

## Intorno al resoconto

di Vincenzo Padiglione\*

*"La verità è che, in generale, la scienza non è degli apolidi, e che, in particolare, la scienza dell'ethnos si determina come messa in causa deliberata della propria cittadinanza occidentale sotto lo stimolo dello scandalo iniziale dell'"incontro etnografico" (De Martino 1962, p. 74).*

Vorrei collocare i discorsi che andrò facendo entro una matrice che definirei post-empirica. Un'impostazione derivata dal grande dibattito attivato nell'ambito della storia della scienza dagli anni '60 in poi, in particolare con i lavori di Kuhn, e diventata una *koine* interpretativa: un modo di pensare la conoscenza per una gran parte di noi, ricercatori diversamente posizionati. Io colgo in quei decenni e in convergenza con il de-costruttivismo l'emergere di una prospettiva che mi sta particolarmente a cuore: l'ermeneutica. Ovvero la consapevolezza che si può conoscere il mondo degli altri o quello del passato soltanto con parole e sguardi fatalmente limitati, situati nell'oggi, nella cultura contemporanea. Dobbiamo documentarci con rigore e ad un tempo mettere a frutto le risorse del nostro proprio linguaggio per parlare degli altri, per parlare del passato: il linguaggio ci radica drammaticamente. Ma questo non è soltanto un limite, è anche una risorsa se noi riusciamo a forzare le nostre parole, mettere in torsione il nostro modo di vedere così da accogliere eccezioni e alterità. Da un punto di vista ermeneutico estendiamo i nostri confini culturali agendo i limiti delle nostre risorse, in virtù del confronto rigoroso sia con il passato sia con i mondi culturali diversi, a noi contemporanei (Padiglione, 1997).

Spero che questo mio discorso si faccia avanti più comprensibile. E per far ciò ritengo opportuno riflettere con voi su tre metafore paradigmatiche: *scoprire la verità, illuminare, defamiliarizzare*, che a mio avviso hanno lasciato immaginare nell'ultimo secolo gli scopi e i metodi della conoscenza scientifica.

a) *Scoprire la verità* – ovvero produrre conoscenza oggettiva attraverso teorie che descrivono il mondo come è laddove la verità equivale alla corrispondenza alla realtà e il linguaggio ad un rispecchiamento neutrale. In coerenza con tale obiettivo positivista è il primato del metodo: un solo metodo scientifico per investigare qualsiasi dimensione della realtà, e per unificarne la conoscenza in quanto la realtà (animali, uomini, universo, ecc) è presupposta avere un'identica struttura. In questo caso il modello di ricerca privilegiato è il laboratorio del fisico. In antropologia si affermava che l'umanità per l'antropologia fosse un "laboratorio vivente" (da Frazer a Mead) all'interno del quale esercitare una "comparazione controllata".

b) *Illuminare profondità insondate* – rendere esplicito l'implicito, andare oltre l'evidenza, mettere in risalto ciò che è nascosto, ciò che è in ombra ma operante. In coerenza con tale obiettivo di chiara matrice umanistica (storica, archeologica) il primato passa dal metodo all'oggetto: vi è una struttura nascosta dietro le cose, vi è un rivestimento di superficie (io, coscienza, ideologia, per la "scuola del sospetto" alimentata da Marx, Nietzsche e Freud) che occulta la realtà, le sue cause o il senso dei fenomeni; vi è una osservazione che migliora da lontano (Lévi-Strauss). L'evidenza è fatta di livelli diversi, discontinui, che è necessario penetrare con metodologie distinte; approcci qualitativi e quantitativi. L'antropologia diventa la conoscenza dell'uomo in ciò che ha di più specifico: il vivere culturale. L'etnografia diventa uno sguardo a misura di villaggio e relazioni.

---

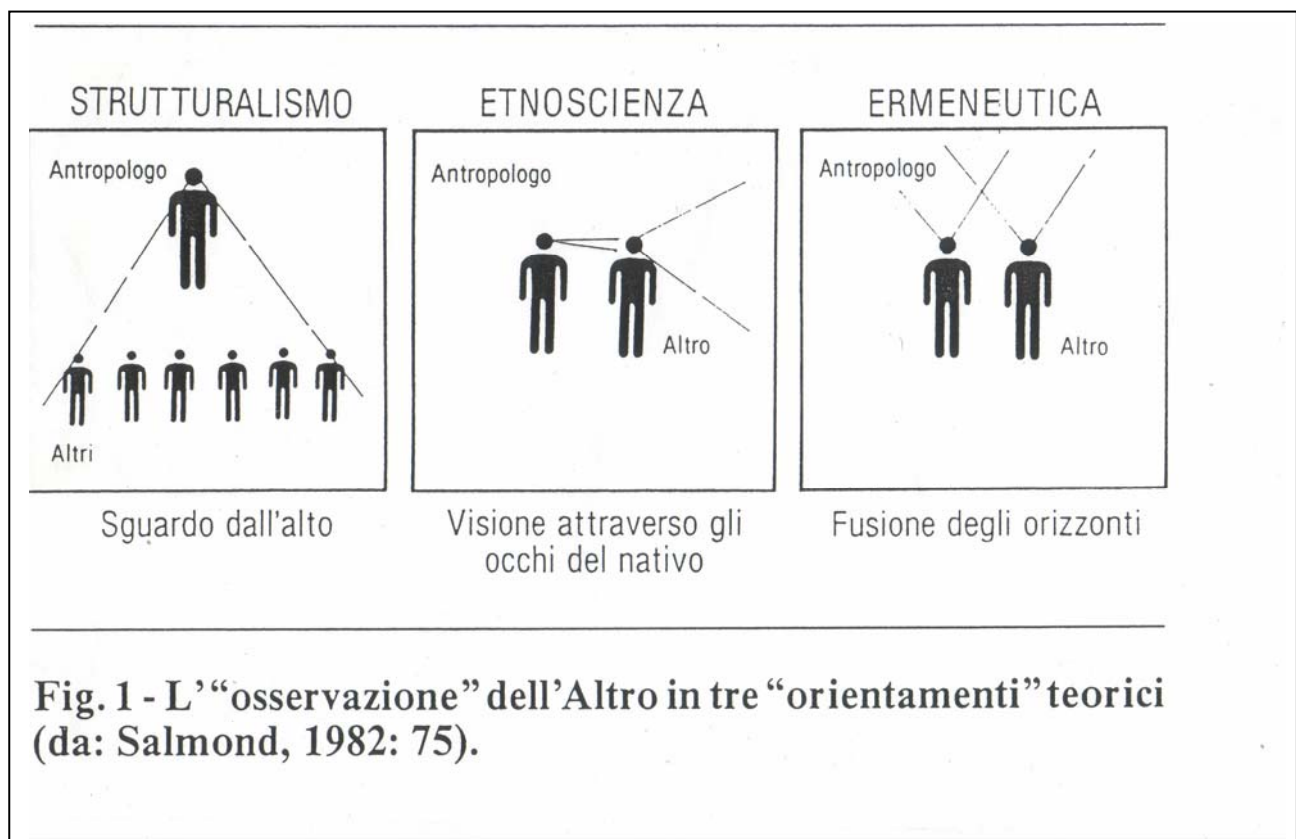
\* Professore associato di antropologia culturale, antropologia museale, etnografia della comunicazione presso la Facoltà di Psicologia 2 dell'Università di Roma "Sapienza".

c) *De-familiarizzare l'esperienza* – rottura del senso comune grazie alla possibilità di incorporare una conoscenza anomala che porta ad una revisione degli schemi cognitivi, etici, del proprio senso comune, ecc. In coerenza con tale obiettivo di chiara matrice artistica e novecentesca emerge il primato del punto di vista: prospettivismo ed ermeneutica. Per meglio interpretare messaggi ambigui è necessariamente prendere contatto con quel livello di “preconoscenze sul funzionamento del mondo”, precocemente assunte dal ricercatore come *habitus* in quanto soggetto storico culturale. L'etnografia è una conoscenza situata, che rifiuta l'obiettività e pone attenzione al modo in cui ricercatori e nativi fanno convergere i loro punti di vista, usano le risorse culturali delle quali sono parte per costruire interpretazioni del mondo e degli altri. Il coinvolgimento personale non è considerato come un male necessario ma come il fulcro del conoscere. La ricerca non si riduce ad un'esperienza soggettiva ma mira a produrre attraverso pratiche intersoggettive (dialogo) una comprensione reciproca del sé e dell'altro di tipo de-familiarizzante. In tal modo il suo intento riflessivo e di critica culturale è centrale. L'etnografia è per Geertz la traduzione di una cultura nelle categorie di un'altra, ovvero secondo gli antropologi postmoderni tale pratica “fornisce resoconti di altri mondi dall'interno e riflette sul retroscena epistemologico di tali resoconti” (Marcus & Fisher, 1986, p. 30), “usa la ricchezza culturale per la crescita del sé” (Marcus & Fisher 1986, p. 28).

La posizione che oggi mi sembra più diffusa e nella quale io mi riconosco afferma che non predomina più l'idea di ricercare una verità, di illuminare aree di profondità svalutando la superficie, ma riconosce un crescente valore alla funzione de-familiarizzante della scienza (Padiglione, 1997).

Per arricchire e collocare questo discorso nella pratica di ricerca vi propongo alcuni spunti che fanno specificamente riferimento all'antropologia e ai suoi attuali sviluppi, almeno per come io li intendo. Parlerò di tre fasi (chissà perché seguitiamo a preferire con facilità classificazioni tripartite) dell'antropologia contemporanea schematizzate nella figura 1.

Fig. 1



Le grandi correnti che hanno segnato la seconda metà del novecento sono lo Strutturalismo, l'Etnoscienza e l'Ermeneutica culturale. Lo Strutturalismo è stato personificato nella figura di Claude Lévi-Strauss, attuale centenario, a cui facciamo tanti auguri. Per l'Etnoscienza va segnalato Goodenough, e l'Ermeneutica ha avuto il massimo riferimento nella figura di Geertz (1998, 2001), recentemente scomparso. E' importante che immaginiamo queste prospettive teoriche per poter capire il settore entro cui mi situo, l'Ermeneutica culturale, che ritengo vicina a sensibilità espresse da alcuni colleghi psicologi. Nel primo caso abbiamo un antropologo che guarda da lontano. Lévi-Strauss dice che si può conoscere l'umano solo se non mi ci accosto troppo, perché da vicino emergono differenze culturali e soggettive che impediscono l'astrazione. Che mi impediscono cioè di cogliere quegli elementi comuni universali che per Lévi-Strauss, con evidente riferimento a Kant, costituiscono principi generatori, recinti, modi di agire della mente. C'è un a priori mentale che si ritrova dappertutto ma si riesca a cogliere solo se l'osservatore risulta opportunamente distante da non essere disturbato da particolarità. Nel secondo caso è raffigurata la supposizione propria dell'Etnoscienza - alla quale fanno riferimento antropologi cognitivi che hanno lavorato soprattutto dagli anni '60 - di poter entrare nella mente del nativo, e di ricostruire le classificazioni generate da un pensiero localizzato. La cultura ricostruita dall'antropologo individua un complesso più o meno armonico di taxa, di classificazioni, tutto quello che il nativo deve saper distinguere per essere membro del suo gruppo. In tal modo si presuppone che l'antropologo coltivi la capacità di collocarsi nella mente dell'altro, individuata quest'ultima come un coerente ordito tassonomico. Il terzo modello afferma che si conosce soltanto in situazione, dentro una relazione che si sta svolgendo in un qui ed ora. Conosco soltanto tentando di costruire una condizione di intersoggettività, creando delle possibilità in cui l'altro e il sé entrano in relazione con il loro bagaglio di preconcoscenze e modi di pensare, sentite ed agire. È nella relazione istituita, negli spazi, nelle potenzialità e nei limiti intrinseci di questo contesto costruito insieme, che noi possiamo conoscere e condividere il mondo dell'altro. In questo terzo caso non posso aver pretese di accedere ad a priori, a schemi universali, come nello strutturalismo, né posso ambire a penetrare nei reconditi della mente dell'altro, ad immedesimarmi nel nativo e nei suoi pensieri, come per l'Etnoscienza. Da ermeneuta culturale devo riconoscere i miei limiti nel conoscere l'altro. I miei limiti sono nell'essere io stesso posizionato, nell'aver costruito in modo implicito ed esplicito vincoli e potenzialità alla relazione (Padiglione, 1997). Se guardiamo la terza immagine della figura 1, quella che si riferisce all'ermeneutica, vediamo che l'incontro della visione dell'antropologo e di quella dell'Altro crea un'area di sovrapposizione. Io posso conoscere solo lo spazio di sovrapposizione della visione dei due. Questo spazio lo posso tematizzare, problematizzare, il resto no. C'è un'assunzione di limite del conoscere, di opacità del mondo dell'altro. Al tempo stesso quel mondo intersoggettivo diventa per me ricercatore, di fatto, la materia prima della conoscenza, il terreno, il campo della mia ricerca. Ovvero un modo per riflettere sul mio sé culturale.

Le due metafore che Geertz usa a riguardo della cultura, come *ragnatela* e come *testo*, sono assai efficaci per farci riflettere sui vantaggi della ricerca etnografica. La cultura è come una *ragnatela* in quanto ne siamo intrappolati sebbene vi agiamo altresì da costruttori. Essa ci offre limiti e risorse. Da qui la necessità di fare un giro un po' tortuoso che ci porta ad incontrare altre culture perché se restiamo incapsulati nel bozzolo della nostra ragnatela non riusciamo a capirla, a capirci.

La cultura è come un *testo*, afferma una altra tesi fondamentale di Geertz: come il testo deve essere interpretato perché non ha un'auto-evidenza, così noi dobbiamo fare con la cultura, con il modo di vivere della gente che studiamo.

L'oggetto degli antropologi non è mai un dato bruto: semmai è qualcosa che da un parte incorpora le interpretazioni native e dall'altra è costruito *ex novo* dallo stesso processo di ricerca. Noi antropologi dobbiamo interpretare le interpretazioni altrui ovvero utilizzare gli schemi del ricercatore per tradurre interpretare gli schemi concettuali dei nativi. Questo tortuoso iter conoscitivo de-familiarizzante, proprio perché mette a problema le categorie di partenza del ricercatore, costituisce la specifica eccellenza dell'etnografia.

La più chiara formulazione di questo dispositivo si deve, a mio avviso, ad Ernesto De Martino che prima ne "Il mondo magico" anticipa il progetto e poi negli appunti preparatori al suo libro, che uscirà solo postumo, "La fine del Mondo", lo definisce come l'Etnocentrismo critico, individua un esito necessario e atteso dell'incontro etnografico.

De Martino anticipa la svolta riflessiva ed ermeneutica segnalando limiti intrinseci e potenzialità riflessive della conoscenza etnografica. Questa conoscenza si muove inevitabilmente all'interno di un paradosso, dal quale è possibile uscire solo accettandolo radicalmente. Noi possiamo conoscere gli altri, culture a noi aliene, soltanto grazie alle nostre parole, che sono evidentemente limitate e incardinate in pregiudizi; ma se rinunciamo alle nostre parole perdiamo ogni possibilità di conoscere.

Nello studio del mondo magico questa questione risultò evidente. Come possiamo conoscere la magia, se il nostro sguardo scientifico è il prodotto di un atteggiamento antimagico che ha uniformato la modernità in modo radicale? Le categorie del ricercatore e la sua stessa sensibilità non ne possono essere esenti. Sono invischiate, sono imbrigliate dentro questa storia. Sono fatalmente etnocentriche. Solo elaborando in virtù dell'incontro etnografico

Quindi, se noi usiamo la nozione di magia impoveriamo l'esperienza degli altri, perché questa nozione è così fatalmente a noi interna, costruita e satura da essere impedimento nel conoscere l'altro. Ernesto De Martino ritiene che grazie all'incontro con l'Altro, grazie allo scandalo rappresentato dalla sua eccezione rispetto alla nostra egemonia, possiamo rimettere in discussione il nostro modo di categorizzare. Il nostro limite di percezione del mondo viene ad essere slargato attraverso una relazione con ciò che è stato finora a noi impartecipe. L'incontro etnografico diventa la messa in discussione del sé e dell'Altro, possibilità di forzare i limiti di conoscenza e di umanità che ha la mia identità, in virtù di una relazione, di un incontro specifico che stimola un reciproco riposizionamento.

"Per osservare il culturalmente alieno occorre necessariamente impiegare determinate categorie di osservazione, senza le quali i fenomeni culturali cessano di apparire all'osservazione. Queste categorie sono: religione, magia, tecnica; mito, rito; arte; economia, società; diritto; politica; anima, spirito, forza; normale e anormale, sano e psichicamente malato; storia, cultura. Ma queste categorie sono concrescute, quanto alla loro distinzione e alle polemiche storico-culturali per entro le quali sono state distinte, con la storia culturale dell'occidente, dalla Grecia ad oggi: sussiste quindi il rischio che, impiegandole per culture aliene, impartecipidi tale storia, sia inconsapevolmente e acriticamente attribuito a tali culture la storia nostra, le nostre polemiche, le nostre scelte, le nostre distinzioni categoriali, introducendo in tal guisa, sin nella fase iniziale dell'osservazione, una distorsione etnocentrica dei fenomeni da osservare. Il paradosso è dunque questo: o non impiegare le nostre categorie di osservazione, e allora nulla potrà essere osservato, o impiegarle, e allora osserveremo soltanto una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno. Il paradosso può essere sciolto quando si prenda coscienza della limitazione etnocentrica delle categorie di osservazione impiegate dall'etnografo occidentale; quando si ripercorre esplicitamente la storia occidentale racchiusa nelle categorie di osservazione; quando si sappia, quindi, quale è il loro senso che deve essere epochizzato in quanto non pertinente alle culture aliene; quando attraverso tale *epoché*, si lasci apparire il senso alieno in questione: e infine quando, l'apparire di tale senso alieno si procede ad una riforma delle categorie occidentali di osservazione e ad un incremento del sapere antropologico" (De Martino, 1977, p. 333).

Con l'Etnocentrismo critico De Martino porta a conseguenze metodologiche quello *storicismo eroico*, quel disvelamento del realismo ingenuo, inaugurato ne "Il mondo magico". Non vi è un vertice dal quale osservare senza distorsione della realtà, né di tale limite è facile essere consapevoli. Che fare allora? Possiamo solo - notate il dispositivo esorcistico. Far in modo da provocare, grazie all'incontro etnografico, che la distorsione, il pregiudizio, si manifesti, allorquando le nostre categorie nell'interpretare alterità culturali si rivelano inadeguate. È proprio l'impatto con il culturalmente diverso che può generare quella *rappresentazione della crisi* (negazione dei nostri limiti, resistenza e scandalo rispetto alla nostra presunta universalità, pretesa egemonia culturale) che può precludere ad una sua trasformazione. L'iscrizione del pregiudizio all'interno del processo della ricerca non

annuncia l'avvento di una conoscenza finalmente obiettiva e trasparente, è solo elaborazione riflessiva dei limiti interni alla pratica del conoscere.

Mi chiedo se non si possa cogliere in questo discorso dell'antropologia analogie che indicano somiglianze e differenze con la prospettiva che la psicoanalisi ha aperto con l'analisi del transfert e del controtransfert. Colgo delle analogie tra questo procedere di riflessione e di rimessa a punto del proprio sé culturale, in virtù dell'incontro con l'Altro, e il modello del transfert e controtransfert che è uno dei contributi principali che ha dato la psicoanalisi al pensiero dubbioso del Novecento.

Provocare una crisi nell'appartenenza. Questo mi sembra il fine dell'Etnocentrismo critico. De Martino dice: la scienza non è degli apolidi. A me sembra importante questa idea di scienza incarnata. Ci ricorda che la scienza è fatta di contesti, di persone, di biografie, di istituzioni e comunità (anche quelle scientifiche e universitarie sono mondi appartenenza) e di fatali relazioni solo in parte riducibili a saperi, e tanto meno a pensieri astratti. All'interno di una comunità scientifica esistono poteri, convenzioni che sono anch'essi il prodotto di storie e di contesti. Quindi le nostre parole come le nostre pratiche stanno dentro queste appartenenze e noi dobbiamo continuamente rimetterle in discussione. L'incontro etnografico serve per tematizzare quel mondo categoriale che anche da intellettuali viviamo come scontato. Con diverso piglio, sicuramente un po' scienziato, ma nella medesima direzione riflessiva si muoverà più recentemente Bourdieu prefigurando come esito della ricerca "l'oggettivazione del soggetto oggettivante".

Il Novecento nei suoi esiti conclusivi ci ha dato questo vantaggio: ci ha costretti a fare i conti con il senso dei limiti. Sino agli anni '60 predominava l'idea di poter stravincere nei confronti dell'altro, nei confronti del passato, ovvero di elaborare quadri generalizzanti all'interno dei quali includere le alterità e le accezioni che minacciavano il moderno. Noi oggi siamo più consapevoli dei limiti del nostro conoscere e questa consapevolezza si esprime nelle scienze umane in uno stile di scrittura spesso in prima persona (Padiglione, 1997, 2001, 2004, 2007), narrativo, più cauto, meno schematico e perentorio rispetto al passato, simbolo/sintomo esso stesso di un'epoca poca euforica a livello culturale. Sicuramente quanto abbiamo sinora affermato trova proprio nei testi dei ricercatori visibile traccia. Mi ritrovo perfettamente nel progetto sulla dato a questo seminario di riflettere resocontazione, in quanto ritengo che scrivere su ciò che si è indagato è pratica strutturale alla produzione della conoscenza. La scrittura è di gran lunga il contesto principale attraverso cui costruiamo, confrontiamo e veicoliamo i discorsi scientifici. Ciò sembrerebbe un'asserzione banale eppure è un'acquisizione relativamente recente in buona parte esito anche esso del post empirismo e del post-strutturalismo. Solo dagli anni ottanta in modo sistematico i ricercatori più avveduti riflettono, spesso con strumenti della critica letteraria, sulla poetica e sulla politica implicite nei loro modi di scrivere, sorprendendo così riferimenti impliciti a contesti e autori occulti, vezzi letterari, tic di appartenenza a scuole ed accademie, pratiche di distinzione e di esclusione sociale. L'esito più evidente sembra essere stato anche l'avvio di una fase di liberatoria esplorazione nella scrittura scientifica dove il ricercatore non aspira più ingenuamente ad un linguaggio neutrale e denotativo, considera il ricorso a metafore e a trame narrative una risorsa per una comunicazione in grado di restituire complessità e densità esperite nell'indagine. Corollario di questo inedito modo di magnificare il ruolo della scrittura nella scienza è l'esprimersi, il riconoscersi e il sorvegliarsi del ricercatore come autore nel testo. Il che ha avviato un genere nuovo di scrittura scientifica nelle scienze sociali ed in particolare in antropologia, genere che talora converge con la memorialistica e che richiede soprattutto che si sottoponga a riflessività specifica, ovvero che si documenti e interpreti, la relazione che il ricercatore istituisce con l'oggetto di ricerca: quel suo essere sempre dentro la scena anche quanto si considera esterno e neutrale, quel corpo a corpo (e il corpo non è mai estraneo) con l'oggetto e con il testo.

Per riassumere il discorso sinora svolto sulla specificità che hanno segnalato i ricercatori antropologi in sintonia con la svolta riflessiva, con il post-empirismo, con l'ermeneutica della

seconda metà del '900 possiamo citare un protagonista Renato Rosaldo: "L'ideale, un tempo dominante, dell'osservatore distaccato che avrebbe dovuto usare un linguaggio neutrale per spiegare dati bruti, è stato sostituito da un progetto alternativo che mira a comprendere la condotta umana così come si rivela attraverso il tempo, nella storia e in relazione ai suoi significati per gli attori" (1989, p. 23).

Nelle scienze sociali contemporanee (1985) si sarebbe verificato – con l'emergere di approcci interpretativi - un cambiamento: nell'oggetto d'analisi, nel linguaggio dell'analisi, nella posizione dell'analista che ha, come accennavo all'inizio del mio discorso, promosso una riflessività che potremmo definire "testuale" (Padiglione, 1997): che mette in rilievo la natura costruita, artificiale del resoconto etnografico. Clifford definisce le etnografie "vere finzioni" (1986, p. 5) e invita alla sperimentazione in direzione del dialogismo e della polifonia.

Come ho anticipato questo cambiamento è avvenuto nella metà degli anni '80. Mi riferisco alle riflessioni che hanno messo a sistema una serie di critiche svolte al nostro modo di lavorare come antropologi. Jonathan Fabian in "Il tempo e gli altri" (2000) sostiene che gli antropologi abbiano fondato nell'ottocento la loro prospettiva sulla base di un pregiudizio. Facevano ricerca nella presunzione che gli altri, i nativi interlocutori, non fossero di fatto dei loro coevi. Li chiamavamo primitivi.. Scrivevano di loro con l'idea di sottrarre evidenza al colonialismo e alla modernizzazione, quali contesti della relazione etnografica. Li raccontavano in prevalenza come mondi compatti ed intatti di tradizione, una sopravvivenza della nostra storia progredita altrove. Un grave errore prospettico (detto *visualista* poiché generava l'illusione che la lontananza nello spazio fosse altresì distanza nel tempo, prefigurando popoli in avvicinamento alla nostra civiltà) per cui noi stavamo nel presente e loro vivevano nel passato. Gli antropologi negli ultimi decenni hanno rivisto radicalmente gli artifici testuali colpevoli di produrre discriminazione conoscitiva ed etica. Primi fa tutti: il presente storico, ovvero l'illusione di dilatare il presente nel passato con il rischio di far prevalere lo sguardo antiquario, di perdere le tracce della contemporaneità, di costruire dell'altro un'immagine impermeabile alla storia,, e la scrittura oggettivante che trasforma in eventi osservati voci ascoltate. Da pagine come quelle di Fabian e dall'antologia "Writing Culture" di Clifford e Marcus è nata un'attenzione critica dell'antropologo nei confronti dei propri gesti, che ha avuto come centro proprio la scrittura e che oggi rappresenta un patrimonio ineludibile.

Oggi c'è una situazione di maggiore vulnerabilità e di pubblicità, perché gli altri sono al tempo stesso oggetti e soggetti. Sono lettori dei nostri testi. Una condizione che è diversa rispetto agli storici e più vicina agli psicologi. La mia monografia etnografica "Il cinghiale cacciatore: una antropologia simbolica della caccia in Sardegna" (Padiglione, 1994), è stata letta e commentata dai cacciatori. Oggi i nativi, gli altri, sono dei lettori di antropologia, non sono degli oggetti di antropologia. Questo implica che la costruzione dell'autorevolezza nella descrizione antropologica acquisisce una maggiore negoziabilità. L'essere vulnerabili nei resoconti, dover negoziare la nostra presenza in vari modi sul terreno non potendo contare su rapporti di potere a protezione del sapere danno il polso del conoscere oggi, cioè segnalano inediti contesti di democrazia conoscitiva.

Un tema circoscritto ma spinoso per concludere. Mi piacerebbe un confronto sul tema storia/memoria, che, lo dico in modo esplicito, è un punto che talora divide storici e antropologi. Gli storici appaiono spesso preoccupati e ridefiniscono talora lo sviluppo che hanno avuto le fonti orali come "eccesso di memoria", come se la storia rischiasse di perdere fondamento e la storiografia vanificarsi invasa dalle memorie collettive. E' evidente che l'era del testimone<sup>1</sup> e il periodo storico che noi stiamo vivendo pone problemi inquietanti; ma inserisce anche inedite questioni di democrazia culturale. Finalmente tante voci hanno diritto di essere sentite, raccolte e raccontate. Ho realizzato due musei sul brigantaggio (ad Itri in provincia di Latina e a Cellere in provincia di Viterbo) (Padiglione,

---

<sup>1</sup> Sul tema si veda Wieviorka, 1999.

2006), recuperando storie che non facevano parte della storia ufficiale. Grazie a questi musei e alla ricerca che fu realizzata, adesso credo che queste storie locali possano in parte essere integrate in una visione storica generale ovvero segnalare la permanenza di una memoria non pacificata. Oggi dobbiamo accettare come segno di democrazia culturale l'esistenza di una maggiore vulnerabilità delle ricostruzioni storiche ed antropologiche proprio in virtù di un crescente desiderio radicarsi in un'identità locale fornendo testimonianze, mostrando punti di vista diversi su momenti fondamentali della storia contemporanea. Oggi sul *social remembering* fanno ricerca oltre agli storici, agli antropologi, agli psicologi e ai sociologi, gli stessi testimoni. Siamo tutti invitati a cogliere in questo slargamento di soggetti ricercatori, di fonti e punti di vista non solo effetti babelici ma anche l'inedita rilevanza che assume per le politiche e le poetiche dell'identità il senso del passato. E ci vorrebbe anche in questo caso (cfr Palombo, 2006) un etnografo che ci studiasse.

### Bibliografia

- Bourdieu, P. (1992). *Risposte: Per un'antropologia riflessiva*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Clifford, J. (1986). Partial Truths. In: J. Clifford & G.E. Marcus (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 1-29). Berkeley: University of California Press. Trad. it. (1997). *Scrivere le culture*. Roma: Meltemi.
- Clifford, J., & Marcus, G.E. (Eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. Trad. it. (1997). *Scrivere le culture*. Roma: Meltemi.
- De Martino, E. (1948). *Il mondo magico*, ried. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, E. (1962). *Furore Simbolo Valore*. Milano: Il Saggiatore
- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Fabian, J. (2000). *Il tempo e gli altri*. Napoli: Ancora del Mediterraneo.
- Fabietti, U. (1993). *Il sapere dell'antropologia: Pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milano: Mursia.
- Geertz, C. (1998). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Geertz, C. (2001). *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino.
- Marcus, G.E., & Fischer, M. (1986). *Antropologia come critica culturale*. Milano: Anabasi.
- Padiglione, V. (1989). *Il cinghiale cacciatore: Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*. Roma: Armando.
- Padiglione, V. (1997). *Interpretazione e differenze: La pertinenza del contesto*. Roma: Kappa.
- Padiglione, V. (2001). Due paradossi e un autore: Bateson e la svolta riflessiva. In A. Cotugno & G. Di Cesare (Eds.) *Territorio Bateson* (pp.88-118). Roma: Meltemi.
- Padiglione, V. (2004). Scritture in famiglia: Riti, riflessività e posizionamenti. *Rassegna di Psicologia*, 1, 17-34.
- Padiglione, V. (2006). *Storie contese e ragioni culturali: Catalogo del Museo del Brigantaggio di Itri*. Itri: Odisseo.
- Padiglione, V. (2007). *Tra casa e bottega: Passioni da etnografo*. Roma: Kappa.
- Palombo, B. (2006). *L'Unesco e il campanile*. Roma: Meltemi.

Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

Salmond, A. (1982). Theoretical landscapes: on a cross-cultural conception of knowledge. In D. Parkin (Ed.). *Semantic Anthropology* (pp.65-88). London: Academic Press.

Wieviorka, A. (1999). *L'era del testimone*. Milano: Raffaello Cortina.