

BOOK FORUM

Perfino una *dea* ha una posizione nel tempo e nello spazio

Riccardo CIAVOLELLA

École des hautes études en sciences sociales, Paris

Commento a **BERARDINO PALUMBO**, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2018, pp. 289.

Lo strabismo della DEA sembra accompagnare il lettore come in un viaggio, inducendolo a riflettere in termini di orientamento (come è disposto il mondo attorno) e di posizionamento (come l'individuo si situa e si percepisce in esso): per questo, in mancanza di una conoscenza altrettanto oggettivata e approfondita della DEA, mi limito ad aggiungere spunti di riflessione con un esercizio di stratificazione di più letture "sitate", ognuna formulata in base ad un diverso posizionamento che può assumere il lettore.

1. Il primo è quello di un antropologo "esterno"¹, che matura per la DEA una certa curiosità distaccata. Il suo *regard éloigné* trova soddisfazione in quei larghi tratti dell'opera dalla prospettiva "etica" ed oggettivante, i quali – anche attraverso la *boutade* letteraria, consapevole e misurata, della DEA come "società di interesse etnologico" – conferiscono allo studio venature olistiche: si identificano così correnti e nodi geografici, temporali, di potere e tematici attorno ai quali sembrano raggrumarsi le parti organiche e disorganiche della DEA. Ma siccome l'autore è l'*ethnologue*, ma anche un *indigène*, l'opera riesce a restituire, dal punto di vista "emico", il senso del luogo e delle

1. Non posso sapere se, sollecitandomi questo commento, i responsabili della rivista abbiano pensato a me nei termini di antropologo "esterno". Questa comunque sembra la posizione che mi riconosce l'autore, secondo il quale anche i miei lavori in italiano, da lui valutati per il conferimento dell'ASN 2013, sarebbero da intendere in funzione di una "qualche [loro] spendibilità" nell'antropologia francese (p. 183).

This work is licensed under the Creative Commons © Riccardo Ciavolella

Perfino una dea ha una posizione nel tempo e nello spazio

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 131-136

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3777



pratiche e credenze degli abitanti – che apparirebbero altrimenti impenetrabili, come talvolta possono sembrare, *du dehors*, i meandri accademici *des italiens*: si ha così la sensazione di accedere all’“intimità culturale” di un’entità dallo spirito inquieto e dalle frontiere variabili come la DEA.

2. Ecco, la questione dei *boundaries* mi sembra un *enjeu* fondamentale, anche se obbliga il lettore ad attenuare l’esteriorità del proprio sguardo e a posizionarsi in una zona interstiziale tra la DEA e il suo esterno. Uno dei fili conduttori della riflessione sembra essere la costruzione dell’identità della DEA nel confronto con le tradizioni straniere più consolidate. Incarnata dalla stessa produzione scientifica e dal posizionamento dell’autore, la proposta di “sincronizzare” gli sviluppi interni ed esterni è seducente e motivata², anche se, mi sembra, uno spazio di innovazione può emergere talvolta anche dalla “diacronia” e non solo dalla sincronizzazione di tradizioni antropologiche già affermate. In ogni caso, l’intenzione dell’autore è di porre termine allo “scambio ineguale” tra centri e periferie antropologiche. In proposito, la riflessione sembra riverberare alcune posizioni “postcoloniali” (anche perché storicamente l’Italia è in parte un “Sud” culturale o come tale si rappresenta), ma proprio per questo essa meriterebbe uno sviluppo ulteriore: se l’antropologia nazionale e la *world anthropology* devono aprirsi reciprocamente, dovrebbero farlo anche con tante altre tradizioni “minori” o “periferiche”, magari quelle “esotiche” o “spontanee” del campo, come spesso – ma non per forza – è portato a fare chi lavora su campi “esotici” (altre tradizioni “nazionali”, antropologie latino-americane e decoloniali, filosofia africana post-negritudine e *slave/atlantic studies*, scienze sociali cinesi, studi subalterni, ma anche memorie e storiografie locali, antropologie “indigene”, ecc.). Al di là della critica della *world anthropology* come effetto del cosmopolitismo sradicato e auto-referenziale del “centro” – per dirla paradossalmente con il *world-anthropologist* Friedman -, “le” antropologie nel mondo globalizzato si pongono tutte il problema, per nulla specificamente italiano, del rapporto tra produzione di senso locale e universale. A osservarla dall’interno, anche l’antropologia “francese”, citata spesso da Palumbo a ragione come esempio di antropologia affermata internazionalmente, rimane ben distinta da una qualsivoglia idea di *world anthropology*: anch’essa si percepisce in crisi e dibatte su come ancorarsi agli sviluppi egemonici anglofoni (e

2. Anche se “Gramsci” o “De Martino ripolitizzato”, pur convincendo il sottoscritto, forse non sono le sole opzioni per farlo. In proposito, riconosco di non essermi confrontato con il lavoro di Palumbo su questo tema prima della mia pubblicazione a cui egli fa riferimento nel ritenere “tardiva” quella che, secondo l’Autore sarebbe la mia proposta di antropologia politica di ispirazione insieme “gramsciana”, “italiana” e “statunitense” (p. 183, n. 9).

soprattutto americani) senza perdere né specificità, né *universalité*. Se uno degli obiettivi dell'antropologia è, per prendere in prestito formule gramsciane, quello di "tradurre" linguaggi, il gioco dialettico di apertura e radicamento dovrebbe spingersi oltre la semplice sincronizzazione tra una "tradizione" autarchica – una DEA patrimonializzata e rinnovata – e un'antropologia internazionale egemonizzante rimasticata nel *broken english* (ad esempio, "testando" la DEA in altri contesti): altrimenti, la denuncia della "reciprocità negata" tra interno-subalterno ed esterno-egemonico rischia di rimanere allo stadio di domanda di "riconoscimento", ossia di restare all'interno della subalternità.

3. Facendo un passo ulteriore verso l'interno della DEA, troviamo come una delle fratture intime dell'antropologia italiana sia dovuta all'interiorizzazione della frontiera esterna sotto forma di opposizione tra (presunto) provincialismo della tradizione "autarchica" e (presunta) esterofilia di alcune antropologie, come quella remottiana, che si pongono in modo critico di fronte ad essa, preferendovi l'apertura internazionale e metodologie etnografiche più intensive "altrove". In proposito, però, la *chefferie del Nord* meriterebbe di non essere considerata sovra-determinata dal rapporto contrastivo con le tradizioni autarchiche (per mostrarne l'autonomia, ma anche le dissonanze, la varietà e l'apertura poco riconducibili a una chefferie). Anche se in modi oppositivi o indipendenti e con differenti sensibilità scientifiche e politiche, oggi in Italia una riflessione antropologica sull'identità "nostrana" è tanto necessaria quanto l'apertura degli orizzonti morali e culturali attraverso "giri più lunghi" – non solo nello spazio in termini interculturali, ma anche nel tempo. Anche se, o forse "proprio perché", ricordiamolo, tali giri sono molto costosi, in tutti i sensi, e poco remunerativi in termini di visibilità rispetto a ricerche di più immediato interesse pubblico italiano. Mi sembra d'altronde che nella riflessione dovrebbero trovare più spazio i legami tra antropologia/etnologia e studi d'area – americanistica, africanistica, oceanistica – "proprio perché" questi interessi ricevono poca attenzione nel dibattito pubblico e poco sostegno nel campo istituzionale, rinforzando il bisogno di questi antropologi di avvicinarsi a storici e politologi e di internazionalizzare il proprio sapere.

4. La frontiera, lo sappiamo, non è solo una questione di contatti e scambi, ma anche di identità. Palumbo si guarda bene da qualsiasi essenzialismo sull'antropologia "italiana", preferendo parlare della "situazione" della disciplina nel "contesto" italiano. Ne consegue, però, che addentrandosi sempre più nella DEA non sia sempre chiaro chi ne faccia parte e chi no: chi è strutturato in Italia, chi vi si è formato, chi scrive o pubblica in italiano, chi

ha chiesto e/o ottenuto l'ASN, ecc. Il tentativo di delimitazione del *campo* della DEA ha senso per portare avanti posizioni legittimamente “corporative” per la sua difesa sul piano istituzionale e mediatico nazionale. È però inevitabile un po' di artificialità, che dovrebbe dunque invitare a dilatare ulteriormente le frontiere della DEA: all'analisi, ad esempio, delle ragioni della sua non-attrattività per studiosi provenienti da orizzonti culturali e linguistici differenti; oppure, della massa – di studenti, dottorandi, ricercatori e praticanti antropologi italiani o formati in Italia o pubblicanti in italiano, ecc. – che si trovano definitivamente o provvisoriamente all'estero. Quante Bologna, Siena o Palermo ci sono altrove?

Anche gli *expat* sono intrappolati in una sorta di *double bind* etico, questo sì, mi sembra, tipico della “cultura italiana”. Da un lato – per usare ancora i termini di Gramsci – vi è una certa “esteromania”. Essa talvolta fa credere che altrove tutto sia sempre e comunque migliore o quantomeno che “funzioni” meglio³ e, come *pendant*, che in Italia sia “tutto corrotto”. L'esteromania certamente spinge a partire, ma talvolta viene rinfacciata, non appena si rimette piede sul suolo patrio, come privilegio – anche da chi occupa posizioni privilegiate e non solo dal precario – sia in termini positivi (“ah, beato te che te ne sei andato da sto paese di m...a”) sia in termini negativi (“non puoi capire, sei “fuori” da troppo tempo e non sai cosa sia la DEA”). D'altro canto, chi guarda alla DEA da fuori subisce talvolta la tentazione retorica – spesso ingiustificata – del “fuoriuscitismo” nostalgico, raffigurandosi come “esule” altrove e rinnegato in patria. Al di là di queste disposizioni morali e di ogni ragione personale che li abbia condotti altrove, spesso gli antropologi-*expat* intrattengono comunque un qualche tipo di rapporto accademico, scientifico o intellettuale con l'Italia; e anche la cesura netta, il non-rapporto, è in qualche modo... una forma di rapporto e per questo significativo.

5. Il fenomeno degli antropologi-*expat* è sempre più diffuso, cosa che invita a uno slittamento ulteriore del posizionamento del lettore verso un'interpretazione di tipo generazionale. È confortante constatare la lucidità con la quale un Professore ordinario, per anni peraltro membro di commissioni di valutazione della ricerca, riveli le logiche arcane delle istituzioni e si mostri preoccupato per gli effetti nocivi sulle giovani generazioni di alcune sclero-

3. Pur essendo consapevole che l'antropologia è “sempre” e “ovunque” in crisi, l'autore sembra credere a questo funzionamento dell'organizzazione sociale altrui, quando afferma ad esempio che alcune riviste straniere, come *L'Homme* in Francia, costituirebbero un rappresentante unitario della propria tradizione disciplinare (cosa che il sottoscritto, tanto dall'esterno quanto dall'interno del comitato editoriale della rivista, fortunatamente non ha mai percepito).

tizzazioni disciplinari e della crisi della DEA. Forse è ancora troppo presto per identificare e analizzare le tendenze più recenti portate avanti dai giovani antropologi in tali contesti di precariato, ma è evidente come si stiano sviluppando nuove prospettive di ricerca con dei *bricolage* teorico-metodologici poco riducibili all'affiliazione alle "tradizioni" o "chefferie" classiche – come rileva lo stesso Palumbo –, in un processo del quale costituisce solo uno dei primi passaggi la proposta degli anni Novanta di sincronizzare antropologie autarchiche e internazionali. Ne sono esempi gli ultimi sviluppi dell'antropologia delle migrazioni e più generalmente delle etnografie multisituate, così consone allo studio delle dinamiche "glocali" e soprattutto capaci di mettere in relazione organica i saperi "esotici" con i saperi "nostrani"; oppure, tematiche come i disastri e le crisi ambientali, tecnologiche o finanziarie, le antropologie del corpo e del genere, dei "movimenti sociali" e dei populismi, delle riconfigurazioni dei mediascapes e dei rapporti con il post o non-umano, ecc. Dal punto di vista dell'antropologia politica, per fare un esempio, si dovrà riflettere retrospettivamente sull'impatto delle peripezie del movimento *no global*, che diede stimoli a un'antropologia – non per forza *engagée* – interessata alla costruzione di reti effettive o simboliche tra gruppi sociali lontani per pensarsi "insieme": al di là degli eccessi enunciativi ed elucubrativi dell'antropologia definitasi "critica", il ripiegamento verso l'accademia di un *engagement* che non aveva più sfoghi esterni si è trasformato in un bisogno di dare senso civile e pubblico al proprio "fare antropologia" (non per forza in modi riconducibili alla "tradizione" marxisteggiante e impegnata dell'antropologia "italiana"). Mi sembra interessante che tale bisogno, fino a tempi recenti, sia stato sentito più manifestamente dai precari che dagli strutturati per immaginare nuovi orizzonti di realizzazione del sé "nella città", in quanto antropologi o meno.

6. In questo gioco di slittamento del punto di vista, concludo con una nota sull'antropologo come "attore individuale". Al di là della "finzione etnografica" oggettivante, l'analisi della DEA proposta da Palumbo si sviluppa in senso bourdieusiano, dando spazio ai *marges de manœuvre* – all'*agency*, nella versione ortneriana – nel "giocare" con gli *habitus* del *champ académique*. Tuttavia, è sempre presente la tentazione, a lettura conclusa, di reintrodurre dalla finestra un certo olismo e di convincersi che la maggior parte degli individui siano mossi, se non da determinismi sociologici, quantomeno da motivazioni d'ordine puramente strategico e da interessi opportunistici: ogni lavoro di un antropologo troverebbe significato solo nei termini di una sua "spendibilità" accademica e non sulla base delle sue motivazioni intellettuali. Solo alcuni casi individuali sembrerebbero costituire l'eccezione, la quale, secondo il detto, confermerebbe la *règle du jeu*. Ma sono persuaso che oggi

sono in tanti quelli che, a ragione o meno, considerano sé stessi una libera eccezione⁴, un'evidenza che suggerirebbe di prolungare la riflessione facendo emergere le voci dissonanti e situate di ogni antropologo-*indigène* in maniera dialogica.

Spero che l'oggettivazione critica delle logiche di *reproduction* accademica così ben descritte da Palumbo possa – com'è nei propositi di un'opera così attesa e necessaria – lasciare margini agli antropologi, soprattutto quelli più giovani, per pensarsi in modo libero (può essere l'unico vantaggio di ripiego del precariato). Certamente, abbiamo il dovere di patrimonializzare consapevolmente delle “tradizioni” (italiane o straniere) talvolta dimenticate in nome di un nuovismo poco innovatore e quello di non rimanere completamente *naïf* di fronte alle logiche di *pouvoir symbolique* e alle *luttés de place* della DEA. Tuttavia, c'è il rischio che a convincersi della sclerotizzazione di un campo si finisca – per restare nella terminologia bourdieusiana – per “naturalizzarlo” e quindi di partecipare alla sua riproduzione pur essendone critici. Forse per questo, a partire anche dal lavoro indispensabile di Palumbo, dovremmo pensare all'antropologia in modo non normativo, ma plurale e se si vuole integrativo: fare esperienze in istituzioni diverse; essere innovatori e traduttori consapevoli delle diverse tradizioni; scrivere monografie etnografiche basate su campi prolungati, senza disdegnare lavori più teorici; effettuare ricerche qui e altrove, e altrove ancora, e poi di nuovo qui; immergersi sia nell'identità che nella differenza culturale; fare antropologia “pura” e poi lanciarsi nell'interdisciplinarietà; rivolgersi a un pubblico specialista e poi a un pubblico più largo, e poi soprattutto “restituire” la ricerca ai propri interlocutori sul campo; pubblicare (e tradurre) nella propria lingua, poi in qualche lingua dominante, poi in un'altra lingua “subalterna”; usare il registro scientifico e poi sperimentare altri linguaggi: altre scritture, altri *media*; lavorare su tematiche “contemporanee” e poi riscoprire la pertinenza di temi “inattuali”; associare scienza e impegno civile, se si vuole, ma fare anche ricerca e basta. Certamente, il sogno sarebbe di fare tutto insieme e il tempo e lo spazio di una vita d'antropologo sono limitati. Ma è per questo che a fare antropologia dobbiamo essere in tanti e che in fondo, se in accademia c'è davvero poco spazio, ciò non significa che il mondo non meriti tante antropologie.

4. Capita la stessa cosa in Francia con i temutissimi concorsi del CNRS, quando centinaia di precari – tra i quali gli adepti della DEA rappresentano un'altissima percentuale – competono per tre o quattro agognati posti da ricercatore: finché si perde ad agire nella storia sono le logiche di potere che hanno favorito altri; qualora si vinca, si tratta allora dell'eccezione individuale alle logiche della riproduzione accademica.