori e dentro l'accademia. Il gioco dell'etnografia tende allora a un limite biografico superato il quale si perde l'interesse a giocare; quando cioè la vita prende il sopravvento sulla ricerca, il gioco dissimulatore si svela, e perde di senso far ricerca in quel posto.

<sup>1</sup> Mi riferisco qui all'ultimo mio viaggio di ricerca a San Mateo del Mar, avvenuto nei mesi di luglio e agosto del 2006.

<sup>2</sup> Il termine *ikoots* è nella lingua indigena (*ombeayüts/bocca nostra*) la forma inclusiva del pronome personale "noi"; tale termine ha assunto a partire dagli anni Novanta dello scorso secolo una chiara valenza identitaria in contrasto col tradizionale termine "huave" con cui la popolazione è comunemente identificata. Nella bibliografia etnografica il termine "huave" è stato sempre considerato come un etnonimo attribuito dagli zapoteci, l'etnia dominante nell'Istmo di Tehuacanpetec, che significherebbe "gente marcita dall'acqua", in un'identificazione metonimica dispregiativa con la pesca in laguna, la principale pratica economica delle comunità indigene della zona (Signorini, a cura, 1979, p. 17).

<sup>3</sup> Tale qualità è stata variamente definita attraverso la parabola epistemologica del pensiero antropologico, dal periodo fondativo malinowskiano fino alla critica riflessiva dell'ultimo ventennio; per ricostruire una genealogia, sicuramente incompleta, di tale "definizione" si potrebbe partire dall'"osservazione partecipante" di Malinowski, per arrivare alla "densità" di Geertz, fino alla "perspicuità" di Wittgenstein. Recentemente Piasere, in un suo interessante testo, conia il termine di "perduzione" per indicare "un'acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali che entrano in risonanza con schemi precedentemente già interiorizzati, acquisizione che avviene per accumuli, sovrapposizioni, combinazioni, salti ed esplosioni, tramite un'interazione continua, ossia tramite una co-esperienza prolungata in cui i processi di attenzione fluttuante e di empatia, di abduzione e di mimesi svolgono un ruolo fondamentale" (Piasere 2002, p. 56).

<sup>4</sup> Col termine *moel* viene indicato nella comunità lo straniero proveniente da una zona geograficamente indefinita, comunque lontana dall'Istmo di Tehuantepec. Col termine *mixtiig* invece vengono identificati in senso stretto tutti gli zapoteci dell'Istmo, e, in senso generico, tutte le genti, anche meticce, provenienti dalle città della zona.

<sup>5</sup> Quello dello scontro fra *moel* e sanmateano è uno dei motivi più ricorrenti nella narrativa mitica locale; solo grazie ai loro poteri prodigiosi, gli antenati degli attuali sanmateani riescono puntualmente a superare le insidie dello straniero. Infatti si narra che gli antichi huave fossero tutti *mombasüik*, letteralmente /uomini dal corpo nube/, termine che rimanda al particolare rapporto di coesistenza con un "alter ego" meteorico (fulmine, pioggia, vento ecc.) che conferiva loro facoltà straordinarie dovute proprio alla capacità di controllo diretto sugli eventi atmosferici (Lupo 1987; Tranfo 1979). Uno dei miti più conosciuti narra di una sorta di orco, chiamato *saplümb*, letteralmente /afferra e ammucchia/, un vorace *monteok moel* /fulmine straniero/ (cioè straniero dall'"alter ego" fulmine) che arrivò nel villaggio, mentre tutti gli uomini erano al lavoro, per sfamare il suo insaziabile appetito con qualche bambino; gli uomini del villaggio, anch'essi fulmine, avvisati dalle donne, vento del sud, accorsero repentinamente in volo e lo cacciarono lontano dal villaggio, costringendolo a rifugiarsi nel ventre di una montagna (Lupo 1987).

<sup>6</sup> Espressione gergale che indica lo stato di dipendenza dall'assunzione di alcool.

<sup>7</sup> Lo stesso progetto di ricerca della Missione etnologica italiana in Messico, all'interno del quale ho svolto le mie ricerche nella comunità fino al 2005 sotto la direzione di Alessandro Lupo, è frutto di un accordo bilaterale italo-messicano, stipulato nel 1969. A partire dal 1973 l'etnologo Italo Signorini e il linguista Giorgio Raimondo Cardona iniziarono la prima campagna di ricerca a San Mateo e, sulla scorta di tale accordo, numerosi ricercatori italiani hanno continuato a frequentare la comunità quasi ininterrottamente fino ai nostri giorni.

<sup>8</sup> La grammaticalizzazione e lo studio delle lingue indigene, tramite la redazione di vocabolari bilingui, e l'evangelizzazione al protestantesimo, tramite la trascrizione della Bibbia, erano i propositi correlati ed espliciti dell'ILV, volti a stradicare la forma sincretica di cristianesimo indigeno, stratificato di credenze e attitudini ritenute "ingenua" e "incivili"; tali propositi ben si sposavano con

gli obiettivi di incorporazione delle politiche indigeniste nazionali, tanto che per alcuni anni i linguisti dell'ILV lavorarono in varie comunità indigene con un esplicito mandato delle istituzioni messicane (Heath 1992, pp. 151-184).

<sup>9</sup> Nella comunità rimane vivo lo stereotipo dell'antropologo ficcanaso, la cui inconsueta professione consiste nell'andare in giro a fare domande e nel registrare risposte, un'attività quantomeno sospetta in una comunità in cui il controllo sociale è così stringente e fonda l'autorevolezza e la rispettabilità di una condotta personale (Cuturi 1997; 2003).

<sup>10</sup> Feste del ciclo rituale locale, sincreticamente sovrapposto al ciclo liturgico cattolico, che consistono nella celebrazione dei santi cattolici della chiesa del villaggio per mezzo di un notevole impegno economico e rituale (offerte, preghiere, cibo, bevande ecc.) a spese di un *mayordomo* che si assume l'incarico della celebrazione (Signorini, a cura, 1979, pp. 83-89).

<sup>11</sup> Si assiste negli ultimi decenni a un allargamento delle relazioni di "comparatico" al di fuori degli ambiti tradizionali del battesimo e del matrimonio (pp. 117-135); il ruolo del "padrino" lo ritroviamo così a fianco dei giovani che inaugurano il loro ciclo scolastico o a fianco di un *mayordomo* che si assume il pesante incarico di una *mayordomia*. Tale ruolo, spesso ricoperto da uno straniero, ha la funzione di allargare le reti sociali del parentado, convertendo una relazione sociale asimmetrica in una relazione sociale conveniente che può alleggerire sforzi economici e sociali troppo gravosi.

<sup>12</sup> L'attuale sistema politico indigeno si regge su un equilibrio precario fra il sistema tradizionale dei *cargos*, di origine coloniale (che consiste in un'assunzione progressiva di incarichi a servizio della comunità all'interno della linea civile o di quella religiosa del potere pubblico), e il sistema partitico nazionale che sta sfaldando l'integrità simbolica e l'autorevolezza etica dell'autorità consuetudinaria (pp. 73-98; Rubeo 1991).

<sup>13</sup> "La ricerca sulla toponimia e la territorialità risale ai miei primi due campi nella comunità nel 1999 e nel 2000" (Tallè 2004).

<sup>14</sup> La corrispondenza sfasata e indeterminabile fra il profitto simbolico del campo, ciò che si scrive e il titolo che si ottiene, la posizione pubblica all'interno dell'accademia.

<sup>15</sup> L'enciclopedia Treccani on line così definisce il "dissimulare": "Il latino dissimulare (...) deriva da *simulare* con l'aggiunta del prefisso *dis-* e ha il significato proprio di 'rendere dissimile, rendere irriconoscibile'; (...) da questa accezione (...) se ne sviluppa, per traslato, una seconda, nella quale il verbo assume il valore di 'nascondere, celare, occultare', quello che poi si ritrova nell'uso più largamente diffuso del suo corrispondente italiano" (Luigi Romani, Enciclopedia Treccani on line, <http://www.treccani.it/site/Parole/archivio/parole17.htm>).

È interessante sottolineare l'uso giuridico del termine che, per un ulteriore traslato, si avvicina al senso in cui viene qui inteso: "dir, fare apparire come stipulato un contratto o negozio diverso da quello effettivamente concluso / fare apparire come stipulato un contratto o negozio pur non avendone fatto alcuno" (De Mauro, *Il dizionario della lingua italiana*, <http://www.demauroparavia.it/35423>).

Tale "negozio dissimulato" si avvicina molto al lavoro di dissimulazione che si fa sul campo, nella convertibilità reciproca dei profitti e degli interessi. Se tale lavoro di dissimulazione è un lavoro intellettuale, spendibile nei campi in-

tellettuali e riproducibile in *habitus* intellettuali, nel senso bourdiano dei termini, esso sarà anche e sempre un lavoro simbolico, nel senso etimologico di "mettere insieme", "accostare"; ricorriamo ancora alla definizione del vocabolario Treccani: "Simbolo: gr. σύμβολον 'accostamento', 'segno di riconoscimento', 'simbolo', der. di συμβάλλω 'mettere insieme, far coincidere' (...). Nell'uso degli antichi Greci, mezzo di riconoscimento, di controllo e sim., costituito da ognuna delle due parti ottenute spezzando irregolarmente in due un oggetto (per es., un pezzo di legno, un anello)" (*Enciclopedia Treccani* on line, <http://www.treccani.it/site/www/index.htm>).

Dissimulando la convertibilità dei profitti e degli interessi in gioco nel campo, tale lavoro intellettuale avrà l'effetto, apparentemente opposto, di "farli coincidere", di renderli "reciprocamente riconoscibili", come due parti di uno stesso anello.

<sup>16</sup> L'isteresi (dal greco *bystéresis*, "ritardo") è la caratteristica di un sistema di reagire in ritardo alle sollecitazioni applicate e in dipendenza dello stato precedente. Un simile "effetto isteresi", secondo Bourdieu, sarebbe proprio delle condizioni di riproduzione dell'*habitus*, inteso come "*principio generatore di strategie, che permettono di far fronte a situazioni impreviste*" (Bourdieu 1972, p. 207); proprio nella misura in cui l'*habitus* è l'incorporazione soggettiva delle possibilità oggettive, esso tende a far fronte al contingente accomodandosi, in maniera ritardata, alle possibilità oggettivamente intrinseche alle strutture di cui è, in ultima analisi, il prodotto (pp. 196-211 e passim). In questo senso, l'illusione dell'interesse conoscitivo disinteressato è l'effetto della riproduzione di un *habitus* intellettuale, in accordo a un contesto mondiale di divisione del lavoro intellettuale, che per continuare a riprodursi, nonostante la trasformazione a cui sottopone l'intenzione stessa di ricerca, ha bisogno di apparire disinteressato. L'ossimoro dell'"osservazione partecipante", internamente equivoco, nasconde forse proprio la natura intrinsecamente duplice della pratica di ricerca sul campo che, per continuare a essere riconoscibile, ha bisogno di dissimulare la dissimulazione degli interessi in campo.

## Quando l'osservato osserva l'osservatore. Un esperimento durante una ricerca sul campo a Capo Verde Martina Giuffrè

Durante la mia ricerca per il dottorato in Scienze Etnoantropologiche ho lavorato nel quadro di una tradizione di studi antropologici che, partendo dalla crisi della rappresentazione e delle grandi narrazioni nelle scienze sociali e passando attraverso la revisione epistemologica dell'antropologia che ne è conseguita, insiste sul ruolo dell'antropologia riflessiva e della costruzione congiunta dei risultati etnografici. In questo approccio un'attenzione privilegiata viene data ai temi della relazione osservatore/osservato nel contesto etnografico e del risultato etnografico come complesso processo di creazione di significati intersoggettivi che vede come protagonisti attivi tanto gli antropologi quanto i nativi<sup>1</sup>.

L'antropologo, in questa visione della ricerca, non è più neutrale, ma sempre posizionato e ben visibile all'interno della relazione etnografica, inserito in precise dinamiche di potere che hanno a che fare con il genere, la classe sociale, l'etnia (Rosaldo 1989), impegnato nella creazione di un'antropologia dialogica (Tedlock 1979; Tedlock, Mannheim, a cura, 1995) in cui il campo sia appunto un ambiente di comunicazione intenzionale e non solo di osservazione e in cui i ruoli degli attori sociali vengono in continuazione ridefiniti a seconda dei contesti (Fabietti 2005).

I testi diventano polifonici, restituendo nella scrittura le molteplici voci che si sono intrecciate nell'esperienza etnografica (Clifford, Marcus, a cura, 1986); anche l'antropologo diviene uno dei protagonisti all'interno dei propri resoconti etnografici e nello stesso tempo regista di testi a più vo-

- Bourdieu, P., 1977, "Afterword", in Rabinow 1977, pp. 163-167.
- Bourdieu, P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit; trad. it. 2005, *Il senso pratico*, Roma, Armando.
- Bourdieu, P., 1992, *Reponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil; trad. it. 1992, *Risposte: per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Briggs, J., 1970, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Brown, M. F., 1998, *Can Culture be Copyrighted?*, «Current Anthropology», 39, pp. 139-222.
- Bruner, E. M., 1986, "Experience and its Expression", in Turner, Bruner, a cura, 1986, pp. 3-32.
- Callari Galli, M., 1979, "La re-invenzione dell'antropologia", in trad. it. Hymes, a cura, 1979, pp. 7-24.
- Caltagirone, B., 2005, *Identità sarde. Un'inchiesta etnografica*, Cagliari, CUEC.
- Camaioni, L., Aureli, T., Perucchini, P., 2004, *Osservare e valutare il comportamento infantile*, Bologna, il Mulino.
- Caporali, L., Labriola, G., Fasulo, A., 2004, *The Father as Translator of Himself, the Family and the Everyday Activities*, working paper 4, Roma.
- Cappelletto, F., 1996, *La memoria del "distante": i massacri nazi-fascisti nei racconti dei sopravvissuti di paesi diversi*, «L'uomo», IX, 1-2, n.s., pp. 3-29.
- Cappelletto, F., 1998, *Memories of Nazi-Fascist Massacres in two Central Italian Villages*, «Sociologia Ruralis», 38 (1), pp. 69-85.
- Cappelletto, F., 2003, *Long-Term Memory of Extreme Events: from Autobiography to History*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 9, 2, pp. 241-260.
- Cappelletto, F., 2005, "Public Memories and Personal Stories. Recalling the Nazi-Fascist Massacres", in id., a cura, *Memory and World War II. An Ethnographic Approach*, Oxford, Berg, pp. 101-130.
- Cappelletto, F., 2006, *Social Relations and War Remembrance: Second World War Atrocities in Rural Tuscan Villages*, «History and Anthropology», 17, 3, pp. 245-266.
- Cappelletto, F., Calamandrei, P., 2004, *Coscienza del ricordo e memoria narrative dell'eccidio. Sant'Anna di Stazzema (12 Agosto '44)*, «La ricerca folklorica», 49, pp. 127-142.
- Cardano, M., 1998, "La ricerca etnografica", in L. Ricolfi, a cura, *La ricerca qualitativa*, Roma, Carocci, pp. 45-92.
- Casagrande, J., a cura, 1960, *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists*, New York, Harper; trad. it. 1966, *La ricerca antropologica*, Torino, Einaudi.

- Cassola, C., 1975, *Fausto e Anna*, Milano, Rizzoli.
- Catani, M., Mazè, S., 1982, *Tante Suzanne: ou l'histoire de vie sociale d'une femme*, Paris, Librairie des Méridiens.
- Cirese, A. M., 1985, "Prefazione", in Clemente et al., 1985, pp. IX-XVI.
- Clemente, P., 1984a, *L'interprete e il documento. Sondaggi sulla spiegazione dei fatti folklorici a partire dal Ramo d'oro*, «La ricerca folklorica», 10, pp. 25-32.
- Clemente, P., 1984b, "Per l'edizione critica di testi biografici orali", in *Fonti orali. Studi e ricerche*, IV, 1.
- Clemente, P., 1986a, *L'oliva del tempo. Frammenti di idee sulle fonti orali, sul passato e sul ricordo nella ricerca storica e demologia*, «Uomo e cultura», 33/6, pp. 17-34.
- Clemente, P., 1986b, "Autobiografie al magnetofono. Una introduzione", in Di Piazza, Mugnaini, 1986, pp. 12-45.
- Clemente, P., 1991, "L'autore moltiplicato. Testi biografici e antropologia interpretativa", in *Persone e fonti*, Dispensa, Università di Roma "La Sapienza", a.a. 1996-97 (inedito).
- Clemente, P., 1994a, *Ritorno all'apocalisse*, intervento presentato al convegno "In Memory", Arezzo; poi in Clemente, Dei, a cura, 2005.
- Clemente, P., 1994b, *Temps, mémoire et récits. Anthropologie et histoire*, «Ethnologie française», XXV, 3.
- Clemente, P., 1998, *Facendo didattica*, «Primapersona», 1, 1.
- Clemente, P., 1999a, *Il terzo principio della museografia: antropologia, contadini, musei*, Roma, Carocci.
- Clemente, P., 1999b, *Gli antropologi e i racconti della vita*, «Pedagogika», III, 11, pp. 22-33.
- Clemente, P., 2002, *Triglie di scoglio*, Cagliari, CUEC.
- Clemente, P., 2006, *Il ciclo alimentare nei diari di un medico condotto in pensione in un paese della Sardegna (1943-1946)*, «SM Annali di San Michele», n. 19, Museo degli usi e costumi della gente trentina.
- Clemente, P., 2007a, *Autobiografia e immaginazione etnografica. Prime annotazioni*, «Achab», 9, pp. 6-10.
- Clemente, P., 2007b, "Le loro voci e le nostre", in P. Clemente, A. Andreini, a cura, *I custodi delle voci*, Firenze, pp. 15-49.
- Clemente, P., Dei, F., a cura, 2005, *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica degli eccidi nazifascisti in Toscana*, Roma, Carocci.
- Clemente, P. et al., 1985, *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, Bari-Roma, Laterza.
- Clifford, J., 1986a, "Introduction: Partial Truth", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 1-26; trad. it. 1997, "Introduzione: verità parziali", in Clifford, Marcus, a cura, 1997, pp. 23-52.
- Clifford, J., 1986b, "On Ethnographic Allegory", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 98-121; trad. it. 1997, *Sull'allegoria etnografica*, pp. 135-162.

- Clifford, J., 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 1993, *I frutti puri impazziscono*, Torino, Boringhieri.
- Clifford, J., 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 1999, *Strade*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford, J., Marcus, G. E., a cura, 1986, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 1997, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Coffey, A., 1999, *The Ethnographic self. Fieldwork and the Representation of Identity*, London, Sage.
- Cohen, H., 2001, *Mr Streblow's Films*, video (52'), Linfield, Film Australia.
- Colajanni, A., 1980, *La risocializzazione come processo d'ambientamento del ricercatore in una società diversa*, «L'Uomo», IV, 2, pp. 393-408.
- Colley, J. P., 2005, *Jean Rouch: An Anthropologist Ahead of His Time*, «American Anthropologist», 107, 1, pp. 112-115.
- Comolli, A., 1995, *La parole retrouvée ou l'autocommentaire et ses mises en scène*, «Xoana. Images et sciences sociales», 3, pp. 99-113.
- Condominas, G., 1973, *Ethics and Comfort: An Ethnographer's View of his Profession*, «American Anthropological Association Annual Report 1972», Washington (D.C.), American Anthropological Association.
- Contini, G., 1997, *La memoria divisa*, Milano, Rizzoli.
- Copans, J., 2002, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan.
- Crapanzano, V., 1980, *Tubami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1995, *Tubami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi.
- Crapanzano, V., 1986, "Hermes' Dilemma: The Mastring of Subversion in Ethnographic Description", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 51-76; trad. it. 1997, "Il dilemma di Ermes: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica", in Clifford, Marcus, a cura, 1997, pp. 81-110.
- Cuturi, F., 1997, "Proprio ora, qui, ti dico cos'è importante che tu faccia". *Deissi e autorevolezza nei processi di socializzazione huave*, «Etnosistemi», 4, pp. 33-60.
- Cuturi, F., 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Daes, E. I., 1993, *Study on the Culture and Intellectual Property of Indigenous Peoples*, Geneva, UN Working Group on Indigenous Populations [E/CN.4/Sub.2].
- D'Aquili, E. G., Laughlin, C. D., McManus, J., 1979, *The Spectrum of Ritual*, New York, Columbia University Press.
- Dei, F., 1996, *Antropologia dell'esperienza straordinaria*, «AM rivista della Società italiana di Antropologia medica», 1, pp. 355-360.
- Dei, F., 1999, *Perché si uccide in guerra? Cosa può dire agli storici l'antropologia*, «Parolechiave», 20-21, pp. 281-301.
- Dei, F., 2004, "Antropologia della violenza nel xx secolo", in F. Masotti, a cura, *Le guerre del xx secolo e le violenze contro i civili*, Roma, Aracne, pp. 29-50.
- Dei, F., 2005a, "Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza", in id., a cura, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 7-75.
- Dei, F., 2005b, *Un monumento della memoria. Memoria scritta e orale sulla Resistenza*, «Primapersona», 15, pp. 49-54.
- Dei, F., a cura, 2004, *Riti e simboli del 25 aprile. Immagini della festa della Liberazione a Siena*, Roma, Meltemi.
- de Martino, E., 1941, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza; nuova ed. 1997, Lecce, Argo.
- de Martino, E., 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, «Società», v, 3, pp. 411-435.
- de Martino, E., 1954, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV, pp. 1-25.
- de Martino, E., 1959, *Sud e magia*; nuova ed. 1987, Milano, Feltrinelli.
- de Martino, E., 1961, *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore.
- de Martino, E., 1962, "Promesse e minacce dell'etnologia", in *Furore, simbolo, valore*, Milano, Feltrinelli, pp. 65-103.
- de Martino, E., 1995, *Note di campo: spedizione in Lucania, 30 sett.-31 ott. 1952*, ed. critica a cura di C. Gallini, Lecce, Argo.
- de Martino, E., 1996, *L'opera a cui lavoro: apparato critico e documentario alla Spedizione etnologica in Lucania*, a cura di C. Gallini, Lecce, Argo.
- Department of the Army, 2006, *Counterinsurgency*, Washington [Field Manual 3.24].
- Di Piazza, V., Mugnaini, D., 1988, *Io so' nata a Santa Lucia*, Biblioteca della "Miscellanea storica della Valdelsa", Castelfiorentino, Società storica della Valdelsa.
- Dumont, J.-P., 1976, *Under the Rainbow: Nature and Supernature among the Panare Indians*, Austin, University of Texas Press.
- Dumont, J.-P., 1978, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin, University of Texas Press.
- Duranti, A., 1992, *Etnografia del parlare quotidiano*, Roma, Bulzoni.
- Duranti, A., 2001, *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940, *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford,



- Clarendon; trad. it. 1992, *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Angeli.
- Evans-Pritchard, E. E., 1973, *Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork*, «Journal of the Anthropological Society of Oxford», 4, pp. 1-12.
- Fabian, J., 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press; trad. it. 2000, *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'Anco- ra del Mediterraneo.
- Fabian, J., 2000, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press.
- Fabian, J., 2001, *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*, Stanford, Stanford University Press.
- Fabian, J., a cura, 1979, *Beyond Charisma: Religious Movements as Discourse*, «Social Research», 46, 1.
- Fabietti, U., 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabietti, U., 2005, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabietti, U., Matera, V., a cura, 1997, *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Fardon, R., 2005, *Reply to Moos*, «Anthropology Today», 21, 3, pp. 25-26.
- Fasulo, A., 1998, «La ricerca etnografica», in L. Mannetti, a cura, *Strategie di ricerca in psicologia sociale*, Roma, Carocci, pp. 183-225.
- Fasulo, A., Pontecorvo, C., 1999, *Come si dice? Linguaggio e apprendimento in famiglia e a scuola*, Roma, Carocci.
- Fatigante, M., 2007, «Conflitti, ambivalenze e rappresentazioni in famiglia», in P. Di Cori, C. Pontecorvo, a cura, *Tra ordinario e straordinario: modernità e vita quotidiana*, Roma, Carocci, pp. 185-195.
- Favret-Saada, J., 1977, *Le mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- Fele, G., Giglioli, P. P., 2001, *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, «aut-aut», 303, pp. 13-35.
- Fernandez, J. W., Huber, M. T., 2001, *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*, Chicago, University of Chicago Press.
- Freilich, M., 1970, «Towards a Formalization of Fieldwork», in Freilich, a cura, 1970, pp. 485-596.
- Freilich, M., a cura, 1970, *Marginal Natives. Anthropologists at Work*, New York, Harper & Row.
- Freud, S., 1901, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, «Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie», 10, pp. 1-32, 95-143;

- trad. it. 1973, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gallini, C., 1980, *La personalità del ricercatore*, «L'Uomo», IV, 2, pp. 425-438.
- Gallini, C., 1981, *Intervista a Maria*, Palermo, Sellerio.
- Gallini, C., Faeta, F., a cura, 1999, *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gampel, Y., 2000, «Reflections on the Prevalence of the Uncanny in Social Violence», in A. Robben, M. Suárez-Orozco, a cura, *Cultures under siege*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48-69.
- Garfinkel, H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, New York, Prentice-Hall.
- Gargani, A., a cura, 1979, *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi.
- Gasparri, T., 1976, *La Resistenza in provincia di Siena*, Firenze, Olschki.
- Gast, M., Panoff, M., a cura, 1986, *L'accès au terrain en pays étranger et outremer*, Paris, L'Harmattan.
- Geertz, C., 1968, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, University of Chicago Press.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Culture: Selected Essays*, New York, Basic Books; trad. it. 1987, *Interpretazioni di culture*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C., 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books; trad. it. 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C., 1986, «Making Experience, Authoring Selves», in Turner, Bruner, a cura, 1986, pp. 373-380.
- Geertz, C., 1988, *Works and Lives: the Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C., 1995, *After the Facts: two Countries, four Decades, one Anthropologist*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 1995, *Oltre i fatti: due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C., 1999, *Mondo globale, mondi locali: cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C. 2005, *Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 11, 1, pp. 1-15.
- Ginzburg, C., 1992, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, «Quaderni storici», 80, pp. 520-548.
- Giorgi, S., Monno, A., Padiglione, V., 2004, *On the Margins of "Local Minds"*, working paper 3, Roma.
- Giorgi, S., Padiglione, V., 2006, *Appropriazioni: negoziare lo spazio del mestico in famiglia*, «Età Evolutiva», 85, pp. 61-71.

- Giorgi, S., Padiglione, V., Pontecorvo, C., 2007, *Appropriations: Dynamics of Domestic-Space Negotiations in Italian Middle-Class Working Families*, «Culture & Psychology», 13, 2, pp. 147-178.
- Giuffrè, M., 2007, *Donne di Capo Verde. Esperienze di antropologia dialettica a Ponta do Sol*, Roma, CISU.
- Goffman, I., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City (N.Y.), Doubleday & Co.; trad. it. 1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, il Mulino.
- Golde, P., a cura, 1970, *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Chicago, Aldine.
- González, R. J., 2007, *Towards Mercenary Anthropology? The New US Army Counterinsurgency Manual FM 3-24 and the Military-Anthropology Complex*, «Anthropology Today», 23, 3, pp. 14-19.
- Goodman, F. D., 1972, *Speaking in Tongues*, Chicago, University of Chicago Press.
- Goulet, D., 1994, «Dreams and Visions in Other Lifeworlds», in D. E. Young, J.-G. Goulet, a cura, *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough (Canada), Broadview Press, pp. 16-38.
- Goulet, D., Miller, B., a cura, 2007, *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Griaule, M., 1957, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Grindal, B. T., 1983, *Into the Heart of Sisala Experience: Witnessing Death Divination*, «Journal of Anthropological Research», 39, 1, pp. 60-80.
- Grottanelli, V. L., a cura, 1977, *Una società guineana: gli Nzema del Ghana. Vol. 1, I fondamenti della cultura*, Torino, Boringhieri.
- Grottanelli, V. L., a cura, 1978, *Una società guineana: gli Nzema del Ghana. Vol. 2, Ordine morale e salvezza terrena*, Torino, Boringhieri.
- Guédon, M. F., 1994, «Dene ways and the Ethnographer's Culture», in Young, Goulet, a cura, 1994, pp. 39-70.
- Gupta, A., Ferguson, J., 1997, «Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method and Location in Anthropology», in Gupta, Ferguson, a cura, 1997, pp. 1-46.
- Gupta, A., Ferguson, J., a cura, 1997, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- Gusterson, H., 2003, *Anthropology and the Military - 1968, 2003, and Beyond?*, «Anthropology Today», 19, 3, pp. 25-26.
- Gusterson, H., 2007, *Anthropologists and War*, «Anthropology Today», 23, 4, p. 23.
- Harner, M. J., 1973, *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press.

- Hawley, J., 1987, *The Strehlow Collection: Preserved in Vitriol*, «Good Weekend», 29 agosto, pp. 28-34.
- Heath, S. B., 1992, *La política del lenguaje en México. De la colonia a la Nación*, México (D.F.), Instituto Nacional Indigenista.
- Henry, F., Saberwal, S., a cura, 1969, *Stress and Response in Fieldwork*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- Hilberg, R., 1988, «I was not there», in B. Lang, a cura, *Writing and the Holocaust*, New York-London, Holmes & Meier.
- Hymes, D., 1962, «The Ethnography of Speaking», in T. Gladwin, W. C. Sturtevant, a cura, *Anthropology and Human Behavior*, Washington, The Anthropology Society of Washington, pp. 13-53.
- Hymes, D., 1974, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Hymes, D., a cura, 1972, *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon Books; trad. it. 1979, *Antropologia radicale*, Milano, Bompiani.
- Jackson, M., 1989, *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.
- Jankelevitch, W., 1957, *Le je-ne-sais-quoi e le presque-rien*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 1987, *Il non so che e il quasi niente*, Genova, Marietti.
- Johnson, A. W., 1978, *Quantification in Cultural Anthropology. An Introduction to Research Design*, Stanford, Stanford University Press.
- Johnson, J., 1975, *Doing Field Research*, New York, The Free Press.
- Jongmans, D. G., Gutkind, P. C. W., a cura, 1967, *Anthropologists in the Field*, New York, Humanities Press.
- Junker, B., 1960, *Fieldwork*, Chicago, University of Chicago Press.
- Keenan, J., 2006, *Conspiracy Theories and "Terrorists". How the "War on Terror" is Placing New Responsibilities on Anthropology*, «Anthropology Today», 22 (6), pp. 4-9.
- Keenan, J., 2007, *My Country Right or Wrong*, «Anthropology Today», 23, 1, pp. 26-27.
- Kellner, H., 1994, *Never Again in Now*, «History and Theory», 33, 2, pp. 127-144.
- Kilcullen, D., 2007, *Ethics, Politics and Non-State Warfare*, «Anthropology Today», 23, 3, p. 20.
- Kimball, S. T., 1972, «Learning a New Culture», in S. T. Kimball, J. B. Watson, a cura, *Crossing Cultural Boundaries: An Anthropological Experience*, San Francisco, Chandler Publishing Company, pp. 182-192.
- Kondo, D., 1986, *Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology*, «Cultural Anthropology», 1, pp. 74-88.
- Kuhn, T. S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1978, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi.

- Kwesi, G. B., 2001, *Nzema Mrilbuli, Nzema Proverbs*, introduzione e cura di M. Pavanello, Pisa, Dipartimento di Scienze Archeologiche.
- La Cecla, F., 2003, *Il malinteso*, Bari-Roma, Laterza.
- Laughlin, C. D., 1994, "Psychic Energy and Transpersonal Experience; A Biogenetic Structural Account of the Tibetan Domo Yoga Practice", in Young, Goulet, a cura, 1994, pp. 99-134.
- Laughlin, C. D., D'Aquili, E. G., 1974, *Biogenetic Structuralism*, New York, Columbia University Press.
- Lawless, R., Sutlive, V. H. jr., Zamora, M. D., a cura, 1983, *Fieldwork: The Human Experience*, New York, Gordon & Breach.
- Lederman, C., 1991, *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance*, Berkeley, University of California Press.
- Lévi-Strauss, C., 1950, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss 1950, pp. IX-LII; trad. it. 1991, "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in Mauss 1991, pp. xv-LIV.
- Lévi-Strauss, C., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon; trad. it. 1994, *Tristi tropici*, Milano, il Saggiatore.
- Levy, R., 1973, *Tabitiens. Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Long, J. K., a cura, 1977, *Extrasensory Ecology*, Metuchen (N.J.), Scarecrow Press.
- Lupo, A., 1987, *El Monte de Ventre Blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec*, «Cuadernos del Sur», 11, pp. 67-78.
- Lynch, M., 2000, *Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge*, «Theory, Culture & Society», 17, 3, pp. 26-54.
- Lytard, J.-F., 1987, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli.
- Maher, V., 1994, "Razza e gruppo etnico: il mito sociale e la relatività dei confini", in id., a cura, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg e Sellier.
- Malighetti, R., 2002, "Il lavoro sul campo", in U. Fabietti, R. Malighetti, V. Matera, *Dal tribale al locale*, Milano, Bruno Mondadori.
- Malinowski, B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge; trad. it. 1978, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma, Newton Compton.
- Malinowski, B., 1967, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York, Harcourt, Brace & World; trad. it. 1992, *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando.
- Mannoni, O., 1969, "Je sais bien, mais quand même", in *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, pp. 9-33.

- Marcus, G. E., 1994, *On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences*, «Poetics Today», 15, 3, pp. 383-404.
- Marcus, G., Cushman, D., 1982, *Ethnographies as Texts*, «Annual Review of Anthropology», 11, pp. 25-69.
- Marcus, G. E., Fischer, M. M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1994, *Antropologia come critica culturale*, Milano, Anabasi.
- Martufi, P. G., 1980, *La tavola del pane. Storia della XXIII Brigata Garibaldi "Boscaglia"*, Siena, ANPI.
- Mauss, M., 1924, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «Année Sociologique», s. II, vol. I, pp. 30-186; trad. it. in Mauss 1991 [1950], pp. 155-292.
- Mauss, M., 1947-67, *Manuel d'ethnographie*; nuova ed. 2002, Paris, Éditions Payot et Rivage.
- Mauss, M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF; trad. it. (parz.) 1991, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi.
- McClenon, J., Nooney, J., 2002 *Anomalous Experiences Reported by Field Anthropologist: Evaluating Theories Regarding Religion*, «Anthropology of Consciousness», 13, 2, pp. 46-60.
- McDougall, D., 1978, *Ethnographic Film: Failure and Promise*, «Annual Review of Anthropology», 7, pp. 405-425.
- McFate, M., 2007, *Building Bridges or Burning Heretics?*, «Anthropology Today», 23, 3, p. 21.
- McNamara, L., 2007, *Culture, Critique and Credibility*, «Anthropology Today», 23, 2, pp. 20-21 e 23, 3, pp. 22-23.
- McNally, W., 1981, *Aborigines, Artefacts, and Anguish*, Adelaide, Lutheran Publishing House.
- Mead, M., 1977, *Letters from the Field 1925-1975*, New York, Harper & Row.
- Miracle, A., 1991, *Aymara Joking Behavior*, «Play and Culture», 4, pp. 144-152.
- Mirzoeff, N., 1999, *An Introduction to Visual Culture*, London-New York, Routledge; trad. it. 2002, *Introduzione alla cultura visuale*, Roma, Meltemi.
- Moos, F., 2005, *Anthropologists as Spies*, «Anthropology Today», 21, 3, p. 25.
- Morton, J., s.d., *Strehlow*, <http://www.clc.org.au/ourculture/strehlow.asp> (5-8-2007).
- Myerhoff, B. G., 1972, *The Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University Press.
- Myerhoff, B., Ruby, J., 1992, "Introduction", in J. Ruby, a cura, *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 1-35.

- Naroll, R., Cohen, R., a cura, 1970, *Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- Niangoran-Bouah, G., s.d., *Introduction à la Drummologie*, Abidjan, Université d'Abidjan.
- Niangoran-Bouah, G., 2001, *Introduction à la Drummologie II*, Abidjan, Centre de Recherches en Drummologie et en Numismatique Africaine.
- Nketia, J. H. K., 1963, *Drumming in Akan Communities of Ghana*, New York, Thomas Nelson and Sons.
- Nora, P., 1984, "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux", in id., a cura, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, vol. I, pp. 17-42.
- Obeyesekere, G., 1990, *The Work of the Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Olivier de Sardan, J.-P., 1995, *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, «Enquête», 1, pp. 71-112.
- Owen, N., 1981, *Witchcraft in the West Indies: The Anthropologist as Victim*, «Anthropology and Humanism Quarterly», 6, 2-3, pp. 15-22.
- Padiglione, V., 1996, *Interpretazione e differenze. La pertinenza del contesto*, Roma, Edizioni Kappa.
- Padiglione, V., 2004, *Scritture in famiglia: riti, riflessività e posizionamenti*, «Rassegna di Psicologia», XXI, 1, pp. 17-34.
- Padiglione, V., 2005, *Del buon uso del visualismo. La lezione di Jean Rouch*, «Antropologia Museale», 10, pp. 5-6.
- Padiglione, V., 2006, *Presentazione*, «Antropologia Museale», 14, pp. 6-8.
- Padiglione, V., Fatigante, M., Giorgi, S., 2007, *Sulla soglia: istanze riflessive. Costruire la relazione in una etnografia sulle famiglie*, «Rivista di Psicolinguistica Applicata», in corso di pubblicazione.
- Padiglione, V., Pontalti, C., 1995, "Fra le generazioni. Modelli di connessione simbolica", in P. Donati, a cura, 1995, *Quarto Rapporto CISF sulla famiglia in Italia*, Milano, San Paolo, pp. 187-220.
- Paggi, S., 2006, *Osservazione partecipante*, «Antropologia Museale», 14, pp. 66-68.
- Palumbo, B., 1992, *Immagini del mondo. Etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*, «Meridian», 15, pp. 109-139.
- Paggi, L., a cura, 1996, *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Roma, Manifestolibri.
- Paggi, L., a cura, 1997, *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi*, Firenze, La Nuova Italia.
- Pavanello, M., 2007<sup>2</sup>, "Introduzione", in G. B. Kwesi, *Nzema mrelebule, = Nzema proverbs*, Legon-Roma, Institute of African Studies, Uni-

- versity of Ghana-Dipartimento di Studi Glottoantropologici e Discipline Musicali, Università di Roma "La Sapienza", pp. 9-13.
- Pavanello, M., a cura, 1998, *An Italian Tribute to Ghana. Nzema Studies Presented to H. E. F. Lt. J. J. Rawlings, President of the Republic of Ghana*, Università di Pisa.
- Pelto, P. J., Pelto, G. H., 1973, "Ethnography: The Fieldwork Enterprise", in J. J. Honigman, a cura, *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand-McNally.
- Peters, L., 1981, *Ecstasy and Healing in Nepal*, Malibu, Undena.
- Pezzino, P., 2001, *Storie di guerra civile. L'eccidio di Niccioleta*, Bologna, il Mulino.
- Piasere, L., 2002, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari, Laterza.
- Pontecorvo, C., 1996, *Discorso e sviluppo. La conversazione come sistema di azione e strumento di ricerca*, «Età evolutiva», 55, pp. 56-71.
- Pontecorvo, C., Fatigante, M., Arcidiacono, F., 2007, "La quotidianità come vita domestica familiare", in P. Di Cori, C. Pontecorvo, a cura, *Tra ordinario e straordinario: modernità e vita quotidiana*, Roma, Carocci, pp. 175-184.
- Pratt, M. L., 1986, "Fieldwork in Common Places", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 59-88.
- Prattis, I., 1996, "Reflexive Anthropology", in D. Levinson, M. Ember, a cura, *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Henry Holt & Company.
- Price, D., 2002a, *Past Wars, Present Dangers, Future Anthropologies*, «Anthropology Today», 18, 1, pp. 3-5.
- Price, D., 2002b, *On Anthropology's Witting and Unwitting Links to Intelligence Agencies*, «Anthropology Today», 18 (6), pp. 16-21.
- Price, D., 2005, *America the Ambivalent: Quietly Selling Anthropology to the CIA*, «Anthropology Today», 21, 6, pp. 1-2.
- Price, D., 2007, *Buying a Piece of Anthropology, Part 1: Human Ecology and Unwitting Anthropological Research for the CIA*, «Anthropology Today», 23, 2, pp. 8-13.
- Pulman, B., 1988, *Pour une histoire de la notion de terrain*, «Gradhiva», 5, pp. 21-30.
- Pussetti, C., 2005, *Poetica delle emozioni: i Bijago della Guinea Bissau*, Roma-Bari, Laterza.
- Rabinow, P., 1975, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Rabinow, P., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley-London, University of California Press.
- Radin, P., 1933, *The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism*, New York, McGraw-Hill.

- Rathbone, R., 2000, *Nkrumah and the Chiefs. The Politics of Chieftaincy in Ghana 1951-60*, Oxford-Accra-Athens, J. Currey-F. Reimmer-Ohio University Press.
- Ridolfi, M., 2003, *Le feste nazionali*, Bologna, il Mulino.
- Riesman, D., 1964, "Foreword", in Smith Bowen 1964, pp. IX-XVIII.
- Rosaldo, R., 1986, "From the Door of his Tent: The Fieldworker and the Inquisitor", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 77-97; trad. it. 1997, "Sulla soglia della tenda: l'etnografo e l'inquisitore", in Clifford, Marcus, a cura, 1997, pp. 119-144.
- Rosaldo, R., 1989, *Culture & Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press; trad. it. 2001, *Cultura e Verità*, Roma, Meltemi.
- Rouch, J., 1979, "La caméra et les hommes", in C. De France, a cura, *Pour une anthropologie visuelle*, Paris-Den Haag-New York, Mouton, pp. 53-71.
- Rubeo, V., 1991, *Hacia la casa sagrada. El sistema de cargos socio-religiosos de los huaves de San Mateo del Mar*, Relación presentada a la Dirección de los Asuntos Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Sacks, H., 1992, *Lectures on conversation*, Oxford, Blackwell, 2 voll.
- Sacks, H., Schegloff, E. A., Jefferson, G., 1974, *A Simplest Systematic for the Organization of Turn Taking for Conversation*, «Language», 50, 4, pp. 696-735.
- Salamone, F. A., 1979, *Epistemological Implications of Fieldwork and their Consequences*, «American Anthropologist», 81, pp. 46-60.
- Sandager, E. E., 1994, *Ethical Implications of the Documentary Record*, «New England Archivists Newsletter», 21 (2), pp. 4-6.
- Savoldi, E., 2003, "Représentations du pouvoir traditionnel chez les Nzema du Ghana sud-occidental. La rhétorique 'cérémonielle' du festival inaccompli", in C.-H. Perrot, F.-X. Fauvelle-Aymar, a cura, *Le retour des rois: les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 83-96.
- Schaumberg, H., 2006, *Colonialism in the 21st Century: Scope for a Collective Academic Response to David H. Price and the PRISP Controversy*, «Anthropology Today», 22, 5, pp. 24-25.
- Schegloff, E. A., 1989, "Reflections on Language, Development and the Interactional Character of Talk-in-Interaction", in M. H. Bornstein, J. S. Bruner, a cura, *Interaction in Human Development*, Hillsdale (N.J.), Erlbaum, pp. 139-153.
- Schmidt, W., 1937, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster, Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.
- Shweder, R. A., 1990, "Cultural Psychology - What is it?", in J. W. Stigler, R. A. Shweder, G. Herd, a cura, *Cultural Psychology. Essay on Comparative Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-43.

- Shweder, R. A., 1991, *Thinking through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Signorini, I., a cura, 1979, *Gente di laguna. Ideologia ed istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Milano, Angeli.
- Smith Bowen, E., 1964, *Return to Laughter*, London, Gollancz.
- Spindler, B. D., a cura, 1970, *Being an Anthropologist: Fieldwork in Eleven Cultures*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- SRC, 2007, *Collection Policy V3.2*, Alice Springs, Strehlow Research Centre, [http://www.nt.gov.au/nreta/museums/strehlow/pdf/collection\\_policy.pdf](http://www.nt.gov.au/nreta/museums/strehlow/pdf/collection_policy.pdf) (5-8-2007).
- SRC, s.d., *Strehlow Research Centre*, <http://www.nt.gov.au/nreta/museums/strehlow/index.html> (5-8-2007).
- Starobinski, J., 1974, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard; trad. it. 1981, "Il testo e l'interprete", in J. Le Goff, P. Nora, a cura, *Fare storia*, Torino, Einaudi.
- Stocking, G. W. jr., a cura, 1983, *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W. jr., 1992, *The Ethnographer's Magic and other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Stoller, P., 1989, *Fusion of Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, Chicago, Chicago University Press.
- Stoller, P., Olkes, C., 1987, *In Sorcery's Shadow. A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Strehlow, C., 1909-20, *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt am Main, Baer, 5 voll.
- Strehlow, T. G. H., 1971, *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus & Robertson.
- Tallè, C., 2003, *La scuola bilingue a San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico). Microdinamiche quotidiane di socializzazione scolastica e percorsi di riappropriazione culturale dell'istituzione in una comunità huave*, tesi di dottorato di ricerca, Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, non pubblicata.
- Tallè, C., 2004, *Observaciones sobre la terminología toponímica de los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, «Cuadernos del Sur», 29, pp. 51-70.
- Tedlock, B., 1991, *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, «Journal of Anthropological Research», 47, pp. 69-95.
- Tedlock, D., 1979, *The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology*, «Journal of Anthropological Research», 35, pp. 387-400.

- Tedlock, D., 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press; trad. it. 2002, *Verba Manent. L'interpretazione del parlato*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo.
- Tedlock, D., 1990, *Days from a Dream Almanac*, Urbana, University of Illinois Press.
- Tedlock, D., Mannheim, B., a cura, 1995, *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.
- Tonkin, E., 1992, *Narrating our Pasts*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 2000, *Raccontare il nostro passato. La costruzione sociale della storia orale*, Roma, Armando.
- Tota, A. L., 2003, *La città ferita*, Bologna, il Mulino.
- Tranfo, L., 1979, "Tono' e 'nagual'", in Signorini, a cura, 1979, pp. 136-163.
- Turner, E., 1994, "A Visible Spirit Form in Zambia", in Young, Goulet, a cura, 1994, pp. 71-95.
- Turner, E., 1996, *The Hands Feel it: Healing and Spirit Presence among a Northern Alaska People*, Dekalb, Northern Illinois University Press.
- Turner, E., Blodgett, W., Kahona, S., Benwa, F., 1992, *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Turner, V., 1982, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Art Journal Publications; trad. it. 1990, *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino.
- Turner, V., 1985, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Tucson, University of Arizona Press.
- Turner, V., Bruner, E., a cura, 1986, *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.
- Tyler, S. A., 1986, "Post-Modern Ethnography: from Document of the Occult to Occult Document", in Clifford, Marcus, a cura, 1986, pp. 122-140; trad. it. 1997, "L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto", in Clifford, Marcus, a cura, 1997, pp. 163-182.
- Université de Provence. Département d'ethnologie - Istituto di etnologia, antropologia culturale e di storia delle tradizioni popolari (Siena, Italia), a cura, 1994, *Gens du Val Germanasca. Contributions à l'ethnologie d'une vallée vaudoise*, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'ethnologie.
- Van de Castle, R. L., 1974, "Anthropology and Psychic Research", in J. White, a cura, *Psychic Exploration*, New York, G. P. Putman, pp. 269-287.
- Wagner, R., 1981, *The Invention of Culture*, Chicago-London, University of Chicago Press; trad. it. 1992, *L'invenzione della cultura*, Milano, Mursia.

- Wax, M. L., 2003, *Wartime Dilemmas of an Ethical Anthropology*, «Anthropology Today», 19, 3, pp. 23-24.
- Wax, R., 1971, *Doing Fieldwork: Warnings and Advices*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wieviorka, A., 1998, *L'ère du témoin*, Paris, Plon; trad. it. 1999, *L'era del testimone*, Milano, Cortina.
- Wikan, U., 1992, *Beyond the Words: The Power of Resonance*, «American Ethnologist», 19, 3, pp. 460-482.
- Winch, P., 1964, *Understanding a Primitive Society*, «American Philosophical Quarterly», 1, pp. 307-324; trad. it. 1990, "Comprendere una società primitiva", in F. Dei, A. Simonicca, a cura, *Ragione e forme di vita*, Milano, Angeli, pp. 124-188.
- Winter, J., Sivan, E., 1999, "Setting the Framework", in iid., a cura, *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 6-39.
- Young, D. E., 1994, "Visitors in the Night: A Creative Energy Model of Spontaneous Visions", in Young, Goulet, a cura, 1994, pp. 166-194.
- Young, D. E., Goulet, J.-G., a cura, 1994, *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough (Canada), Broadview Press.

## Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, salvo diversa indicazione in calce ai testi, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- AA.VV., 1874, *Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands*, London; VI ed. 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, rivisto e riscritto a cura del Comitato del Royal Anthropological Institution of Great Britain and Ireland, London, Routledge & Kegan Paul.
- AA.VV., 1976, *Lo strano soldato. Autobiografia della Brigata Spartaco Lavagnini*, Milano, La Pietra.
- AA.VV., 1980, *La ricerca sul terreno*, «L'Uomo», IV, 2, num. monografico.
- Afari-Gyan, K., 1993, "Nkrumah's Ideology", in K. Arhin, a cura, *The Life and Work of Kwame Nkrumah*, Trenton (N.J.), Africa World Press, pp. 161-175.
- Agar, M. H., 1980, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, New York, Academic Press.
- Andreini, A., Clemente, P., a cura, 2007, *I custodi delle voci. Archivi orali in Toscana: primo censimento*, Firenze, Centro Stampa Regione Toscana.
- Angoff, A., Barth, D., a cura, 1974, *Parapsychology and Anthropology*, New York, Parapsychology Foundation.
- Antonelli, Q., Iuso, A., a cura, 2001, *Vite di carta*, Napoli, L'ancora.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- Arcidiacono, F., Caporali, L., Pontecorvo, C., 2006, *La partecipazione dei padri italiani alla struttura interattiva familiare*, «Età evolutive», 85, pp. 73-81.
- Arcidiacono, F., Pontecorvo, C., 2004, *Più metodi per la pluridimensionalità della vita familiare*, «Ricerche di Psicologia», XXVII, 3, pp. 103-118.
- Arensberg, C. M., 1954, *The Community Study Method*, «American Journal of Sociology», 60, pp. 109-124.
- Arensberg, C. M., 1961, *The Community as Object and as Sample*, «American Anthropologist», 63, pp. 241-265.
- Aria, M., 2007, *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia Francese*, Pisa, Pacini.
- Aronsson, K., Pontecorvo, C., 2002, *Everyday Lives of Working Families in Italy, Sweden and USA: Application to the Sloan Foundation*, ms. non pubblicato [<http://www.liu.se/tema-b/english/self.sweden.htm>].
- Asad, T., a cura, 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press.
- Augé, M., 1992, *Nonlieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil; trad. it. 1996, *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Eleuthera.
- Avanzati, F., Martufi, P. G., 1981, *Replica a "La tavola del pane" - Al di là della memoria (Replica a Fortunato Avanzati)*, Siena, ANPI.
- Awulac Annor Adjaye III, 1999, "Local Government vis-à-vis Chieftaincy in Ghana. Interplay of Authority, Power and Responsibilities", in *Worlds. Identity and Power in West Africa*, a cura di P. Valsecchi e F. Viti, *Mondes Akan. Identité et Pouvoir en Afrique Occidentale*. Akan Paris, L'Harmattan, pp. 81-94.
- Barth, F., 1992, "Socio/Cultural Anthropology", in *Fiftieth Anniversary Issue, Wenner-Gren Foundation Report for 1990-1991*, New York, Wenner-Gren Foundation, pp. 62-70.
- Bateson, G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind; Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, San Francisco, Chandler; trad. it. 1976, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.
- Bateson, G., 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York, Dutton; trad. it. 1984, *Mente e natura*, Milano, Adelphi.
- Bateson, G., 1987, *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*, New York, Macmillan; trad. it. 1989, *Dove gli angeli esitano*, Milano, Adelphi.
- Bianco, C., 1988, *Dall'evento al documento*, Roma, CISU.
- Bick, E., 1964, "Note sull'osservazione del lattante nell'addestramento psicoanalitico", in Bonaminio, Iaccarino, a cura, 1984.
- Boas, F., 1919, *Scientists as Spies*, «The Nation», CIX, 20 dicembre; rist. 2005, «Anthropology Today», 21, 3, p. 27.
- Bonaminio, V., Iaccarino, B., a cura, 1984, *L'osservazione diretta del bambino*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bosio, G., 1975, "Elogio del magnetofono", in *L'intellettuale rovesciato*, Milano, Edizioni Bella Ciao, pp. 163-182.
- Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz; trad. it. 2003, *Per una teoria della pratica; con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina.