

# Futuri passati: la frontiera in divenire fra antropologia e storia

ALICE BELLAGAMBA\*

## Abstract

Partendo dall'interesse, che nel suo percorso intellettuale e professionale, Ugo Fabietti ha dimostrato per le relazioni fra antropologia e storia, il saggio si concentra su due momenti significativi nello sviluppo di questa tradizione intellettuale. Il primo, fra gli anni 1980 e 1990, ha portato all'apprezzamento storico delle culture di cui l'antropologia si era fino a quel momento occupata. Il secondo è attuale e anticipa lo sviluppo di una antropologia della storia come sapere, etnograficamente radicato, delle pratiche della conoscenza storica e degli universi di pensiero e di esperienza da cui esse si originano.

**Parole Chiave:** Antropologia; Etnografia; Storia; Incontri; Frontiera

*Temporalità, storia e memoria sono le tre grandi coordinate a partire dalle quali tutte le società elaborano delle costruzioni di senso chiamate a rendere ragione della 'vita'. Qualunque significato gli individui possano attribuire a quest'ultima ... è solo dove questi tre fattori intervengono che la vita (quella individuale e quella sociale) può apparire dotata di senso (Borutti e Fabietti 1998, p. 15).*

Non si è mai arrivati a stabilire esattamente cosa si intenda per antropologia storica, la tradizione intellettuale condivisa da antropologi avventuratisi a utilizzare le fonti convenzionali degli storici, come gli archivi, e da storici che hanno tratto dall'antropologia ispirazione per guardare al passato sotto l'angolazione delle relazioni sociali e della dimensione culturale (Viazzo 2000; Cowan 2016).<sup>1</sup>

---

\* alice.bellagamba@unimib.it

<sup>1</sup> Le riflessioni da cui nasce questo saggio si sono sviluppate nell'ambito dell'ERC-Grant 313737, *Shadows of Slavery in West Africa and Beyond: a Historical Anthropology*, che

Dal punto di vista di Fabietti, il cui dialogo con l'antropologia storica le prossime pagine cercano di restituire, se l'antropologia è da considerarsi un sapere di frontiera, "una riflessione 'ai margini' della tradizione di pensiero euro-occidentale" (Fabietti 2004), le sue relazioni con la storia costituiscono la frontiera della frontiera, un ambito la cui frequentazione permetterebbe di "mettere in discussione i dualismi, le opposizioni, le immagini stereotipate che collocano ogni studioso al centro protetto della sua disciplina, per invitarlo a visitare i traffici un po' confusi e le vie di passaggio che si aprono" alle periferie (Borutti e Fabietti 1998, p. 5). Invece che affaticarci nell'inseguimento di una definizione, egli ci incoraggia a considerare i risultati dell'interazione fra le due discipline. L'antropologia storica – spiega – "sembra essere 'percepibile', piuttosto che attraverso delle semplici [...] attribuzioni di competenze", nella forma di "studi particolari, una pratica e una sensibilità specifiche" (Fabietti 2016, p. 3): poiché esiste nella varietà sempre in divenire delle sue manifestazioni concrete, bisogna tracciarla etnograficamente seguendo le connessioni (e disconnessioni) fra un insieme di contributi selezionati come rappresentativi. In questo spirito le prossime pagine ricostruiscono due momenti importanti nelle relazioni tra antropologia e storia, principalmente dal lato dell'antropologia. Fabietti è stato partecipe di entrambi. Il primo è negli anni 1980, quando l'antropologia cominciò a interrogarsi sistematicamente sulla storicità delle culture e delle società incontrate nel suo sviluppo disciplinare unendosi alla "virata storica", che attraversava le scienze umane e sociali (McDonald 1996). Il secondo momento è attuale.

Fonti che aiutano a comprendere la posizione di Fabietti sono le ricerche fra i beduini d'Arabia e i baluchi del Pakistan (Fabietti 1984, 1997; 2011a), le pubblicazioni sull'identità etnica (Fabietti 1995), le relazioni tra antropologia e storia (Borutti e Fabietti 1998), l'epistemologia dell'antropologia (Fabietti 1999), la globalizzazione (Fabietti, Malighetti e Matera 2000; Fabietti 2003) e la dispensa da lui consegnata agli studenti del corso di antropologia storica della Laurea Magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche dell'Università di Milano-Bicocca, probabilmente il canovaccio di una nuova monografia (Fabietti 2016). C'è anche una misura di ricordi, essendo dal 2004 chi scrive inclusa nel gruppo di antropologi che egli guidava all'Università di Milano-Bicocca, e avendo fatto parte, fra il 1984 e il 1989, dell'allora nascente "scuola torinese" (Buttitta 2016, p. 54), un manipolo di studenti della Facoltà di Lettere e Filosofia, appassionati dai corsi e seminari di antropologia culturale organizzati da Francesco Remotti, Pietro Scarduelli e Fabietti, reclutato nel 1983 come ricercatore (Remotti 2017, p. 12).

---

l'autrice ha diretto dal 2013 al 2018 all'Università di Milano-Bicocca. Se non altrimenti specificato, le traduzioni dei testi in lingua inglese sono dell'autrice.

Gli antropologi abitano oggi un presente schiacciato da se stesso e dalla violenza dei passati che lo opprimono, mentre la storia globale – un filone di studi recente – combatte l’etnocentrismo residuale dell’antecedente storia del mondo scritta dal punto di vista degli Imperi coloniali. Meno in voga di quanto lo fosse fra gli anni 1980 e 1990, quando sembrava che l’antropologia culturale e sociale nel suo complesso fosse “storicizzata” (Hastrup 1992, p. 7), la discussione alla frontiera fra antropologia e storia continua comunque, sia nel mondo italiano (Piasere 2011; Palumbo 2013; 2016; Teti 2017), sia in quello anglofono (Scott 2013, 2014, Palmié e Stewart 2016; Knigt e Stewart 2016) e francofono (Naepels 2010; Gruzinski 2017). Negli ultimi anni, anche Fabietti era tornato sulla questione, grazie all’istituzione dell’insegnamento corrispondente. In linea con il suo interesse per i classici della storia dell’antropologia, la nostra discussione comincia da tre lavori al centro della virata storica degli anni 1980: *Europe and the People without History* di Eric Wolf (1982), *The Invention of Tradition* di Eric Hobsbawm e Terence O. Ranger (1982) e *Islands of History* di Marshall Sahlins (1985), per considerare poi la loro ricezione nel contesto italiano, il contributo di Fabietti alla discussione e, infine, le indicazioni di ampio respiro, che si traggono dagli sviluppi recenti del suo pensiero.

## **Generazioni, domande**

Siamo ormai abituati a pensare la storia dell’antropologia a partire da tradizioni intellettuali multiple, che si incrociano e si contaminano, la cui singolarità si nutre di orientamenti epistemologici convergenti secondo i periodi storici e la cui differenziazione interna è tanto significativa quanto quella esterna (Barth, Gingrich, Parkin e Silverman 2010). Il panorama degli anni 1980 era diverso. Il mondo anglofono deteneva un primato nell’ispirare la riflessione antropologica complessiva, un aspetto riconosciuto anche in Italia dalle anime combattive e plurali di quel settore di studi demotno-antropologico che, per decreto ministeriale, aveva nel 1975 aggregato le tradizioni demologiche della penisola, l’etnologia intesa quale studio dei primitivi, e l’antropologia culturale (Minicuci 2003, p. 148-149; Dei 2012, p. 98). È in virtù dell’effetto trainante delle tradizioni britanniche e statunitensi che i contributi di Wolf (1982), Hobsbawm e Ranger (1982), e Sahlins (1985) possono allora essere considerati esemplari dei risultati raggiunti dal “lungo ripensamento delle condizioni di produzione del sapere antropologico” e delle scienze umane nel loro complesso (Fabietti 2016, p.9) iniziato quasi tre decenni prima, negli anni 1950.

Formati alla Columbia University, Wolf e Sahlins erano cresciuti in un ambiente intellettuale dove l’antropologia, sulla scia di Franz Boas, aveva mantenuto una dimensione storica, anche se particolaristica (Fabietti 2016,

p. 7). Commentando la sua inclinazione verso una storia di largo respiro, che articolasse le relazioni fra cultura e potere, Wolf (1990, p. 588) avrebbe ricordato le ricerche portoricane condotte negli anni 1950, sotto la guida di Julian Stewart, assieme a Sidney Mintz, un altro pioniere di un'antropologia interessata alle interconnessioni fra movimenti di persone, beni di consumo e capitale su scale locali, regionali, nazionali e globali (Mintz e Thomas 2014). Il tentativo innovativo era stato capire come le diversificate località e regioni che componevano la cultura portoricana si fossero sviluppate, seguendo il corso storico della produzione agricola (Wolf 1990, p. 588). Sahlins aveva condotto ricerca in Polinesia e alla Isole Fiji. Come Wolf, anche lui aveva accolto gli sviluppi marxisti dell'antropologia fra gli anni 1960 e 1970. Oltre allo studio etnografico di società stratificate e complesse, i due studiosi condividevano un interesse per l'etnostoria, la storia vista dal lato di coloro che l'espansione commerciale e coloniale europea aveva sconfitto: era un settore di studi emergente, completamente nuovo.

Ranger è fra i pionieri della storia dell'Africa. Le sue idee radicali agli occhi delle autorità bianche della Rhodesia del Sud, dove insegnava, gli valsero la deportazione nel vicino Tanganika nel 1963. Insieme a John Iliffe e altri studiosi fu tra gli animatori della scuola storiografica di Dar-es-Salaam (Denon e Kuper 1970). Dalla fine degli anni 1980 l'antropologia, e anche la storia, avrebbero abbracciato il linguaggio dell'agency. In quel 1960 si parlava di "iniziativa" con un'attenzione alle dimensioni collettive dell'agire storico (Lonsdale 2000). Ranger e i suoi colleghi studiavano le possibili connessioni fra i movimenti di resistenza alla conquista coloniale nell'Africa del tardo Ottocento, che definivano primari, e le mobilitazioni di massa nazionaliste degli anni 1950 e 1960 (Ranger 1968a, 1968b).<sup>2</sup> Hobsbawm, infine, è uno dei grandi storici marxisti del Novecento britannico. Pubblicato nel 1959, il suo lavoro sui ribelli primitivi risuonava con l'interesse dell'antropologia per il conflitto e il millenarismo, e a sua volta avrebbe ispirato generazioni d'antropologi, anche grazie alla mediazione di Max Gluckman che nel 1956 lo aveva invitato a Manchester per presentare i risultati preliminari dell'indagine (Assayag 2006, p. 102; Gordon 2018). La convinzione di Gluckman che "i soggetti dell'indagine antropologica, e gli antropologi stessi, [fossero] sempre impegnati dalle forze cangianti della storia" (Kapferer 2005, p. 89) portò studiosi come Ian Cunnisson (1959) a sostenere che gli interessi sociali dei residenti della valle Luapula (ai confini fra l'allora Rhodesia del Nord e il Congo Belga, dove Cunnisson aveva condotto ricerche per la sua tesi di dottorato fra il 1948 e il 1951) potevano essere compresi solo considerando

---

2 Ranger è ricordato anche per il suo contributo alla comprensione della dimensione politica dei movimenti religiosi, un aspetto molto esplorato dagli antropologi, anche italiani, che dagli anni 1980 hanno valorizzato le potenzialità della virata storica (Palumbo 2013; Buttitta 2016).

la loro concezione della storia e del passato. Le narrazioni storiche luapula permeavano la vita quotidiana e la conoscenza individuale delle connessioni fra persone, luoghi ed eventi, oltre a dipendere dalla posizione occupata nella struttura sociale, si arricchiva continuamente grazie all'esperienza del viaggio fra località diverse. Riprendendo il tema della manipolazione del passato da parte di attori sociali le cui finalità erano dettate dal presente – la principale argomentazione con cui Bronislaw Malinowski aveva accantonato la possibilità di fare storia nelle società senza scrittura (Bloch 1977; Appadurai 1981) – Cunnison lo coniugava alle osservazioni di Maurice Halbwachs (1949) sulla memoria sociale, che pochi all'epoca conoscevano, per illustrare come nel tardo periodo coloniale gruppi dalle origini diverse, aggregatisi nella valle del fiume Luapula per sfruttare le risorse ittiche del Lago Mweru, in cui esso confluiva, costruissero simultaneamente se stessi e il proprio passato. La sua etnografia precorreva le riflessioni che Hobsbawm e Ranger avrebbero sviluppato sull'invenzione della tradizione.

Da prospettive diverse, Wolf (1982), Hobsbawm e Ranger (1982), e Sahlins (1985) portavano dunque a maturazione quasi tre decenni di sperimentazione fra l'antropologia e la storia, con la storiografia britannica ispirata dagli sviluppi della tradizione antropologica funzionalista e post-funzionalista, e l'antropologia sensibile all'emergere delle storiografie 'altre', alla processualità della vita sociale e alla fine della storia imperiale, intesa come storia dell'espansione europea verso altri mondi. Wolf proponeva uno sguardo di lunga durata, Hobsbawm e Ranger si concentravano sull'ansia di appropriazione del passato tradizionale che la modernità industriale e coloniale aveva dimostrato nel corso dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento, Sahlins affrontava l'incontro fra l'espansione britannica nell'Oceano Pacifico e le Hawaii del diciottesimo secolo. Ne sarebbe conseguita una riflessione critica su “che tipo di storia e di antropologia ricostruiamo e scriviamo, raccontata da chi (quali autori), e per conto di chi (per quali istituzioni, a partire da quali implicite idee sul tempo, lo spazio, la modernità, la razionalità, e lo stato)” (Palumbo 2013, p. 80).<sup>3</sup>

La scrittura di *Europe and the People without History*, Wolf avrebbe in seguito spiegato, era stata ulteriormente motivata dalla critica anti-coloniale sviluppatasi negli Stati Uniti durante la Guerra del Vietnam: “ripetevano tutti che ora che sappiamo del colonialismo, dell'imperialismo e del capitalismo, dobbiamo riscrivere l'antropologia. Non lo stava facendo nessuno” (Ghani 1987, p. 364). Da un lato l'economista Andre Gunder Frank

---

3 Per quanto riguarda Wolf, si veda, per esempio, Heyman 2005; l'invenzione della tradizione è stata ampiamente discussa dagli studiosi del nazionalismo (per esempio Babadzan 2000), dagli africanisti (per esempio Spear 2003) e dagli oceanisti, che avevano cominciato ad elaborare il concetto in modo parallelo (Keesing 1982); il lavoro di Sahlins è stato di recente ripreso da Palmié e Stewart (2016).

(1966), dal cui lavoro Wolf prendeva spunto, aveva cominciato a teorizzare l'interconnessione stretta fra sviluppo e sotto-sviluppo: la prosperità di certe aree del mondo era legata all'arretratezza di altre. L'interdipendenza dell'economia mondiale era ripresa dall'altro autore, il sociologo Immanuel Wallerstein (1974), cui Wolf faceva riferimento. Entrambi avevano cercato di capire come il centro, in cui il capitalismo originariamente si era sviluppato, avesse soggiogato le sue periferie strangolandole in una relazione di dipendenza. Erano rimaste fuori dalla loro le micro-popolazioni tradizionalmente studiate dagli antropologi e le modalità attraverso le quali i loro modi di vita erano stati "assorbiti, modificati e distrutti dall'avanzata capitalistica" (Wolf 1982, pp. 22-23). Si trattava allora per Wolf di far emergere come "sia la gente che pretende di aver fatto la storia e la gente cui la storia è stata negata" fossero attivi partecipanti della stessa vicenda umana (Wolf 1982, p. 23).

La stessa aspirazione motivava Sahlins (1985), senza però perdere di vista – come a suo avviso Wolf invece faceva (Sahlins 1999, p. XII) – il micro-livello dell'interazione e reciproca trasformazione fra culture diverse. Mentre Wolf si concentrava sulla lunga durata dei rapporti ineguali fra regioni diverse del mondo, generatisi in conseguenza dell'espansione mercantile e capitalistica dell'Europa, Sahlins privilegiava la considerazione di eventi-chiave, rispetto ai quali le fonti disponibili consentissero di ricostruire tanto le posizioni e le interpretazioni degli attori in gioco quanto l'insieme di incomprensioni che la comunicazione interculturale aveva generato. In maniera retrospettiva, Sahlins (1999, p. XII) avrebbe poi rimarcato l'esitazione di Wolf nel condurre la propria argomentazione fino in fondo. Oltre a una storia, le popolazioni indigene, che l'Europa aveva incontrato nel corso della sua espansione culturale, economica e politica, avevano culture longeve e capaci di posizionarsi in modo creativo e originale rispetto alle dinamiche storiche che le avevano investite dall'esterno, un aspetto che le ricerche etnografiche di Fabietti fra i beduini Shammar dell'Arabia Saudita e quelle fra i baluchi del Pakistan, come ora vedremo, mettono bene in evidenza.

### **Confini, attraversamenti**

La traduzione italiana di Sahlins fu pubblicata nel 1986, Hobsbawm e Ranger nel 1987, Wolf seguì nel 1990. Qualsiasi cosa uscisse in libreria veniva in quel periodo subito acquistata, letta e commentata da una comunità antropologica italiana, ancora inconsapevole della rapida espansione che avrebbe conosciuto attraverso la creazione di nuovi corsi di laurea e percorsi dottorali nei decenni successivi (Viazzo 2017). Fu una sferzata di novità, comunque importante anche se meno radicale di quella prodotta nello stesso periodo dalla traduzione di lavori che aprivano la strada all'esperienza post-moderno (Geertz 1973; Clifford e Marcus 1986; Marcus e Fisher 1986).

Wolf e Sahlins offrivano una qualche forma di mediazione con il pensiero strutturalista, Wolf perché poneva le basi per la comprensione “delle connessioni, del flusso d’informazioni e relazioni, nelle quali, e attraverso le quali, i diversi contesti locali si sono costruiti” (Palumbo 1992, pp. 121-122), Sahlins perché interrogava gli eventi al crocevia fra la micro e la macro-storia, facendo emergere le dimensioni culturali dell’agire storico e quelle storiche dell’agire culturale, senza mai trascurare il punto di vista degli attori coinvolti. Hobsbawm e Ranger sfatavano del tutto l’idea che la “tradizione” potesse essere intesa come l’acritica e inconsapevole continuità del passato nel presente: riti, pratiche e abitudini che la modernità otto-novecentesca aveva relegato sotto questa etichetta potevano avere un’origine molto recente. È vero che, in linea di principio, i due storici definivano l’invenzione della tradizione una caratteristica tipica della modernità industriale e coloniale ma il dibattito nato in parallelo fra gli antropologi oceanisti, a testimonianza che i processi di costruzione del passato era argomento di riflessione emergente, stava in quel periodo chiarendo che una delle reazioni a una modernità imposta dall’esterno poteva essere proprio quella di immaginarsi nuovamente come culture tradizionali (Keesing 1982; Bellagamba e Pains 1999).

Facevano i conti con la storia le varie anime di quello che è stato chiamato il “paradigma domestico” dell’antropologia italiana (Dei 2012, p. 112; Faeta 2011): la tradizione demartiniana, l’antropologia culturale nella sua formulazione d’indagine di un’Italia in rapida urbanizzazione, e le etnografie che ricercatori italiani, in quel periodo impegnati a studiare all’estero, stavano conducendo in Italia, accomunati da una prospettiva di lungo periodo e da una metodologia che coniugava l’analisi del presente con le fonti d’archivio (Minicuci 1989; Viazzo 1989; Carosso 1990; Piasere 1991). Bisogna però anche tenere conto dello sforzo compiuto per distinguere l’appena istituita demo-etno-antropologia da altri campi disciplinari, fra cui per l’appunto la storia, con cui il “paradigma domestico” condivideva in parte oggetti e tematiche di ricerca: nello studio delle tradizioni popolari, e in generale della realtà italiana, l’effetto era stato quello di avvantaggiare una prospettiva “essenzializzante e destoricizzante” (Dei 2013, p. 193). La stessa dominava l’ambito degli studi dedicati al lontano e all’esotico, entro cui Fabietti si collocava (Remotti 2017, p. 15).

Nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino egli partecipava di un ambiente intellettuale che dal lato filosofico aveva sviluppato un interesse per le radici moderne dell’antropologia (Gliozzi 1977) e contribuito a diffondere la riflessione nord-americana e britannica sul concetto di cultura nel corso degli anni 1970 (Rossi 1970). Il lato antropologico combinava la tradizione funzionalista britannica, che Bernardo Bernardi aveva rappresentato in Italia (Bellagamba 2010), lo strutturalismo francese e gli sviluppi dell’antropologia simbolica e cognitiva dalla fine degli anni 1970.

Lo studio dell'esotico, cioè l'etnologia, aveva lungamente coltivato una prospettiva eminentemente descrittiva. La sfida torinese era consolidare ed espandere le relazioni fra teoria e campo, perché dalla congiunzione di entrambi si originava il contributo originale dell'antropologia culturale all'insieme delle scienze umane. C'erano però delle differenze, che gli studenti avvertivano. Scarduelli (1986) era appassionato dello strutturalismo e dell'antropologia simbolica. Riflettendo a posteriori sulla propria esperienza fra i Banande della Repubblica del Congo, allora Zaire, Remotti avrebbe descritto se stesso nei termini di "uno sguardo a ritroso" che lo portava a "ricercare personaggi, tracce, indizi, letteralmente "sopravvivenze" (parola tabù per gli antropologi) che [...] consentissero di ricostruire una cultura di cui il presente mi faceva conoscere solo frammenti" (Remotti 2012, p. 65). L'impegno storico di questa posizione è comprensibile oggi alla luce dell'importanza che le fonti antropologiche hanno assunto agli occhi degli storici che indagano contesti extra-europei e degli antropologi che confrontano in modo longitudinale fasi storiche diverse della stessa società. La sensazione, che si aveva all'epoca, era invece quella di un presente sospeso fuori dal tempo, che un altro contributo emblematico dei primi anni 1980 – *Time and the Other* di Johannes Fabian (1983) – avrebbe portato a teorizzare in termini di "allochronia", cioè la tendenza a rappresentare i soggetti dell'antropologia come segregati in un tempo storico altro rispetto a quello abitato dall'antropologo (Fabietti 1999, pp. 82-83).

Fabietti, dal canto suo, trasmetteva agli studenti un senso di apertura, alimentato dalla convinzione che si fosse sulla soglia di importanti cambiamenti teorici, cui si poteva contribuire facendo conoscere anche in Italia i dibattiti che si sviluppavano all'estero: l'antropologia sarebbe cresciuta continuando nell'opera di attraversamento dei confini fra le culture, le società e le tradizioni intellettuali che era stata la ragione stessa del suo emergere come ambito disciplinare. Studiando a Parigi, aveva conosciuto Claude Meillassoux (Malighetti, Van Aken 2018), il cui volume "Donne, Granai, Capitali" aveva tradotto in italiano e pubblicato con una robusta introduzione (Fabietti 1978). Meillassoux innestava la riflessione marxista sulla radice di un impegno morale e civico a restituire all'Africa e agli africani l'iniziativa storica, che George Balandier dalla fine degli anni 1950 era andato promuovendo negli ambienti parigini. Sensibile alla spinta innovativa che Gluckman aveva dato all'antropologia britannica, Balandier si era fatto promotore di un'antropologia in grado di restituire "i processi storici attivi in tutte le società" (Balandier 2006, p. 3). Mentre nelle aule del Collège de France, Claude Lévi-Strauss celebrava la profondità simbolica e le simmetrie dei miti amerindiani, negli ambienti della Sorbonne, Balandier insegnava a concentrarsi sul vissuto quotidiano degli esseri umani così da esplorare "gli incontri conflittuali fra il 'tradizionale' e il 'moderno', e prendere [...] nettamente coscienza, delle divergenze e delle frammentazioni proprie a entram-

bi – divergenze e frammentazioni che il manifestarsi dell'inedito costringeva a ridefinirsi” (Copans 2001, p. 16; Voyé 2002, p. 10).

Erano cresciuti alla scuola di Balandier giovani studiosi come Jean-Loup Amselle, che Fabietti aveva conosciuto nel soggiorno parigino, e Marc Augé (Galliard 2017, p. 19), che avrebbe svolto un ruolo importante nel sostenere le sue ricerche in Arabia Saudita (Fabietti 1984, p. IX). Insieme a Elia M'Bokolo, Amselle stava nei primi anni 1980 elaborando una versione francese e africanista di quella teoria dell'invenzione della tradizione che Hobsbawm e Ranger avevano appena proposto negli ambienti britannici: *Au couer de l'ethnie* (1985), anch'esso pubblicato in italiano piuttosto rapidamente (M'Bokolo, Amselle 1990), storicizzava le identità etniche, considerandole il risultato di una storia al crocevia fra l'intelletto classificatorio (e razziale) dei funzionari coloniali francesi e dinamiche di potere e relazione interne all'Africa. La formazione da medio-orientalista aveva inoltre familiarizzato Fabietti con i lavori di antropologi come Frederick Barth (1959, Fabietti 2002, p. 57 e p. 121-123) e Abner Cohen (1965; Fabietti 2002, p. 98 e seguenti), che, formati sulla scia della Scuola di Manchester, avevano cominciato tra la fine degli anni 1950 e i primi anni 1960 ad affrontare in modo innovativo le nozioni classiche di etnia, tribù, lignaggio e genealogia, mostrandone la plasticità rispetto ai cambiamenti storico-politici e ambientali. Barth (1969) era il promotore di una teoria del confine etnico, che sarebbe divenuta nel corso degli anni 1990 un punto di riferimento nelle discussioni sull'etnicità che Fabietti e altri antropologi avrebbero contribuito a innestare nel contesto italiano (Fabietti 1995; Solinas 1995).

Condotte in un periodo in cui l'Arabia Saudita stava acquisendo centralità economica (grazie al petrolio) e religiosa (con lo sviluppo del pellegrinaggio dalla Mecca), le ricerche fra i beduini avevano portato Fabietti a riflettere sulle strategie attraverso cui questa società nomade coltivava il senso della propria specificità storica e i suoi sistemi interni di riproduzione sociale e solidarietà in un periodo di cambiamento contraddistinto dalla transizione dall'allevamento tradizionale del dromedario all'agricoltura e all'allevamento secondo criteri moderni, entrambi resi possibili da importanti investimenti statali in infrastrutture idriche (Fabietti 1984, pp. 206-207). Fabietti concludeva: “estremamente prammatici”, i beduini “molto raramente si mostrano disposti a subire passivamente il nuovo corso della storia” (Fabietti 1984, pp. 215-216).

Poiché hanno elaborato, in tutto questo tempo, un genere di vita adatto alla sopravvivenza in un ambiente estraneamente ostico che li ha esposti al verificarsi di circostanze raramente prevedibili, essi sanno perfettamente che [...] quell'abbondanza di cui gode il loro paese – e di cui anch'essi beneficiano – può scomparire con la stessa rapidità con la quale è arrivata (Fabietti 1984, p. 206).

In un lavoro successivo, Fabietti (1994, pp. 136-149) avrebbe ricostruito storicamente le dinamiche dell'intervento statale e della resistenza beduina. Iniziata ancora a Torino, l'etnografia fra i baluchi del Pakistan riprendeva la questione della continuità sociale e del rapporto con la tradizione in una prospettiva ormai consapevole della virata storica, che stava interessando le scienze umane e sociali. Non è che fosse in principio errato l'astoricismo, che aveva continuato ad aleggiare sull'antropologia fino agli anni 1980, nonostante le spinte in senso opposto attive da almeno un trentennio. Piuttosto era inadeguato a spiegare le realtà umane con cui gli antropologi si confrontavano nei vari angoli del mondo. Detto altrimenti: i modelli d'analisi erano disallineati rispetto al loro oggetto di studio.

La riflessione sui modelli e la loro capacità di restituire l'esperienza etnografica era un aspetto cui Fabietti teneva in modo particolare. Fra gli scaffali della biblioteca antropologica torinese, alla cui crescita lui e Scarduelli contribuivano mantenendosi aggiornati sulle novità e compilando con regolarità gli ordini di acquisto, spiccavano i lavori di Ladislav Holy, Milan Stuchlik (Holy and Stuchlik 1981) e David Parkin (1982), che proprio nei primi anni 1980, sondando i limiti della prospettiva strutturalista, invitavano a considerare la vita sociale a partire da una contestualizzata analisi dei termini indigeni così come utilizzati dagli interlocutori. Lo scarto fra modelli proposti dall'antropologo per dare un senso a una società e cultura diversa dalla sua, le descrizioni ereditate da osservatori precedenti e le rappresentazioni storiche indigene è il filo conduttore di *Ethnography at the Frontier* (Fabietti 2011a), traduzione di una monografia dedicata ai baluchi del Pakistan meridionale, originariamente pubblicata in italiano (Fabietti 1997).

Qui leggiamo: “le società che un tempo studiavamo nella convinzione che appartenessero ad altri flussi temporali appaiono oggi definitivamente parte e porzione della nostra storia” (Fabietti 2011a, p. 6). L'affermazione risuona con la riflessione sul concetto di “contemporaneità”, che Fabietti aveva inaugurato dalla fine degli anni 1990 così da superare l'inclinazione allocrona dell'antropologia. Non si trattava di concentrarsi sull'attuale e sull'immediato, come una lettura semplificata della sua posizione avrebbe potuto suggerire; quanto di coltivare la consapevolezza che ogni società aveva la sua “struttura di contemporaneità” (Remotti 2012, p. 72), vale a dire un posizionamento preciso rispetto ad altre società con cui condivideva (o aveva condiviso) la stessa fase storica, che fosse o non fosse entrata con esse direttamente in relazione (Fabietti 1999; 2011b).

Per comprendere la centralità della violenza nelle comunità baluchi e superare l'idea che fossero soggette esclusivamente alle dinamiche cicliche della loro riproduzione interna, Fabietti faceva appello alla teoria politica del Macchiavelli, per quanto lontano fosse questo modello dalla realtà locale

(Fabietti 2011a, p. 88). “Questa era una di quelle circostanze in cui l’etnografia raggiungeva la massima distanza dalla prospettiva dei miei interlocutori. Pure era un rischio che dovevo accettare”, egli osserva (Fabietti 2011a, p. 90). “Per quanto la comprensione sia alla fine sempre in larga misura una pre-comprensione (almeno nel senso che vediamo quello che possiamo attraverso le nostre proprie categorie), il fatto rimane che dobbiamo comunque cercare di comprendere qualcosa” (Fabietti 2011a, p. 90). Costruire modelli rischia di allontanare le nostre analisi dagli interlocutori, che con le loro esperienze e le loro vite, le hanno rese possibili. Quando si abbandona la tensione verso la spiegazione, si perde però “di vista una delle dimensioni fondamentali della conoscenza antropologica, cioè la sua ispirazione fondamentalmente comparativa” (Fabietti 2011a, p. 90).

La lezione che si può trarne è che l’uno e l’altro aspetto, la descrizione (e interpretazione) e la spiegazione, devono idealmente procedere in modo parallelo, fertilizzandosi reciprocamente: il ritorno recente di Fabietti sulla frontiera fra antropologia e storia, come ora vedremo, esprimeva l’aspirazione a valorizzare nuovamente la capacità antropologica di costruire una riflessione trasversale che esplorando le connessioni e disconnessioni nello spazio e nel tempo mai perda di vista la concretezza e la dimensione circostanziale dell’esperienza umana, un aspetto annunciato dalla sua monografia sugli aspetti materiali della religione (Fabietti 2014).

### **Incontri, fraintendimenti**

Comprendere le direzioni che uno studioso stava per imboccare in un certo momento del suo percorso intellettuale è come aprire una riflessione sui “futuri passati”, quegli orizzonti di possibilità che si dischiusero senza realizzarsi, nella tensione tra lo “spazio dell’esperienza presente” e “l’orizzonte di aspettativa dei soggetti” (Borutti e Fabietti 1998, p. 7; Koselleck 1979). Questo esercizio porta a interrogarsi sulle domande implicite nelle sue posizioni intellettuali e sulle preoccupazioni che lo avvicinano ad altri studiosi, in una sorta di sensibilità generazionale derivata dal fatto di condividere, anche senza saperlo, le specificità di una determinata fase storica (Scott 2014, p. 273).

Le ricerche fra i beduini d’Arabia avevano iniziato Fabietti allo studio di un contesto impegnato a mantenere il senso di sé e della propria traiettoria sotto l’impatto di dinamiche di trasformazione profonda innescate dall’esterno: la costruzione di uno stato centralizzato, i piani di sviluppo rurale, l’urbanizzazione. Quelle con i baluchi si erano soffermate sulle dinamiche di produzione del sapere storico fra la rappresentazione costruita da osservatori esterni e quella elaborata e conservata all’interno del gruppo dagli attori sociali. Lette alla luce dei dibattiti sviluppatisi sulla frontiera fra antropolo-

gia e storia, e nell'ambito in espansione alla fine del Novecento degli studi sulla memoria, entrambe le etnografie si qualificano come riflessioni sulla "storicità".

Introdotta da Sahlins (1985) per sottolineare le dimensioni profondamente culturali dell'esperienza e dell'agire storico, l'espressione è stata ripresa da Eric Hirsch e Charles Stewart (2005, p. 262) per "descrivere una situazione umana in divenire, dove le versioni del passato e del futuro (delle persone, delle collettività o delle cose) assumono una forma presente in relazione ad eventi, esigenze politiche, modelli culturali disponibili e inclinazioni emotive". Siamo il nostro passato e il nostro futuro assieme, le "spiegazioni secondarie" che costruiamo su ciò che siamo stati e perché questo dovrebbe avere un valore indirizzano esplicitamente o implicitamente le nostre azioni future (Palmié e Stewart 2016, p.227). Lo studio della storicità si sovrappone a quello della memoria travalicandolo: talune forme di storicità infatti coinvolgono lassi temporali così lunghi e profondi da configurarsi più come una scoperta che il recupero di un passato in una qualche forma ricordato (Stewart 2016, p. 92).<sup>4</sup>

Sotto il profilo teorico, il lavoro con Silvana Borutti (Borutti e Fabietti 1988) aveva portato Fabietti a considerare tre possibili ambiti di intersezione fra antropologia e storia: la questioni delle fonti, le immagini native della storia, che ciascuna società produce, mettendo in scena ogni epoca "in forme diverse il rapporto tra l'iscrizione della memoria, il tempo attuale e il tempo delle origini (Borutti e Fabietti 1988, p. 10), e le genealogie del sapere antropologico, un modo di guardare alla storia dell'antropologia tenendo in considerazione "le sue condizioni nelle relazioni col presente" dell'età moderna: i viaggi, le scoperte e il contributo che l'incontro con società e culture differenti ha dato all'autorappresentazione della modernità (Borutti e Fabietti 1988, p. 11).

Gli esempi etnografici che troviamo nelle dispense di antropologia storica di Fabietti (2018) riprendono quest'ultimo aspetto. Pubblicata sempre nei primi anni 1980, l'analisi storico-semantiche condotta da Tseveran Todorov

---

4 Stewart (2016, p. 13) trae questa conclusione teorica dalle sue ricerche etnografiche nell'Isola di Naxos. Nei primi decenni dell'Ottocento, almeno cinque villaggi sognarono il ritrovamento di un'icona sepolta della Vergine Maria. Era un momento di crisi segnato dalla statalizzazione delle miniere di smeriglio su cui fino a quel momento gli isolani avevano mantenuto un controllo. Intensive campagne di scavo portarono alla scoperta di tre icone, il cui arrivo sull'isola fu spiegato attraverso altri sogni ancora. Da quel momento in poi, gli isolani cominciarono a coltivare una forma di archeologia indigena, fatta di sogni, scavi e ritrovamenti che esprimevano una volontà di riappropriazione del territorio in termini spirituali che "trascendevano la giurisdizione dello stato" (Stewart 2013, p. 30). I sogni sono espressione di una modalità culturalmente specifica di relazione con il passato, che sfugge alla prospettiva storicistica. Anticipano il futuro, mentre pongono le basi per una riscoperta del passato.

(1982) sulla letteratura associata alla conquista delle Americhe gli permette di soffermarsi sulla visione del mondo soggiacente alle descrizioni che Cristoforo Colombo fece degli indigeni di Hispaniola, sollevando la problematica teorica delle “infelicità” storiche,<sup>5</sup> incontri fra soggetti diversamente posizionati per la loro capacità di dettare l’esito della relazione, che si concludono in “processi comunicativi errati in una direzione e nell’altra” (Fabietti 2016, p. 20): “Colombo pensava agli indiani come abitanti del Catai e sudditi del Gran Khan, e Moctezuma vedeva gli spagnoli come degli dei” (Fabietti 2016, p. 20). La storia della conquista delle Americhe è esemplare dei colossali fraintendimenti che possono nascere dalla comunicazione interculturale e delle loro conseguenze distruttive. Lo studio dell’antropologa Irene Silverblatt (2004) sull’intreccio fra burocrazia e razzismo nella colonizzazione spagnola del Perù è invece il punto di partenza di una riflessione preliminare sulla politica delle differenze:

La costruzione coloniale – scrive Fabietti – doveva fondarsi non solo sul controllo degli indiani, ma anche sul controllo degli spagnoli residente in America. A partire dall’esperienza maturata in patria, ma anche in considerazione dei successi e degli insuccessi conseguiti in Spagna, il governo spagnolo consolidò il proprio potere in maniera diversa che in Europa. Diede incarico ai propri rappresentanti ufficiali di fare da intermediari tra colonizzatori e colonizzati con lo scopo di controllare entrambi. Designò capi locali e incaricò dei magistrati di sorvegliare il lavoro di questi ultimi e le relazioni con i colonizzatori e con le proprie comunità. Alla Chiesa affidò il compito di “civilizzare” gli indios e di vegliare sul comportamento religioso e morale dei colonizzatori. La matrice-guida di tutta questa impresa fu il pensiero razziale (Fabietti 2016, p. 45).

Le origini del pensiero razziale andrebbero dunque tracciate nella penisola Iberica prima della conquista delle Americhe: il nuovo mondo diede alle idee iberiche sulla differenza umana ampio modo di esercitarsi ed espandersi fino a porre le basi di un’ideologia di denigrazione del “nero” e dell’ “indigeno” che con lo sviluppo delle tratte negriere sarebbe diventato un tratto distintivo del sistema culturale atlantico (Sweet 1997, p. 166). Fra i libri che Fabietti consigliava agli studenti di leggere c’è *The Theft of History* (Goody 2006) e nuovamente *Islands of History* di Sahlins (1985). Sono suggerimenti che segnalano l’intenzione di approfondire due aspetti della riflessione con-

---

5 Fabietti riprende questa espressione da Peter Mason (1998), il quale appoggiandosi alla teoria di John Langshaw Austin (1962) per cui gli atti comunicativi non sono “corretti” o “scorretti” ma “felici” o “infelici” a seconda della reciproca comprensione che i parlanti hanno del contesto in cui sono pronunciati, usa l’idea di “infelicità” per mostrare come gli oggetti raccolti dagli Europei nel corso della loro espansione nel resto del globo siano stati risignificati producendo così la categoria dell’ “esotico”.

temporanea condotta dagli antropologi storicamente impegnati: la questione del decentramento e delle temporalità plurali.

Sulla linea inaugurata da Wolf (1982), l'obiettivo di Goody è mostrare che l'Europa "ha non solo trascurato o sminuito la storia del resto del mondo, conseguentemente interpretando male la propria, ma anche imposto concetti e periodi storici che hanno condizionato la nostra comprensione dell'Asia in modo significativo rispetto al futuro così come al passato" (Goody 2006, p. 8). Reindirizzando la comprensione dello sviluppo culturale, economico e politico della massa continentale euroasiatica a partire dall'antichità, Goody aspira a dare una svolta anche alla storia globale. Dalle categorie spazio-temporali, che strutturano la ricostruzione storica, fino alle idee di democrazia, libertà e persino amore romantico, la sua discussione frantuma la teleologia con cui la storia moderna ha rappresentato il passaggio dall'antichità classica al medioevo fino alla rivoluzione industriale, protestando l'unicità e superiorità delle tradizioni greco-romane su quelle che, sempre nell'Antichità, fiorirono in altre regioni euroasiatiche (Goody 2006, p. 287)<sup>6</sup>. Nella ripresa di Sahlins, Fabietti non era solo. Proprio a partire da Sahlins, Stephen Palmié e Charles Stewart (2016, p. 229) hanno recentemente teorizzato l'antropologia della storia nei termini di uno studio, etnograficamente radicato, delle pratiche della conoscenza storica, così da cogliere gli universi interni "di pensiero e di esperienza" che le generano. Per quanto Sahlins (1985, p. x) avesse posto le basi per disintegrare l'idea di tempo oggettivo e restituirci "delle temporalità multiple" "fatte di interpretazioni discordanti e variegate sul passato" (Fabietti 2016, p. 14), quel che è conseguito dalla virata storica – sostengono Palmié e Stewart (2016, p. 225) – è stato un disciplinamento delle storicità altrui entro i canoni storicistici che dall'Ottocento informano la nostra pratica storica professionale. Si tratta ora di cominciare a pensare anche lo storicismo come un modo specifico di relazionarsi al passato, che nonostante la sua forza egemonica ha continuato a convivere con altre modalità di intendere il tempo e la casualità storica tanto all'esterno quando all'interno dell'Occidente.

Piuttosto che ingegnarsi nell'improvvisa importazione dei principi di storicità elaborati da altre società entro i nostri, l'antropologia della storia potrebbe allora aiutarci a "riconoscere che quello che loro fanno, pure noi già lo facciamo" (Palmié e Stewart 2016, p. 229). Anticipare attraverso il sogno un futuro in cui riscopriamo il passato, mediare la relazione con il tempo attraverso gli oggetti, affrontare i momenti di crisi facendo emergere la storia rimossa di crisi passate (Knight e Stewart 2016, p. 12) sono altret-

---

6 Per quanto ignorati da Goody (2006), i lavori di Dipesh Chakrabarty (2000) e Michel-Ralph Trouillot (2002), autori che combinano l'analisi storica alla critica post-coloniale, sono contributi importanti nel processo di "decentramento" della storia globale, che Goody ambisce ad alimentare. Sulla stessa linea è il lavoro recente di Serge Gruzinski (2017).

tante espressioni delle concezioni plurali del tempo e della storia che nelle società europee coabitano e si evolvono all'ombra dell'egemonia storicistica dall'Ottocento ad oggi.

## **Conclusioni**

*“Questo ‘vedere noi stessi attraverso gli altri’, che è un assunto centrale, oltre che un insegnamento fondamentale, dell’antropologia, non può esistere laddove vi sia un’umanità narcisisticamente chiusa nell’idea della propria superiorità: atteggiamento pericoloso perché porta, da un lato, al disinteresse per gli altri... mentre dall’altro alimenta un etnocentrismo tronfio e acritico” (Fabietti 2002, p. XII).*

Quando negli anni 1980 si compì la virata storica, da almeno un decennio gli antropologi parlavano di una crisi disciplinare: le culture e società tradizionali che fino allora avevano catturato la loro attenzione stavano rapidamente scomparendo e all'antropologia spettava il compito di ripensare il proprio oggetto di studio e le prospettive con cui lo rappresentava. Wolf, Hobsbawm e Ranger, Sahlins, assieme a molti protagonisti di quella fase, Fabietti incluso, contribuirono a dimostrare che le culture si riconfigurano nelle modificate circostanze storiche, invece che scomparire. Su queste basi teoriche e metodologiche gli antropologi sono oggi in grado di restituire le dinamiche di continuità e discontinuità in opera sia sul livello microscopico delle vite individuali e delle comunità di piccola scala sia su quello dei processi d'ampio respiro, che trasversalmente condizionano lo stesso periodo storico. Ci rendiamo però conto che ulteriori sforzi sono necessari per cominciare a guardare la nostra storia e quella degli altri coltivando da un lato l'apprezzamento della pluralità e individuando dall'altro terreni comuni d'intesa. L'antropologia e la storia si incontrano oggi nell'esigenza di amplificare le ricadute pubbliche dei risultati delle loro ricerche. Nella congiuntura attuale, l'una e l'altra disciplina sono assediate. L'antropologia incontra una difficoltà crescente a valorizzare le somiglianze e l'interdipendenza fra gli esseri umani in un orizzonte complessivo di esasperazione delle differenze culturali e sociali. La storia deve affrontare il fatto che il confine, che la separa dalla memoria e dall'appropriazione strumentale del passato per fini politici, diviene sempre più incerto nella coscienza del largo pubblico.

È tramontata l'epoca in cui quella parte del mondo, che chiamiamo Europa, poteva arrogarsi il diritto di proclamare come verità universali la specifi-

cià dei suoi orientamenti culturali, politici e sociali, coltivando il sentimento della sua superiorità morale. Conviviamo però con l'eredità di un modo di intendere la comunicazione interculturale come un discorso a senso unico che da noi fluisce verso gli "altri" (Remotti 2014). Se apriamo *Culture e società del Medio-Oriente* (Fabietti 2002), un libro che Fabietti pubblicò dopo quell'11 Settembre 2001, che con il crollo delle Torri Gemelle di New York apriva il corso securitario e xenofobo di cui oggi siamo nostro malgrado partecipi, leggiamo: "noi occidentali abbiamo viaggiato [...] ci siamo espansi, abbiamo conquistato, scoperto [...] in parole povere siamo andati là dove nessuno ci aveva chiesto di andare [...] se volevamo delle verità fatte in casa avremmo dovuto restarcene a casa" (Fabietti 2002, p. xi).

## Bibliografia

- Appadurai, A., (1981), The Past as a Scarce Resource, *Man*, 16, 2, pp. 201-219.
- Assayag, J., (2006), 'Sur les échasses du temps'. Histoire et anthropologie chez Eric J. Hobsbawm, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53, 4bis, pp. 100-113.
- Austin, J.L., (1962), *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
- Babadzan, A., (2000), Anthropology, Nationalism and the Invention of Tradition, *Anthropological Forum*, 10, 2, pp. 131-155.
- Balandier, G., (2006), Voir ailleurs, pouvoir ici, *Raisons politiques* 2, pp.15-22.
- Barth, F., (1959), *Political Leadership among Swat Pathans*, London, Athlone.
- (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Co.
- Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R. e Silverman, S., (2010), *One discipline, Four ways: British, German, French, and American anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bellagamba, A., (1999), Introduzione, in Bellagamba, A., Paini, A., (eds.), *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Torino, Paravia Scriptorium, pp. 1-28.
- (2008), *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Roma, Laterza.
- (2010), Bernardi, Bernardo. *Africanistica: le culture orali dell'Africa*,

- Journal of the Royal Anthropological Institute, 16, 180-181.
- Bloch, M., (1977), The Past and the Present in the Present, *Man* 12, 2, pp. 278-292.
- Borutti, S., Fabietti, U., (1998), Fra antropologia e storia, in Borutti, S., Fabietti, U., a cura di, *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia, pp. 6-23.
- Buttitta, I., (2016), Chi ha paura del passato? Il rapporto con la storia della demo-etno-antropologia italiana tra il XIX e il XXI secolo, *Revista del CEHGR*, 28, pp. 51-73.
- Carosso, M., (1990), *Connaitre, transmettre en Sardaigne: une approche locale par la coutume et le costume*, PhD diss., Paris, EHESS.
- Chakrabarty, D., (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference-New Edition*, Princeton, Princeton University Press (trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2004).
- Clifford, J., Marcus, G.E., (1986), eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press (trad. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997).
- Cohen, A., (1965), *Arab Border-Villages in Israel. A Study of Continuity and Change in Social Organization*, Manchester, Manchester University Press.
- Copans, J., (2001), La «situation coloniale» de Georges Balandier: notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique?, *Cahiers internationaux de sociologie* 1, pp. 31-52.
- Cowan, J.K., (2016), Anthropology and History, in Fardon, R., Harris, O., Marchand T.H.J., Shore, C., Strang, V., Wilson, R.A., (eds.), *The SAGE Handbook of Social Anthropology*, London, Sage Publications, pp. 121-137.
- Cunnison, I., (1959), *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*, Manchester, Manchester University Press.
- Dei, F., (2012), L'antropologia italiana e il destino della lettera D, *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 37, 1-2, pp. 97-100.
- (2013), Antropologia e storia: lignaggi e alleanze, *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 38, 1-2, pp. 187-196.
- Denoon, D., Kuper, A., (1970), Nationalist Historians in search of a Nation: the 'New Historiography' in Dar es Salaam, *African Affairs* 69, 277, pp. 329-349.
- Fabian, J., (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press (trad. it. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo 1999).
- Fabietti, U., (1978), Prefazione, in C. Meillassoux, *Donne, granai e capitali*, Bologna, Zanichelli.
- (1984), *Il popolo del deserto. I beduini Shammar del Gran Nefud*, Arabia Saudita, Bari, Laterza.
- (1994), *Sceicchi, beduini e santi. Potere, identità tribale e religione nel mondo arabo-musulmano*, Milano, Franco Angeli.

- (1995), *Identità etnica*, Firenze, Carocci Editore.
- (1997), *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Belucistan*, Roma, Meltemi.
- (1998), *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*, Roma, Laterza.
- (2002), *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori Editore.
- (2003), Storie dell'Altrove. Riflessioni su un'“antropologia dell'Occidente”, in Scarduelli, P., a cura di, *Antropologia dell'Occidente*, Roma, Meltemi, pp. 21-40.
- (2004), La costruzione dei confini in antropologia: pratiche e rappresentazioni, Convegno di Studi SISSCO, Bolzano 23-25 Settembre (<http://www.sissco.it/articoli/confinigrenzen-598/ugo-fabietti-606/>).
- (2011a), *Ethnography at the Frontier. Space, Memory and Society in Southern Baluchistan*, Bern, Peter Lang.
- (2011b), L'antropologia e il paradigma della contemporaneità, in Faldini, L., Pili, E., a cura di, *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, Roma, CISU.
- (2014), *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- (2016), *Antropologia storica (dal punto di vista dell'antropologia)*, dispensa del corso di Antropologia Storica, Laurea Magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche, Milano, Università di Milano-Bicocca.
- Fabietti, U., Malighetti, R., Matera, V., (2000), *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Milano, Bruno Mondadori.
- Faeta, F., (2011), *Le ragioni dello sguardo. Poetiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Frank, A. G., (1966), The Development of Underdevelopment, *Monthly Review* 18(4), pp. 17-31.
- Gaillard, G., (2017), Georges Balandier, *Journal des anthropologues* 1, pp. 9-24.
- Geertz, C., (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino 1987).
- Ghani, A., (1987), A Conversation with Eric Wolf, *American Ethnologist* 14 (2), pp. 346-366.
- Gliozzi, G., (1977), *Adamo e il nuovo mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Roma, Nuova Italia editrice.
- Goody, J., (2006), *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it. *Il furto della storia*, Milano, Feltrinelli 2008).
- Gordon, R.J., (2018), *The Enigma of Max Gluckman. The Ethnographic Life of a "Luckyman" in Africa*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.

- Gruzinski, S., (2017) *La machine à remonter le temps: quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard (trad. it. *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2018)
- Halbwachs, M., (1949), Mémoire et société, *L'Année sociologique*, 1, p. 11-177.
- Hastrup, K., (1992), Introduction, in Hastrup, K., ed., *Other Histories*, London, Routledge, pp. 1-13.
- Heyman, J., (2005), Eric Wolf's Ethical-political Humanism, and Beyond, *Critique of Anthropology*, 21, 13, pp. 14-25.
- Hirsch, E., Stewart, C., (2005), Introduction: Ethnographies of Historicity, *History and Anthropology*, 16, 3, 261-274,
- Hobsbawm, E., Ranger, T.O., (1982), eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. It. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi 1987)
- Holy, L., Stuchlik, M., (1981), eds., *The Structure of Folk Models*, New York, Academic Press.
- Kapferer, B., (2005), Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete: The Contribution of Max Gluckman, *Social Analysis* 49, 3, pp. 85-122.
- Keesing, R.M., (1982), ed., *Reinventing Traditional Culture: the Politics of Kastom in Island Melanesia*. Univ., Department of Anthropology, 1982.
- Knight, D.M., Stewart, C., (2016), Ethnographies of Austerity: Temporality, Crisis and Affect in Southern Europe, *History and Anthropology* 27, 1, pp. 1-18
- Koselleck, R., (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it. *Futuro passato. Sulla semantica dei tempi storici*, Bologna, Edizioni Cleub 2007).
- Lonsdale, J., (2000), Agency in Tight Corners: Narrative and Initiative in African History, *Journal of African Cultural Studies* 13, 1, pp. 5-16.
- Malighetti, R., Van Aken, M., (2018), The Anthropologist as Nomad. On the Ethnographic Legacy of Ugo Fabietti (1950-2017), *Nomadic Peoples* 22, 1, pp. 1-9.
- Marcus, G. E., Fischer, M. J., (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, Chicago University of Chicago Press (tr. It. *L'antropologia come critica culturale*, Roma, Meltemi 1998).
- Mason, P., (1998), *Infelicities: Representations of the Exotic*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- M'Bokolo, E., Amselle, J.-L., (1985), *Au cœur de l'ethnie: Ethnicité, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte (trad. it. *Le etnie hanno una storia*, Roma, Meltemi 1990).
- McDonald, T.J., (1996), ed., *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann

- Arbor, University of Michigan Press.
- Minicuci, M., (1989), *Qui e altrove: famiglie di Calabria e di Argentina*, Milano, Franco Angeli.
- 2003, Antropologi e Mezzogiorno, *Meridiana* 47-48, pp. 139-174.
- Mintz, S., Thomas, T.J., (2014), And the Rest is History: a Conversation with Sidney Mintz, *American Anthropologist* 116, 3, pp. 497-510.
- Naepels, M., (2010), Anthropologie et histoire : de l'autre côté du miroir disciplinaire, *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 65, 4, pp. 873-884.
- Palmié, S., Stewart, C., (2016), Introduction: For an Anthropology of History, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6, 1, pp. 207-236.
- Palumbo, B., (1992), Immagini del mondo. Etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea, *Meridiana*, 15, pp. 109-140.
- (2013), Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana, *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2, pp. 79-121.
- (2016), Debt, Hegemony and Heterochrony in a Sicilian City, *History and Anthropology* 27,1, pp. 93-106.
- Parkin, D. J., (1982), ed., *Semantic Anthropology*, New York, Academic Press.
- Piasere, L., (1991), *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Roma, CISU.
- (2011), *La stirpe di Cus*, Roma, CISU.
- Ranger, T.O., (1968a), Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa. Part I, *The Journal of African History* 9, 3, pp. 437-453.
- (1968b), Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa: II, *The Journal of African History* 9, 4, pp. 631-641.
- Remotti, F., (2012), Antropologia: un miraggio o un impegno?, *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* 37 1-2, pp. 51-70.
- (2014), *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Roma, Laterza.
- (2017), In ricordo di Ugo Fabietti: Come si può giungere all'antropologia, *Anuac* 6, 1, pp. 11-21.
- Rossi, P., (1970), a cura di, *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi.
- Sahlins, M., (1985), *Islands of History*, Chicago and London, the University of Chicago Press (trad. it. *Isole di Storia*, Torino, Einaudi 1986; ristampa Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016).
- (2014), (1999), What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century, *Annual Review of Anthropology* 28, 1, pp. i-xxiii.
- Scarduelli, P., (1986), *L'isola degli antenati di pietra. Strutture sociali e simboliche dei Nias dell'Indonesia*, Bari, Laterza.

- Scott, D., (2013), *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*, Durham, Duke University Press, 2013.
- (2014), The Temporality of Generations: Dialogue, Tradition, Criticism, *New Literary History* 45, 2, pp. 157-181
- Silverblatt, I., (2004), *Other Inquisitions. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*, Durham and London, Duke University Press.
- Solinas, P. G. (1995), ed., *Luoghi Africa. Forme pratiche dell'identità*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Spear, T., (2003), Neo-traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa, *The Journal of African History* 44, 1, pp. 3-27.
- Stewart, C. (2013), Dreaming and Historical Consciousness, *Historically Speaking*, pp. 28-30.
- (2016), Historicity and Anthropology, *Annual Review of Anthropology* 47, pp. 79-94.
- Teti, V., (2017), *Quel che resta. L'Italia dei paesi tra abbandoni e ritorni*, Roma, Donzelli.
- Todorov, T., (1982), *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil (trad. it. *La conquista dell'America. Il Problema dell'Altro*, Torino, Einaudi, 1984)
- Trouillot, M.-R., (2002), North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945, *The South Atlantic Quarterly* 101, 4, pp. 839-858.
- Viazzo, P. P., (1989), *Upland Communities: Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2000), *Introduzione all'antropologia storica*, Roma, Laterza.
- (2017), Anthropology and Ethnology in Italy, in Barrera-González, A., Heintz, M., Horolets, A., eds. *European Anthropologies*, New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 110-127.
- Voye, L., (2002), Itinéraire de Georges Balandier: L'anthropologie à l'épreuve du temps, *Recherches sociologiques* 33, 2, pp. 7-19.
- Wallerstein, I., (1974), *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York/London, Academic Press.
- Wolf, E., (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley, University of Berkeley Press (trad. it. *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino, 1990).

