

BOOK FORUM

Di fantasmi teorici e chimere etnografiche

Berardino PALUMBO

Università di Messina

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

Debbo alla cortesia della redazione di *Anuac* e a quella delle studiose e degli studiosi che hanno accolto l'invito a partecipare a questo forum la possibilità di discutere del mio ultimo lavoro e l'opportunità di precisarne passaggi e intenzioni. Operazione non facile, visto il numero degli interventi (8), l'articolata e più che qualificata composizione della platea delle commentatrici (4) e dei commentatori (4), la diversità dei loro singoli percorsi intellettuali e, dunque, la molteplicità dei punti di vista messi in campo. Al di là di differenze nelle letture e nei giudizi e delle vicinanze o distanze manifestate con le tesi da me sostenute – nel cui merito proverò ad entrare – a tutte/tutti loro vanno i miei ringraziamenti.

In questa mia riflessione partirei da una questione apparentemente marginale, quella delle forme e dei toni della narrazione. Come scrive Caterina Di Pasquale nell'*ouverture* del suo intervento, *Lo strabismo* “non è un'auto-etnografia, non è un manuale, non è una rassegna” e, aggiungo, non è una storia dell'antropologia italiana. Anche altri commentatori ne sottolineano la stratificazione, il moltiplicarsi dei piani e delle prospettive: Valeria Siniscalchi, ad esempio, dopo aver constatato che non si tratta di un romanzo, forse a causa delle “pesantezze lessicali” riscontrate, si chiede a chi sia realmente rivolto il libro; anche Ivan Severi ne constata “alcuni grumi [...] e

This work is licensed under the Creative Commons © Berardino Palumbo

Di fantasmi teorici e chimere etnografiche

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 175-192.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3786



la lettura non sempre semplice”, mentre Adriano Favole paragona retoricamente il volume ad un giallo che, similmente a quanto proposto da Sahlins sulla vicenda di Cook, ruota intorno alla domanda su chi abbia ucciso la DEA. Nel mio libro c’è indubbiamente tutto questo e, forse, anche una pesantezza di stile – ad ognuno dovrebbe essere concesso di esercitare le proprie pesantezze di stile soprattutto se consideriamo che queste, come il diverso grado di sensibilità nei loro confronti, sono esse stesse indici di distinzione e di posizionamento di classe. Se però – come, inattesa, disse l’aquila a *monsieur Courneau* (Totò) “volete proprio sapere quello che faccio” – se proprio dovessi dire di cosa si tratta direi che il libro è un affresco (penso alla battaglia tra Eraclio e Cosroe dipinta nella basilica di San Francesco ad Arezzo da Piero della Francesca) del campo accademico dell’antropologia italiana così come esso mi è apparso grossomodo tra i primi anni ’90 del secolo scorso e il primo decennio del secolo attuale. Nella grande battaglia dipinta nella cappella Bacci, come sempre in Piero, pur preservandosi il movimento e il dettaglio, la scena appare nello stesso momento astratta, collocata in una realtà metafisica. La qualità neo-platonica della pittura di Piero della Francesca mi ha sempre affascinato, forse perché ti dà per un lungo attimo percettivo la sensazione di poter raggiungere quell’essenza delle “cose umane” che il sapere da me praticato considera sempre storicamente costruite. In realtà, analiticamente, sappiamo bene come tali effetti siano il frutto delle complesse conoscenze prospettico – matematiche di Piero e delle sue tecniche di utilizzo del colore: sono cioè una costruzione, una finzione ben consapevole messa in atto dall’artista e presuppongono un preciso punto di vista (formale, matematico, teologico, politico) e un posizionamento degli sguardi (del pittore e dello spettatore). Allo stesso modo – e a maggior ragione per un sapere critico come la contemporanea ricerca antropologica, oramai consapevole dei rischi di essenzializzazione cui anche le proprie affermazioni vanno incontro – l’affresco da me fornito ne *Lo strabismo della DEA* è dichiaratamente parziale, prospettico, selettivo e – se si vuole – di parte. Non mi pare di aver fatto nulla per nascondere e anzi – come giustamente ricorda Riccardo Ciavolella nel suo commento: “Palumbo si guarda bene da qualsiasi essenzialismo sull’antropologia italiana” – ho cercato di rendere esplicite sia le mie fonti, sia il mio posizionamento, sia le mie tecniche di montaggio. Ho insomma provato a disarticolare, nel tempo e nello spazio, l’apparente costruita immobilità del quadro che fornivo, rimettendo in moto i personaggi e le situazioni, ho richiamato scelte operate nel passato, ho provato a ricostruire genealogie intellettuali e politiche, ho cercato di ampliare le cornici comparative, per mostrare come quel campo di battaglia (per continuare ad

usare la metafora dell'affresco) avesse assunto le forme che presentavo e come, da un certo momento in poi, risultasse un terreno per scontri oramai persi e tra eserciti scomparsi. Un tale percorso ha implicato il ricorso ad una forma di auto-contestualizzazione biografica (non un'auto-etnografia e nemmeno, fino in fondo, la socio-biografia del Bourdieu di *Questa non è un'autobiografia*), necessaria per non occultare lo sguardo di chi costruiva l'affresco e per posizionarlo nel campo di forze indagato (Bourdieu 2005). Ha richiesto, poi, l'adozione di un tono marcatamente realistico, ma dichiaratamente "fictive" nelle due parti, centrali, nelle quali ho presentato "dati" di carattere numerico sulla composizione del corpo accademico, sui metodi adottati e sui contenuti delle ricerche. Così come sono stato esplicito circa il registro adottato (un realismo calcato sulle finzioni oggettivanti delle rappresentazioni etnografiche "vecchio stile"), lo sono stato circa la composizione del mio campione e la natura delle fonti. Il mio *data base* è stato costituito, per la prima parte, soprattutto dai dati presenti nel sito CINECA che, per quanto parziali e limitati nel tempo, costituiscono un *unicum* nel panorama europeo e consentono di guardare al mondo degli accademici strutturati con una certa precisione. A tali dati ho aggiunto – nell'analisi della parte qualitativa della produzione scientifica – i lavori presentati dagli antropologi strutturati per la VQR 2011-2014 e quelli, da me visionati in quanto membro dell'ASN 2012-2013, comprendenti scritti, curriculum e titoli anche di studiosi non strutturati¹. Ciò detto è del tutto evidente che le mie riflessioni riguardano in maniera privilegiata il campo dell'antropologia accademica italiana – il solo per il quale siano reperibili dati quantitativi comparabili – i suoi componenti in una precisa e delimitata fase cronologica, le loro pratiche concorsuali e le loro politiche scientifico-culturali. Molto resta fuori, evidentemente, come sottolineano nei loro commenti Siniscalchi, Severi, Di Pasquale, Ciavolella: tutti coloro, più giovani, che non sono rientrati nel "mirino" della valutazione o nelle griglie classificatorie dell'accademia ministeriale, insieme a coloro che, formati alla disciplina del tutto o solo in parte in Italia, hanno poi trovato il modo di sviluppare le proprie carriere, universitarie e non, fuori dai confini nazionali. Per tutte queste categorie di studiose e di studiosi, di lavoratrici e lavoratori, è impossibile costruire un campione numericamente preciso e delimitato, mentre il rischio che si corre è quello di produrre immagini generalizzanti a partire da reti, conoscenze, esperienze e traiettorie personali che finiscono inevitabilmente per escludere più

1. A queste fonti vanno aggiunti gli elenchi delle tesi di dottorato in area antropologica presenti nelle Biblioteche nazionali di Firenze e di Roma – comunque parziali – e i dati forniti da ALMALAUREA sui laureati in antropologia (attualmente LM1).

persone di quante includano. Rischio che, pur avendo una qualche familiarità, didattica con le fasce di studiosi generazionalmente successive alla mia, e accademica con il mondo degli “esuli”, ho scelto di non correre.

Tornerò su questi punti. Per il momento mi interessa proseguire nell’esplicitazione delle mie scelte narrative. Al realismo costruito dei numeri, ho volutamente affiancato una postura ironica e a volte sarcastica – come nota Siniscalchi, ma per citare ancora Pierre Bourdieu (2005: 7) si tratta di “analisi sociologica che esclude la psicologia, *a parte alcuni scatti d’umore*” (corsivo mio)² – che si manifesta nell’analogia tra campo accademico e *chefferies* e nell’accostamento tra scontri accademici e lotte tra segmenti tribali. Se, in questi passaggi, l’ironia si lega all’effetto di spaesamento etnografico attraverso il quale guardare il familiare e vicino con occhi estranei e lontani (ulteriore finzione che il gioco autobiografico contribuisce ad esplicitare), essa si associa ad una certa *vis polemica* nelle parti dedicate al confronto con parti delle antropologie “straniere”. Qui la postura ironica vorrebbe acquisire una valenza politica segnalando l’esistenza di scarti di potere tra i protagonisti della scena e quindi – in maniera ancora una volta dichiarata – sottolineando la difficoltà a praticare ad armi pari un medesimo gioco scientifico: l’ironia, insomma, come arma di chi occupa posizioni subalterne. Resta, infine, il piano della narrazione “storica”. Anche in questo caso nel libro dico con chiarezza che la mia non vuole e non può essere né una storiografia della vicenda delle discipline antropologiche italiane, né, a maggior ragione, una storia sociale, culturale o politica di frammenti dell’Italia repubblicana e di alcuni suoi intellettuali. Il tono narrativo, in questo caso, è piuttosto evocativo che realistico, si interseca con il racconto personale, segnala soprattutto le cesure, mira a fissare cronologie, a definire contesti entro i quali le vicende disciplinari possano incastonarsi e ha un carattere che mi piace ora definire etico-politico: insomma con la storia e il potere bisogna prima o poi fare i conti.

Mi pare possibile ora passare ad un’analisi puntuale di obiezioni e critiche proposte da alcuni colleghi. Un primo punto, come detto toccato da più lettori, riguarda in maniera esplicita il problema del “chi rientra allora nell’inquadratura” – per dirla con Siniscalchi – quindi, un po’ più velatamente del chi resta fuori focus e infine, implicitamente, del posizionamento nel quadro e rispetto al quadro dello stesso autore. Ho appena ribadito ciò che del resto avevo già esplicitato nel testo, ossia la peculiare composizione del mio campione, i “dati” a partire dai quali ho costruito il quadro e il suo carattere di-

2. Si tratta di una nota preparatoria al testo citata dall’editore francese in una nota preliminare all’edizione italiana.

chiaratamente e consapevolmente parziale. Certamente – come detto – restano fuori scena molti singoli individui, con i loro percorsi di studio, di ricerca e di vita, con le loro carriere accademiche altrove, a volte prestigiose, altre semplicemente normali, ma il punto è che non mi pare esistano modi e criteri per includerne alcuni ed escluderne altri, in assenza di un censimento che risulti quanto meno plausibile. Così come mi pare manchi, a tutt’oggi, una qualche analisi sistematica e, dunque, non semplicemente episodica e autobiografica delle traiettorie di questi/e antropologi/antropologhe, dei rapporti che intrattengono con la “madrepatria” accademica, dell’incidenza che i loro lavori hanno, o meno, sullo scenario nazionale della disciplina. In linea con la richiesta di un focus diverso e diversificato, Valeria Siniscalchi – come per la sua fascia generazionale fa anche Caterina Di Pasquale – sottolinea una rigidità degli schemi da me adoperati e, a me pare, preferirebbe un approccio al campo accademico italiano che potrei chiamare idiografico. Si tratta di una strada percorribile, forse, e anche qui attendiamo che i protagonisti delle vicende da me analizzate, o anche chi sente l’esigenza di una visione più aderente alla complessità e alla fantasia degli specifici comportamenti di singoli accademici (o anche di singole sottosezioni del campo) si cimentino in una simile impresa³. Nella dichiarata consapevolezza del carattere schematico e selettivo dell’affresco che ho provato a disegnare, la prospettiva da me seguita è con tutta evidenza diversa.

Come Siniscalchi, Riccardo Ciavolella pone il problema degli *expat*, all’interno, però, di una cornice più articolata, evocandone infatti posture, attitudini, e richiamando reciproci (tra chi parte e chi resta) fraintendimenti e giochi di sguardi. Concordo con lui che un’analisi degli spazi di dilatazione del campo della DEA e un focus sulle dinamiche di delocalizzazione lungo le frontiere del campo antropologico nazionale sarebbero utili sia per comprendere meglio alcuni passaggi delle vicende da me analizzate, sia soprattutto per illuminarne tendenze e possibilità di sviluppo in un futuro scenario, si spera meno marcato da frontiere rigide e sempre più aperto ad una pratica di una comune scienza sociale. Aspetto con interesse che qualcuno si metta all’opera. Un dato però mi sembra emergere con chiarezza. Chiedersi come fa Ciavolella: “Quante Bologna, Siena o Palermo ci sono altrove” o ricordare come nel CNRS, o all’EHESS siano molti sia i candidati sia gli assunti provenienti dall’Italia, significa constatare che il numero di studiose e studiosi, spesso di ottima qualità scientifica, formati nei dottorati italiani (e ancor prima, anche se più raramente, nelle nostre università) che hanno scelto o,

3. Sarebbe ad esempio di grande interesse comparativo una qualche etnografia, anche solo approssimativa, franca e disinibita per quanto possibile, delle dinamiche politiche interne ad una grande associazione antropologica come l’EASA.

più spesso, sono stati spinti ad andar fuori – pur difficilmente quantificabile – è sicuramente elevato. Mi chiedo allora: tutte queste persone avrebbero trovato posto nell'università italiana? La conformazione del campo accademico descritta nelle pagine de *Lo strabismo* ha qualcosa a che vedere con queste forme di migrazione cognitiva? Infine, cosa sarebbe l'antropologia italiana se quelle competenze e quelle risorse fossero oggi e magari da qualche tempo integrate nel campo accademico? Un lavoro sistematico su tali frontiere e su tali questioni produrrebbe un quadro ben più articolato di quello da me fornito, anche se immagino potrebbe confermarne alcune tendenze strutturali. La domanda che comunque mi pare pertinente è questa: tutto quello che resta, ossia il campo che ha prodotto l'espulsione degli *expat*, basta a definire un'"antropologia italiana"? È sufficiente per costruire un'analisi intorno alle sue articolazioni accademiche, scientifiche e intellettuali? A mio parere evidentemente sì.

Ivan Severi, come Ciavolella e Siniscalchi, si sofferma sulla questione dei confini del campo da me tracciato. In particolare Severi pone la questione dell'assenza di una fascia generazionale, quella di "un ipotetico Marco, di una decina d'anni più giovane rispetto ad Andrea", formata da "laureati e dottori di ricerca (che) si stanno progressivamente distaccando dall'università e dalla comunità scientifica di provenienza", giovani per i quali è molto difficile "seguire in modo accurato le frammentate traiettorie individuali, come è ancora possibile fare con quelli appartenenti alla generazione di Andrea" e per i quali risulta "un compito estremamente faticoso l'immaginare i subalterni precarizzati come una 'classe'". Si tratta di un punto importante. La scelta dell'avatar "Andrea" è stata il mio modo di provare a dare voce a quel mondo di precari dell'università che restava in gran parte fuori dal campione che sono riuscito ad aggregare. Si è trattato di una finzione – con una certa genealogia all'interno della scrittura antropologica – che, come sottolinea anche Caterina Di Pasquale nel suo intervento, inevitabilmente semplifica i percorsi individuali, le emozioni e i vissuti di molti concreti individui (su questo ritornerò a breve). Severi segnala come le dinamiche sociali e politiche della produzione di un precariato cognitivo siano ben più rapide delle finzioni narrative che possiamo mettere in campo e, quindi, come vi sia una fascia più ampia di giovani (antropologi/ghe dall'elevata formazione e di ancor più difficile quantificazione) non interessati a gravitare in orbita universitaria. La possibilità di dire qualcosa su questa parte del "mondo antropologico" sembra in prima istanza estranea al percorso da me seguito, ed è legata, da un lato, al problema della professionalizzazione delle competenze antropologiche per un mercato extra-accademico, dall'altro al rapporto tra

quelle e la sfera pubblica. Mentre il mio libro dice poco sulla professionalizzazione e l'applicazione dell'antropologia, anche il percorso da me seguito per affrontare il secondo aspetto sembra non convincere Severi:

La società italiana in cui antropologi e antropologhe si muovono, emerge spesso e connotata in modi diversi [...], ma il modo in cui la disciplina vi si rivolge è nella quasi totalità dei casi posto nei termini della relazione tra intellettuale e società (*infra*: 163).

Quello dell'applicabilità della ricerca antropologica e della conseguente ristrutturazione dei percorsi formativi è un problema complesso, con alle spalle una oramai vasta letteratura, che la tesi dottorale di Severi e il suo ultimo lavoro hanno il merito di affrontare con attenzione (Severi 2019). Problema che, pur facendo esplicito riferimento al lavoro di Severi e all'azione importante di associazioni come ANPIA e SIAA, ho scelto di lasciare ai margini del mio lavoro perché interessato allo spazio istituzionale di produzione del sapere scientifico antropologico (l'Università) e ai reciproci rapporti tra questo e la sfera pubblica. Alle spalle della mia scelta vi è la convinzione, implicita, che il peso pubblico di un sapere disciplinare sia connesso – tra i molti fattori – anche all'autorevolezza scientifica dei suoi praticanti, al loro aggiornamento, alla loro capacità di organizzarsi come produttori di cultura pubblica, oltre ovviamente all'abilità nel comunicare le conoscenze al di fuori del proprio specifico campo (tema, questo, toccato da Adriano Favole e sul quale tornerò). In altre parole ritengo che le possibilità o le difficoltà dell'applicabilità di un sapere antropologico generalista e generalizzato siano strettamente connesse, se non proprio dirette conseguenze (anche) di questi ultimi fattori.

Torno per un attimo ad Andrea e alle comprensibili reazioni di chi a questa figura è più vicina per generazione e percorso di vita intellettuale. Caterina Di Pasquale, pur ritenendo il profilo “certamente credibile”, ritiene che “Andrea” non possa rappresentarla e che “la licenza di usare una protagonista “finta” per rappresentarle potrebbe lasciare in bocca il sapore del paternalismo”. Non entro nel merito del paternalismo. Quel che mi sembra di comprendere è che la finzione di “Andrea” possa arrivare a toccare piani profondi della soggettività di persone le cui esperienze corrono il rischio di avvicinarsi eccessivamente a quelle dell'avatar. E quindi a prendere distanze e precauzioni. Un indice di ciò potrebbe essere un dettaglio apparentemente insignificante: nel riassumere i tratti di Andrea, Di Pasquale scrive che il suo (di Andrea) primo ragazzo è “un giovane alternativo della ‘Roma bene’”. Nel mio libro, però, per quanto si dica che Andrea si laurea in lettere in una Università del centro Italia, non c'è alcun riferimento a Roma, ed anzi tutti gli indizi – perfino il nome storpiato del centro sociale frequentato da quel ra-

gazzo – avrebbero dovuto indirizzare più a Nord. Un indice involontario di un’identificazione che, “oggi”, può essere più facilmente cauterizzata? “Mi piacerebbe sapere cosa pensa al riguardo” Caterina Di Pasquale.

Ho un ricordo vivido del momento in cui (si era nel 2013, come ricorda anche Caterina) a Roma, di fronte ad alcuni dei più importanti studiosi delle generazioni precedenti, Caterina Di Pasquale lesse la lettera aperta dei “giovani” precari di antropologia. Rivedo la sua pallida tensione e le facce di molti colleghi, stupite e tese, quasi come qualche minuto prima, mentre presentavo una versione di *Messages in a bottle*. Lessi quell’atto e quel documento (che aveva origine da discussioni avvenute durante il II convegno ANUAC tenutosi a Noto due anni prima) come segnali di potenziale rottura di schemi e rapporti di potere che avevano dominato fino a quel momento il campo accademico. E immaginai che a partire da quella performance romana si sarebbe potuto dare vita all’interno del campo antropologico nazionale ad una riflessione critica. Una riflessione attraverso la quale, liberando le competenze delle generazioni più giovani di studiose e studiosi, dare il via ad una riconfigurazione dal basso del campo stesso, capace di aprire lo scenario (e l’accesso ai posti) ai percorsi di ricerca, alle capacità e alle prospettive dei singoli, al di là di scuole e potentati. Le risposte fornite a quella lettera/comunicato dal mondo universitario furono invece di forte chiusura e la reazione della maggior parte dei proponenti fu, comprensibilmente, un ordinato e silenzioso rientro nei ranghi. Per quanto la visione prospettica alla base de *Lo strabismo* si avvicini a quella tracciata da Riccardo Ciavolella nella conclusione del suo intervento e nonostante sia consapevole che uno scritto come il mio corra il rischio di oggettivare e naturalizzare un campo (come Ciavolella paventa) ricordo qui questi momenti del recente passato per rimarcare come la tensione conoscitiva che anima l’affresco de *Lo strabismo* sia fin dall’inizio de-naturalizzante (di rapporti di potere che corrono il rischio di essere incorporati anche da chi occupa o immagina di occupare posizioni di “subalternità”) e de-costruttiva.

Questa tensione politica e intellettuale è colta con chiarezza da Mara Benadusi quando, ricordando un recente bell’intervento di Andrea Cornwall ad un convegno SIAA, scrive:

Se non invertiamo la tendenza, che relega fuori dall’università italiana (o ai suoi margini) chi si è formato all’interno di percorsi universitari di buon livello, e non diamo ad altri la possibilità di farlo in futuro, non solo verrà seriamente compromessa la sopravvivenza del nostro settore disciplinare, ma sarà indebolita – il che mi sembra un rischio ben maggiore – la possibilità che in Italia si possa continuare ad agire antropologicamente nel mondo (*infra*: 123).

L'accesso di "giovani" preparati nello scenario universitario, il più possibile liberato da condizionamenti di scuola e appartenenza, consentendo un irrobustimento del sapere generale dentro l'accademia, è condizione necessaria perché l'agire antropologicamente nel mondo possa avere una qualche possibilità di diffusione nella scena pubblica. Benadusi individua altri due punti nodali del mio libro. Uno, quello dei rapporti tra lo scenario antropologico italiano e le antropologie estere (statunitense in particolare), è affrontato sia da Ciavolella, sia da Michael Blim, sia infine da Noelle Molé Liston. Su di esso tornerò nella conclusione di questa mia nota. L'altro è quello dei rapporti teoria antropologica/politica/stato nazionale che, a mio modo di vedere, costituisce il nucleo centrale dell'intero mio argomento. Mara Benadusi coglie il punto quando, evocando il capitolo de *Lo strabismo* dedicato a de Martino, sottolinea la difficoltà della genealogia intellettuale demartiniana – e con questa di gran parte della ricerca antropologica nostrana – ad affrontare in termini sistemici e strutturali "i luoghi della vita economica e politico-istituzionale" e, dunque, lo stato nazionale italiano. Questa constatazione mi consente di rendere esplicito un aspetto che nel libro era lasciato all'interpretazione del lettore: l'arrivo dello sguardo intrusivo e giudicante degli intellettuali del *Politecnico* nel Gargano della mia famiglia, l'abbandono del paese da parte di mio padre, il suo iscriversi nell'universo statale e il suo incorporare lo stato-nazione democristianamente declinato, l'apparentemente non plausibile gioco di rimandi tra Giovanni Leone, Amintore Fanfani, Claude Lévi-Strauss ed Ernesto de Martino (tutti della classe del '908) costruiscono un caleidoscopio di immagini al cui centro vi è il nesso tra categorie analitiche delle scienze sociali e forma dello stato-nazione che lavori come quello di Paul Rabinow (1995) hanno reso evidente (vedi anche Charuty 2009; Holmes 2000; Kapferer 2005). Nel mio libro provo a mostrare come fin da *Naturalismo e storicismo* de Martino (1941) fondi una epistemologia del rifiuto delle oggettivazioni (delle naturalizzazioni) sociali (società, *langue*, cultura) che è strettamente connessa ad una concezione liberale ed etico-politico-religiosa dello stato nazionale e che si manterrà sostanzialmente inalterata anche all'interno delle successive posizioni analitiche legate al marxismo. In questa genealogia a-sistemica e a-strutturale vedo il limite principale della tradizione antropologica italiana, limite che sul piano analitico si è tradotto in una sostanziale incapacità non soltanto a "guardare in faccia il potere" nelle molte forme in cui si stava istituzionalizzando in Italia, ma anche e soprattutto a gettare uno sguardo sulle istituzioni e l'organizzazione culturale dello stato nazionale; (limite che) sul piano politico si è declinato o in un posizionamento radicale e in qualche modo sempre più marginale, oppure in una adesione ad un formalismo giuridico-normativo

(che ha dialogato a volte con epidermiche adesioni a strutturalismi d'oltralpe); mentre sul piano metodologico si è espresso con la rinuncia a quelle metodologie che presuppongono una concezione sistemica e olistica dell'organizzazione sociale (il Fieldwork Italian Style contrapposto al Fieldwork Standard Style; vedi Kaberry 1957). Questo vuol dire che quando sottolineo l'importanza di de Martino lo faccio perché ritengo decisiva la sua capacità di posizionarsi nel dibattito politico-culturale a lui contemporaneo e l'abilità nell'intervenire su questioni politico-sociali allora centrali. Non rivendico quindi una continuità teorica e metodologica con lui e con le antropologie nazionali che in qualche misura da lui derivano – come invece sembrerebbe credere Michael Blim e come teme Valeria Siniscalchi. Il mio non è un ripudio dell'etnografia densa e prolungata – quella che ci è stata insegnata nella “scuola romana” di etnologia da cui Siniscalchi ed io veniamo e che continuo a fare e scrivere; e la mia presa di posizione nell'antica polemica Remotti/Signorelli, se imputa al primo uno scarso aggiornamento e un asincronismo teorico, attribuisce chiaramente al mondo degli “autarchici” una specifica debolezza metodologica – debolezza del cui peso insieme epistemologico, analitico e politico mi sembra di aver dato segno, nel libro, di una qualche consapevolezza.

Le argomentazioni e le connessioni di piani che ho provato a sostenere ne *Lo strabismo* hanno a che vedere con la mia storia personale e familiare, o meglio con il loro posizionamento di classe e – me ne rendo conto – finisco per inscrivere le mie “confessioni” e le “accuse” che rivolgo ai protagonisti del campo disciplinare in una dialettica di impostazione marxista e gramsciana che – coniugata appunto con gli strumenti della corrente ricerca antropologica – certamente non ripudio. Ringrazio Michael Blim e la sua lettura partecipata del mio testo per aver voluto esplicitare questo, insieme al fatto di aver fornito un interessante squarcio comparativo con la situazione lavorativa nella scena antropologica statunitense.

Adriano Favole si chiede come spiegare “il clamoroso successo” tra gli studenti dei primi anni '90 del secolo scorso dei corsi di antropologia. Non so, ma in questo caso l'auto-etnografia potrebbe rivelarsi strumento poco utile: solo un'analisi quantitativa accurata e comparativa degli effetti delle riforme universitarie sui differenti corsi di laurea e nelle diverse discipline sociali e umanistiche potrebbe fornire risposte non impressionistiche. In ogni caso, ammesso che ci sia stato un boom di interesse antropologico tra le più giovani generazioni di studenti universitari, ammesso anche che un simile interesse continui a manifestarsi ancora oggi, questo non aumenterebbe le “responsabilità” di chi, di fronte a queste manifestazioni d'amore intellettuale, non solo non ha saputo/voluto modificare le regole del campo acca-

demico, ma non ha provato nemmeno a renderle evidenti? Più complesso rispondere ad un'altra importante questione sollevata da Favole, quella del tipo di attitudine e di linguaggio da adoperare quando si interviene, da antropologi, nella sfera pubblica e, in particolare, in quella mediatica. Concorro con Favole quando sottolinea la necessità di sapere come intervenire e come comunicare e, quindi, l'importanza sia di imparare a farlo sia di insegnare ai nuovi antropologi come farlo (anche se una qualche familiarità con colleghi più giovani e con le loro abilità comunicative attraverso media che hanno poco a che fare oramai con la carta stampata o con la TV mi suggerisce che potremmo utilmente imparare da loro più di quanto loro potrebbero imparare da noi). Del resto apprezzo quasi sempre gli interventi "giornalistici" di Adriano Favole e la loro capacità divulgativa. I problemi, a mio avviso, sono altrove. Infatti nonostante Favole chieda con enfasi a dei fantomatici antropologi critici come la scienza che loro immaginano di praticare sia appunto critica, non ci dice come un concreto antropologo (critico o non critico importa poco) eserciti la sua capacità di scrittura e di intervento sul più importante quotidiano nazionale (sembra cioè presupporre che ci sia chi è capace e chi no), come avviene la scelta dei temi da trattare e soprattutto quali sono i temi che non passano, che non si è chiamati a trattare, come si acceda ad un così prestigioso punto di osservazione e azione pubblica: magari i più giovani (e forse anche i meno giovani) lettori di questo dibattito potrebbero essere interessati a conoscere, per prepararsi eventualmente ad agire.

Questi però sono dettagli tattici.

Più seriamente dico che mi sta evidentemente bene se un collega preparato come Adriano Favole con competenza, lucidità e semplicità spiega ai suoi lettori che gli odiatori della diversità culturale immaginano il mondo fatto di entità (etniche, identitarie, culturali) chiuse e discrete, mentre l'antropologia ha da tempo mostrato come quelle stesse entità siano dei complessi costrutti storici. Condivido anche la scelta di quei colleghi che, con un sedimentato passato di ricerche alle spalle o che ricerca (etnografica) continuano a farla, scelgono di impegnarsi a trattare in termini anche generali problemi di pattugliamento concettuale dei confini e delle competenze disciplinari (rispetto alla storiografia, ad esempio, alle neuroscienze o alla genetica). Si tratta di interventi importanti e urgenti. Quello che mi sta meno bene è quando la spinta ad esserci nello spazio pubblico e mediatico, invece di essere un'opportunità da sfruttare per far passare idee e concetti dei quali da scienziati sociali siamo convinti, porta alla produzione di lavori a volte seriali, spesso frettolosi, che della densità etnografica e delle complessità teoriche presenti nelle correnti scienze sociali non conservano nemmeno più il ricordo, e che dunque finiscono per adagiarsi tra il racconto di viaggio, il re-

port giornalistico, il titillamento dell'esotismo e la produzione di pseudo-filosofie a scartamento ridotto. La mia impressione è che tali esercizi abbiano l'effetto deleterio di far decrescere globalmente la qualità della ricerca e, finendo per saturare le richieste del mercato culturale e degli editori, determinino l'abbassamento della soglia della quantità di etnografia e antropologia (ossia di interpretazione densa e politicamente consapevole delle diversità e delle somiglianze culturali) che possa essere ritenuta non tossica da un pubblico di lettori più vasto di quello degli specialisti.

Si tratta evidentemente di una questione di equilibrio e di ponderazione, intorno alla quale, fin dagli anni '30 del secolo scorso discutevano, ad esempio in storia, giganti come Momigliano e Cantimori. Oggi, però, il rischio che le esigenze del mercato finiscano per prevalere sulla nostra capacità, minuta, quotidiana e chiarificatrice di condizionarlo e di "formare" l'opinione pubblica mi pare evidente. E inoltre continuo a chiedermi se sia proprio la stessa cosa, se abbia lo stesso effetto pubblico scrivere un libro come *Dietro le quinte della storia* (Barbero, Angela 2013) in un mercato editoriale che prevede nel contempo la pubblicazione, per Laterza, delle 750 pagine della *Storia dell'alimentazione* (Faldrin, Montanari 2007) o quella, per Einaudi, di *Tempo della chiesa, tempo del mercante* (Le Goff 2000); e pubblicare un libro come *Momenti di Felicità* (Augé 2017 – no, non farò esempi di colleghi "divulgatori" italiani, già troppi i risentimenti causati da *Lo strabismo*) in un mercato editoriale nel quale le 360 interessanti pagine di Adriano Favole (1990) di *La palma del potere* vengono, meritoriamente, pubblicate da Segnalibro e quelle (solo 208) parimenti interessanti di *Cercando nel vuoto* di Matteo Aria (2007) escano per i tipi, altrettanto meritori, di Pacini? Siamo sicuri che siano queste – associate a quelle "gingoistiche" da me presentate in dettaglio ne *Lo strabismo* (pp. 91 e sgg.) – le strategie migliori per diffondere il nostro sapere nello spazio pubblico⁴?

Ma queste, appunto, sono solo considerazioni strategiche.

Il punto nodale riguarda invece il doppio *shifting* concettuale – una sorta di salto mortale – che l'argomentare di Favole sembra esibire. Provo a seguirne più da vicino le evoluzioni, scegliendo per gioco uno stile argomentativo che vuole parodiare quello dei seminari degli antropologi britannici di qualche decennio fa, brillantemente descritto da Alfred Gell (1999). Favole premette alla giusta considerazione circa l'importanza di una comunicazione

4. Non ci ricorda, forse, questa distribuzione di pesi e misure nello spazio editoriale la suddivisione della torta patrimoniale (agli storici gli archivi e le glorie patrie, agli architetti le chiese e le città, agli archeologi le glorie dei Fori, e agli antropologi le zappe e gli aratri, o le maschere *Egungun* degli Yoruba e lo sciamanesimo siberiano) da me fortemente criticata in altri lavori?

pubblica chiara e comprensibile un rinvio alla mia propensione per un'antropologia critica, capace (anche nel suo guardare il campo accademico) di analizzare la dimensione del potere. A questa premessa, nel momento di passare a riflettere sulle possibilità/capacità comunicative e divulgative, aggiunge una critica: l'antropologia critica non spiegherebbe "COME è critica". Non so bene come pormi di fronte a questo salto: Favole pensa che la cosiddetta "antropologia critica" in sé non sia capace di essere chiara e comunicativa? Forse, ma non ci spiega perché. Favole vuole invece dire che la mia antropologia critica, così come è messa in campo nell'analisi del nostro campo accademico, non è chiara e comunicativa o comunque che io non spieghi sufficientemente come costruisco una lettura antropologico – critica del campo accademico dell'antropologia italiana? A me pare di essere stato piuttosto chiaro sia sulle fonti, sia sulle modalità di rappresentazione, sia soprattutto sui contenuti dell'affresco. Riprendendo miei scritti precedenti (Palumbo 1992, 2001, 2006), ho esplicitato in che termini e attraverso quali scelte teoriche le antropologie (anglofone, soprattutto) abbiano modificato a partire dalla metà degli anni '80 del secolo scorso gli scenari concettuali della disciplina e, in particolare, abbiano reso inutilizzabili concetti analitici solo un decennio prima di uso corrente. Ho sottolineato come le etnografie critiche contemporanee, coerentemente ai propri paradigmi teorici, abbiano modificato gli assetti narrativi e i piani d'analisi, rendendo, ancora utili certo, ma analiticamente epidermici resoconti fino ad un decennio prima considerati plausibili. Può certo darsi che la mia ricostruzione degli slittamenti teorici ed etnografici sia errata, che la sua chiarezza risulti minima, ma allora se è questo che si pensa occorrerebbe dirlo esplicitamente, sostanziando la critica con osservazioni puntuali. Anche in questo caso, però, nessuna esplicita dichiarazione.

Più probabile che Adriano Favole colga l'occasione di questa discussione per tornare a mettere in campo una critica generale della cosiddetta "antropologia critica", assecondando e facendosi lui stesso promotore di una certa postura fantasmatica che dà segni di sé, oggi in Italia, e che a me pare solo in parte come una sorta di indiretto riflesso chimerico di posizioni europee, spesso contrastive dell'egemonia statunitense nel dibattito internazionale⁵.

5. Fuori finzione: non me ne voglia Adriano, anche io uso qui lui a pretesto per aprire una discussione con i sostenitori di queste tesi. All'interno della stessa finzione faccio riferimento ai miei lavori non perché creda veramente che il bersaglio delle polemiche possano essere proprio loro, ma semplicemente perché li iconicizzo io stesso a rappresentanti della *Critica* criticata. Per il contesto italiano si vedano Dei e Di Pasquale (2017), Favole e Allovio (2018) e il dibattito apparso tra febbraio e giugno 2018 nel sito *il lavoro culturale.org*. Si veda anche il recente libro di Fabio Dei (2018). Per quello internazionale almeno Ingold (2008, 2014) e le discussioni da questi scritti suscitate nella rivista *Hau*.

Anche qui però nessuna indicazione precisa. E ancora una volta, con chi ce l'ha Favole? Con la tensione critica che anima l'antropologia statunitense, oggi egemonica nella scena internazionale? Oppure con un altro, più temibile, spettro da lui evocato, la cosiddetta *Theory*, il supposto background teorico, tutto politico e elitisticamente ermetico, fatto di linguaggi criptici e compiaciuti, derivati da un miscuglio filologicamente scorretto di pensiero europeo (Gramsci, Foucault, Lacan, Derrida & *alii*), posture postcoloniali e posizionamenti accademici di primo piano nelle più prestigiose università d'oltre oceano, che starebbe contaminando da qualche decennio la primigenia innocenza interpretativa del sapere antropologico⁶? Può darsi, ma se così fosse il gioco sarebbe troppo facile: il bersaglio è ben grosso e – se questo è il target – la critica così costruita a me pare poco efficace. Ritiene Favole che le innumerevoli etnografie critiche di impostazione statunitense e impegnata che leggiamo sulle principali riviste internazionali e nazionali o pubblicate presso editori stranieri siano vittime del contagio della *Theory* e, quindi, poco capaci di esprimere le qualità, a mio avviso pienamente condivisibili, che lui attribuisce alla ricerca antropologica?

Per Favole

Il “COME” è la capacità, fondata su etnografie dense, di dar conto dello “spettro” della condizione umana nel suo senso più ampio [...] [fino a] la pluralità di sguardi, di voci, vicine e lontane, le sofferenze, le resilienze e le tattiche; le resistenze, le riconfigurazioni culturali creative che vivono gruppi sociali, movimenti politici, associazioni sindacali delle più diverse parti di mondo (*infra*: 149).

Recensisca allora qualcuna di quelle etnografie che ritiene deboli, le smonti, ne mostri la limitata capacità interpretativa, ne riveli le implicite ed esplicite assunzioni ideologiche. Porti questa critica della *Critica* nelle riviste internazionali. Visto che sta discutendo di un libro di etnografia critica dell'antropologia nazionale, ha in mente autori italiani? Ci dica quali. Se ritiene che *Lo strabismo* soffra dei limiti ideologici e interpretativi della fantomatica “antropologia critica” ci spieghi come e perché. Se pensa che – ad esempio – le mie etnografie siciliane siano esempi di quell'antropologia critica “dallo scarso valore e dal molto furore” lo argomenti e saremo ben felici di discuterne e di replicare. Se ritiene, sempre per esemplificare, che il mio scritto per la rivista *Il Mulino* dedicato ai rapporti tra feste e criminalità organizzata (Palumbo 2009), o quello apparso sulla rivista *Segno* e dedicato ai rapporti tra biopolitica, necropolitica e nuda vita (Palumbo 2016) – temi che tradiscono immediatamente la mia familiarità con gli spettri gemelli della *Critica* e della *Theory* – e “Cosa Nostra” (tra i pochi lavori “divulgativi” da me propo-

6. Per una presentazione e una discussione probabilmente meno caricaturale della *Theory* e dei suoi supposti nefasti effetti critici sulla ricerca antropologica, si veda Dei 2017.

sti) siano viziati da ideologia critica e appaiano poco capaci di costruire un dialogo con “una nonna” (o una “casalinga di Treviso”) bene, allora li si critichi. Rimanere nello spazio ambiguo tra la critica generalizzata e l’ammiccamento retorico rende la critica della *Critica* scientificamente inefficace. E del resto la produzione di fantasmi intellettuali, come la *Theory* e la *Critica*, attraverso i quali esorcizzare immaginari “avversari” e creare spazi di autolegittimazione editoriale e accademica è operazione familiare, che ho provato in altre occasioni ad esorcizzare, e che comunque corre il rischio di far apparire la duplice proiezione accademicamente e (forse anche) politicamente sospetta (Palumbo 2003).

Quanto detto vuol dire che tutte le etnografie e le antropologie cosiddette *critiche* o che fanno uso di apparati concettuali inscrivibili nella cosiddetta *Theory* siano valide e inattaccabili – per il solo fatto di seguire quei modelli? Certamente no. Se però ritengo di avanzare delle critiche a un lavoro o a un gruppo di lavori è a loro che mi rivolgo. Esattamente questo ho cercato di fare con alcune monografie pubblicate da studiose e uno studioso di formazione statunitense su realtà italiane. Se la selezione di questi lavori e le critiche rivolte loro siano inscrivibili nella, per me ideologicamente stereotipica e retoricamente inefficace, configurazione maschio accademico non veramente autocritico vs giovani ricercatrici straniere – come piace immaginare a Noelle Molé Liston nella sua lettura del mio scritto – lascio al lettore giudicare. Qui non posso che ribadire ed esplicitare alcune di quelle critiche, alle quali a mio modo di vedere Molé Liston, nella sua lettura del mio libro, non ha fornito risposte. La critica che rivolgo alle monografie considerate – tra loro diverse per approcci teorici, stili narrativi e densità etnografica – non è, ovviamente di non citare questo o quell’antropologo/a appartenente per formazione e lavoro al contesto nel quale hanno fatto ricerca, né tantomeno – come surrettiziamente adombra Valeria Siniscalchi – di non citare me. La critica è sistemica e riguarda il non considerare nelle loro bibliografie e nelle loro argomentazioni l’antropologia e gli antropologi italiani come coevi partecipanti ad uno stesso campo intellettuale. Riguarda cioè quella sorte di *fatwa* che sembra essere stata lanciata contro i lavori degli antropologi “nativi” e che di fatto (non immagino certo una proterva volontà individuale, ma solo l’agire di un habitus scolastico inconsapevolmente incorporato) finisce per escluderli da un comune gioco scientifico. Faccio questo non per acribia citazionistica, né per una recrudescenza nazionalista o per un auto-identificante soggettivazione con gli spazi protetti della subalternità – come sembrerebbe ritenere Ciavolella – né, infine, perché io ignori le logiche di costruzione di bibliografie in mercati editoriali e accademici connotati da forte competizione e da non meno forti concentrazioni di prestigio e di potere, dai quali farsi riconoscere o ai quali ammiccare. Avanzo quella critica semplicemente perché ritengo che la conoscenza *anche* dei lavori prodotti, spesso su tematiche

molto simili, da colleghi antropologi (e non solo da sociologi, storici, economisti, giornalisti e cineasti) che provengono e che lavorano nei contesti indagati possa contribuire a rendere ben più efficace la necessaria opera di contestualizzazione dei propri schemi teorico-concettuali e dei propri “materiali” etnografici. Mentre Michael Blim accetta come un dato – da criticare – la rimozione degli antropologi “nativi” da quel tipo di lavori, Molé Liston, al di là di un divertente tentativo di banalizzare le mie critiche, non mi pare fornisca risposte convincenti.

Per essere schematici e chiari, con l’espressione “rendere ben più efficace la necessaria opera di contestualizzazione” intendo sostenere che una maggiore familiarità comparativa e una qualche conoscenza delle letterature antropologiche nazionali avrebbe portato, ad esempio, Jason Pine – autore, lui, di una per altro ottima monografia sui rapporti tra universo neomelodico napoletano e camorra – a interrogarsi sull’opportunità conoscitiva dell’acceptare di farsi tagliare i capelli alla maniera locale in una bottega di barbiere frequentata da camorristi per poi sentirsi apostrofato con l’epiteto “l’Americano e cartone” (Pine 2012: 290). Avendo una certa familiarità etnografica con ambienti siciliani comparabili, io non avrei mai accettato una simile manipolazione del mio corpo e del mio status maschile in un contesto nel quale la “forza” di un uomo determina i suoi ruoli pubblici: forse mi sbaglio e la zona grigia napoletana è diversa da quella palermitana o catanese. Avendo io letto Pine, però, potrei provare una comparazione contestualizzante. Non avendo idea dei lavori di colleghi italiani su simili questioni questa capacità di contestualizzare per comparazione è tendenzialmente preclusa al pur capace collega statunitense.

O ancora, pensando al lavoro di Lilith Mahmud (2014), penso che una postura conoscitiva minimamente aperta *anche* alla letteratura antropologica italiana sulla configurazione delle reti sociali e sulla stratificazione dei rapporti di potere in contesti “grigi” come quelli della massoneria nazionale, avrebbe forse consentito alla collega di formazione statunitense di creare un *frame* interpretativo meno “accondiscendente” con (o, detto in maniera gergale, un po’ più *scafato* rispetto alle) le posizioni sostenute dalle sue “informatrici” e dai “suoi informatori”, magari prestando attenzione ad una serie di fonti – riportate in nota nelle pagine de *Lo strabismo* – che (in alcuni casi anche a proposito degli stessi contesti indagati) svelano l’esistenza di sensi diversi da quelli a lei presentati nell’*on display* etnografico⁷.

7. Noelle Liston Molé mi attribuisce l’idea, in vero bislacca, che il lavoro di Mahmud sarebbe da criticare perché l’autrice, da nativa italiana, non potrebbe studiare la propria cultura. Ho la sensazione che alla pur elevata competenza linguistica dell’italiano della collega possano essere sfuggite – in questo e in altri passaggi del mio libro – alcune sfumature di tono, ironia inclusa, e l’articolazione “barocca” del mio argomentare.

Mi chiedo infine – e su questo concludo – se una analoga apertura non avrebbe impedito a Noelle Molé Liston non tanto di commettere errori di traduzione – come sembrerebbe indirettamente ammettere – né di evitare piccoli refusi nelle trascrizioni – come a tutti noi può accadere – ma quello, ben più grave sul piano metodologico e concettuale, di inventare di sana pianta l’idea chimerica, immaginata discendere da una stereotipata matrice cattolica, di “anima transeunte” (Molé 2012). E di costruirci su una divertente, nel suo essere etnograficamente *empty*, ma *theoretically correct*, cornice interpretativa. Procedura ed errori scientifici sui quali la collega Molé Liston nel suo commento stende un velo di silenzio.

Che poi, nonostante tali problemi, i lavori considerati abbiano ricevuto – come ci tiene a ricordare Molé Liston, e come del resto segnalavo anche io – premi e riconoscimenti nell’accademia statunitense un po’ mi fa riflettere, ma non troppo, altrimenti dovrei ritornare sui miei passi e concedere un parte almeno di ragioni alle argomentazioni, sia pur autarchicamente fantasmatiche, dei critici nostrani della terribile coppia gemellare “*Critica e Theory*” che sembrerebbe turbare i sogni di alcuni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aria, Matteo, 2007, *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*, Firenze, Pacini.
- Augé, Marc, 2017, *Momenti di Felicità*, Milano, Raffaello Cortina.
- Barbero, Alessandro, Piero Angela, 2013. *Dietro le quinte della storia. La vita quotidiana attraverso il tempo*, Milano, Rizzoli.
- Bourdieu, Pierre, 2005, *Questa non è un’autobiografia. Elementi per un’autoanalisi*, Milano, Feltrinelli.
- Charuty, Giordana, 2009, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d’un anthropologue*, Marseille, Éditions Parenthèses.
- De Martino, Ernesto, 1941, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Roma-Bari, Laterza.
- Dei, Fabio, 2017, Di Stato si muore? Per una critica dell’antropologia critica, in *Stato, violenza, libertà. La “critica del potere” e l’antropologia contemporanea*, Fabio Dei, Caterina Di Pasquale, a cura di, Roma, Donzelli: 9-49.
- Dei, Fabio, 2018, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all’Unesco*, Bologna, Il Mulino.
- Dei, Fabio, Caterina Di Pasquale, a cura di, 2017, *Stato, violenza, libertà. La “critica del potere” e l’antropologia contemporanea*, Roma, Donzelli.
- Favole, Adriano, 1990, *La palma del potere. I capi e la costruzione della società a Futuna (Polinesia occidentale)*, San Lazzaro di Savena, Segnalibro.
- Favole, Adriano, Stefano Allovio, 2018, La militanza radicale nuoce all’antropologia, *Corriere della sera*, 25 marzo 2018.

- Flandrin, Jean-Louis, Massimo Montanari, 2007, *Storia dell'alimentazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Gell, Alfred, 1999, *The art of anthropology*, Oxford, Berg.
- Holmes, Douglas R., 2000, *Integral Europe. Fast-Capitalism, multiculturalism, neofascism*. Princeton University Press.
- Ingold, Tim, 2008, Anthropology is not ethnography, *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92.
- Ingold, Tim, 2014, That's enough about ethnography!, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 383-395.
- Kaberry, Phillis, 1957, Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views, in *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Raimond Firth, ed, London, Routledge & Kegan Paul: 93-118.
- Kapferer, Bruce, ed, 2005, *The Retreat of the Social. The Rise and Rise of Reductionism*, New York-Oxford, Berghahn.
- Le Goff, Jacques, 2000, *Tempo della chiesa, tempo del mercante*, Torino, Einaudi.
- Mahmud, Lilith, 2014, *The Brotherhood of Freemason Sisters: Gender, secrecy, and fraternity in Italian masonic lodges*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Molé, Noelle J., 2012, *Labor Disorders in Neoliberal Italy*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Palumbo, Berardino, 1992, Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea, *Meridiana* 15: 109-140.
- Palumbo, Berardino, 2001, Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, "pensiero meridiano" e "identità meridionale", *La Ricerca Folklorica*, 43: 117-134.
- Palumbo, Berardino, 2003, Fabbricare alieni, *Antropologia Museale*, 1, 3: 33-43.
- Palumbo, Berardino, 2006, Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia, in *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Jacques Revel, a cura di, Roma, Viella: 251-300.
- Palumbo, Berardino, 2009, La nuda vita nei campi di sterminio di Cosa Nostra, *Segno*, 307-308: 35-66.
- Palumbo, Berardino, 2016, Inchini e mascoliate, *Il Mulino*, 65, 3: 19-37.
- Pine, Jason, 2012, *The Art of Making Do in Naples*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Rabinow, Paul, 1995 [1989], *French Modern. Norms and forms of the social environment*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Severi, Ivan, 2019, *Quick and dirty. La sfida dell'antropologia pubblica e applicata*, Firenze, editpress.