

---

## Pietro Clemente

L'autore moltiplicato. Testi biografici e antropologia interpretativa

### Nota di presentazione

Il testo *L'autore moltiplicato* è stato predisposto in forma scritta per una lezione-seminario che fui invitato a svolgere presso *l'Ecole française* di Roma nel 1991. E' rarissimo che io scriva un testo completo prima di una lezione. Un caso quasi unico. Ma in seguito il testo non fu mai pubblicato. Lo ritenevo un testo 'laboratorio' e per questo l'ho fatto girare tra allievi, collaboratori e interlocutori. Ho pensato di pubblicarlo in occasione di questo numero di *Antropologia* perché oltre che del tema delle storie di vita, dà anche conto di una fase degli studi italiani che reputo piuttosto importante, quella del dialogo con l'antropologia interpretativa e postmoderna. Questo testo è all'incirca contemporaneo di un testo edito, assai contiguo per argomentazioni, che si intitola, *Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica* ( «L'uomo», 1, pp. 57-69, 1991) che credo sia del 1990 come occasione convegnistica (il titolo generale del numero de *L'uomo* è A.Ciattini, a cura di, *La dimensione quotidiana: ricerche e problemi metodologici*), e nel 1989 avevo scritto *Esplosione. Note sulla descrizione antropologica*, rimasto anch'esso inedito<sup>1</sup>. Nel 1992 usciva il primo numero di *Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane*, che sarebbe arrivato al numero 10 nel 1997. Nel 1991/92 comincio il mio insegnamento all'Università di Roma "La Sapienza", dopo 17 anni di insegnamento a Siena, passando dal campo della storia delle tradizioni popolari all'antropologia culturale, sostituendo Alberto Mario Cirese, mio maestro, in una cattedra significativa e prestigiosa. Dal 1989 al 1997 ho vissuto l'esperienza di introdurre negli studi italiani gli orientamenti del dibattito statunitense, in specie l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, e l'approccio postmoderno e la 'svolta retorica' rappresentati dal volume collettivo

---

1. Ma pubblicato in inglese nel 1999 nella rivista *Europaea. Journal of the Europeanists*, diretta da Giulio Angioni: *Explosion. Notes on anthropological description*, 2, V, pp. 2-14.

*Scrivere le culture* (a cura di J.Clifford e G.Marcus) e quindi dagli scritti di J.Clifford e W.J.Stocking che rileggevano la storia dell'antropologia. Una esperienza che ha avuto la straordinaria compagnia di co-fondatori, collaboratori, amici, ospiti che la rivista *Ossimori* ancora documenta, anche se come oggetto finito, esperienza infine segnata da un sostanziale isolamento nell'antropologia accademica, per ragioni diverse non qui riassumibili.

Non ho mai interpretato in modo passivo il dialogo con queste correnti della ricerca statunitense, e questi scritti, cui qui mi riferisco, ne danno conto; in particolare *L'autore moltiplicato* rappresenta il tentativo di riprendere, sotto l'autorità del dibattito americano, i temi più specifici degli studi italianistici, e tra questi il tema delle fonti, delle voci altrui, della partecipazione, che avevano caratterizzato l'antropologia italiana del secondo dopoguerra ed erano rimaste come una sorta di giuramento di Ippocrate, nelle pagine di De Martino pubblicate in *Furore simbolo valore*. In particolare nelle *Note lucane* (1962). Pagine indimenticate sull'essere cercatori di 'umane dimenticate storie' e di esser co-protagonisti di una nuova 'presenza nella storia' dei ceti sociali emarginati. Superati ormai da tempo - alla fine degli anni 80 - i paradigmi strutturalisti, marxisti e funzionalisti delle grandi narrazioni antropologiche, il dibattito americano, nutrito di fermenti europei, ma libero da schemi di schieramento e dogmatismi, era una occasione feconda per ridare specificità e dialogo internazionale agli studi italiani.

Benchè gli anni passati siano ormai più di 20 quel progetto mi sembra ancora significativo. Ed anche se alcune delle argomentazioni che svolgo in questo testo del 1991 sono acerbe e iniziali<sup>2</sup>, mi è sembrato utile segnare con questo testo la mia partecipazione alla valorizzazione delle testimonianze autobiografiche come un modo di fare antropologia, non una forma di documentazione.

Nonostante che la mia bibliografia non abbia mai mostrato al centro in modo netto e perentorio il tema dell'autobiografia, e io non abbia pubblicato volumi didattici o sintesi generali su questi temi, quello dell'autobiografia scritta e orale resta per me la forma di studi più appassionante e trasformatrice rispetto al vecchio paradigma dell'antropologia malinowskiana, ancora in auge negli studi italiani. Questo approccio è cresciuto via via nei miei studi, a partire dall'eredità spirituale, lasciatami da Alberto Cirese, degli autori dell'antropologia non accademica, civile e militante, degli anni postbellici, un elenco di nomi che va da Carlo Levi a Primo Levi, da Rocco Scotellaro a Gianni Bosio, e comprende Antonino Uccello, e poi incontra Nuto Revelli, Saverio Tutino, Ettore Guatelli. Si è trasformato infine incontrando alcuni straordinari testimoni<sup>3</sup> e gli studi di

2. La mia collaborazione con vari organismi della società civile che valorizzano le scritture e le fonti autobiografiche erano appena agli inizi, e anche la mia riflessione su una antropologia fuori dell'Università, imbricata nella società civile, capace di reti e processi di consapevolezza pubblica (musei, centri culturali locali, archivi di memorie etc.) era agli inizi, anche gli studi fondamentali del comparatista letterario Philippe Lejeune sull'autobiografia mi erano meno familiari.

3. Penso in particolare a Dina Mugnaini e alla sua storia di vita orale, in Di Piazza, D.Mugnaini, 1988; e a Delia Meiattini, 1997. Come voci guida nel mio lavoro, prime voci di una polifonia molto più ampia della quale dà conto anche la collana *Finzioni vere* che dal 2003 dirigo per l'editore CISU.

Maurizio Catani<sup>4</sup> nell'orizzonte della riflessione di Luis Dumont, e recuperando Paul Radin come antenato di riferimento, riletto anche alla luce della *History of Anthropology* di Stocking<sup>5</sup>.

Questo testo rappresenta dunque in modo adeguato, anche se non aggiornato, il mio modo di vedere il nesso tra autobiografia antropologica, negoziazione dei significati, scrittura polifonica, compartecipazione, una sorta di riposizionamento del fare antropologia.

Dopo questo scritto ho imparato ancora tantissime cose, ho lavorato su storie migratorie, sulle stragi, sui temi della morte e della violenza, sui limiti dell'approccio ermeneutico.

Ma quello che propongo in queste pagine, ancorchè un po' chiuso nel lessico antropologico dei miei anni interpretativi/postmoderni, mi sembra ancora un utile punto di riferimento. La tesi è molto semplice, partendo dal valore di 'co-produzione' dei testi dialogici come le interviste e soprattutto le autobiografie 'native', escludo – alla fine della crisi delle antropologie nomotetiche – l'autorialità della scrittura come gesto fondante dell'antropologia attuale; propongo di riconoscere una autorialità plurale e una comunità antropologica allargata e polifonica, nella quale abbiano posto anche i soggetti delle storie di vita, gli attori delle auto-etnografie, i ricercatori della società civile. In qualche modo il valore dell'autobiografia per l'antropologia non sta solo nelle conoscenze che essa porta ma anche nel nuovo tipo di autorialità e discorsività che essa aiuta a riconoscere e mettere in scena. Da qui, in questi anni, avevo tentato di proporre l'idea dell'antropologo come 'regista-attore' o direttore del coro 'delle voci e voce anch'egli, la cui presenza corporea nello spazio conoscitivo non sia quella eroica del mito malinowskiano (corpo esperto e plurisensoriale immerso nell'apprendimento totalizzante dell'alterità), ma quella più critica e meno mitica dei mondi conoscitivi e comunicativi contemporanei. Mediatore, partner di una polifonia, portavoce, l'antropologo ha oggi meno potere sull'altro e più capacità di contribuire a renderne immaginabile l'esperienza. Il lavoro nel campo dell'autobiografia è anche una guida ermeneutica nei mondi della vita d'altri, una forte educazione all'ascolto, al decentramento, al dialogo, anche come forme della propria comunicazione pubblica.

## Premessa

La parola 'testo' è la chiave di queste note. E tuttavia in usi assai diversi. La nozione di 'potere' resterà per lo più implicita, ma essa verrà tematizzata in modi diversi dal valore che ha quando si parla di istituzioni e politica, piuttosto

4. In particolare sul piano del metodo si veda Catani Maurizio, Mazé Suzanne, 1982. Si noti il rilievo della co-autorialità sia nel testo di Mugnaini che in quello di Catani. Un tema centrale nella mia riflessione in queste pagine. Catani fu spesso a Siena e poi a Roma come docente a contratto e da lui i miei allievi ed io imparammo dunque anche direttamente, e nella prospettiva del dialogo nato tra lui e Luis Dumont sul nesso tra autobiografia e individualismo.

5. Giunta ai 12 volumi: 1982 – 2010, G. W. Stocking ne è stato il curatore nell'ambito di un progetto specifico di storia dell'antropologia.

come aspetto delle pratiche conoscitive dove in relazione al 'testo', si esprimono resistenze e potenze, forza negativa e positiva.

Lo stimolo nasce da un 'testo' in senso editoriale: il libro a cura di J.B. Casagrande, malamente tradotta col titolo *La ricerca antropologica. Venti studi sulle società primitive* (1966; il titolo era *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists*, edito nel 1960). L'interesse e il disagio che questo libro mi ha suscitato per anni ha preso fisionomia in queste note. Il ponte di passaggio argomentativo riguarda 1) il fatto che in questo volume venti antropologi producono altrettanti ritratti letterari di loro informatori indigeni nel contesto di varie culture e 2) l'uso - che ora ricollego con le tesi di Clifford Geertz - della nozione di "capacità di entrare immaginativamente nella vita di un altro popolo" come qualità fondamentale dell'antropologia. Tornerò in conclusione su questo libro ed il senso che ha avuto per queste riflessioni. Ma ho intanto lasciato una traccia dell'autore e dei temi da cui voglio partire. Si tratta dell'antropologia statunitense che riflette sull'antropologia e più specificamente di Clifford Geertz e della sua riflessione sulla natura 'scritturale' e 'autorale' dell'antropologia.

I miei riferimenti sono principalmente il saggio introduttivo di Geertz a *Interpretazione di culture* dal titolo *Verso una teoria interpretativa della cultura* (1987) e *Opere e vite. L'antropologo come autore* (1990). Cerco di riflettere mettendo in relazione le tesi teoriche di Geertz, al cui interno mi muovo con un elevato grado di consenso, soprattutto per gli aspetti critici, e le mie esperienze di ricercatore delle diversità di casa nostra, abituato a trattare il tipo di documenti che il demologo ha ereditato dalla tradizione dei suoi studi, innovato soprattutto in due direzioni che hanno a che vedere con metodi e tecnologie: le fonti orali, i documenti visivi.

### **Geertz: descrizione, iscrizione, discorsività.**

Forse il tema generale dei testi teorici di Geertz è quello formulato nella forma paradossale e sintetica di una domanda-risposta: "Che cosa fa l'etnografo? - Scrive!" (1987, p.58).

Si può dire, seguendo la sua argomentazione, che l'etnografo nella sua esperienza di terreno (il 'there') osserva e vive entro processi culturali dotati di senso e, cercando di capirli, si predispone a fornirne una "descrizione densa", e non esigua. Egli infatti non intende trascrivere eventi 'esigui' puramente comportamentali, ma rappresentare il senso che egli è in grado di cogliere di ciò che 'altri' fanno. Il senso non sta negli atti, ma nel loro uso dentro un contesto significativo, nel loro essere oggetto di azioni sociali aperte e quindi di interpretazioni da parte degli 'attori'. Descrivere il senso richiede un impegno di comprensione; il risultato di questo impegno è una 'descrizione densa': una interpretazione antropologica delle interpretazioni native. La descrizione densa è l'oggetto della produzione antropologica nel suo ambito specialistico; l'Università (lo 'here'), non è la restituzione oggettiva dello studio "del villaggio" ma il resoconto interpretativo dello studio "nel

villaggio". Il suo valore sta tutto nel significato di ciò che si rappresenta. E la forma fondamentale della rappresentazione è la "scrittura". È nella scrittura che la "descrizione densa" trova la sua forma comunicativa e la sua collocazione di gesto fondamentale della pratica antropologica. A sua volta la scrittura è "iscrizione dell'azione" in quanto riproduce lo scopo della parola antropologica: enunciazione del significato dell'avvenimento-discorso. Noi scriviamo, dice Geertz, seguendo Ricoeur, il noema delle parole (pensiero, contenuto, succo di esse).

Questi temi avviati nell'introduzione a *Interpretazione di culture*, trovano in *Opere e vite* uno sviluppo, nelle nozioni di "discorsività" e di "autorialità". La discorsività può essere intesa come il noema storico epocale, ovvero il paradigma, sullo sfondo del quale la scrittura antropologica (come pratica dello "here" specialistico, occidentale e universitario) assume possibilità comunicativa e senso, mentre l'autorialità è la modalità della scrittura interpretativa, sempre riconducibile ad un discorso fondativo e a un autore che lo fonda o lo sviluppa. L'unità e l'identità dell'antropologia è quindi legata ad una discorsività riconoscibile e comune, e ad una autorialità che entro essa trova spazio e condizioni di sviluppo dinamico, probativo o polemico. L'antropologo si identifica culturalmente per lo 'here', e non per il 'there', e come tale è autore che si manifesta attraverso la scrittura, e dentro una discorsività. Il 'there' è in realtà solo il luogo fondativo della particolarità della sua scrittura in quanto proveniente da un 'atto immaginativo' operato sui significati culturali di popoli diversi dal proprio, per arrivare a 'fingere' i quali, nel senso della costruttiva opera di traduzione, occorre aver praticato con essi dentro contesti di vita. Il 'testo' perderebbe il nesso 'vissuto' there-here, il riconoscimento di una procedura comune, o addirittura il rapporto con la discorsività dell'antropologia (da qui la critica di Geertz al confessionalismo di certi ricercatori, e al ventriloquismo delle testimonianze indigene).

## Al margine

C'è un percorso minore negli scritti di Geertz, un percorso in negativo, quasi sempre accennato, marginale. Esso riguarda una serie di attività che sappiamo proprie dell'etnografo, ed anzi, di quelle attività che sappiamo essere tratti di congiunzione tra l'*here* e il *there*, e addirittura modulare questi due poli attraverso delle continuità, o addirittura delle cornici comuni. Dirò sinteticamente che le cornici comuni tra qui e altrove sono il "mondo" comune e le forme di comunicazione che lo rendono tale (e che sempre più spesso legittimano l'immagine dell'antropologo anche nell' "altrove"), e tra esse le tecnologie, e che i tratti di congiunzione sono i documenti raccolti sul terreno e portati a casa. Lascero da parte la 'cornice' comune per osservare il ruolo che hanno per Geertz i documenti della ricerca.

Mi sarà consentita, in questa parte del discorso, una certa minuzia critica, finalizzata a dare risalto a quel che mi interessa.

Geertz parte da un presupposto sintetico e quasi-iperbolico che è opportuno ricordare:

*Se volete capire che cosa è una scienza, non dovete considerare anzitutto le sue teorie e le sue scoperte(...): dovete guardare che cosa fanno quelli che la praticano (Geertz 1987, p.41).*

L'esito di questo passaggio argomentativo è la 'descrizione densa' come 'sforzo intellettuale', che definisce l'etnografia in quanto "forma di conoscenza". Non si può definire l' 'impresa' etnografica, dice Geertz, sulla base di "tecniche e procedure stabilite", l'antropologia non è ciò che un manuale suggerisce e che si fa come aspetto tecnico, non è dunque definita da:

*(...)stabilire rapporti, selezionare informatori, trascrivere testi, ricostruire genealogie, definire "campi", tenere un diario e così via (ibid. p.42).*

Guardare cosa fanno gli antropologi, sembra doversi intendere, richiede a sua volta una descrizione 'densa' e non 'esigua', che non guardi a semplici comportamenti 'fotografabili', ma al senso di essi in quanto parte di una forma di conoscenza. L'ipotesi che faccio è che la minimizzazione di queste procedure porti Geertz a marginalizzare alcuni temi che sono fondamentali per capire che cosa fanno gli antropologi tra 'here' e 'there', e il cui esito è l'accentuazione della scritturalità e autorialità del discorso antropologico. Non condurrò un'argomentazione teorica, che pure ritengo indispensabile, ma soprattutto l'evidenziazione di uno spazio trascurato, a partire dal quale proporrò alcune indicazioni di tipo prevalentemente documentario-testuale, cercando di opporre al 'testo' di Geertz, e al suo 'autore', altri testi ed altri autori, pur restando nell'ambito complessivo della sua definizione della pratica antropologica: una critica dall'interno.

Osserverò preliminarmente che la marginalizzazione geertziana delle procedure e tecniche del fare etnografia è anche una attribuzione di strumentalità-inferiorità, attribuzione ben nota agli studi italiani perché largamente praticata dall'idealismo e presente nei lavori di E. De Martino.

Vediamo ancora un esempio. Per Geertz l'antropologo deve "cogliere e rendere" strutture concettuali complesse, che gli si presentano in forma irregolare, implicita, sovrapposta; con la descrizione densa egli opera a cercarne i significati, che è come 'dare ordine' a coacervi di apparenze inesplicithe. Questo sforzo di capire significati è pervasivo nel lavoro di terreno, "(...)tranne che quando [l'antropologo] persegue la routine automatizzata della raccolta di dati" (p.46). Resta difficile capire cosa sia questa routine quando egli aggiunge:

*E questo è vero ai livelli più bassi della sua attività di lavoro sul campo: intervistare gli informatori, osservare i rituali, determinare i termini usati per la parentela, tracciare i confini della proprietà, censire le famiglie(...) e scrivere il diario (p.46).*

Osserviamo intanto che si usa una terminologia qualitativa, questi livelli sono definiti “i più bassi”. In un passo ulteriore Geertz approfondisce la distanza tra l’*here* e il *there* in questi termini:

*(...) sebbene la cultura esista nella stazione commerciale, nel forte sulla collina o nel tratturo delle pecore (esempi dello there, nds), l’antropologia esiste nel libro, nell’articolo, nella conferenza, nella mostra al museo o, talvolta, ai giorni nostri, nel film (p.46).*

In una nota qualche pagina più avanti egli aggiunge:

*(...) in effetti la maggior parte dell’etnografia si trova nei libri e negli articoli, piuttosto che in film, dischi, esposizioni in musei o altro (p.58).*

*Rendersi conto di questo significa essere consapevoli che nell’analisi culturale (...) non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo (p.58).*

Questo passo sarà usato contro Geertz, giacché, a parte la curiosa marginalità del film, in un autore USA che scrive nel ‘73, la tesi di fondo del nesso indissolubile tra forma della rappresentazione e contenuto (e qui Geertz sottovaluta forse solo la possibilità di autonomia delle forme di rappresentazione, le loro molteplici connotazioni nel tempo delle tecnologie unificanti), può essere usata per ragionare al di là dei luoghi centrali e unificanti che egli finisce per proporre: la pagina e l’autore. Scrivere significa più ampiamente “iscrivere” e cioè dar vita a ‘rappresentazioni’ che non si limitano alla pagina del libro o del saggio ma comprendono anche “fotografie, disegni, diagrammi, tabelle” (e assai meno, dice Geertz, film, dischi, esposizioni di musei). La centralità del suo assunto ritorna nella opposizione tra “il saggio” che gli appare come “il genere naturale in cui presentare interpretazioni culturali” (p.64) e gli “articoli d’inventario”, rari e d’interesse che non supera quello bibliografico. Sostenendo la necessità d’interpretare, intesa come “trarre grandi conclusioni da piccoli fatti fittamente intrecciati”, Geertz sottolinea la intrinseca incompletezza del sapere antropologico e la sua forte contestabilità (non verificabilità). A questo destino dell’antropologia:

*Vi è un certo numero di vie di scampo - trasformare la cultura in folklore e farne collezione, trasformarla in caratteristiche ed enumerarle, trasformarla in istituzioni e classificarle, trasformarla in strutture e manipolarle. Ma queste sono vie di scampo (p.69).*

In *Opere e vite* Geertz, discutendo dei ventriloquismi antropologici che attribuisce ad alcuni indirizzi attuali dell’antropologia statunitense, assume un riferimento più complesso, quello che ha l’emblema di Emawayish, poetessa ‘indigena’ etiope di una pagina di M. Leiris (Geertz, 1990, pp.139 - 159). E lo assume per sostenere che la possibilità di introdurre in antropologia voci proprie del mondo del terreno, non modifica il problema della discorsività e dell’autore, anzi lo complica, e che in ogni caso non è possibile concepire stabilmente

un'antropologia eteroglottale (annullamento dello *here* a vantaggio del *there*) o una dispersione dell'autore (l'antropologo mediatore della voce dell'altro), si tratterebbe soltanto di 'effetti' all'interno di un paradigma che resta quello dicotomico dell'università e del campo e che solo nell'università assume senso culturale compiuto. "La pretesa di parlare non solo di un'altra forma di vita, ma di parlare del suo interno" (p.153) è solo una pretesa. Così come è "positivismo del testo" credere che la più fedele trascrizione delle voci degli altri riduca il ruolo dell'antropologo a contattatore tra mondi e annulli il peso della discorsività e autorialità che ne caratterizzano il contesto di senso.

In questa argomentazione egli ripercorre alcuni temi del 'documentare':

*(...)a parte i resoconti di inchiesta sul campo o le rassegne di motivi tematici, la scrittura d'inventario documentale è assai rara in antropologia: non è certo questo lavoro da manuale che fa del "terreno" un oggetto di attenzione generale (...)* (p.150).

Inoltre, tornando a riflettere sul concetto di 'iscrizione', ridefinito nei termini di "scoprire un presente", "rendere in frasi la vitalità del reale", Geertz aggiunge in una nota:

*Non soltanto, naturalmente, a parole; i film e le esposizioni dei musei hanno anch'esse una loro funzione, sebbene secondaria (...)* (n.7, p.158).

Se assumiamo di condividere la critica ad ogni oggettivismo documentario, o a ogni pretesa di assumere come verità ingenua del mondo 'altro' il documento ben trascritto dalla viva voce di un informatore, siamo tuttavia in difficoltà a condividere la svalutazione del documento, la sua subordinazione alla scrittura saggistica, l'elusione della ricca potenzialità interpretativa che, a contatto con il mondo dello 'here', il documento 'locale' fa scaturire in un rapporto che non è autoriale ma critico-interpretativo, un aspetto del lavoro ermeneutico che Geertz sembra espungere dal proprio orizzonte (si pensi che molti saggi sono di critica delle fonti, di critica di altri antropologi, di presentazione di documenti) insieme alla 'filologia' (positivismo del testo) che è anch'essa parte organica dell'orizzonte interpretativo. Il motivo di questa elusione appare duplice, da un lato il desiderio di toccare il cuore dell'esperienza etnografica classica (l'osservazione partecipante e il suo nesso con la monografia di terreno), espungendo gli aspetti più svariati e meno complessi, dall'altro quello di distanziarsi dall'approccio etnoscientifico, liquidato con poche espressioni (abbastanza convincenti) nell'introduzione a *Interpretazione di culture*, e liquidato anche perché "a prima vista questo metodo può sembrare abbastanza simile a quello qui elaborato" (1987, p.48): per un problema di affermazione di differenze.

## Un primo bilancio

Credo si debba a questo punto fare un piccolo bilancio. Ciò che è inevitabile notare è che Geertz considera caratteristica dell'antropologia la scrittura



saggistica di tipo monografico basata sulla 'descrizione densa' dell'esperienza di terreno. È questa 'forma-contenuto' a consentirne una definizione basata sul binomio discorsività-autorialità. Ai confini di questo asse i rischi di 'perdita' del centro sono elevatissimi, si possono avere i confessionnalismi (esorbitanza dell'autore come io, perdita della descrizione densa), i ventriloquismi (scomparsa dell'autore a favore dell'indigeno, etc.). È chiaro dunque che questo asse presenta un massimo di 'concettualità' occidentale, e questa si esprime nella 'scrittura' (nei termini ripresi da Ricoeur), ciò che comporta una messa a margine o una semplice assimilazione metaforica alla scrittura, del film, del disco, del museo, etc. nonché la inferiorizzazione delle tecniche 'basse' come gli 'inventari documentali', le raccolte di genealogie, etc. In realtà il documento è visto da Geertz come un intruso, proprio per la sua potenziale caratteristica di meccanicità, elencatività, assenza cioè di densità e di discorsività (o noema-concetto). Il folklore, per esempio, è 'agitato' come un modello di esauribilità delle culture sulla base di serie di canti, maschere carnevalesche, fiabe etc. e Geertz non tiene conto neppure delle inquietudini della stessa folkloristica americana.

Questa scelta comporta in verità la esclusione di una parte gigantesca delle scritture antropologiche e dei documenti (cartacei, oggettuali, magnetofonici, fotografici) prodotti entro l'antropologia, a favore di un asse che si rivela prevalente solo nell'antropologia anglosassone, ma non esclusivo neanche in essa se non come 'modello' di riferimento. La scrittura antropologica è, altrove, in migliaia di saggi di documentazione, in approcci critici a oggetti e testi. Da qualche tempo il documento 'indigeno' ha spazio nelle monografie o si pubblica come tale, è cresciuto l'uso delle biografie. Molta parte dell'antropologia è cresciuta con studi parziali e tematici (dalle maussiane tecniche del corpo, all'arte 'primitiva', al diritto etc.) in cui l'autore non viene meno, ma la 'noematicità' della scrittura non aspira a "scolpire" la "vitalità del reale", ma solo parte di essa in quadri comparativi; interi campi del sapere antropologico si definiscono in base ad una parzialità, cui non è escluso, anzi spesso richiesto, un approccio 'sociale totale'. Le tecnologie della registrazione sonora e visiva accompagnano sempre più l'antropologo sul terreno e creano nuovi modelli della descrizione densa, anche se gli antropologi 'scritturali' ne parlano poco volentieri e quelli visivi ne scrivono poco. E' probabile che tutto questo non modifichi di niente le teorie di Geertz, ma sicuramente rende più complesso descrivere ciò che l'antropologo 'fa', e quindi i modi della rappresentazione e del "fare vedere a che cosa somiglia" lo stare in qualche specifico 'dove' entro il fluire della vita del mondo" (p.152). Forse l'antropologia visiva è un 'hic rhodus' di questa idea del 'far vedere', nella quale la scrittura o l'immagine fa differenza (lo stesso concetto di fluire del mondo è d'altronde modificato dalle tecniche dell'immagine).

Io credo che si possa meglio rappresentare lo stesso pensiero di Geertz ragionando su tutta l'aria documentaria e scrittural-riproduttiva che egli marginalizza, con qualche costo, che riguarda soprattutto la nozione di 'autore'.

## Altri testi ed altri autori

Non ho un quadro significativo dell'uso fatto in antropologia di testimonianze di informatori o di dialoghi d'inchiesta riportati integralmente o integralmente tradotti. E' più nota la vicenda delle storie di vita, da Oscar Lewis negli USA a Rocco Scotellaro in Italia, per citare gli estremi genetici di due tradizioni non vincenti negli studi. Certo è che questo tipo di documenti non sono mai stati oggetto di riflessione sistematica, né come fonti, né come modi di scrittura antropologica. Alcune sono divenute emblematiche e popolari (*Alce Nero, I figli di Sanchez, Contadini del Sud*) ma senza uno statuto di conoscenza definito. Il dibattito internazionale degli ultimi 15 anni ha visto una ripresa di riflessione e discussione sulla forma biografica (storia di vita sociale, biografia orale, scrittura autobiografica) ma in buona parte in area storica e sociologica (es. Bertaux e Ferrarotti, e gli 'storici orali'). Il volume di Casagrande cui mi riferivo all'inizio è un segno forte di questa mancanza di 'centralità' delle voci native, giacché si tratta di 'ritratti' d'autore antropologico su interlocutori indigeni, alle cui parole si capisce essi devono molto delle loro scritture. Ma non vorrei farne un problema etico, piuttosto conoscitivo. Il segno può essere la critica di D. Sperber all'uso del discorso indiretto libero, e riferito alle parole degli informatori, a proposito di Evans Pritchard, ne *Il sapere degli antropologi* (1984). In quel testo Sperber pone, anche se non è il suo tema centrale, alcuni grossi problemi sulla natura della 'autorialità' degli antropologi e critica le pratiche del discorso scritto che vengono usate per costruire argomentazioni che hanno finalità probative.

Credo si possa partire dalla constatazione che, volontà di eteroglossia o meno, i documenti testuali magnetofonici, scritti, o trascritti degli interlocutori dell'antropologo premono alle porte, chiedono un riconoscimento della loro natura. La risposta implicita da sempre data è che essi entrano a far parte dei riferimenti dell'antropologo, sono sussunti nell' "opera", e possono essere usati direttamente solo nel caso in cui essi siano così rappresentativi da non testimoniare una singolarità ma una collettività. Una risposta a questo vecchio *topos* che vuole l'antropologo come unico possibile autore e quindi come filtro opaco dell'esperienza del *there* è già nelle premesse antropologiche dei lavori di Maurizio Catani, che si riferiscono agli studi di Luis Dumont<sup>6</sup>. Per l'occidente l'individuo è di per sé un 'fatto sociale totale', un oggetto antropologico particolarmente rilevante ed evidente per la particolarità culturale del nesso individualità-collettività che fonda le società occidentali, tendenzialmente individuocentriche. Su questa base si sviluppano le considerazioni di Ferrarotti<sup>7</sup> che vede nella storia dell'individuo il modo forse più completo del manifestarsi delle istituzioni sociali non come 'enti' ma come luoghi di pratiche e di produzione di senso. Un luogo importante per liberarsi da quella sorta di ontologizzazione delle istituzioni sociali che percorre la sociologia e l'antropologia da Durkhém a Parsons al funzionalismo inglese. L'indirizzo francese ha insistito, intorno alla

6. *Tante Suzanne* cit. ma anche le lezioni a voce, e il bel saggio "Se anche raccontassimo non saremmo creduti": la lezione di metodo di Primo Levi, in S. Bertelli, P. Clemente, a cura di, *Tracce dei vinti*, Firenze, 1994.

7. In particolare *Storia e storie di vita* (1981).

nozione di “storia di vita sociale”, sul nesso individuo-occidente, ritenendo che in società in cui è più bassa la centralità ‘sociale’ dell’individuo la performance biografica sia parziale e non rappresentativa. I ‘ritratti’ del volume di Casagrande potrebbero riaprire la discussione. Ma qui è sufficiente sostenere che un possibile racconto di vita ‘indiano’ o ‘africano’ avrebbe una sua modalità conoscitiva specifica, e aggiungere che l’impatto forte dell’occidente e delle sue forme di comunicazione ha in effetti aperto la ‘forma biografica’ ad altre possibili esperienze oltre quella occidentale: ne è il segno il crescere di biografie letterarie in ambiente etnologico.

È forse più interessante notare che proprio la biografia, da Oscar Lewis fino a Rigoberta Menchù, è stata traversata da una doppia autorialità, nel senso che è stata sovente riscritta letterariamente da un antropologo o da uno studioso. In essa è quindi manifesto un tratto di autorialità antropologica che consiste in una sorta di traduzione interpretativa di un originale: sembrerebbe dunque un tema di grande rilievo nel quadro delle riflessioni di Geertz. Si tratta tuttavia di una autorialità parziale perché fa i conti con un altro autore-testimone, e manifesta le condizioni di dialogo-contrattazione della pratica antropologica: quelle condizioni che sono così esplicite nel racconto geertziano de “Il gioco profondo: note sul combattimento di galli di Bali” (1987), e che finiscono per essere poste ai margini nella radicale cesura tra *there* e *here* che egli finisce per proporre. Se è indubbiamente delicato discutere della ‘contrattualità’ del sapere antropologico in termini di pratiche, comportamenti, incontri, non lo è altrettanto riflettere intorno a testi prodotti, e in particolare a trascrizioni di intervista e testimonianze di vita. Ritengo pertanto che, almeno come documenti della intersoggettività e contrattualità del nostro sapere che si genera organicamente sul terreno (su qualsiasi terreno), i testi o documenti dialogici vadano considerati seriamente. Aggiungo che essi cooperano anche a evidenziare una crescente difficoltà di manipolare immagini complessive di culture, difficoltà di cui Geertz in *Opere e vite* si mostra consapevole, ma senza trarne interamente le conseguenze, e che spingono a favore di una considerazione più radicale della ‘incompletezza’ e parzialità dell’antropologia, sulle quali lo stesso Geertz ha insistito.

A mio avviso l’incompletezza dell’antropologia (ma anche questo è un discorso da approfondire) e la nozione stessa di “arte comparabile” (1990, p.149) si collocano sullo scenario dell’ultima pagina di *Opere e vite*:

*Questo mondo, con la sua gamma di differenze di grado fra loro interamente commiste, è quello in cui devono ora operare tutti coloro che aspirano a porsi come fondatori di discorsività, e abbastanza probabilmente dovranno operare ancora per un po' di tempo a venire (...) I Là e i Qui, molto meno isolati, molto meno precisamente delineati, molto meno spettacolarmente opposti (...) hanno di nuovo cambiato la loro natura.*

*Se questa impresa ha mantenuto una sua continuità riconoscibile dando vita ad opere connesse l'una con l'altra in maniera intelligibile, il suo modo di portarla a compimento, e naturalmente ciò che questo compimento può ancora rappresentare, deve evidentemente cambiare. Gli etnografi hanno a che fare oggi con realtà che né l'enciclopedismo, né il monografismo, né le rassegne globali,*

*né gli studi su tribù sono in grado di dominare. Qualcosa di nuovo è emerso nel “campo” e nella “accademia”, qualcosa di nuovo deve fare il suo ingresso nella pagina. (1990, p.156/57).*

Dove, evidentemente il mio massimo dissenso riguarda essenzialmente la nozione pregnante e totalizzante di “pagina”, nata come metafora, e poi di fatto - come ho cercato di mostrare - presa alla lettera. Se le tesi di Geertz, a livello teorico, devono fare i conti soprattutto con l’universo delle immagini riprodotte e delle comunicazioni, le modificazioni ch’esse inducono sul senso delle ‘pagine’ e della stessa antropologia, a livello di approfondimento ‘interno’, suggeriscono intanto una feconda equiparazione tra antropologia che si gioca sulle differenze ‘in casa’ e antropologia classica dell’“altrove”. Osserviamo allora una moltiplicazione dei ‘there’ fin sotto le nostre finestre, e un allargamento dell’ ‘here’ fino alle pratiche dell’antropologia vissute nelle nuove università asiatiche, africane e nelle istituzioni che ‘li’ operano al riconoscimento e al cambiamento delle culture con concetti che estendono la dimensione del ‘qui’.

In questo quadro il lavoro per temi, per documenti, per ‘tratti culturali’, con forte apertura storica, che è forse l’elemento caratteristico sia della demologia che dell’antropologia e della storia religiosa dei paesi europei, torna ad avere uno spazio importante, e la filologia e l’ermeneutica che su di esse si sono esercitate in tradizioni ben conosciute e riconosciute nelle accademie di lingua inglese possono essere percepite non come arretratezza ma come risorsa importante per affrontare nuove e meno totalizzanti discorsività. E questo tipo di approccio richiede di dilatare la ‘pagina’ e forse di sostituire quella metafora con altre più complesse e forti (lo stesso Geertz per esempio introduce quella di ‘scolpire’). Cercherò di muovermi in questa direzione ragionando sull’etnografia di casa nostra e sul valore conoscitivo di testi e autori anomali per le pratiche classiche del Qui e del Là.

### **Autori illegittimi**

Abbiamo visto che l’autorialità è, in un certo senso, il principio di legittimazione del ‘testo’ antropologico, nel suo garantire una pratica e una convenzione (Là - Qui), l’autore è il nucleo della ‘discorsività’ specifica dell’antropologia, e il responsabile della scrittura ‘noematica’ (o della descrizione densa, la cui forma di rappresentazione fondamentale è la scrittura).

Abbiamo visto anche che Geertz non accetta il riconoscimento di ‘autori altri’ come risposta alla crisi dell’antropologia. Egli condanna tale pretesa come forma semplicistica e ingenua di cambiamento d’orizzonte, che non considera che ‘discorso’ e ‘autore’ sono elementi assestati di una forma della conoscenza occidentale. Il gioco dell’autore indigeno o ‘selvaggio’ appare a Geertz come un modo di nascondere che il ‘potere’ discorsivo e testuale resta sempre nelle accademie e negli autori legittimati, esso non è capovolto, ma solo mascherato dall’eteroglossia che si propone invece di negarlo (“cosa succede alla realtà quando viene trasportata altrove?” (1990, p.141). Contro la “naiveté” e l’etica

selvaggia degli antropologi, ricorrenti nelle fasi critiche dell'antropologia, la risposta di Geertz è più che esauriente, il problema è invece, più analiticamente quello della 'gestione' di fonti diverse. Ammettiamo infatti che una biografia detta o scritta da un indigeno non sostituisce la 'monografia' di terreno, è più parziale di essa, viene ammantata di una democraticità e di una capacità di capovolgere le relazioni di potere conoscitivo che appare in effetti ingenua, mitica e perfino 'taumaturgica'. Ma a noi interessa sapere che cosa è, e come la si usa entro un orizzonte conoscitivo. Ed è su questo terreno che invece è Geertz ad apparire semplicistico e a 'primitivizzare' questo tipo di fonti. Abbiamo già visto come egli tenda a considerare i 'documenti' come forme subordinate della conoscenza interpretativa, in un certo senso privi di 'densità', e ch'egli considera la 'registrazione letterale' come un nuovo 'positivismo testuale', un tentativo di rimettere in gioco il 'fatto bruto'.

*Quello che noi iscriviamo (...) non è il discorso sociale bruto a cui non abbiamo accesso diretto, non essendone gli attori se non in modo molto marginale o eccezionalmente, ma soltanto la piccola parte di esso che i nostri informatori possono condurci a capire (1987, p.58).*

Il problema è in effetti capire cosa succede quando il 'discorso sociale bruto' irrompe nelle nostre fonti (sotto forma ad esempio di racconti di vita, o di rappresentazione visiva in tempi reali di una cerimonia), e la nostra comprensione è invitata ad esercitarsi su di esso. Credo che la risposta più evidente sia quella per cui ci troviamo a riconoscere la 'densità' e la non-brutalità di questi documenti e ad esercitare su di essi un approccio interpretativo. Pertanto l'approccio di Geertz risulta ridefinito, allargato a tutta la mappa documentaria, impegnato in nuovi racconti altrui (e qui l'uso della letteratura solo come metafora in Geertz mostra un limite, giacché essa ha un'intersezione profonda dentro l'antropologia), in difficoltà a risolversi nella pagina unitaria e autoriale della monografia; viene sfidato a nuovi livelli di piani dell'interpretazione; e, infine, è chiamato a riconoscere nuove 'autorialità' e 'autorità' tra cui quelle di 'testi' che non sono prodotti dall'antropologo anche se solo nell'orizzonte della sua discorsività assumono senso. L'eteroglossia, allo stato attuale dei nostri studi, dunque è solo una modalità allargata del discorso antropologico, un diverso modo d'essere dell'autore, e non una alternativa ad esso.

## **Franci e Magni autori autolegittimati**

Trascuro in questa sede il genere di documenti 'densi' che si definiscono come 'storie di vita sociale' o 'biografie orali', salvo sottolineare che l'approccio a questi strumenti conoscitivi è oggi tutt'altro che ingenuo o circondato da pretese di eteroglossia e ventriloquismo (in particolare rinvio a M. Catani, S. Mazè *Tante Suzanne* e a V. Di Piazza, D. Mugnaini *Io sò nata a S. Lucia* come tipi di edizione e analisi). Voglio invece ragionare sul genere della storia di vita scritta, senza intervento suscitatore diretto dell'antropologo. I vantaggi di questo tipo

di documento (o forse di 'descrizione densa della propria vita') sono quelli di porre più direttamente il problema dell'autore e della complessità (lì legata agli strumenti di registrazione magnetica, qui alla circolazione editoriale, in entrambi i casi alla legittimazione del testimoniare che viene complessivamente dalla società). Sarebbe semplice considerare questo genere di documenti oggetto di una paraletteratura e talora direttamente della critica letteraria, ma sarebbe anche come espungere fatti di scrittura ('pagine') che nascono esplicitamente in un contesto antropologico.

Luigi Franci, *Diario di una famiglia contadina*, (1985) e Agostino Magni, *La vita di un carbonaio*, (1989), sono prodotti di una editoria minore e di piccolo circuito. Sono storie della propria vita scritte con precaria padronanza del codice scritturale della lingua e con forti intersezioni del parlato. Esse si 'autolegittimano', nel senso che gli autori hanno deciso - a partire da proprie idee e ovviamente dal contesto sociale e culturale in cui hanno vissuto gli anni della loro anzianità - di lasciare testimonianza, ma allo tempo stesso si giustificano come indotto dell'uso sociale dell'antropologia che, non più solo sapere specialistico, ha operato nelle periferie come lavoro di ricerca, di riproposta, di valorizzazione di saperi e memorie. Legati almeno in parte al lavoro di ricerca e promozione della Biblioteca di Dante Priore (insegnante e ricercatore demologo) che opera a Terranuova Bracciolini in dialogo con l'Università di Siena, i due testi biografici sono dunque da un lato il prodotto di una comprensione periferica del valore di testimonianze sulla 'diversità', indotto sia dagli studi che dai mezzi di comunicazione, dall'altro il prodotto di una autocomprensione legata all'aver vissuto in due 'forme di vita', che suscita la motivazione a testimoniare e a intraprendere per l'oggi la propria storia di ieri. Questi scritti trovano legittimazione in un circuito sociale particolare, che potrebbe essere anche un nuovo oggetto dell'indagine antropologica, ma suscitano anche un grande interesse come 'fonti' per la conoscenza antropologica del territorio e delle condizioni sociali e lavorative legate ai due 'mestieri' testimoniati: il contadino ed il carbonaio. Franci e Magni non hanno scritto l'antropologia della società tradizionale toscana, questo è semmai il contesto in cui lo studioso colloca la loro scrittura. La loro non è un'antropologia alternativa, tanto che il valore antropologico dei loro scritti è 'oggetto d'insegnamento' all'Università (il mio corso universitario del 1988/89) o di commenti in lavori più ampi.<sup>8</sup> E tuttavia questi scritti sono in un certo modo la diretta irruzione in antropologia di quello che Geertz chiamerebbe il "discorso sociale brutto", ma non quello 'primitivo' bensì quello delle differenze storico-culturali come sono tematizzate nel XX secolo. È oggi assolutamente possibile che analoghi tipi di scrittura possano venire da contesti classicamente etnografici senza intermediazioni scritturali antropologiche o letterarie. La complessità di questo genere di testi è già nella loro genesi. All'opposto dell'ingenuità o immediatezza, essi nascono da un incontro tra l'antropologia universitaria che

8. (A. Manoukian, *La famiglia dei contadini*, in P. Melograni ed. *La famiglia italiana dall'ottocento a oggi*, Laterza, Bari, 1988. Per lavori di edizione critica di simili testi vedi A. Rivera, *Vita di Amelia*, Foggia, Lacaita, 1984, con una nota di G. R. Cardona, forse il primo testo del genere con legittimazione antropologica).

si diffonde e l'autoconsapevolezza della diversità che si traduce in diffusione di testimonianze, incontro propiziato dalle comunicazioni di massa in generale, ma insistente a livello particolare su due microcircuiti opposti: quello dello specialismo universitario e quello delle relazioni locali di una piccola comunità. In questo senso credo oggi non esista più discorso sociale brutto, o meglio che il suo minimo di 'immediatezza' si collochi a livelli fortemente mediati sia nelle nostre società che altrove.

Ciò che Franci e Magni fanno è interpretare la società rurale, in cui hanno vissuto, alla luce della loro storia personale. In tal senso la loro 'descrizione' di sé nel contesto culturale 'altro' non è né elencativa né oggettiva, è 'iscrizione' traversata da procedimenti di attribuzione di senso. Si potrebbe dire 'interpretazione primaria' giacché opera su un interno più che su un esterno. La loro 'discorsività' non è quella antropologica, essi non usano concetti 'lontani dall'esperienza', ma le forme linguistiche stesse della loro esperienza, per raccontare un mondo ed una vita che benché vissuti non sono tuttavia 'immediati' ma ricostruiti ed interpretati. Il loro stesso è un gesto di 'immaginazione' antropologica ma di livello diverso da quello 'professionale'. Non so se si può definirli l'analogo di "un'etnografia della stregoneria scritta da una strega" (Geertz, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988, p.73). Direi che qui le metafore del Geertz di *Dal punto di vista nativo* tendono a saltare, giacché è difficile oggi (forse per colpa dell'occidente) immaginare la testimonianza nativa come "un'interpretazione di come vive una popolazione, imprigionata nei suoi orizzonti mentali" (ibid.). Giacché una testimonianza di questo tipo è sempre un superamento di tali orizzonti, e si colloca in qualche punto non immediato delle complesse e ravvicinate relazioni attuali del "qui - là", "culture egemoniche - culture subalterne", "università - vita comune".

Anche nei casi citati è chiaro che la piena valutazione conoscitiva è compito di una 'discorsività' antropologica che non è eteroglossale. I due testi si comprendono effettivamente 'solo' dentro un sistema di concetti lontani dall'esperienza come quelli costruiti da antropologi e storici agrari per rappresentare la società mezzadrile. Ma dentro questo sistema queste biografie sono insostituibili, non possono essere ridotte ai concetti lontani dall'esperienza, esse aprono visibilità diverse, e chiedono di essere poste in risalto come tracciati rilevanti, testi 'guida' per la comprensione, tali da articolare il sistema conoscitivo in una complessità di nodi in cui la scrittura d'autore è uno dei livelli della rete, forse il livello più esterno: essa funziona da definitore dei limiti e orizzonti ma con scarsa operatività al centro della rete dove vi sono 'descrizioni dense' di scala più vicina all'esperienza. L' "antropologo" non è dunque l'autore di un libro, della scrittura di un'esperienza sinottica postdatata, ma egli è mediatore delle relazioni tra studiosi in una comunità scientifica allargata. Ognuno è autore della sua parte, e Magni e Franci lo sono della loro, irriducibilmente. La discorsività circola in un sistema a vari autori.

Per ridefinire l'autorialità è interessante riferirsi ad una esperienza di ricerca fatta proprio su Luigi Franci e Agostino Magni (ricerca di laurea di Lucia Burzi).

Intervistati per trovare un livello ulteriore di approfondimento relativo alla loro esperienza di vita, entrambi hanno avuto una reazione autoriale del tipo ‘ipse dixit ne varietur’. Hanno cioè sostanzialmente rifiutato di raccontare ‘oltre’ il testo, che consideravano la loro “opera” definitiva al proposito. Benché si possa argomentare che questo tipo di ‘potere’ autoriale, che si esplicita nella legittimazione rinforzata del testo come unico luogo d’accesso, ha a che fare con la storia occidentale dell’idea di autore, e può essere vista come un ‘casame’ di comportamenti d’élite in un universo locale, l’argomentazione non toglie nulla al fatto che - pur dentro dei circuiti minimi come sono quello specialistico e quello locale colti nel loro punto di interconnessione - l’autorialità si presenta come forza di legittimazione, diritto di parola e di silenzio, convenzione di sostegno alla scrittura, esattamente come per un classico autore dell’antropologia (più che della letteratura, dato il carattere essenzialmente ‘etnografico’ di queste vite descritte).

### Poteri e saperi

È dunque una vecchia pratica di potere quella di non riconoscere l’autorialità di questi testi, se non sussunta entro quella ‘superiore’ dello studioso e della sua scrittura ulteriore. Il rilevante valore conoscitivo che questi testi hanno, il loro carattere forte di conclusività nella connessione tra “proprio passato socialmente rilevante - propria scrittura”, ne fa nodi non eludibili d’autorialità. Ciò determina un’autorialità seconda dello studioso, di natura critico-interpretativa, che ritrova elementi di connessione tra concetti del gergo antropologico e storie personali, che lavora d’immaginazione sociale secondaria sull’altrui immaginazione sociale primaria, ma rispettando la presenza nel sistema ‘discorsivo’ di testi ed autori non oltrepassabili. Si creano dunque livelli complicati nella rete discorsiva; talora essi sono configurabili in modelli ‘dialogici’ a due a due tra antropologo e testo o interlocutore, talaltra collocabili su operazioni metadescrittive e di cornice concettuale, o ancora su descrizioni dense di diretta osservazione o di ‘presa documentaria’ sul terreno, a loro volta sottoponibili a dialoghi basati sulla coppia interprete - documento. L’‘arte’ antropologica è dunque ‘comparabile’ se aperta a questi diversi tracciati e non se è chiusa in un univoco ‘discorso’ d’autore basato sulla convenzione che rapporta direttamente un “popolo visto” - “con un autore” che ne ha scritto (arte chiusa e non comparabile).

Tutto questo comporta una revisione della metafora della pagina, e dell’autore, a favore di una collocazione su più ampi sistemi di scorrimento del senso e dell’interpretazione. Il modello dell’autore - discorso può essere rigiocato sui multimedia governati da software informatici (ipertesti, videodischi), o più semplicemente sull’immagine del teatro, nel quale il modello classico resta quello di Pirandello dei Sei personaggi in cerca d’autore.

Si coglierà ora il mio disagio, segnalato all’inizio, nella lettura dei testi sugli informatori degli antropologi nel volume di Casagrande: lo si può esplicitare



come occasione mancata di far parlare come attori gli informatori privilegiati degli antropologi, anziché avere su di essi pagine di scrittura di memoria. E' anche la somnessa e precoce (1960) rivelazione di un segreto dell'antropologia: che l'osservazione partecipante è o un mito o solo una piccola parte nella rilevazione dei contesti culturali, e che senza i racconti indigeni non sarebbe mai esistita etnografia di terreno, ma forse solo geografia o tecnologie, ed esse sì 'brute'. Il grande teatro delle culture è stato compresso e ridotto alla forma delle pagine di un grande libro, e la contratta autorialità in cui è centrale il ruolo di chi racconta le proprie attribuzioni di senso è stato ridotto ad un ipse dixit letterario, cui si chiede solo la garanzia dell'esser stati là e di aver 'visto'. Con le consapevolezze di oggi quel tipo di autore e quel tipo di pagina non funzionano più.

## Bibliografia

- Bertelli S., Clemente P., (a cura di) 1994, *Tracce dei vinti*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Catani M., Mazè S., 1982, *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*, Paris, Librairie des Meridiens.
- Casagrande J.B., 1966, *La ricerca antropologica. Venti studi sulle società primitive*, Torino, Einaudi, [1960].
- Ciattini A., (a cura di) 1991, *La dimensione quotidiana: ricerche e problemi metodologici*, Pisa, Giardini.
- Clemente P., 1989, *Esplosione. Note sulla descrizione antropologica*, inedito.
- Clemente P., 1991, "Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica", *L'uomo*, 1, pp. 57-69.
- Clifford J., Marcus G., 1997, *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi [1986].
- De Martino E., 1961, *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore.
- Di Piazza V., Mugnaini D., 1988, *Io sò nata a S. Lucia*, Castelfiorentino, Società storica della Valdelsa.
- Ferrarotti F., 1981, *Storia e storie di vita*, Roma-Bari, Laterza.
- Franci L., 1985, *Diario di una famiglia contadina*, Biblioteca Comunale di Terranuova Bracciolini, Arezzo.
- Geertz C., 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, [1973].
- Geertz C., 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, [1988].
- Geertz C., 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino, [1988].
- Geertz C., 1987, "Il gioco profondo: note sul combattimento di galli di Bali" in Geertz C., 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Lewis O., 1966, *I figli di Sanchéz*, Mondadori, Milano, [1961].
- Magni A., 1989, *La vita di un carbonaio*, Biblioteca Comunale di Terranuova Bracciolini, Arezzo.
- Manoukian A., 1988, *La famiglia dei contadini*, in P. Melograni (a cura di) *La famiglia italiana dall'ottocento a oggi*, Laterza, Bari.
- Meiattini D., 1997, *Le barriere invisibili. Cronaca di una vita di donna dalla terra alla politica*, Siena, Tipografia senese.

- Neihardt J.G., 1969, *Alce Nero parla*, Adelphi, Milano, [1932].
- Rivera A., 1984, *Vita di Amelia. Un'autobiografia tra oralità e scrittura*, Foggia, Lacaia.
- Scotellaro R., 1972 [1954], *Contadini del Sud*, Bari, Laterza.
- Sperber D., 1984, *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli, [1982].
- Stocking G.W. jr, 1985, *Razza, cultura e evoluzione*, Milano, Il Saggiatore [1982].