

Chiara Pussetti

Introduzione. Discorsi sull'emozione

Una concezione dell'emozione come intimamente connessa al modo in cui le persone interpretano o valutano ciò che accade secondo codici morali e riferimenti semantici locali, è stata proposta, a partire dalla seconda metà del XX secolo, da diversi autori, in differenti campi del sapere. Ciò nonostante, per quanto in molti resoconti etnografici si trovino riferimenti a stati emozionali, le emozioni sono state un oggetto di studio piuttosto trascurato dalla comunità antropologica. Le emozioni sono state infatti generalmente considerate dagli antropologi come eventi privati, ineffabili e innati; se non senza valore, comunque indipendenti dalla cultura e quindi al di fuori delle possibilità di comprensione dello scienziato sociale. Questa marginalizzazione delle emozioni nel campo degli studi sociali è legata a molteplici fattori. In primo luogo, sicuramente può ricondursi a una concezione filosofica che le ha considerate sopravvivenze dell'animale nell'umano (Darwin 1872), o comunque fenomeni naturali e biologici di carattere non cognitivo, universali, innati e quindi non interessanti né accessibili ai metodi dell'analisi culturale. In secondo luogo, non possiamo dimenticare che l'opposizione ragione/emozione – una dicotomia che ha profonde radici storiche nella tradizione culturale di quelle stesse società occidentali dalle quali provengono o nelle quali si sono formati molti scienziati sociali – non solo ha banalizzato la natura complessa delle emozioni ma, contrapponendo conoscenza oggettiva e sfera privata soggettiva, ha originato una serie di problemi metodologici che hanno escluso le emozioni dal campo delle problematiche delle scienze sociali. Il mondo delle emozioni apparterrebbe, in quest'ottica, da un lato alla sfera della biologia, che si occupa della struttura genetica dell'uomo, dall'altro alle discipline psicologiche: a esse è stato delegato il compito di studiare “il lato oscuro dell'uomo” (Lévi-Strauss 1962, p. 99).

Ma la questione è indubbiamente più complessa e, senza addentrarci in discussioni che apparterrebbero più propriamente alla sociologia della conoscenza, di certo il fatto che le emozioni “presentino formidabili ostacoli per un’indagine sistematica” (Epstein 1992, p. 2) e che “la relazione tra corpo, mente ed emozione sia uno dei cespugli più spinosi della nostra foresta concettuale” (Lutz 1988, p. 9) ha avuto la sua importanza nello scoraggiare i ricercatori. Questo punto è stato chiaramente evidenziato da Peter Knapp (1958, p. 55) quando afferma che “come la vetta di una montagna, l’esperienza emozionale presenta un’apparente immediatezza e concretezza, e tuttavia ha la caratteristica di svanire in una nebbia concettuale”. Un buon esempio della riluttanza antropologica nell’affrontare questo tema è il commento di Abner Cohen (1974, p. x), che ascrive le emozioni alla sfera della soggettività individuale, intesa come “notoriamente caotica, bizzarra, vaga, ambigua e in larga parte inconscia”. Le emozioni, in altre parole, rappresentano una zona di sabbie mobili dalle quali l’antropologo è avvisato di stare alla larga: ciò che sociologicamente è rilevante è ciò che le persone fanno non ciò che soggettivamente pensano o sentono. Esistono inoltre difficoltà metodologiche di altra origine, che trovano la loro radice nel tentativo di Durkheim (1895) di definire interessi e metodi della sociologia quale disciplina capace di differenziarsi dalle scienze naturali e da altre discipline già affermate, come la psicologia. Per fare questo, Durkheim tracciò una netta divisione tra il sociale, oggettivo e determinato da cause esterne, e lo psichico, appartenente alla soggettività, al corpo, legato al vissuto individuale e quindi imprevedibile. Questa posizione, che è stata sostenuta da diversi studiosi per quanto spesso da prospettive differenti e in termini diversi (Nadel 1951; Gluckman, a cura, 1964; Devereux 1961; 1978; Lévi-Strauss 1962), ha avuto indubbiamente dirette implicazioni per la ricerca.

Nonostante che Franz Boas avesse già affermato (1888, pp. 635-636) che

le reazioni emotive che noi percepiamo come naturali sono in realtà determinate culturalmente e che i dati etnologici confermano che non solo la nostra conoscenza, ma anche le nostre emozioni sono il risultato della forma della nostra vita sociale e della storia del gruppo cui apparteniamo (...) [e che dunque] è impossibile determinare a priori quali parti della nostra vita mentale sono comuni all’intera umanità e quali invece sono dovute alla cultura nella quale viviamo,

la lettura delle emozioni come costruzione sociale si sviluppa in antropologia essenzialmente a partire dagli anni Settanta. In questi lavori, le emozioni sono interpretate come modelli di esperienza acquisiti, costituiti da prescrizioni e apprendimenti socioculturali, storicamente situati e strutturati sulla base del sistema di credenze, dell'ordine morale, delle norme sociali e del linguaggio, propri di una particolare comunità. In accordo con le celebri affermazioni di Clifford Geertz (1973, p. 132), secondo il quale “non solo le idee, ma anche le emozioni dell'uomo sono manufatti culturali” e “le passioni sono culturali quanto gli stratagemmi” (1980, p. 124), gli autori che aderirono a questa prospettiva di ricerca considerarono le emozioni come interpretazioni che si alimentano di norme collettive implicite, intima conseguenza di un apprendimento sociale, espresso poi a livello corporeo in base al modo di fare e alla storia personale di ciascun individuo. Un contributo importante a questa prospettiva giunge da Michelle Rosaldo (1984), la quale sintetizzò il senso della complessità e ambivalenza costitutiva delle emozioni, coniando la felice definizione di “pensieri incorporati”. Con le sue parole, che inaugurarono il filone teorico che Catherine Lutz e Geoffrey White (1986) definirono “antropologia delle emozioni”, occorre considerare questo importante ambito dell'esperienza umana “non come qualcosa che si contrappone al pensiero, ma come cognizioni che interessano un Io corporeo” (Rosaldo 1984, p. 162), situandolo in quella zona di confine in cui individuo, corpo e società si incontrano e si fondono.

Per un verso quindi non ha senso parlare di emozioni innate e universali, identiche attraverso le culture e attraverso il tempo; per l'altro non è possibile comprenderle rivolgendo lo sguardo esclusivamente all'organismo fisico o al singolo individuo decontestualizzato. Non avendo infatti alcun accesso privilegiato a un'ipotetica realtà emozionale psicofisica innata e preculturale, risulta più efficace considerare le emozioni, con le parole di Lutz, come forme di “discorso”, nell'accezione proposta da Michel Foucault, piuttosto che “come essenze che devono essere raggiunte sotto la pelle o dentro la testa” (Lutz 1988, p. 7). A partire dagli anni Ottanta vengono infatti dedicati numerosi lavori etnografici all'analisi dei discorsi locali sulle emozioni, intesi come pratiche o modalità di azione che partecipano di uno specifico sistema di senso e valore, del quale al contempo confermano la legittimità, diventando una componente attiva del sistema che contribuiscono a foggiare. Il saggio di Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (*infra*, pp. 15-35) (pubblicato originariamente nel 1990 e qui tradotto per la prima volta in italiano), costituisce una

presentazione programmatica di tale approccio discorsivo allo studio delle emozioni. Il discorso, nella loro prospettiva, non si riferisce semplicemente a una forma linguistica, ma viene impiegato per indicare tutte le modalità attraverso le quali viene costituita una conoscenza, includendo in questa definizione le pratiche sociali, le forme specifiche di soggettività e le relazioni di potere che ineriscono a tali conoscenze, tanto quanto le loro reciproche connessioni. La dimensione del discorso non è perciò né una struttura, né un sistema, ma una *pratica* nella quale vengono a formarsi sia gli “oggetti” di cui esso parla, sia i “soggetti” che in esso parlano. I discorsi sulle emozioni sono perciò molto più che modalità di pensiero e di produzione del significato: essi costruiscono la “natura” del corpo, i pensieri consci e inconsci e la vita emotiva degli individui. Il “discorso” sulle emozioni in senso foucaultiano non propone quindi delle norme cui gli individui dovrebbero attenersi e che vengono incorporate nel corso di un processo di socializzazione; piuttosto il “discorso” crea gli individui come esseri emozionali di un certo tipo.

I saggi contenuti in questo volume intrattengono un dialogo, in alcuni casi piuttosto critico, con l’approccio discorsivo proposto da Abu-Lughod e Lutz. Aurora Donzelli e Douglas Hollan, che analizzano il tema del controllo emozionale tra i toraja di Sulawesi attraverso un approccio narrativo e performativo, sostengono che il paradigma discorsivo rischia di trascurare la dimensione carnale e incorporata delle emozioni, privilegiando le rappresentazioni e le idee sulle emozioni, piuttosto che le emozioni in sé, come vengono vissute corporalmente e soggettivamente. Donzelli e Hollan citano al riguardo il famoso testo di Renato Rosaldo (1984) sulla forza culturale delle emozioni, spesso non riconosciuta dagli antropologi, in quanto così impegnati a esplorare ragnatele simboliche di significato da non riuscire a cogliere “quel tipo di esperienze o sentimenti che proviamo apprendendo che il bambino appena investito da un’auto è uno di noi, non un estraneo” (p. 37). In ultima analisi, Donzelli e Hollan sembrano concordare con Arnold Epstein (1992, p. 280) nell’affermare che nell’antropologia discorsiva sulle emozioni “si parla molto di cuore, ma si tratta di un cuore nel quale sembra non pompare il sangue”. Hollan in particolare, nei suoi celebri contributi sul controllo emozionale tra i toraja (1988; 1992; 1994; 1997), che s’inseriscono nella tradizione di studi sul dominio delle emozioni nel Sudest asiatico (per una rassegna cfr. Donzelli, *infra*, pp. 37-42 e Boellstorff, Lindquist 2004), ha adottato una prospettiva *person-centered* come metodologia capace di rendere conto dell’esperienza soggettiva, del-

l'eterogeneità dei significati, delle prospettive, delle passioni e del vissuto carnale degli individui. Il suo approccio, è bene ricordarlo, si distanzia parzialmente dalla prospettiva di Abu-Lughod e Lutz, inseguendosi piuttosto nel campo di studi generalmente definito antropologia psicologica o psicoculturale.

Anche il contributo di João de Pina Cabral (*infra*, pp. 151-172), dedicato al processo di attribuzione del nome ai bambini in Portogallo e in Brasile, come momento fondamentale di costruzione sociale della persona e dei legami affettivi, si colloca in una linea critica. Secondo l'autore, infatti, l'approccio all'emozione proposto da Abu-Lughod e Lutz, che parte da una "concezione dell'emozione come qualcosa che pertiene alla vita sociale piuttosto che a stati interiori" e invita gli antropologi a considerare le emozioni "nella e a riguardo della vita sociale, piuttosto che esclusivamente in riferimento a stati interni" (Abu-Lughod, Lutz, *infra*, pp. 15-27, silenzia l'aspetto corporeo e materiale delle emozioni, chiudendo drasticamente le porte alla possibilità e all'interesse di occuparsi di questi "stati interiori". Inoltre, nell'interpretazione di Pina Cabral, il contributo di Abu-Lughod e Lutz si inserisce in quel filone dell'antropologia nordamericana rigidamente culturalista, che enfatizza la centralità della nozione di "discorso" e l'incommensurabilità della differenza culturale, riducendo l'impresa antropologica a un esercizio di traduzione. In differenti occasioni di fatto Lutz parla dell'impresa etnografica come di un esercizio di "traduzione di mondi emozionali" (1985, p. 89) e del "processo di avvicinamento alla comprensione della vita emozionale di popoli di differenti culture come di un problema di traduzione" (1988, p. 8). Se ciò che l'antropologo fa non è uno sforzo di approssimazione umana, di costruzione di un terreno comune, ma un mero esercizio di traduzione, allora, sostiene Pina Cabral, il lavoro di campo finisce per rivelarsi una conferma della separazione dei mondi umani. Pina Cabral critica infine il saggio di Abu-Lughod e Lutz come esempio paradigmatico del riduzionismo discorsivo linguistico tipico dell'antropologia culturalista americana contemporanea: sostenere che il discorso crea la realtà sociale all'interno della quale gli individui si muovono e la realtà emozionale degli individui significa, nella sua interpretazione, dimenticare "il modo in cui la materialità è parte costituente delle relazioni sociali" (Cabral *infra*, p. 164).

Anche il saggio di Lorenzo Bordonaro (*infra*, pp. 127-149), che si propone di mostrare come la categoria emozionale *amor* tra i giovani di un centro urbano nell'Arcipelago dei bijagó (Guinea Bissau) rappresenti una pratica efficace per creare una distinzione sociale tra la

città e il villaggio, assume una posizione critica all'approccio discorsivo. Per quanto questo approccio pretenda oltrepassare i limiti impliciti di una nozione di cultura come coerente, omogenea e statica che, con le parole di Abu-Lughod e Lutz, "tende ad allontanarci dal cercare contrasti di significato e dal considerare retorica, potere, contraddizioni e discorsi multipli" (*infra*, p. 24), tuttavia, come la critica di Bordonaro mette bene in evidenza, anche la nozione di discorso sembra non lasciare spazio all'autonomia dell'individuo. La difficoltà teorica centrale rimane infatti irrisolta: come concettualizzare un ambito di libertà individuale senza sminuire l'ampio campo della costruzione collettiva? L'idea d'incorporazione del discorso rischia infatti di sfociare in una sorta di costruzionismo socioculturale duro che considera le emozioni individuali come omogenee e rigidamente determinate, negando di fatto "libertà emozionale" (Reddy 1999) all'individuo e non concedendo spazio alla resistenza o alla possibilità del cambiamento storico. Tale approccio pertanto, secondo Bordonaro, rappresenta un modello teorico inadeguato a descrivere non solo la complessità esperienziale degli individui, ma anche il mutamento nel corso del tempo di un contesto emozionale.

Il mio articolo (*infra*, pp. 71-91), così come i saggi di Cristiana Natali e Silvia Forni, assume invece la nozione di discorso, nell'accezione proposta da Foucault, come un punto di accesso privilegiato allo studio delle emozioni. In questi contributi le emozioni sono considerate come un linguaggio primario per definire, negoziare e riflettere relazioni sociali, cercando di cogliere le teorie locali sulla persona e le ideologie che sorreggono le differenze di status e le caratterizzazioni di genere. Il mio saggio in particolare è dedicato alla costruzione delle emozioni e ai pericoli della perdita del controllo in un piccolo villaggio rurale dell'isola di Bubaque (Guinea Bissau), evidenziando come aspetti che potrebbero essere ritenuti intimi e naturali riflettano in realtà dinamiche di potere. In questa prospettiva, i discorsi locali sulle emozioni sono molto più di modalità di produzione di significato o norme incorporate: costruiscono infatti la natura del corpo e la vita emotiva delle persone, costituendo un importante ruolo di mediazione e connessione tra i tre corpi di cui ci parlano Lock e Schepher-Hughes (1987). La presenza di un "discorso egemonico" sulle emozioni, proposto dagli anziani allo scopo di trarne vantaggi e potere, non significa tuttavia che queste direttive generali siano al riparo da interpretazioni individuali e situazionali. La riflessione locale sull'educazione emozionale dei giovani mette in luce che gli orientamenti morali non costituiscono un sistema perfettamente coerente, privo di brecce, ma

che si trovano spesso in conflitto, prestandosi a interpretazioni discordanti. La concezione di “discorso” che propongo in questo articolo non è dunque così potente da precludere ogni possibilità di libertà e *agency* agli individui: le regole di questo gioco possono essere alterate, trasgredite e ridefinite dai suoi giocatori, che resistono a certi paradigmi nel momento in cui ne accettano altri, agendo in modi contraddittori e alterando le loro azioni nel corso del tempo.

Natali (*infra*, pp. 93-110) si occupa invece di come la retorica del controllo delle emozioni, esercitata nell’ambito delle relazioni con i parenti e al momento della morte dei commilitoni, giochi un ruolo determinante nella rappresentazione del guerrigliero delle Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTL) nello Sri Lanka. L’articolo esamina le motivazioni che fondano l’assunzione di un tono emotivo di “austerità” da parte dei guerriglieri, evidenziando in particolare la componente della differenza di genere. In questo senso, il comportamento emozionale proposto nel quadro del “discorso” politico elaborato dal movimento delle Tigri è interpretabile anche come un discorso sul genere. Alla luce del suo effetto di contrasto, l’atteggiamento emozionale estremamente austero e controllato delle Tigri (e in particolare delle donne combattenti) riflette una specifica ideologia del sé e delle relazioni sociali. Riflettendo sull’importanza del dominio emozionale tra le Tigri, Natali rileva da un lato la necessità, comune ad altri movimenti nazionalisti, di recidere i legami con i parenti per sostituirli con quelli stabiliti con i compagni di lotta; dall’altro l’adesione a un ideale ascetico che comporta la rinuncia ai paradigmi comportamentali ed emozionali che caratterizzano i membri della società civile. Tale rinuncia interessa in particolare le donne combattenti, le quali esibiscono sul piano della manifestazione della sofferenza – anche in virtù dell’incorporazione di un’immagine androgina – modalità espressive che si discostano profondamente da quelle previste per le donne civili.

Il saggio di Forni (*infra*, pp. 111-126) infine s’inserisce in quel filone dell’antropologia delle emozioni – piuttosto trascurato se si escludono i contributi di Abu-Lughod (1986) sulla poesia dei beduini *awlad’ ali* e di Steven Feld (1982) ed Edward Schieffelin (1976) sulla produzione musicale dei kaluli della Nuova Guinea – che esplora la relazione tra arte e sentimenti. L’analisi proposta da Forni, dedicata alla produzione ceramica nel regno di Babessi (Camerun nordoccidentale), mette in luce come l’apprendimento di una tecnica artistica possa costituire al contempo un elemento di costruzione di una specifica identità di genere e un’educazione sentimentale volta al controllo di emozioni potenzialmente pericolose. La produzione della ceramica è infat-

ti per molti versi assimilata alla gestazione, periodo in cui diventa quanto mai fondamentale essere in grado di “legare il proprio cuore” tenendo sotto controllo le emozioni che fanno perdere il controllo, che possono danneggiare pentole e bambini. Il suo originale contributo consente di cogliere il potere emozionale dell’arte in quanto forma differente di conoscenza e di comunicazione di esperienze, capace di creare con le parole di Michael Brenson (1992), “un incontro corporeo”, ossia una concentrazione sensibile di psicologico, filosofico e artistico. “Immagini pubbliche del sentimento” per usare un’espressione di Clifford Geertz (1973, p. 133), le ceramiche prodotte nel regno di Babessi ci permettono di cogliere in un modo immediato e sensibile il discorso locale sulle emozioni all’intersezione delle rappresentazioni locali della persona e delle caratterizzazioni di genere.

I saggi inediti raccolti in questo volume rappresentano il contributo di antropologi che, a eccezione di Hollan, vivono e lavorano tra l’Italia e il Portogallo. L’intento che ha animato il mio lavoro durante la preparazione e l’organizzazione di questo numero dell’«Annuario di Antropologia», dedicato a un tema poco esplorato dalla comunità antropologica italiana e portoghese, è stato quindi non solo quello di rendere più accessibile agli studenti di scienze sociali un testo chiave della letteratura nordamericana sulle emozioni, ma anche quello di aprire uno spazio critico di confronto tra diverse tradizioni intellettuali sul modo in cui gli esseri umani in diversi luoghi del mondo si confrontano con le proprie passioni.

Bibliografia

In tutti i saggi raccolti in questo volume, l’anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell’edizione in lingua originale (o, per i testi classici, dell’edizione italiana di riferimento), mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Abu-Lughod, L., 1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- Boas, F., 1888, “*The Aims of Ethnology*”, in 1940, *Race, Language and Culture*, New York, Free Press, pp. 626-638.
- Boellstorff, T., Lindquist, J., 2004, *Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia*, «Ethnos», v. 64, n. 4, pp. 437-444.
- Brenson, M., 1992, *Quality and other things*, «American Art», 6, n. 4, pp. 2-16.
- Cohen, A., 1974, “*Introduction: The Lesson of Ethnicity*”, in id., a cura, *Urban Ethnicity*, London, Tavistock Publications, pp. IX-XXII.

- Darwin, C., 1872, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London, Murray; trad. it. 1999, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Devereux, G., 1961, "Two Types of Modal Personality Models", in B. Kaplan, a cura, *Studying Personality Cross-culturally*, New York, Harper & Row.
- Devereux, G., 1978, *Ethnopsychanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Durkheim, É., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.
- Epstein, A. L., 1992, *In the Midst of Life. Affect and Ideation in the World of the Tolai*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press.
- Feld, S., 1982, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretations of Cultures*, New York, Basic Books Inc.; trad. it. 1987, *Interpretazione di Culture*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C., 1980, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- Gluckman, H. M., a cura, 1964, *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naiveté in Social Anthropology*, Edinburgh, Oliver & Boyd.
- Hollan, D., 1988, *Staying "Cool" in Toraja: Informal Strategies for the Management of Anger and Hostility in a Nonviolent Society*, «Ethos», n. 16, pp. 52-72.
- Hollan, D., 1992, *Emotion work and the value of emotional equanimity among the Toraja*, «Ethnology», XXXI, n. 1, pp. 45-57.
- Hollan, D., 1997, *The Relevance of Person-centered Ethnography to Cross-cultural Psychiatry*, «Transcultural Psychiatry», 34, n. 2, pp. 219-234.
- Hollan, D., Wellenkamp, J. C., 1994, *Contentment and Suffering. Culture and Experience in Toraja*, New York, Columbia University Press.
- Knapp, P. H., 1958, *Conscious and Unconscious Affects*, «Psychiatric Research Reports», n. 8, pp. 55-74.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 1972, *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli.
- Lock, M., Scheper-Hughes, N., 1987, *The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology*, «Medical Anthropology Quarterly», (n.s.) 1, 1, pp. 6-41.
- Lutz, C., 1985, "Depression and the Translation of Emotional Worlds", in B. Good, A. Kleinman, a cura, *Culture and Depression, Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, pp. 63-100.
- Lutz, C., 1988, *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lutz, C., White, M. G., 1986, *The Anthropology of Emotions*, «Annual Review of Anthropology», n. 15, pp. 405-436.

- Nadel, S. F., 1951, *The Foundations of Social Anthropology*, London, Cohen & West.
- Reddy, W. M., 1999, *Emotional liberty: politics and history in the anthropology of emotions*, «Cultural Anthropology», n. 14(2), pp. 256-288.
- Rosaldo, M., 1984, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", in A. R. LeVine, A. R. Shweder, a cura, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 135-157; trad. it. 1997, "Verso un'antropologia del Sé e dei sentimenti", in A. R. LeVine, A. R. Shweder, a cura, *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, Lecce, Argo, Mnemosyne, pp. 161-182.
- Rosaldo, R., 1984, "Grief and a Headhunter's Rage. On the Cultural Force of Emotions", in S. Plattner, E. Bruner, a cura, 1984, *Text, Play and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Washington (D. C.), American Ethnological Society, pp. 178-95; nuova ed. 1989, "Introduction: Grief and a Headhunter's Rage", in *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*, London, Routledge; trad. it. 2001, "Il dolore, e la rabbia di un cacciatore di teste", in *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Roma, Meltemi, pp. 37-64.
- Schieffelin, E. L., 1976, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York, St. Martin's Press.