

# Un'erranza etnografica e teorica: sul ruolo (e significato) della «scoperta» nella ricerca antropologica

UGO FABIETTI

## Prologo

Quando sono stato invitato a partecipare a questo libro sul “nomadismo dell'antropologo”<sup>1</sup>, ho condiviso immediatamente le intenzioni dei suoi curatori. Indipendentemente dal fatto di aver condotto le mie prime ricerche proprio tra i nomadi, ho infatti anch'io una storia nomadica ricollegabile alle mie vicende professionali. Innanzitutto alla mia formazione universitaria. Provenendo da studi di filosofia, non ho mai seguito, in Italia, un corso di questa materia. Il mio ingresso nella disciplina è stato quindi relativamente tardo e un po' anomalo se confrontato con gli standard vigenti negli anni 1970 in molti paesi europei (e oggi anche in Italia). In secondo luogo alle mie inclinazioni teoriche. Per formazione, e probabilmente per indole, non sono un fedelissimo di un approccio piuttosto che di un altro. Ondeggio, forse qualche volta inconsapevolmente, tra paradigmi diversi. Ciò non in omaggio ad una forma di eclettismo, ma piuttosto come conseguenza della presa d'atto che non tutto può essere trattato alla stessa maniera. Se ho delle convinzioni (o delle idiosincrasie) in materia di teoria queste non sono mai “di scuola”. Il mio nomadismo, infine, si ricollega alle mie esperienze etnografiche. Ho transitato, se così posso dire, con una certa convinzione su tre “terreni” principali: Penisola Arabica, costa iraniana del Golfo Persico e Pakistan sud-occidentale. In Arabia ero coi beduini nomadi del Gran Nefud; in Iran coi pescatori della regione di Hormuz; in Pakistan con gli agricoltori sedentari del Baluchistan meridionale. Ritengo tuttavia veramente significative soltanto la prima e l'ultima di queste tre esperienze. Tra l'inizio dell'una e dell'altra sono intercorsi

---

1 Questo contributo è stato pubblicato nel 2012 in lingua inglese con il titolo *Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research* all'interno del volume *Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn* curato da Haim Hazan ed Esther Hertzog (pp. 15-30) per la Ashgate publishing company. Una precedente riflessione di Fabietti su alcuni di questi temi è stata pubblicata con il titolo *Scoprire* nel numero 22 (2009) di *AM – Antropologia Museale* (pp. LIII-LV). Il testo originale in italiano qui pubblicato è, nella sua integralità, inedito.

un po' meno di dieci anni, un periodo durante il quale la mia prospettiva (e soprattutto la mia consapevolezza teorica) si è arricchita, ha mutato direzione, forse si è affinata, anche in funzione della diversità dei contesti e degli oggetti che di volta in volta si presentavano alla mia riflessione.

Credo che alcuni tratti del mio "nomadismo" riflettano alcuni dei limiti e, al tempo stesso, alcuni degli elementi di forza dell'antropologia. La mancanza di riferimenti paradigmatici assoluti, la transitività da un contesto disciplinare ad un altro, e la frequentazione di più contesti etnografici possono in effetti rappresentare dei limiti per chi ritiene che il lavoro scientifico sia il perseguimento di un programma di ricerca iscritto in un paradigma iper-specialistico. Ma per altri, e in primis per gli antropologi, la mobilità empirica e teoretica possono rivelarsi una forza e costituire i veri elementi vitali della disciplina. Questo perché, *errando* (personalmente o no) da un contesto culturale ad un altro e confrontandosi incessantemente con l'alterità (quest'ultima è, in un certo senso, il suo pane), l'antropologia sembra essere nelle condizioni per meglio riflettere, nella sua ispirazione di fondo, nella sua pratica e nella sua epistemologia, la realtà di un "mondo in movimento" qual è quello attuale. Questa mobilità nell'accostarsi ai propri oggetti genera la possibilità di "vedere come", di "mettere in prospettiva" come nessun altro sapere umanistico è in grado di fare. Lo stile antropologico di ragionamento è ormai "errato" nei saperi limitrofi, e difficilmente potrà essere rigettato da questi ultimi nell'avvenire. Qualunque cosa possa accadere in futuro, il modo di ragionare dell'antropologia rimarrà uno stile specifico e imprescindibile di indagine sulla "condizione umana"<sup>2</sup>.

## Definendo il problema

Confesso che questi e altri problemi di natura più strettamente epistemologica non erano proprio al centro delle mie preoccupazioni quando, nel luglio del 1978, feci il mio esordio come ricercatore sul campo. Né la possibilità di "prendere le distanze" dalla propria ricerca etnografica è immediata (e neppure scontata). Tale possibilità viene per così dire "rimodulata" successivamente nel tempo sulla base di ulteriori esperienze di ricerca sul campo (e non), prove di scrittura, e sempre dal gioco della memoria la quale, come si sa, apre sterminati e spesso insospettati spazi di autoriflessione, ma compor-

---

2 Come ha scritto Gorge E. Marcus in un recente articolo, "what happened in the 1980s is that many other disciplines, especially humanistic ones, like history and literary studies, in an effort to renew themselves with a social relevance became passionately interested in many of anthropology's established framing concepts and postures. In literature, history, and art, interest in the nature of cultural difference and the expressions and exercise of power through cultural innovation and production became the fashion in a far less parochial manner » (Marcus 2005, p. 678).

ta anche restrizioni e impone censure.

Se la distanza temporale dal terreno arricchisce la “memoria del campo”, quella stessa distanza produce anche un effetto di straniamento nei confronti dei primi risultati della propria ricerca, esponendoli a una sensazione di obsolescenza tematica e metodologica. Tuttavia quella stessa distanza ha il vantaggio di metterci nella condizione di poter ripensare alcuni aspetti e momenti di quel lavoro, i quali ci appaiono talvolta improvvisamente, e inaspettatamente, come cruciali.

Ripensando ad alcuni momenti del mio lavoro sul campo, sia a quello più antico che a quello più recente, mi sono reso conto che, per quanto nei nostri testi ci si sforzi di raccontare la riflessività, i posizionamenti, i rapporti di forza in cui siamo stati coinvolti; i malintesi, gli stratagemmi e i trabocchetti entro cui siamo caduti, o che abbiamo più o meno fortunatamente evitato, non raccontiamo quasi mai del modo in cui siamo venuti in possesso di certe informazioni apparentemente insignificanti e che tuttavia ci hanno fatto progredire nella nostra indagine. Oppure, se lo facciamo, tendiamo a presentare la cosa in maniera incidentale, senza problematizzare e discutere il ruolo preciso di simili eventi nel procedere delle nostre ricerche. Questa mancata problematizzazione non contribuisce a contrastare l'idea secondo cui l'antropologia sarebbe un sapere poco rigoroso e largamente fondato sulla casualità. Un'idea, quest'ultima, che si accorda con un'altra piuttosto diffusa in molti ambienti accademici secondo cui la nostra disciplina sarebbe il prodotto di una pratica “non scientifica”, e quindi poco degna di attenzione in quanto incapace di esibire, a differenza di altre, generalizzazioni, dati quantitativi e modelli predittivi<sup>3</sup>. Credo che non ci sia molto da fare di fronte a pregiudizi di questo tipo che si fondano su un'idea riduttiva di conoscenza. Penso invece che dovremmo esplorare – oserei dire kantianamente – le modalità di procedere dell'antropologia e far risaltare i punti in comune tra ambiti di sapere e di conoscenza che, pur rimanendo separati in virtù della diversa natura del loro oggetto, si fondano spesso su ragionamenti di tipo analogo.

Uno degli elementi che lega tra loro tutti i tipi di ricerca e di sapere è quello genericamente definibile come “scoperta”. Riguardo all'antropologia, l'esplicitazione del modo in cui siamo venuti in possesso di certe informazioni che ci hanno fatto avanzare nella ricerca è metodologicamente cruciale, e si lega a quella che io chiamo “scoperta etnografica”, un tema che a mio parere è stato a lungo messo in secondo piano nella letteratura antropologica.

Prima di entrare nei dettagli della questione attraverso una esemplificazione tratta dalle mie ricerche, è necessario fornire alcune precisazioni tanto di

---

3 Non c'è dubbio che questa opinione si è rafforzata da quando è venuto affermandosi lo stile interpretativo, che tuttavia ha stabilito un'opportuna cesura rispetto agli approcci “oggettivistici” precedenti, dopo che questi si erano rivelati ormai largamente insostenibili.

carattere empirico quanto di carattere teorico.

Sul piano empirico devo precisare che per *scoperta* non intendo certamente l'aver assistito per la prima volta a un rito, l'aver raccolto un sistema terminologico di parentela precedentemente sconosciuto o essere stati testimoni di un incontro con una popolazione di cui non si erano mai avute notizie prima di allora<sup>4</sup>. Tantomeno intendo, per scoperta, le mille cose che si vengono a conoscere nella routine etnografica, in quella specie di *corvée* quotidiana, come osservò Lévi-Strauss, che riduce la professione dell'etnografo a "*une imitation du service militaire*" (Lévi-Strauss 1955:9). L'antropologo sul campo "scopre" infatti continuamente delle "cose", ma poche di queste cose gli consentono (se mai succede) di rovesciare una prospettiva, di problematizzare in maniera del tutto nuova un tema o di trovare una conferma fattuale di ciò che si presumeva essere un aspetto caratteristico di una certa società.

Per "scoperta" in etnografia intendo l'individuazione di un qualcosa che consente, a chi la individua, di mutare la propria prospettiva su un certo tema o problema e, naturalmente, di farlo avanzare nella conoscenza del suo oggetto.

Il primo scienziato sociale ad occuparsi di ciò che qui chiamo "scoperta" fu probabilmente Robert T. Merton che nel 1948 pubblicò un articolo in cui affermava che "under certain conditions, a research finding give rise to social theory" (Merton 1948: 506). I tre punti-chiave del ragionamento di Merton erano:

1. « The fairly common experience of observing an unanticipated, anomalous and strategic datum which becomes the occasion for developing a new theory or for extending an existing theory ».
2. « The observation must be anomalous, surprising, either because it seems inconsistent with prevailing theory or with other established facts ».
3. « The unsuspected fact must be 'strategic', *i.e.*, that it must permit [...] referring to what the observer brings to the datum than to the datum itself » (Merton 1948: 506-507).

### **Abduzione, indizio e serendipity**

Sebbene Merton non ne faccia cenno, la sua problematica si ricollega alla nozione di *abduction* che, secondo Charles S. Peirce, indica quel procedimento logico (da lui considerato "il primo gradino verso la conoscenza

---

<sup>4</sup> "Scoperte" di questo tipo sono certamente avvenute in passato (almeno dal punto di vista degli osservatori occidentali), ma dall'epoca di Jean de Léry e dei suoi Tupinamba, a quella di James Clifford e dei suoi musei postmoderni, lo spazio per simili scoperte si è ridotto praticamente a zero.

scientifica”) mediante il quale noi ricaviamo, per inferenza, informazioni su certe cose che hanno l’alta probabilità di essere vere. Un esempio di ragionamento per abduzione potrebbe essere il seguente: porto a casa una cesta di mele rosse. Dopo un po’ mi capita di vedere una mela rossa sul pavimento della cucina. Ho ottime ragioni di ritenere che quella mela provenga dalla cesta, anche se ciò potrebbe non essere esatto.

L’abduzione è il procedimento logico che sta alla base di ciò che lo storico Carlo Ginzburg, in una tanto ampia quanto celebrata ricognizione dei procedimenti di indagine tipici delle scienze umane, dalla storia dell’arte alla psicologia, dalla medicina alla criminologia (mancava però all’appello l’antropologia), definì *procedimento indiziario*. Quest’ultimo venne discusso da Ginzburg soprattutto in relazione alla letteratura poliziesca, al problema dell’attribuzione delle opere d’arte a uno specifico autore, alla fisiognomica e alla ricerca delle cause delle malattie nella diagnostica medica. Cosa significhi ragionare per indizi, Ginzburg lo riassume lui stesso con il modo di agire del cacciatore:

Per millenni l’uomo è stato cacciatore. Nel corso di inseguimenti innumerevoli ha imparato a ricostruire le forme e i movimenti di prede invisibili da orme nel fango, rami spezzati, pallottole di sterco, ciuffi di peli, piume impigliate, odori stagnanti. Ha imparato a fiutare, registrare, interpretare e classificare tracce infinitesimali come fili di bava. Ha imparato a compiere operazioni mentali complesse con rapidità fulminea, nel fitto di una boscaglia o in una radura piena d’insidie (1986, p. 166).

Secondo Ginzburg la forza di questo paradigma sta proprio nell’essere “poco rigoroso”, almeno nel senso di non essere quantificabile: un prezzo che le scienze umane sembrano dover pagare per raggiungere risultati di un certo rilievo e, soprattutto, di una certa perspicuità. Il modo indiziario di procedere nella conoscenza del mondo si ritrova nel comportamento umano quotidiano, nell’ambito dei saperi pratici e di quelli tecnici. È strettamente connesso con tutti quei tipi di conoscenza o di abilità fondati sul colpo d’occhio, il fiuto e l’intuizione. Benché sia proprio anche delle scienze fisiche e naturali, questo modo di procedere è però caratteristico in particolare delle scienze umane, almeno nella misura in cui a queste ultime fa quasi sempre difetto la possibilità di elaborare un metodo sperimentale.

Merton ha invece definito il procedimento qualificato *indiziario* da Ginzburg, e *abduzione* da Peirce, con l’aggettivo *serendipitous*. Merton riprende infatti un neologismo inglese risalente alla metà del XVIII secolo (*serendipity*) mediante cui, nel tempo, si è venuti a qualificare (quasi sempre impropriamente), una serie di eventi, comportamenti e situazioni (Barber e Merton 1996).

*Serendipity* è una parola coniata nel 1754 da Horace Walpole, dopo che

era venuto a conoscenza di una “sciocca favoletta” (come lui stesso la definì) pubblicata per la prima volta in italiano, a Venezia, un paio di secoli prima e in cui si narra il *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendipp*<sup>5</sup>. Durante il loro vagabondare volto alla conoscenza del mondo

le loro Altezze – scriveva Walpole ad un amico – scoprivano continuamente, per caso e per sagacia, cose che non andavano cercando: ad esempio, uno di loro scoprì che un mulo cieco dall’occhio destro era passato per la loro stessa strada di recente, perché l’erba era mangiata solo sul lato sinistro, dove era più brutta che sul destro ora capisci cos’è la Serendipity? (cit. in Merton e Barber 1996, p. 196).

Il termine serendipity è stato impiegato nel corso di due secoli con parecchie sfumature, compresa quella della scoperta accidentale. Ma non è questo il significato che Walpole voleva dare alla parola da lui coniata. Egli infatti dice che i tre principi scoprivano continuamente, *per caso e per sagacia*, cose che non andavano cercando. Per caso e per sagacia, quindi casualmente e mediante un ragionamento di tipo intuitivo ascrivibile a ciò che appunto Ginzburg chiama paradigma indiziario fondato sull’abduzione. Si deve insistere sulla congiunzione “e” perché a volte si è ritenuto, come dicevo, che *serendipity* potesse indicare esclusivamente la scoperta casuale quale potrebbe essere quella di un tesoro sotto il pavimento di una vecchia casa, o che certe particolari circostanze possono metterci in condizione di agire fortunatamente in un modo piuttosto che in un altro. Gli esempi di quest’ultimo modo di intendere la nozione di serendipity (e quindi di ignorare la sua componente intuitivo-abduttiva) sono riassumibili nella definizione del termine contenuta nel *Concise Oxford Dictionary*: “... the faculty of making happy and unexpected discoveries by accident”.

La difficoltà di liberarsi di questa idea generica (e non perspicua) di *serendipity* e di ricondurla ad un procedimento intuitivo basato sull’inferenza, permane anche tra coloro che riconoscono a questa disposizione della mente umana un ruolo importante nella ricerca. In un articolo basato sul suo lavoro di campo in Cina, Frank Pike, ad esempio, riconosce che serendipity è centrale nel

discarding the notion that reality is law-governed and knowledge is finite... [and that] serendipity in this enterprise is less random and more proactive than suggested by the standard gloss of the term” [la definizione dell’*Oxford Dictionary*]..... [as it] “describes the creative tension between structuration and event, and that balance between control and creativity which defines science as a vocation within a discursive community (Pike 2000, pp. 129-130).

5 Il nome dell’antica Ceylon, oggi Sri Lanka.

Tuttavia nella sua dettagliata e interessante descrizione della ricerca da lui condotta a Beijing e a Raoyang, Pike sembra proprio trascurare la caratteristica essenziale di serendipity, cioè quella di denotare scoperte casuali non intenzionali basate sull'intuizione (abduzione), e limitarsi invece a sottolineare il carattere "fortuito" di certi incontri o situazioni rivelatisi importanti per il proseguimento della sua ricerca.

Secondo l'idea di Walpole, che anticipava sul piano empirico la definizione formale del processo *abduzione* data da Peirce, sono invece escluse dalla qualifica di *serendipitous* tutte le "scoperte" soltanto casuali, mentre sono includibili in tale definizione le scoperte "per sagacia" che, anche se a partire da un dato rilevato casualmente, consentono di risalire a conclusioni più generali intorno a qualcuno o a qualcosa. A questa specificazione bisogna aggiungerne un'altra, e cioè che la definizione di Walpole include anche l'idea che ciò che viene scoperto non lo si sta cercando affatto: nella "sciocca favoletta" i figli di Re Serendipp scoprivano continuamente "cose che non andavano cercando".

Mi propongo ora di illustrare, attraverso un caso concreto desunto dalla mia personale esperienza sul campo, questo modo di procedere che, se non è esclusivo del ragionamento antropologico, riveste però un ruolo essenziale nella pratica etnografica.<sup>6</sup>

Disponetevi dunque a leggere una "sciocca favoletta". Ma non senza prima essere informati del contesto "nomade" entro cui si inserisce.

## **Una sciocca favoletta (parte I)**

Al termine degli studi di filosofia mi ero orientato verso l'americanistica, pubblicando anche un lavoro sulla violenza nelle società amazzoniche basato esclusivamente sulla letteratura etnografica. Tuttavia la mia vicinanza con antropologi africanisti francesi mi indusse a guardare all'Africa, piuttosto che al Sudamerica, come possibile campo di ricerca.

All'inizio avevo in mente un quanto mai vago progetto sui nomadi del Corno d'Africa. Ma, grazie a un contatto procuratomi dal mio direttore di tesi di allora (Marc Augé) all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, venni arruolato (qui *serendipity* non c'entrava un bel niente) da una società di studi sullo sviluppo e aggregato a una équipe piuttosto numerosa e quanto mai eterogenea di *experts* con il compito di condurre un'inchiesta di due anni su alcuni aspetti del "cambiamento sociale" in Arabia Saudita.

---

<sup>6</sup> Che l'abduzione sia, come diceva Peirce, "il primo gradino verso la conoscenza scientifica" è provato dal fatto che, come nota Merton a proposito dell'uso del termine *serendipity*, quest'ultimo "has also been used to refer to this component of research [il suo carattere serendipitoso] by the physiologist Walter B. Cannon" in un suo lavoro del 1945.

Dopo una estenuante attesa di varie settimane lasciai la Francia (e un'Italia travagliata dalle trame oscure del terrorismo), giungendo a Riyadh il 15 luglio del 1978.

In quel periodo “la mia antropologia” si ispirava a un marxismo “critico”, para-althusseriano e corredato dalla impostazione “dinamista” di Georges Balandier e dalla prospettiva della “Manchester School”, le quali assumevano entrambe le dimensioni del conflitto e del cambiamento come punti di riferimento centrali della ricerca. Avevo infatti frequentato negli anni immediatamente precedenti alcuni antropologi francesi particolarmente sensibili all'impiego di categorie e strumenti analitici provenienti dal marxismo non ortodosso.

Quando giunsi in Arabia mi sentivo discretamente agguerrito sul piano teorico, ma ero poco addestrato alle tecniche della ricerca sul campo. La mia formazione era filosofica e gli insegnamenti di antropologia seguiti all'EHESS di Parigi nei due anni precedenti non erano, su questo punto, di grande aiuto.

Ripensando ai miei esordi devo riconoscere che diedi alla mia ricerca un taglio prevalentemente teorico, e probabilmente troppo astratto. Attivai comunque gli strumenti a mia disposizione: gli studi sui gruppi domestici nelle società agro-pastorali est-africane; la letteratura di viaggio in Medio Oriente, e in Arabia in particolare; la teoria lignatico-segmentaria, un po' di storia, geografia e linguistica. Lavori moderni sui beduini del Medio Oriente e specialmente d'Arabia erano rari, specialmente le monografie. Dopo il capolavoro di Musil sui *Rwala* del 1928 non era in pratica comparso più nulla fino al classico studio di Emmanuel Marx sui beduini del Negev, seguito da quello, conciso ma assai bello, di Donad Cole sugli *Ahl Murra* del *Rub' al-Khali*, da uno studio sociologico molto interessante di Paul Bonenfant sull'urbanizzazione dei nomadi in Arabia Saudita e da alcuni lavori sui beduini a cavallo di Siria e Arabia di William e Fidelity Lancaster (l'interessantissimo libro di quest'ultimo sui *Rwala* uscì nel 1981, quando purtroppo la mia ricerca sul campo era ormai conclusa).

La mia pressoché totale ignoranza iniziale della lingua mi costringeva a utilizzare interpreti locali o maghrebini, e fu solo dopo vari mesi che potei seguire alcuni aspetti puntuali di conversazioni vertenti su argomenti previamente circoscritti. Il mio iniziale handicap linguistico mi spinse a focalizzare l'attenzione sugli aspetti economici e sociali della vita delle comunità beduine. Si trattava d'altronde di tematiche che rientravano nei campi di indagine previsti dal progetto per cui lavoravo (trasformazioni di processi produttivi, cambiamento sociale, urbanizzazione) e che erano per di più in grado di sollecitare l'applicazione degli strumenti teorici di cui disponevo a oggetti per me interessanti: relazioni di forza e forme di controllo delle comunità nomadi da parte dello stato; distribuzione diseguale delle risorse; formazione di nuove élites ecc.

L'Arabia non fu per me un terreno "facile". Certo, vi si poteva trovare di tutto (dai lettori di cassette agli alcolici sottobanco, dal filetto australiano ai sigari cubani e al formaggio bulgaro), ma gli stranieri vivevano in quel paese una marginalità sociale un po' "stordita". Le autorità non facevano nulla per attenuare questo stato di separatezza cronica dalla società locale (anzi!), e il controllo della polizia (ancorché "discreto", come potei sperimentare in un paio di occasioni "critiche") era capillare. In alcuni centri, specialmente in quelli del Nejd centrale, dove l'ortodossia *wahhabi* è fortemente radicata, la "diffidenza" verso i non musulmani e gli stranieri in generale la si poteva tagliare con il coltello.

Arrivai in Arabia durante il regno di Khaled ibn Sa'ud (1975-82), proprio nel periodo in cui stavano manifestandosi le prime gravi contraddizioni tra il volto "islamico" del paese, pervicacemente proclamato dalle sue gerarchie politiche e religiose da una parte, e la realtà di una società urbana sempre più travolta dalla modernizzazione e dai consumi dall'altro. Gli anni 1970 furono un periodo di accelerazioni improvvise, alcune delle quali sconvolsero importanti equilibri in seno allo stesso mondo musulmano. Se l'evento-clou di questo periodo fu la Rivoluzione iraniana del 1979, in Arabia l'evento-shock fu l'occupazione, proprio alla fine di quello stesso anno, dello *haram* meccano da parte di alcune centinaia di rivoltosi guidati da Juhayman ibn Muhammad al-'Utaybi e da Muhammad ibn 'Abdullah al-Qhatani, quest'ultimo proclamato *mahdi* ("colui che guida") dai suoi sostenitori. Essi speravano in una sollevazione popolare che portasse all'allontanamento dal potere dei Sa'ud, giudicati politicamente corrotti e traditori della fede. Molti di questi rivoltosi erano studenti dell'Università Islamica di Medina e discepoli di *ulama* egiziani affiliati all' *Ikhwan* (Muslim Brotherhood) espulsi da Nasser e accolti in Arabia da Faysal, predecessore di Khaled, nel corso degli anni 1960. L'episodio, stroncato nel sangue dopo un lungo tergiversare da parte delle autorità saudite (nello *haram* della Mecca è infatti vietato portare armi e spargere sangue sin dai tempi preislamici), fu solo un segnale conclamato del disagio profondo che percorreva la società saudita in quegli anni e il preludio dei conflitti attuali<sup>7</sup>

C'era insomma, in Arabia, un clima "surriscaldato" dove, a differenza di quanto mi accadde di sperimentare più tardi in Baluchistan (dove per altro vi erano tensioni estremamente esplosive, ma di tutt'altro genere), la mia figura era vista con sospetto da tutti: i Beduini mi vedevano con occhio tutto sommato benevolo ma, a causa dei non sempre facili rapporti da loro intrattenuti con l'apparato governativo, correvo continuamente il rischio di essere considerato da loro un possibile canale di informazione per le autorità; le autorità erano apparentemente "distratte" ma in realtà erano molto

---

<sup>7</sup> Per un quadro generale dei recenti sviluppi politici e dell'opposizione interna ai Sa'ud si veda Al-Rasheed 2002.

bene informate su quello che stavo facendo, preoccupate, come in seguito seppi, che il mio lavoro andasse a toccare temi politicamente “sensibili” (cosa abbastanza ovvia quando si tratta di distribuzione di risorse). Persino i funzionari della società da cui dipendevo nutrivano sospetti, sebbene di tutt’altro genere, essendo più preoccupati di dimostrare ai committenti sauditi che i ricercatori erano “sul campo” (cioè in Arabia) che non di accertarsi della qualità del lavoro che i ricercatori stessi stavano svolgendo.

All’epoca della mia ricerca (non so cosa sia successo esattamente poi) vi erano alcune “tribù” (*qabayel*) con alta “reputazione” (*sharaf*) che sembravano non aver ancora “chiuso i conti” con i Sa’ud. A una di queste tribù appartenevano i beduini presso i quali trascorsi la maggior parte del tempo della ricerca. Si trattava di una sottofrazione degli Shammar, principali sostenitori degli Al Rashid di Hail, e nemici giurati dei Sa’ud nella lotta per il controllo della Penisola arabica tra la metà dell’Ottocento e gli anni Venti del XX secolo. L’aver privilegiato lo studio di questo gruppo mi procurò non poche difficoltà nel gestire le inchieste sulle relazioni tra gli Shammar e le autorità saudite, tanto più che alcune ‘sezioni’ (*ashair, fukhud*) di questa importante tribù stanziano oramai da decenni in territorio iracheno pur mantenendo rapporti con quelle rimaste in Arabia Saudita. Rapporti su cui mi fu semplicemente chiesto dagli stessi beduini di non fare domande.

Cosa mi abbia spinto a focalizzare il mio lavoro su questo gruppo è difficile dire con precisione. Certamente il retroterra storico. La mia impostazione tendeva a privilegiare il cambiamento, la trasformazione a livello socio-politico e a mettere in secondo piano quegli approcci più versati nelle indagini sugli aspetti simbolici delle culture, compreso quello strutturalista allora ancora molto in voga a Parigi. Anche il caso ebbe però la sua parte: la cortese (ed inaspettata) collaborazione di un funzionario dell’emirato locale. E forse anche una certa suggestione estetica che si sposava con la mia predilezione per la dimensione storica. Quando visitai Hail per la prima volta, molte delle costruzioni, benché abbandonate e in rovina, risalivano all’epoca dei Rashid. Alcuni di questi edifici diroccati (che i bulldozer stavano spazzando via) mostravano ancora gli interni decorati con motivi geometrici rossi e gialli, come negli acquarelli di Anne e Wilfred Blunt. Vista dalla sommità del *kasr*, Hail si mostrava circondata da tutti i lati da una folta chioma di palme, il cui verde intenso contrastava, con bell’effetto cromatico, con le sabbie rosate del Gran Nefud. Rileggendo, una volta tornato in Europa, la descrizione di questi luoghi lasciataci da Doughty in quel capolavoro che è *Travels in Arabia Deserta*, rafforzai “retroattivamente” queste impressioni, di cui certamente si trova traccia in alcuni miei lavori iniziali<sup>8</sup>. Gran parte

---

8 Si confermava una volta di più quanto sostenuto da T.H. Lawrence nella sua introduzione all’edizione del 1921 del libro di Doughty: “The more you learn of Arabia the more you find in Arabia Deserta” (Lawrence 1979:17). Quello della “costruzione” della

della mia ricerca fu dedicata a delineare i processi di mutamento strutturale indotti nelle comunità beduine dall'inserimento, nel ciclo riproduttivo, di risorse di nuova natura: il lavoro salariato, le sovvenzioni governative, e soprattutto la terra concessa dallo stato prima in affitto, e poi in proprietà. Forse il risultato più significativo della ricerca da me condotta in Arabia consisté nel delineare alcuni aspetti di un nuovo scenario sociale emergente<sup>9</sup>.

---

propria etnografia a partire da suggestioni *ex-post* è certamente un tema epistemologicamente rilevante.

9 Mi rendo conto oggi che il lavoro al quale mi dedicai, benché in grado di suscitare anche un certo apprezzamento, non era sostenuto da una quantità straordinaria di “dati empirici”. In materia di “dati”, è vero, non è possibile decidere “quanti” essi debbano essere, e spesso si sente dire che è soprattutto la *plausibilità* del quadro che produciamo a costituire la garanzia di validità della nostra etnografia. Tuttavia è certamente vero che mio lavoro rimase piuttosto astratto, forse a causa della mia formazione filosofica la quale favoriva in me un'attitudine eccessivamente speculativa (almeno così mi sembra oggi).

Ciò che fui in grado di presentare è comunque una analisi dei processi di differenziazione sociale che l'attribuzione delle terre produceva in seno alla comunità beduina. Combinando una analisi della struttura sociale con quella di un'economia pastorale sempre più sotto posta alle dinamiche del mercato, tentai di mostrare come i processi di differenziazione (e di probabile stratificazione sociale tendente ad una stabilità strutturale) erano il prodotto di fattori quali l'attribuzione delle terre, il mercato, e i rapporti politici che le frazioni della tribù intrattenevano sia tra di loro che con le autorità centrali; ma anche come i fattori della scelta individuale, le strategie di differenziazione del rischio e del prestigio sociale contribuissero ad articolare l'intero processo. Queste analisi non vennero incluse in maniera dettagliata nel mio libro sugli Shammar, ma in una serie di articoli da me pubblicati in seguito.

Un ulteriore ambito di riflessione offertomi dalla ricerca sui Beduini fu la *vexata quaestio* della natura strutturalmente 'sottoproductiva' del gruppo domestico beduino, e quindi delle politiche di intervento nel settore nomade. Queste furono però riflessioni che condussi alcuni anni dopo aver concluso la mia ricerca. Lo spunto mi fu dato dal celebre lavoro di Marshall Sahlins sulla natura sottoproductiva del gruppo domestico, nel quale mi imbattei nuovamente, a diversi anni dalla prima lettura, parecchio dopo la fine della ricerca in Arabia. Ho criticato gli approcci 'sviluppisti' alla realtà beduina non certo per l'attaccamento ad una immagine delle culture studiate dagli antropologi come qualcosa che andrebbe preservata nella sua 'autenticità'. Quest'idea, già di per sé naïve nelle scienze sociali, sarebbe ancor più stravagante se riferita ai nomadi d'Arabia. Considerata la loro capacità di adattarsi a situazioni, sempre nuove, alle quali, da svariati millenni, si sono trovati di fronte (dalla nascita del fenomeno urbano alla scrittura, dagli stati "idraulici" al sorgere della religione islamica, dall'ingresso sulla scena della tecnologia occidentale fino al boom petrolifero degli anni Sessanta e alle crisi regionali successive), si potrebbe dire, rovesciando il titolo di un celebre libro di Bruno Latour, che i nomadi delle regioni mediorientali "sono sempre stati moderni".

La mia critica prevedeva innanzitutto una ridefinizione del gruppo domestico beduino svincolata da immagini eccessivamente "parentologiche" elaborate in passato. In questo modo cercavo di riproblematizzare l'argomento nel contesto del discorso tanto *dello sviluppo* quanto *sullo sviluppo*, e di mostrare come la questione centrale fosse quella della egemonia che le lingue più 'forti' (quelle degli agenti dello sviluppo) esercitano su quelle di coloro che sono oggetto dei piani di sviluppo, e soprattutto nel linguaggio (e nella mente) dei committenti dei progetti stessi (in questo caso le autorità saudite). Su questo punto dovevo molto al noto saggio di Talal Asad (che conobbi in Arabia) sulla traduzione nella tradizione dell'an-

## Una sciocca favoletta (parte II)

Trattandosi di beduini sembrava d'obbligo confrontarsi con le questioni legate alla teoria lignatico-segmentaria (*segmentary-lineage theory*) e quindi con le loro genealogie. All'epoca della mia ricerca in Arabia su quest'ultimo argomento si era ormai giunti, per certi aspetti, a un punto morto.

Ovviamente si sapeva (e da molto tempo) che le genealogie non dicevano la verità. Si sapeva anche che erano soggette a processi di compressione, fusione, fissione, selezione, oblio e invenzione. Che insomma erano frutto di una manipolazione tanto inconscia quanto intenzionale, e che di conseguenza era del tutto inutile cercare di tracciare la storia delle tribù beduine fondandosi sulle genealogie (il classico libro di Von Oppenheim, *Die Beduinen*, era per me solo un terrificante elenco di nomi).

Si sapeva che le genealogie cambiavano in continuazione. Maggiormente stabili ai livelli più lontani nel tempo, esse diventavano sempre più fluide man mano che ci si avvicinava al presente. Le genealogie beduine infatti, più che spiegare il passato spiegano il presente. Esse giustificano lo stato delle relazioni politiche tra i gruppi. Detto brevemente, più si è politicamente solidali, più i rispettivi antenati sono vicini; meno relazioni si hanno, più i rispettivi antenati sono tra loro lontani (e non viceversa!)<sup>10</sup>.

Proprio durante il mio soggiorno in Arabia mi capitò di leggere un articolo di Robert Montagne risalente al 1932. Montagne, che negli anni 1920 era direttore dell'*Institut français de Damas*, aveva avuto modo di entrare in contatto con alcuni beduini della frontiera che separa oggi la Siria dall'Arabia Saudita, e tra questi vi erano degli Shammar. Con mia grande sorpresa, Montagne aveva riportato in quell'articolo la struttura genealogica proprio della sottofrazione sulla quale avevo focalizzato il mio lavoro. Tra i "dati" in mio possesso e quelli forniti da Montagne c'erano tuttavia delle discrepanze notevoli. Nel lavoro di Montagne il gruppo in questione (ar-Rmal) si presentava come formato

---

tropologia sociale britannica, un lavoro che uscì diversi anni dopo la fine della mia ricerca; ma anche ai lavori sulla comunità domestica di Claude Meillassoux che avevo frequentato assiduamente a Parigi durante gli anni precedenti.

10 Sebbene i nomadi conoscano la scrittura da tempo immemorabile (ovviamente non sto parlando del loro tasso di alfabetizzazione!) le genealogie sono state sempre rigorosamente orali. Il carattere orale della memoria genealogica consente infatti quella flessibilità nell'"uso" delle genealogie che è estremamente funzionale alla vita pratica e alle relazioni politiche tra i gruppi. Va detto che in conseguenza al progressivo imporsi della amministrazione centrale nella vita delle popolazioni nomadi, le genealogie possono diventare stabili in quanto trascritte a scopi politici, ossia come strumento di affermazione e di rivendicazione, di fronte alle autorità centrali, di status o diritti particolari. È questo un tema affrontato in anni più recenti da Shryock (1997) in riferimento ai beduini di Giordania, un tema che all'epoca delle mie ricerche ignorai del tutto, se non fosse per un paio di flebili indizi che però non presi in considerazione.

dalle seguenti nove sottofrazioni: Hazim, Gared, Khanshar, Mneikher, Kelab, Seloug, Racham, Omur e Dweilé. Sulla base dei dati che avevo personalmente raccolto questo gruppo era costituito da altrettante sottofrazioni, ma i loro nomi erano quasi tutti diversi: Msellam, Khasciaràn, Khanshar, Khatlàn, Hadlàn, Muhammed, Racham, Amra e Ali. Solo due nomi ricorrevano in entrambi i casi: Khanshar e Racham. In poco più di cinquant'anni (tanto era il tempo intercorso tra la rilevazione di Montagne e la mia) ben sette delle nove sottofrazioni costitutive del gruppo ar-Rmal erano cambiate!

Chi diceva la verità? Certo, era possibile che Montagne avesse ricevuto informazioni di seconda mano, o che fossi io a non essere ben informato... Verificata l'esattezza delle mie informazioni, e non avendo prove per sostenere che le informazioni di Montagne fossero fasulle, mi rassegnai.

Mi pareva non ci fosse altro da fare se non cercare di spiegare, con formule convincenti e con parole comprensibili a un pubblico antropologico (italiano) allora poco avvezzo al tema, quella che era la "dinamica genealogica" delle tribù beduine d'Arabia. Per rendere meglio l'idea di che cosa fosse questa "dinamica genealogica" ritenni (a proposito di "erranza" tra saperi...) che un termine tratto dal vocabolario delle scienze della terra potesse fare al caso mio: *actualism*. In geologia l'attualismo (o *uniformism*) è la teoria secondo cui gli agenti attualmente attivi nel modificare il paesaggio terrestre sono gli stessi che lo hanno modificato in passato. Tradotto in termini genealogici, attualismo voleva dire per me una cosa molto semplice: sapendo che le genealogie giustificano solitamente il presente e non il passato, i processi (e le cause) in base ai quali i gruppi beduini rinsaldano o allentano i loro rapporti di alleanza devono essere nel presente gli stessi che hanno determinato l'assetto delle genealogie nel passato e che sono all'origine delle trasformazioni future. Di per sé l'idea non era certo nuova, ma la nozione di *actualism*, che continuai a rimuginare nei mesi del mio soggiorno in Arabia, mi sembrava potesse servire a rappresentare meglio d'ogni altra l'immagine delle genealogie beduine come entità fluide, cangianti, la cui trasformazione era tuttavia guidata da fattori sempre identici<sup>11</sup>. Piuttosto che cambiare per decisione di qualcuno o per il verificarsi di eventi improvvisi, le genealogie dovevano cambiare, così pensavo, in conseguenza di processi lenti, uniformi, impercettibili non solo all'occhio dell'etnografo (e passi...) ma anche a quello degli stessi beduini. La cosa che più mi "intrigava", nel caso specifico, era che nonostante avessi due "istantanee" della genealogia di un gruppo, ciascuna riferita ad altrettante epoche, non era possibile cogliere il passaggio da una istantanea ad un'altra.

---

11 Avevo trovato il concetto di attualismo, o uniformismo, nei *Principles of Geology* di Charles Lyell (1831) quando mi ero dedicato, studente di filosofia e dilettante di antropologia, alla nascita di questa disciplina e ai suoi rapporti con le scienze della terra e con l'archeologia in età vittoriana.

Ma non erano questi, ripeto, i temi sui quali avevo focalizzato la mia ricerca.

Tuttavia un giorno avvenne qualcosa di imprevisto, di anomalo.

Recandomi con un gruppo di beduini della sottofrazione con la quale avevo maggiori contatti in un'oasi ai margini del Nefud meridionale, capimmo in casa di un beduino appartenente alla medesima sottofrazione, il quale mi venne presentato come un profondo conoscitore delle genealogie Shammar. Iniziata la conversazione non potei fare a meno di chiedergli di elencarmi i nomi dei segmenti (*fukhud*) che facevano parte di ar-Rmal. Questi confermò ciò che gli altri beduini mi avevano detto sino ad allora, e cioè che ar-Rmal era composto dai nove gruppi prima nominati: Msellam, Khasciaràn, Khanshar, Khatlàn, Hadlàn, Muhammed, Racham, Amra e Ali. Quando la conversazione si stava avviando verso altri temi egli improvvisamente aggiunse: "Msellam, Khatlàn, Hadlàn, Racham e Amra, assieme a Seluj e Farha, sono *Umkhalaf* (alleati)".

Quest'ultima affermazione sembrò lasciare stupefatti alcuni dei miei accompagnatori i quali, pur essendo perplessi, non furono in grado di ribattere alcunché.

Quando cercai di capire meglio che cosa l'esperto genealogista volesse dire introducendo una distinzione tra ar-Rmal e Umkhalaf, lo stesso beduino mi rispose dicendo che i sotto-gruppi chiamati Umkhalaf erano così denominati per il fatto che "avevano tra loro rapporti assai stretti", che "erano molto vicini".

Non fui abbastanza abile da riuscire a capire se in quel frangente assistetti ad una performance di abilità mnemonica da parte dell'esperto genealogista o se si consumò un piccolo "dramma politico". A chi stava parlando il genealogista? All'antropologo o, come mi venne poi da pensare, ai membri del suo stesso gruppo di discendenza? Stava quel beduino comunicando agli altri che erano in corso delle "manovre", o stava invece forzando la situazione per scopi che erano noti soltanto a lui? Ultima possibilità: ero stato portato apposta da lui perché io "diffondessi" la notizia di un cambiamento, capace di raggiungere qualche importante personalità? A quel tempo alcune sottofrazioni stavano ricevendo terre dal governo, mentre altre erano in lista d'attesa. Queste domande, è chiaro, non avranno mai risposta. Tuttavia qualcosa era accaduto con quella "esternazione" genealogica.

Se confrontiamo la mia istantanea della genealogia ar-Rmal con quella dell'esperto genealogista, risulta chiaro come all'interno del gruppo Umkhalaf siano assenti i sotto-gruppi Khanshar, Khasciaran, Muhammed e Ali (i quali fanno tuttavia parte di ar-Rmal), mentre all'interno di Umkhalaf *compaiono i nomi di due nuovi sottogruppi: Farha e Seluj*. Mentre Farha non figura all'interno ella genealogia raccolta da Montagne, "torna" Seluj (Seloug, nella trascrizione "à la française" di Montagne).

Come mai dunque Seluj (Seloug), era prima presente (Montagne), era poi

scomparso (Fabietti) ed ora ricompariva tra i gruppi Umkhalaf?

Questa sì, che potremmo chiamarla una “serendipitous situation”! Un dato nuovo, inaspettato, *qualcosa che non andavo cercando* era, una volta correlato con altri dati, non solo la conferma di una dinamica che nessuno aveva mai potuto osservare nella sua realtà “fattuale”; ma veniva anche a riconfigurare il quadro delle supposte relazioni politiche presenti in quel momento sul terreno.

La situazione può essere infatti interpretata nella maniera seguente.

I sotto-gruppi chiamati Umkhalaf avevano intensificato i rapporti interagendo tra loro in misura maggiore di quanto essi stessi non facessero in quel momento coi gruppi Khanshar, Khasciaràn, Muhammed e Ali<sup>12</sup>. Molto probabilmente il gruppo Khanshar, dal quale provengono ormai da molto tempo gli *shuyukh* di ar-Rmal, aveva messo in atto, con l'avvento della distribuzione delle terre, strategie miranti al rafforzamento della propria posizione già politicamente preminente<sup>13</sup>. A tale scopo aveva privilegiato i rapporti di alleanza con alcuni gruppi (Khasciaran, Muhammed e Ali) a scapito di altri che, per tutta risposta, stavano intensificando le loro relazioni al punto da definirsi Umkhalaf.

Il fatto che nel gruppo Umkhalaf compaiano i nomi di due sotto-gruppi non inclusi nella attuale genealogia formale di ar-Rmal, può essere ricondotto a un processo della stessa identica natura, ed è parte essenziale nel procedimento indiziario innescato dal serendipitoso incontro con il genealogista beduino. Farha e Seluj potevano infatti essere due gruppi coi quali gli altri Umkhalaf avevano cominciato da poco a interagire in maniera continua. Il fatto che uno di questi due gruppi, e precisamente Seluj, facesse parte in passato della genealogia formale degli ar-Rmal (Montagne), mentre alla fine degli anni 1970 ne era escluso, potrebbe voler dire che per un certo periodo esso era uscito dal campo d'interazione con gli altri segmenti, ma che attualmente era “in fase di riavvicinamento”. L'idea che il principio dell'attualismo fosse una metafora valida anche in antropologia poteva essere considerata tutt'altro che peregrina.

Qualora i fenomeni che ho descritto fossero evoluti in accordo con le dinamiche di allora, le relazioni genealogiche tra i sotto-gruppi compresi nella genealogia formale di ar-Rmal e quelli che erano parte di Umkhalaf avrebbero potuto portare al fenomeno conosciuto come *genealogical segmentation*. Tuttavia l'esito di un simile processo non si presenta mai come concluso una volta per tutte. Infatti i fenomeni di coalescenza e fissione erano tali da coinvolgere,

---

12 Per interazioni si intende il complesso delle relazioni che due o più gruppi possono intrattenere a vari livelli: economico, logistico, matrimoniale, “politico” in senso stretto e in senso lato.

13 Un processo, quello della distribuzione delle terre ai beduini da parte della Corona saudita (a cui il suolo appartiene per decreto), iniziato nel 1968 e che ha però interessato gli Shammar della provincia di Hail solo successivamente.

in momenti successivi, altri possibili gruppi che all'epoca delle mie ricerche non figuravano all'interno né di ar-Rmal né di Umkhalaf. Alcuni dei sotto-gruppi che alla fine degli anni 1970 figuravano in ar-Rmal e/o Umkhalaf avrebbero potuto, col tempo, finire per interagire con gruppi diversi da quelli di allora, e così scomparire dalla genealogia di entrambi, allo stesso modo in cui altri gruppi avrebbero potuto comparire tanto all'interno di ar-Rmal quanto all'interno di Umkhalaf (come è ad esempio il caso di Farha).

Il ragionamento che precede non può quindi dare vita se non a un modello predittivo parziale, nel senso che investe solo lo schema di una forma dinamica. Il motivo di questa "parzialità" del modello risiede proprio nel fatto che se è possibile ritenere che la dinamica dei cambiamenti genealogici è dovuta a processi di natura identica, *non è possibile conoscere* quali relazioni i gruppi svilupperanno in futuro e con chi.

Spero che la sciocca favoletta da me raccontata sia servita ad illustrare con una certa veridicità il modo di procedere che può capitare di adottare durante la ricerca sul campo, e il tipo di generalizzazioni che è possibile produrre (tra le varie) in antropologia. Esistono certamente altri modi di procedere in etnografia, ma credo che nelle nostre "scienze" (umane) il metodo indiziario, o se vogliamo anche dire serendipitoso, o abduittivo, sia un metodo che troppo spesso è stato sacrificato, nella tradizione scritta e orale di "come si fa ricerca", prima a modelli ispirati da una tendenza "oggettivista", e poi a modelli che forse troppo hanno concesso alla dimensione dialogica e riflessiva della ricerca sul campo. Potrà, la consapevolezza della centralità di questo "metodo" nella pratica etnografica, costituire un punto d'ancoraggio nel nostro "nomadismo antropologico"?

## Bibliografia

- Al-Rasheed, M., (1991), *Politics in an Arabian Oasis. The Rashidi Tribal Dynasty*, London, I.B. Tauris.
- Asad, T., (1986) "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology" in Clifford, J. and Marcus, G.E., eds., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press (trad. it. "Il concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica" in *Scrivere le Culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 1997).

- Bonnenfant, P., (1977) "L'évolution de la vie bédouine en Arabie centrale", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 21, 1, pp. 111-177.
- Cole, D.P. (1975) *Nomads of the Nomads. The Ahl Murra Bedouin of the Empty Quarter*, Chicago, Aldine.
- Dickson, H.R.P., (1949), *The Arabs of the Desert*, London, Allen and Unwin.
- Doughty, C.M. [1979 (1888)], *Travels in Arabia Deserta*, New York, Dover (trad. it. *Arabia Deserta*, Guanda Editore, Milano, 2017).
- Fabietti, U., (1984), *Il popolo del deserto. Gli Shammar del Gran Nefud (Arabia Saudita)*, Bari, Laterza.
- Ginzburg, C., [1990 (1979)] "Clues: Roots of an Evidential Paradigm", in *Myths, Emblems, Clues*. Translated by J. and A. C. Tedeschi, London Hutchinson Radius, pp. 96-125 (or. it. "Spie. Radici di un paradigma indiziario" in Gargani, A., a cura di, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979, ripubblicato in *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1992).
- Lancaster, W., (1981), *The Rwala Bedouins today*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C., [1984 (1955)] *Tristes tropiques*, Paris, Plon (trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 2014).
- Marcus, E.G., (2005), "The Passion of Anthropology in the U.S., Circa 2004", *Anthropological Quarterly*, 78, 3, pp. 673-695.
- Marx, E., (1967), *Bedouin of the Negev*, Manchester, The Manchester University Press.
- Meillassoux, C. (1975), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero (trad. it. *Donne, granai e capitali: uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*, Zanichelli, Bologna, 1978).
- Merton, R., Barber, E., (2004) *The Travels and Adventures of Serendipity: a study in sociological semantics and the sociology of science*, Princeton and Oxford, Princeton University Press (trad. it. *Viaggi e avventure della serendipity: saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna, 2002).
- Merton, T.H., (1948), "The Bearing of the Empirical Research upon the Development of Social Theory", *American Sociological Review*, 13, 5, pp. 505-515.
- Montagne, R., (1932), "Notes sur la vie sociale et politique des Chammar du Nejd", *Revue des Etudes Islamiques*, 6, pp- 61-79.
- Musil, A., (1928), *The Manners and Customs of the Rwala Bedouin*, New York, American Geographical Society.
- Oppenheim, F.M. von (1939-1968), *Die Beduinen*, Leipzig 4.vols., Otto Harrassovitz.
- Peirce, C.S., (1958), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VII, Edited by A. W. Burks, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Pike, F., (2000), "Serendipity. Reflections on Fieldwork in China", in

- Dresch, P., James, W., and Parkin, D., eds. *Anthropologists in a Wider World*, New York and London, Bergham Books pp. 129-150.
- Sahlins, M., (1972), *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine(trad. it. *L'economia dell'età della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano).
- Shryock, A. (1997), *Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, Berkeley, University of California Press.