

O TRABALHO ETNOGRÁFICO: CIRCULARIDADE HERMENÊUTICA E DIALOGISMO

Roberto Malighett¹

Partindo de algumas reflexões sobre o estatuto científico da disciplina antropológica, o artigo pretende explorar a possibilidade de novas modalidades de escritura etnográfica.

Criticando as recentes experiências interpretativas e dialógicas, ainda ligadas a concepções objetivantes e realistas, quer fazer emergir a natureza circular e dialógica do trabalho etnográfico.

Na segunda metade do século houve uma mudança nas condições da representação cultural. As diferentes configurações das culturas e das relações culturais no mundo contemporâneo produziram uma reflexão sobre a natureza da experiência etnográfica e sobre a sua restituição textual (Asad, 1973; Geertz, 1973, 1982; Rabinow, 1977; Favret-Saada, 1977; Dumont, 1978; Crapanzano, 1980; Dweyer, 1982; Shostak 1981; Clifford e Marcus, 1986; Marcus e Fisher, 1986; Marcus e Cushman, 1982; Clifford, 1988).

Influenciada pela filosofia da ciência pós-empirista e pela hermenêutica, a etnografia pós-moderna concebe a experiência etnográfica de maneira mais complexa do que a das representações positivistas.

Do seu ponto de vista tende a problematizar as condições do trabalho etnográfico, querendo representar de modo convincente as particularidades dos seus objetos de estudo. Perturbando o equilíbrio "natural" entre subjetividade e objetividade, deseja mostrar o sentido do trabalho de campo, dos microprocessos da vida quotidiana, das assimetria política e econômica do encontro etnográfico, da tradução através dos confins linguísticos e culturais.

O MODERNISMO AO PÓS-MODERNISMO

Comparando a etnografia contemporânea (Geertz, 1973; Favret-Saada, 1977; Dumont, 1978; Dweyer, 1982; Crapanzano, 1986) com as etnografias clássicas das precedentes gerações dos antropólogos, emerge uma estridente diferença no modo de conceber as finalidades da pesquisa e das representações dos próprios objetos de estudo (Malighett, 1991).

O principal motivo pelo qual a etnografia como ciência se desenvolveu, foi o de salvar a diversidade cultural ameaçada pela ocidentalização. O etnógrafo capturava na escritura

¹ Professor de antropologia cultural no Instituto para Serviços Sociais de Brescia. Diretor da área antropológica do ARES (Instituto de Estudos Sociais) de Roma.

a autenticidade das culturas em processo de mudança para o grande projeto comparativo do evolucionismo ou para salvar a essência cultural estática e atemporal precedente ao contato aculturativo.

Radicada no estilo monográfico e animada pelo realismo ou pelo naturalismo, a etnografia almejava elaborar descrições objetivas. Dominada formalmente pelos métodos sincrônicos e pela suspensão da consciência histórica queria colher a essência incontaminada e atemporal de uma cultura. Neste sentido, o uso do presente etnográfico generalizado, sem especificar o momento histórico da pesquisa, deseja compreender a realidade de uma perspectiva transcendente. Tal perspectiva, fixada no tempo e no espaço, coincide com um hipotético passado tradicional, depositado na memória e no pressuposto, hoje pouco defensável, que a cultura precedente ao contato fosse "natural", estável e coerente, inteiramente revelada pelas palavras dos informantes.

Os projetos eram caracterizados por uma cega crença na ideologia do progresso social dominados por uma esperança de elaborar uma ciência do homem. Esta ciência se fundava sobre a descoberta das leis gerais da evolução, sobre a comparação dos dados e a sucessiva colocação deles no interior das grandes categorias de uma escala unilinear.

As primeiras etnografias tendiam a romantizar a situação do estudo de campo, demonstrando como os costumes exóticos tinham senso no próprio contexto. As etnografias funcionalistas dos anos vinte e trinta, restringiram os horizontes em direção de compreensões holísticas de unidades sociais auto-suficientes como as tribos, os povos, as culturas. A natureza deste holismo consistia em fornecer uma completa imagem de um modo de viver observado de perto e na concepção dos elementos da cultura, não tanto para elaborar um catálogo ou uma enciclopédia, quanto para fazer sistemáticas conexões entre eles. Esses fundavam a própria técnica sobre a coleção dos dados objetivos, conduzindo o estudo de um ponto de vista externo. O método da "observação-participante" se fundava sobre um delicado equilíbrio entre subjetividade e objetividade que dissolvia a presença do observador entre os observados, sacrificada aos referentes objetivos do texto etnográfico.

A pesquisa se limitava a simples coleta, relativamente não problemática, dos dados, considerados como manifestação objetiva e factual acessível à observação direta. Acondicionado para a fundação hipotético-dedutiva do positivismo, o método se baseava, empiristicamente, na separação entre a realidade e a representação dela.

A ETNOGRAFIA PÓS-MODERNA

Ao fim dos anos setenta, iniciou-se um processo de erosão da confiança na possibilidade de representar objetivamente uma cultura a partir de uma experiência de encontro etnográfico (Hymes, 1969; Asad, 1973; Geertz, 1973; Rabinow, 1977; Dumont, 1978). O interesse da antropologia é movido em favor da apropriação da riqueza do significado e do simbolismo, opondo-se às ortodoxias proeminentes que desde o século décimo sétimo

caracterizam as concepções da ciência: o mito moderno do método científico unívoco e fixo; o ideal hipotético- dedutivo e causalístico de explicação, entendida como subsunção do particular pelo geral; a rígida separação entre teoria e dados; a ideia de "linguagem ideal" depurado de qualquer referência subjetiva.

Influenciada pela filosofia da ciência pós-empirista e pela hermenêutica, a antropologia pós-moderna se desenvolveu como alternativa ao empirismo lógico e aos métodos sistemáticos. Coloca-se em forte contraste com aquelas perspectivas como o estrutural-funcionalismo, o "materialismo cultural" ou o "neo-evolucionismo", que fizeram da cultura, do comportamento e da estrutura social, objetos suscetíveis de um tratamento tipológico e formalizado, almejante a formular proposições universais. Os métodos interpretativos (Geertz, 1973, 1983, 1988) e dialógicos (Crapanzano, 1980; Shostak, 1981; D\veyer, 19S2; Tedlock, 1983) partem do ponto de vista que a experiência é sempre mais complexa que a representação dela, especialmente se é feita com as técnicas tradicionais dos métodos das ciências sociais tradicionais.

Utilizando as argumentações elaboradas pela filosofia linguística, pela filosofia da ciência e pela hermenêutica, para descalçar os fundamentos epistemológicos das ciências sociais, a etnografia pós-moderna considera a descrição como um momento interpretativo, construtivo e, por isso, carregado de teoria. Neste modo supera a separação entre etnografia e antropologia, entre descrição representativa e elaboração teórica.

Porque o nível de constituição do fenômeno cultural é o nível do significado e do valor e que - como diz Cassirer (1923-1929) - as formas de vida cultural do homem são formas simbólicas que constituem mundos; a atividade conhecedora não é uma simples reprodução ou representação dos dados, mas é uma atividade "formativa" que dá significado aos fenômenos. Neste sentido, os textos etnográficos são "mera ficção", no sentido da palavra latina "fingere"; são criações intencionais, algo de artificial e construído. O antropólogo constrói, inventa os significados do discurso social (Geertz, 1983).

Livre dos dogmatismos das filosofias especulativas, das metafísicas e dos ideologismos, a ciência é reconduzida ao homem e a sua capacidade de dar senso ao mundo: é "fenômeno-técnica", técnica de produção dos fenômenos, conforme a expressão de Bachelard. Este significa que todo o saber é perspectivo e que não se pode fazer uma análise puramente objetiva dos fenômenos sociais independentemente das perspectivas teóricas. O horizonte é especificamente semântico: o saber constrói objetos, formando e transformando os significados.

Tudo isso implica em um modo particular de colher a relação entre teoria e seus referentes. As epistemologias de Wittgenstein (1953) e de Hanson (1958), através de uma reflexão sobre o tema do "ver", conduziam a uma ideia construtivista da relação teoria-observação mostrando que as proposições perceptivas não são proposições empíricas mas contêm um saber. "Ver" não é um processo físico (a formação da imagem retínica) mas é sempre uma empresa teórica; o saber dirige a visão.

Assim, a concepção interpretativa considera a ciência como constituída de modelos teóricos que constroem os próprios objetos. Por um lado, os objetos não são vistos como entes

dotados de propriedades independentemente do ponto de vista do sujeito conhecedor. Por outro, o sujeito não é uma instância paradigmática, um ente "neutro" que funciona como "espelho da natureza" (Rorty, 1980). Pelo contrário, é um sujeito histórico, ontologicamente fundado na própria forma de vida, no próprio saber e na própria cultura.

Isto não implica uma perspectiva idealística berkleyiana do tipo "esse est percipi". A superação do objetivismo e do subjetivismo é de natureza circular. Seguindo os princípios do círculo hermenêutico, sujeito e objeto não são estranhos, mas se implicam reciprocamente. O sujeito interpreta um objeto que tem significado só enquanto é colhido por alguém. Na operação do conhecimento - considerada de um ponto de vista metodológico - o sujeito entra com todo o seu saber, deixando-se apanhar pelo objeto. Não tem contraposição objetivante, Wiem estranheza, mas um vínculo de "afinidade", de "pertinência", que liga o intérprete ao que interpreta. Não é possível dividir o mundo em "objetos" que existem "an sich" e sujeitos separados. O "dado" é o efeito de uma construção simbólica. Como afirma Catimier (1965) a "coisa" nunca é "Ding" mas "Sache": a questão, aquilo sobre quem se discute. Com Heidegger (1927), Gadamer acha que o mundo é a totalidade dos instrumentos e dos significados e não é o simples objeto da linguagem. Apresentar as coisas como "em si" é uma particular posição epistemológica. Não é nada de natural. O absoluto da experiência linguística do mundo consiste no feito de preceder tudo que é reconhecido e enunciado como ente.

Não é possível que o sujeito, através de capacidades extraordinárias, se "neutralize", deixa de lado ou esqueça o próprio saber e a própria subjetividade, colocando "em parênteses" o próprio ser, a própria cultura. Como diz Wittgenstein, não é possível cortar o ramo sobre quem está sentado. Pelo contrário, o sujeito precisa utilizar o máximo de saber possível para abrir o mundo a um maior número de pontos de vista, usando os modelos teóricos como instrumentos em uma caixa wittgensteiniana de utensílios. Nem "epoché", nem "reduções fenomenológicas", nem "transposição entre almas" mas a operação de "colocar a si mesmos" na situação alheia, em uma "fusão de horizontes" (Gadamer, 1967). Ser aberto à alteridade significa colocar o "ponto de vista" do outro nos próprios sistemas de opinião, circularmente, sem neutralidade nem abandono à arbitrariedade das próprias suposições.

É só na consciência das próprias posições que o outro se apresenta e adquire significado. A específica tarefa hermenêutica consiste no procurar recursos na linguagem e na experiência para compreender os fenômenos sem impor prejuízos sobre eles. A compreensão não deve simplesmente impor as próprias antecipações, mas deve reconhecê-las através do confronto com o mesmo objeto de interpretação.

A natureza da interpretação antropológica não é heterogênea em relação ao que é interpretado. Ambos se exprimem em forma de significados: aquilo que é interpretado é mesmo uma interpretação. Os dados etnográficos são efetivamente as interpretações antropológicas das interpretações nativas. O antropólogo trabalha com interpretações de interpretações, com aquilo que ele registrou daquilo que os informantes transmitiram daquilo que eles compreenderam.

A NEGOCIAÇÃO DOS SIGNIFICADOS NO CAMPO: "DO PONTO DE VISTA DOS ANTROPÓLOGOS"

As orientações interpretativas (Geertz, 1973, 1983, 1988) e dialógicas (Crapanzano, 1980; Shostak, 1981; Dwyer, 1982) sublinham a natureza colaborativa e comunicativa da situação etnográfica, interessados nas relações recíprocas entre as interpretações do antropólogo e aquelas dos seus interlocutores. Recusando-se a utilizar formas impessoais que escondem o autor atrás de uma narração descritiva, realista e naturalista (Thornton, 1983, Webster, 1986, Van Maanen, 1988, Atkinson, 1990, Marcus, 1992), querem reconhecer a sua subjetividade através da "especificação do discurso" (Clifford, 1988), do uso da primeira pessoa do singular e da inserção no texto de memórias pessoais e auto-reflexivas.

Esses recursos são considerados elementos constitutivos do encontro etnográfico e da produção do saber antropológico (Lejeune, 1975; Lacoste-Dujardin, 1977; Beaujour, 1980; Crapanzano, 1980; Shostak, 1981; Dwyer, 1982; Clifford, 1988). A um modelo textual monológico e monofônico em que o autor representa o "sujeito absoluto" (Lettens, 1971), o verdadeiro e único intérprete da cultura e o único porta-voz institucionalizado dos nativos, a antropologia pós-moderna substitui um texto polifônico onde a "autoridade etnográfica" (Clifford, 1988) é uma construção negociada no campo entre o antropólogo e seus informantes.

Esses experimentos de escritura etnográfica, todavia, não lograram evidenciar plenamente o senso da circularidade e da dialogia do trabalho etnográfico. Embora abertos no estilo narrativo, não obstante tomaram o sujeito e o objeto entidades menos seguras (relevando o status artificial e contingente de cada descrição etnográfica), que tendem a reproduzir as formas de realismo e objetivismo das quais queriam se emancipar.

Os casos mais corüieidos (Geertz, 1973; Favret-Saada, 1977; Rabinovv, 1977; Crapan/ano, 1980; Shostak, 1981; Dwyer, 1982) não conseguiram fazer emergir a interrelação e a interdependência entre o antropólogo e seus interlocutores, achatando q discurso sobre um dos dois interlocutores.

As orientações interpretativas (Geertz, 1973; Rabinow, 1977) não aplicam a circularidade hermenêutica que teorizam, gerando um "modelo contemplativo" (Dwyer, 1982) fundado sobre relações unívocas entre um observador, detentor do método, e objetos independentes. Construindo textos que são construções das construções de outras pessoas, aplicam as interpretações do antropólogo a materiais passivos, não mostrando a influencia recíproca entre antropólogo e informante. As construções do Outro, as suas explicações, são elaboradas em isolamento e não em resposta às solicitações recíprocas. A única interdependência admitida é entre o antropólogo e um texto que considera as construções do Outro como independentes e espontâneas.

No modelo de análise de Geertz, por exemplo, emergem os significados, mas não os sujeitos. O antropólogo não é considerado um ator social que faça parte da cena e os interlocutores são simplesmente ausentes. Da mesma maneira, o discurso de Rabinow (1977)

implica uma irreduzível diferença entre o Eu e o Outro, deixando de indicar através de qual processo os significados são produzidos. Neste modo, ambos os casos introduzem uma dimensão "objetivante" e produzem um discurso social estático, definido e limitado.

Também o "hiper-citacionismo" dos experimentos dialógicos de escritura etnográfica (Bulmer e Majnep, 1977; Lacoste-Dujardin, 1977; Favret-Saada, 1977; Dumont, 1978; Crapanzano, 1980; Skostack, 1981; Dvveyer, 1982) ou, de outro lado, os entoamentos das vozes dos nativos (Bahr, Gregorio, Lopez, Alvarez 1974) ficam prisioneiros de um renovado realismo. Nos primeiros, o pesquisador permanece o sujeito ideal essencialmente passivo. Os segundos não se emancipam de uma confissão que engula o nativo. As extensivas citações e as narrações são bem separadas dos relatórios objetivos ao qual acompanham (em prólogos ou em prefácios). Falham em dispor em relação as dimensões da subjetividade e da objetividade, da experiência pessoal e da autoridade científica.

De um lado, textos se concentram exclusivamente sobre o "dizer", o "agir" e sobre o pensamento do objeto, deixando falar os nativos em um diálogo monológico inverso que ocupa a totalidade do campo (Tyler, 1987; Affergan, 1987). Eliminando o antropólogo do discurso, ou limitando seu papel ao de entrevistador, negam a dinâmica do encontro. Completada a coleta dos dados, o pesquisador desaparece atrás de uma narração descritiva, justificada por uma ideologia de prática etnográfica limitada ao simples registro das palavras autênticas dos interlocutores. O diálogo, a "heteroglossia" (Bakhtin, 1937) a "dispersed authorship" (Clifford, 1988) e todas as tentativas de dar voz diretamente ao Outro, eliminando a mediação científica da linguagem antropológica, restauram uma autoridade e uma autenticidade perdida, uma inteireza e uma pureza representativa sempre mais improvável. Se Dweyer (1982) elimina retoricamente o antropólogo, limitando seu papel ao de entrevistador, Crapanzano (1980) não analisa a influência e as modificações recíprocas entre antropólogo e informante.

De outro lado, não pendem ser consideradas realmente dialógicas as práticas "confessionais" (Geertz, 1990) das meditações autobiográficas. Muitas delas são só memórias biográficas sobre projetos do passado que mostram como as condições do trabalho do campo justificam e legitimam a etnografia realista, precedentemente publicada (Bowen, 1954; Casagrande, 1960; Epstein, 1967; Chagnon, 1968; Lurie, 1969; Freilich, 1970; Spindler, 1970; Naroll e Cohen, 1970; Briggs> 1970; Hynies, 1972; Kimball e Watson, 1972; Johnson, 1975; Ben-David e Clark, 1977; Dumont, 1978; Hayano, 1982). Dominadas por uma aspiração a uma total autenticidade e transparência, colocam no centro da atividade etnográfica a sensibilidade do antropólogo, antes de suas competências analíticas ou de seu código profissional.

Pelo contrário, na restituição textual da experiência do campo, a dinâmica e a dialogia se devem fundar sobre a negociação entre os modelos teóricos do antropólogo e aqueles dos nativos, em um sutil jogo de interferência entre componentes pessoais e disciplinares da pesquisa. Essencial, a este propósito, é a manipulação recíproca e os ajustamentos entre as categorias conceituais dos interlocutores. A circularidade da representação, da realidade social do Outro se baseia não só sobre a análise da sua experiência, nem sobre uma polifonia da linguagem em uma espécie de "heteroglossia domesticada" que distribuem as opiniões entre o vários atores. O texto cultural não existe antes da sua

interpretação, ditado por informantes perfeitamente instruídos e depois explicado e colocado no contexto pelos etnógrafos. Confinar a antropologia à experiência pessoal do antropólogo ou distribuir a autoridade etnográfica entre os seus informantes, significa negar o estatuto científico da disciplina e a identidade que a diferencia de histórias de viagens, biografias, jornalismo etc.

O etnocentrismo é uma condição constitutiva do saber antropológico, o produto da autoridade etnográfica e a marca da inelutável assimetria do encontro etnográfico (De Martino, 1941; Affergan, 1987). O antropólogo não pode renunciar a utilizar categorias interpretativas amadurecidas no interior da própria história cultural e científica. De um ponto de vista teórico e epistemológico a relação etnográfica é sempre pré-orientada. Na interação comunicativa o conhecimento pregresso e as hipóteses do antropólogo induzem as respostas dos nativos. Estas não são simples explicitações de conceitos presentes na mente do informante, mas são o resultado da interação entre as perguntas do antropólogo e os modelos culturais do informante (Holy and Stuchlick, 1981; Meyer, 1986; Signorini, 1991). Os significados não são descobertos mas são criados através de complexas negociações no mesmo momento do encontro etnográfico em uma "fusão dos horizontes" (Gadamer, 1965) em quem a "função do autor" (Geertz, 1988), desempenha um papel central e ineliminável, não obstante seja inserida na dinâmica da circularidade hermenêutica.

No seu aspecto construtivo (Heidegger, 1927; Gadamer, 1965) o círculo hermenêutico implica uma relação circular entre as teorias e seus objetos, ligando os pontos de vista dos antropólogos e aqueles dos nativos. Na situação interpretativa sempre há uma "cumplicidade ontológica" entre eles, adscrita por Kant às estruturas "a priori" da subjetividade e fundada por Gadamer (1967) e Ricoeur (1965, 1975) sobre a tradição e a linguagem. As "coisas só podem ser compreendidas realizando que o seu significado as transcende e aparece através da compreensão de um sujeito.

Em cada trabalho do campo sempre há um contexto (cognitivo, linguístico, político, econômico etc.) que coloca em relação o antropólogo com o seu objeto de estudo. A noção do "campo" não denota um continente genérico, asséptico e neutro, mas é o terreno comum constituído do antropólogo e de seus informantes. O "campo" é aquilo que determina as características específicas de uma experiência partilhada e o lugar de uma interação responsável pela construção dos significados (Borutti 1988).

A antropologia é o resultado da fusão entre o "folk models" com os quais os nativos descrevem o próprio mundo social, e as formas simbólicas do antropólogo. Compreender não significa representar simplesmente "o ponto de vista do nativo". Não obstante os conceitos e os modelos utilizados pelo antropólogo devam basear-se sobre aqueles dos interlocutores, não podem reproduzir os significados deles "tout court". As interpretações antropológicas são, necessariamente, diversas das interpretações dos nativos, fundando a própria força sobre tal diferença. A imersão analítica no mundo privado dos interlocutores é científica a medida que possa traduzir a linguagem privada dos nativos na linguagem pública e especializada da antropologia. É científica só porque é elaborada por um autor socialmente reconhecido (de modo arbitrário e contingente) como cientista social (Khun, 1962).

Reconhecer que as descrições da cultura, devem ser expressas secundo aquelas interpretações que o antropólogo pensa que os nativos dão à própria vida, não significa que estas descrições sejam essas mesmas "nativas" - quer dizer, parte da realidade que estão descrevendo. Para ser antropológicas devem ser parte de um sistema científico (Geertz, 1973). O trabalho etnográfico consiste precisamente no negociar, "do ponto de vista do antropólogo", as interpretações dos nativos com interpretações científicas, "conceitos vizinhos de experiência" com "conceitos distantes" (Khout, 1979), categorias internas com categorias externas, noções éticas com noções éticas, discursos normais com discursos anormais (Rorty, 1980), discursos "standard" com discursos não "standard" (Khun, 1962).

Claramente, o antropólogo deve utilizar ambos os conceitos, sem limitar-se ao ponto de vista dos nativos e sem impor o seu. Em um certo senso deve andar além da experiência do Outro e da sua, evitando os extremos da redução contemplativa da etnografia nas contingências dos fenômenos que estuda, e a total projeção dos próprios pensamentos. C) ponto crítico é a compreensão do papel de ambos os conceitos e as modalidades da relação deles para produzir um texto que não seja uma representação das ideias dos nativos nem uma projeção da imaginação científica.

A circularidade da compreensão antropológica emerge claramente no conceito da tradução, uma noção que recebeu uma discreta atenção de parte da comunidade antropológica (Evans-Pritchard 1954; Lineliardt, 1934; Beattie, 1964; Needham, "1972; Sperber, 1982; Leach, 1973; Gluckman, 1973; Geertz, 1983; Assad, 1986; Clifford and Marcus, 1986). A tradução não deve ser pensada como uma transferência mecânica de frases abstratas de um idioma a outro, sendo, em vez disso, uma comparação de frases particulares que só podem ser compreendidas no próprio contexto. Uma tradução implica na aprendizagem de um outro idioma, de uma outra forma de vida, a transposição simbólica em uma outra cultura. Neste sentido, nunca é uma reprodução, mas é uma operação cognitiva e construtiva.

Como o tradutor, o antropólogo utiliza os conceitos pertencentes à própria cultura para reconstruir as modalidades da significação dos sujeitos alheios. Quer determinar os significados implícitos, latentes, sem prescindir dos significados que o sujeito reconhece e entende e limitar-se a eles. Traduzir não significa ficar no interior do próprio saber nem permanecer no objeto, mas significa estar na diferença, confrontando a linguagem do tradutor com aquela do traduzido. O imperativo da fidelidade não pode suprimir as diferenças fundamentais que existem entre idiomas.

Cada tradução é uma interpretação que sempre implica uma irremediável diferença entre o discurso originário e a sua reprodução (Gadamer, 1965). Esta se origina no hiato entre dois diferentes horizontes, e é caracterizada por uma forma de incomensurabilidade (Khun, 1962; Feyerabend, 1975) e entropia (Quine, 1960).

As a result of some thoughts on the epistemological statute of anthropology, the article aims at exploring the possibilities of new ways of ethnographic writing. Criticising the recent interpretative and dialogical approaches, still linked to objectifying and realistic concepts, it intends to point out the circular and dialogical nature of the ethnographic work.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AFFERICIAN, F. *ExoHsme et alterité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987,

ASAD, T., *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press 1983.

_. The concept of cultural translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, J., MARCUS, C.E., (eds.), *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986.

ATKINSON, P.. *The ethnographic imagination*, London: Routledge, 1990,

BAHR, D., GREGORIO, J-, LOPEZ, D-, and ALVAREZ, A.. *Piman shamanism and staying sickness*. Tucson; University of Arizona Press. 1974.

HAKHTIN, M. 1937. Forms of time and the chronotope in the Novel. In: HOLQUIST, M. (ed.). *The dialogic imagination* University of Texas Press, Austin: 1981, p. 84-258.

BEAUJOUR, M. *Miroirs d'encre*. Paris: Le Seuil, 1980.

BEN-DAVID, J., Clark, T.N., (eds.). *Culture and its creations* Chicago: University of Chicago Press.

BORUTTI, S. Models and interpretation in human sciences: anthropology and the theoretical notion of field. In: BATENS, D e VAN BENDECUM, G.P. (a cura di). *Theory and Experiment* Dordrecht, Dordrecht. 1988,

BORUTTI, S. *Teoria e interpretazione*. Milano: Guerini e Associati. 1991

BOWEN, L. *Return to laughter*. New York: Harper and Row. 1954.

BRIGGS, J., *Never in anger*, Cambridge: Cambridge University Press. 1970.

BULMER, R., e MAJNEP, I. *Birds of my kalam country*, Auckland: University of Auckland Press. 1977.

CASAGRANDE, J.B., (ed.). *In the company of man*. New York: Harper. 1960.

CASSIRER, H., *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin. 1923- 1929.

CHACNUN, N. *Yanomamo*. New York: Holt. 1968.

CLIFFORD, J. *The predicament of culture*. Harvard: Harvard University Press. 1988.

CLIFFORD, J., MARCUS, G.E., (eds.) *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986.

CRAPANZANO, V. *Tuhami*. Chicago: University of Chicago Press. 1980-

- DE MARTINÜ E.. Naturalismo e storicismo neiretnologia. Bari: Laterza. 1941.
- DUMONT, J.P. The headman and I, Austin: University of Texas Press. 1978.
- DWEYHR, K. Moroccan dialogues: anthropology in question. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1982
- EPSTEIN, A.L, (ed.). The craft of anthropology, London, Tavistock. 1967.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. Essays in social anthropology. London: Fader. 1962.
- FAVRET-SAADAJ. Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage, Callimard Paris. 1977.
- FEYERABEND, P.K. Against method: outline of an anarchist, theory of knowledge. London: Verso Edition. 1975.
- FRIEILICH, M. Marginal natives» New York: Mouton. 1970.
- GADAMER, H.G. Wahrheit und methode, Mohr. Tübingen. 1965.
- GEERTZ, C. The interpretation of cultures. New York: Basic Books. 1973.
- _Local knowledge, New York: Basic Books. 1983.
- _Works and lives. Stanford: Stanford University Press. 1983.
- GLUCKMAN, M. The state of anthropology. Time Literary Review, p. 905, aug.1973.
- HANSON, N.R., Patterns of discovery. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAVANO, D.M.. Poker faces, Berkeley: University of California Press. 1982.
- HILDEGGER, M. Sein und zeit, Niemeyer: Halle. 1927.
- HOLY, L., STUCHLIK, M. (eds.)- The structure of folk models. London: Academic Press- 1981.
- HOUNTONDJL P. Sur la "philosophie" africaine. Indiana; University Press. 1977.
- HYMES, D-, (ed.) Reinventing anthropology. New York: Pantheon. 1972.
- JOHNSON, J.M. Doing field research. New York: Free Press. 1975.
- KIMBALL, S.T., WATSON, J.B. Crossing cultural boundaries.. San Francisco. Chandler. 1972.
- KUHN, T.S. The structure of scientific revolutions. Chicago: University of Chicago Press. 1962.
- LACOSTE-DUJARDÍN, C. Dialogues des femmes en ethnologie. Paris: Maspéro. 1977.
- LEJEUNE, P. Le Pacte autobiographique. Paris: Seuil. 1975.
- LETTENS, D.A. Mystagogie et mystification. Bujumbura, Burundi: Presses Lavigerie. 1971.

LIENHARDT G. Modes of thought. In: EVANS-PRITCHARD, E. (ed.) The institutions of primitive society. Oxford: Basil Blackwell. 1954,. p. 95-107.

LURIE, M. Imaginary friends. New York: Bantam. 1969.

MALIGHETTI, R. Il filosofo e il confessore. antropologia Ed ermeneutica in Clifford Geertz Milano: Edizioni Unicopli, 1990.

MARCUS, E.G., (ed.). Rereading cultural anthropology. Durham and London: Duke University Press. 1992.

MARCUS Gv CUSHMAN D. Ethnographies as texts . Annual Review of Anthropology. n. 11, p. 25-69,1982.

MARCUS G., FISHER, M. Anthropology as a cultural critique. University of Chicago Press. 1986.

MEYER, M. De la problématique. philosophie, science et langage. Bruxelles: Mardaga. 1986.

NADEL, S.F. The Nuba. Oxford: Oxford University Press. 1947.

NAROLL K., COHEN, R. (eds.)- Handbook of method in cultural anthropology. New York: Columbia University Press. 1970.

QUINE. Word and object. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology. 1960.

RABINOW, P. Reflections on fieldwork in Morocco. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

RABINOW, Paul. SULLIVAN, William M., (eds.) Interpretative social science; a reader. Berkeley: University of California Press, 1979.

RICOEUR, P. De l'interprétation, Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

__, La métaphore vive. Paris: Seuil, 1975.

__ Temps et récit. Paris; Seuil, 1983.

RORTY, R.M.. Philosophy and the mirror of nature. Princeton: University Press. 1980,

SAID, E. Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978.

SHOSTAK, M, Nisa: the life and words of a !Kung woman Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.

SIGNÜRINI, I. L'asino di buridano. Roma: L'Uomo, 1991.

SPINDLER, G.D. Being an Anthropologist. New York: Rinehart, 1970.

TEDLOCK, D. The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

THORNTON, R. Narrative ethnography in Africa. Man, n. 18, p. 502-520, 1983.

TYLER, S.A.. The unspeakeable: discourse, dialogue and rethoric in the post-modem world. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

VAN MAANEN, J. Tales of the Field. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

WEBSTER, S- Realism and reification in the ethnographic genre Critique of Anthropology, v. 6, n. 1, p. 39-62, 1986.

WITTGENSTEIN, L.. Philosophische untersuchungen, Oxford: Oxford University Press, 1953.