

Berardino Palumbo – *Lo strabismo della DEA*

A cura di

Antonio Maria PUSCEDDU, Filippo M. ZERILLI

LO STRABISMO DELLA DEA

Antropologia, accademia e società
in Italia

Berardino Palumbo



Contributi di

**Mara BENADUSI, Michael BLIM, Riccardo CIAVOLELLA, Caterina DI PASQUALE,
Adriano FAVOLE, Noelle MOLÉ LISTON, Ivan SEVERI, Valeria SINISCALCHI.**

Risposta di

Berardino PALUMBO

This work is licensed under the Creative Commons © Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli (eds)

Berardino Palumbo – Lo strabismo della DEA

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 119-192.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3822



BOOK FORUM

Babbucce, tunica e diadema...

Ovvero sui vestiti nuovi della DEA

Mara BENADUSI

Presidente della Società Italiana di Antropologia Applicata

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

A leggere l'ultimo libro di Berardino Palumbo dal titolo così evocativo, *Lo strabismo della DEA...*, vien facile pensare che il campo accademico dell'antropologia nazionale non se la passi affatto bene di questi tempi. Il problema, l'autore lo spiega chiaramente, non dipende solo dalla contrazione di posizioni stabili nell'università italiana per quanti continuano a rivolgersi a una divinità (apotropaica o meno che sia) come la nostra trinacria, (molto) *Demo* (poco) *Etno* (non ancora pienamente) *Antropologica*. A ostacolare gli sviluppi della DEA concorrono gli effetti di quel *fast-capitalism*, per dirla alla Douglas Holmes (2000), che si manifesta anche nei luoghi del sapere istituzionalizzato. Innanzitutto la condizione di sofferente precarietà delle giovani generazioni di antropologi e antropologhe abbandonate in un mercato del lavoro nel quale il loro profilo fatica a legittimarsi e, allo stesso tempo, esposte al rischio di incorporare gli habitus sedimentati nella storia di *chefferies* e alleanze che ha segnato a lungo il nostro sistema concorsuale dentro l'accademia. Poi, ancora più lacerante nelle pagine del libro, il progressivo declino della pertinenza pubblica di una disciplina che – secondo la lettura proposta da Palumbo – avrebbe rinunciato a contribuire in maniera pregnante alla comprensione e costruzione del mondo sociale al cui interno opera, in qualche modo co-producendo una posizione di marginalità politica, professionale e intellettuale da cui oggi fatica ad uscire. Se si escludono alcuni rivoli car-

This work is licensed under the Creative Commons © Mara Benadusi

Babbucce, tunica e diadema... ovvero sui vestiti nuovi della DEA

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 119-124.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3775



sici (che l'autore individua nell'antropologia medica e nell'antropologia museale) e una evidente anche se minoritaria inversione di tendenza degli ultimi anni, capace di portare in primo piano la relazione tra poteri, saperi e critica etnografica, il panorama dell'antropologia nostrana – nonostante le sue innegabili valenze e punte di originalità – avrebbe insomma perso mordente.

Il libro però non si limita a fotografare le contraddizioni strutturali appena evocate, accompagnando i movimenti asincroni della DEA in Italia e fuori dall'Italia, ovvero i mancati (o ritardati) confronti con le trasformazioni della cultura pubblica nazionale sul fronte interno e l'apertura sincopata verso le antropologie d'oltreoceano sul fronte esterno. Crea anche le premesse per un ripensamento teorico-metodologico del nostro campo disciplinare. Forse è proprio questo l'aspetto più originale di un volume che, a dire il vero, si ha l'impressione di aver praticato dai tempi del primo *message in the bottle*, lanciato dall'autore nelle acque intorpidite dell'antropologia italiana già nel 2013 (Palumbo 2013). Se si supera il facile risentimento per lo stile a tratti provocatorio del libro e si prova a cogliere l'apostolato intellettuale che lo sottende, allora l'operazione di svelamento che ci costringe a guardare in faccia la nudità della DEA rivela terreni di analisi e ambiti di crescita per l'antropologia in Italia sui quali vale davvero la pena soffermarsi. Insomma mi piacerebbe confrontare l'autore non tanto sulla parte ricostruttiva di un lavoro che innegabilmente ha tutte le carte in regola per accompagnare una svolta importante nella scena antropologica italiana, ma sulla *pars construens*. Per evitare la fuga della nostra beneamata divinità, in pubblico denudata, e scongiurare un suo irreversibile declino, quali vestiti possiamo ricucirle indosso affinché l'opera di sartoria renda possibile correggerne i difetti di strabismo?

Ai piedi della DEA babbucce ricamate, si direbbe in una fiaba orientale alle *Mille e una notte*. Ma qui non si tratta di avventurarsi in terra di Oriente. Si tratta di capire su quali basi debba poggiare la nostra disciplina per riconquistare terreno a livello nazionale, visti gli spazi sempre più angusti riservati alle scienze sociali in Italia, ma soprattutto per muoversi con sufficiente destrezza nell'arena meno asfittica dell'antropologia internazionale. Su questo secondo fronte la navigazione richiede habitus accademici e posture conoscitive non necessariamente confacenti alla nostra tradizione di studi, secondo Palumbo scissa tra “estroflessioni etnologiche” non sufficientemente al passo con i tempi e “introflessioni antagoniste” carenti di una pratica etnografica consolidata. Questa zona di tensione irrisolta, però, contiene in sé un'ambivalenza che si ripercuote anche nelle pagine del libro. Nei confronti del più propulsivo campo accademico statunitense, infatti, l'autore mostra di avere un debito intellettuale e al tempo stesso un credito da riscuotere. Da

un lato, mette in luce l'indubbio valore di alcune etnografie angloamericane¹ che, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, sono riuscite a spiegare dinamiche sovranazionali e globali determinanti per il riassetto tardo liberista di specifici stati nazionali, facendo uso di approcci di stampo marxista e gramsciani caduti invece in disuso nella coeva antropologia italiana. D'altro canto, però, sferza una dura critica verso atteggiamenti di "provincialismo cosmopolita" (Lins Ribeiro, Escobar 2006; Lins Ribeiro 2006) considerati tipici proprio degli ambienti statunitensi, che vedrebbero le antropologie egemoniche fare come al solito da protagoniste e le altre *world anthropologies* (inclusa la nostra) in posizione di perdurante subalternità accademica.

In che modo uscire dal *cul-de-sac* di una doppia marginalizzazione, dunque? Come evitare di riprodurre i dislivelli di potere strutturanti il campo antropologico internazionale e al tempo stesso superare i limiti del provincialismo interno, mantenendo vigili, attuali e generativi i nostri saperi? L'impressione è che per recuperare terreno ci sia in realtà bisogno di allentare le redini strette attorno al morso della DEA. Per farlo però bisognerebbe superare non solo gli atteggiamenti di paternalismo accademico che ancora permangono tra gli incardinanti in Italia, ma anche il nostalgico, strutturale attaccamento alla nostra tradizione nazionale. Balzano all'occhio le pratiche di valutazione della produzione scientifica, così attente a rilevare possibili omissioni bibliografiche rispetto al corpus di studi italiani, ma ancora ben disposte a condonare l'assenza di un confronto aggiornato con la letteratura antropologica internazionale. Un limite che rischia di penalizzare proprio i giovani precari. Gli antropologi e le antropologhe in cerca di stabilizzazione sono, infatti, inclini a guardare con maggiore apertura e curiosità ai contesti accademici ed editoriali esterni. È naturale quindi che privilegino nelle loro pubblicazioni riferimenti bibliografici fruibili da un pubblico non esclusivamente italiano, salvo poi sentirsi rimproverare per un presunto difetto di esterofilia quando si confrontano con le pratiche valutative a casa propria. Una tendenza simile è rintracciabile anche nella lista delle riviste di fascia A. L'atteggiamento di indulgente apertura verso *journals* di varia levatura che operano a livello nazionale non corrisponde all'eccessiva selettività nella scelta delle riviste internazionali², che risponde a logiche asimmetriche limitanti per chi vorrebbe stabilire un confronto scientifico ad ampio raggio. Una revisione delle pratiche valutative appare inderogabile, se si vuole superare la persistente vocazione autarchica dell'antropologia italiana, permettendole di rafforzarsi sia dentro che fuori i confini nazionali.

1. Da Michael Taussig a Michael Herzfeld, passando per Bruce Kapferer, James Ferguson, i coniugi Jean e John Comaroff, per intenderci.

Nel mentre bisognerebbe pensare anche al genere di tunica da cucire indosso alla DEA per facilitarne i movimenti nello spazio extra-accademico. Nel suo libro Berardino Palumbo segnala la recente costituzione in Italia di due associazioni che in modo diverso stanno cercando di aprire varchi per un maggior coinvolgimento della disciplina nella sfera pubblica, nel mondo del lavoro, nell'analisi e indirizzo delle politiche sociali e culturali del nostro paese: la Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) e l'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia (ANPIA). Nate l'una nel 2013 e l'altra nel 2016, negli ultimi anni SIAA e ANPIA stanno attirando un bacino crescente di giovani con una laurea magistrale o un dottorato in antropologia che sentono il bisogno di aggiornare i loro saperi per intercettare opportunità di inserimento professionale e di ricerca fuori dall'ambito strettamente accademico. Anche qui, tuttavia, l'università italiana sperimenta una certa fatica nello stare al passo con un bisogno di cambiamento che richiederebbe una modifica sostanziale dell'assetto – in molti casi ancora eccessivamente teoretico – dei corsi di laurea e dei percorsi dottorali M-DEA/01. Leggendo *Lo strabismo della DEA* l'impressione che il lettore ne ricava è che gli antropologi e le antropologhe in Italia siano oggi, almeno in potenza, meglio attrezzati del passato di fronte alla sfida di impiegare le loro conoscenze per un cambiamento incisivo della cultura pubblica e politica nazionale. Eppure, come ricordava provocatoriamente Andrea Cornwell (2019) nella *keynote lecture* tenuta nel corso del VI Convegno della SIAA nel 2018, prendere sul serio l'idea di «*agire antropologicamente*» nel mondo vuol dire spingere la pratica antropologica ben oltre la sua sedimentazione testuale e anche oltre le forme tradizionali di (*militant, public, activist*) *engagement* oggi praticate dagli accademici nella “piazza”; ovvero non bisognerebbe trattenerla solo nei luoghi dell'antagonismo politico, del movimentismo sociale e della resistenza al sistema, ma farla agire con altrettanta responsabilità anche nei *setting* burocratici, istituzionali e professionali che necessitano trasformazioni (spesso radicali) ai quali noi antropologi potremmo utilmente contribuire. Se

2. Il numero di riviste internazionali attualmente incluse nella Fascia A ANVUR segue due principali tendenze: o si pubblica su riviste con il più alto tasso di percentile in ambito antropologico su Scopus (alla stregua di *American Ethnologist* o *Journal of the Royal Anthropological Institute*), o si pubblica su riviste dove hanno già pubblicato “alcuni” antropologi in Italia. Il che rappresenta un forte limite, a ben vedere. La maggior parte delle riviste afferenti alla American Anthropological Association e un buon numero delle riviste tematico/areali non compatibili con i profili di “alcuni” più maturi incardinanti sono infatti tagliate fuori. L'antropologia dell'ambiente, l'antropologia dell'educazione, le riviste di studi sul South-East Asia e South Asia di maggior prestigio internazionale, tanto per citare alcuni esempi, non sono incluse nelle liste e chi volesse fare un'abilitazione nazionale scoprirebbe che non vengono considerate neanche come riviste scientifiche, nonostante i blasoni internazionali che hanno.

si concorda su questo punto, però, le forme dell'immaginazione antropologica e gli approcci al campo dovrebbero essere rivisitati per adattarli a modalità di coinvolgimento e impegno profondamente intrise di sensibilità antropologica ma capaci di esprimersi anche fuori dagli stili di restituzione più canonici nella storia della disciplina.

Se, come scrive Andrea Cornwall (*ibidem*), è "l'istanza antropologica" che dovremmo essere in grado di veicolare e mettere all'opera nel nostro lavoro, quel pensare e agire da antropologi di cui parla anche Matthew Hengelke (2018) nel suo recente saggio di taglio manualistico, allora trasferire al personale medico di un ospedale, tanto per citare un esempio, un modo diverso per comprendere il mondo dei pazienti o cambiare in meglio le proprie culture professionali andrebbe considerata una modalità di produzione della conoscenza antropologica al pari della stesura di una monografia etnografica o di un articolo accademico. E affinché questo possa accadere bisognerebbe rafforzare il ruolo e la legittimità che i nostri saperi rivestono a livello politico-istituzionale. Questo tipo di interventi presuppone, tuttavia, non solo una conoscenza profonda dell'antropologia, ma anche una buona dose di plasticità nel maneggiare gli attrezzi del mestiere in modo da adattarli ai contesti in cui un antropologo o un'antropologa può trovarsi ad operare. C'è bisogno quindi di una formazione adeguata, in grado di sostenere senza ingenuità la buona disposizione, che in parecchi potrebbero nutrire, a muoversi fuori dalle convenzioni classiche del *fieldwork*. Se l'equazione proposta da Palumbo funziona (maggiori competenze antropologiche al crescere della qualifica dei percorsi di laurea magistrale e soprattutto dottorali in Italia), ad avere più chance di approntare questo genere di azioni antropologicamente fondate là fuori, potrebbe essere proprio chi questa capacità la fa discendere, oltre che dalla maturità accademica, dall'assunzione di conoscenze aggiornate nel settore. 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.

Restano naturalmente anche scelte da compiere per stabilire quale diadema (o copricapo) incornici meglio il volto della nostra DEA, per esempio che tipo di fogliame si possa usare per trasformare il suo strabismo in un'arma di seduzione. Una possibilità che l'autore non sembra aver percorso fino in fondo, probabilmente perché il passo distonico della DEA (penso soprattutto al capitolo *L'occhio del re*, dedicato all'eredità demartiniana), quella sua ten-

denza a “guardare al potere, allo stato nazionale e alla società passando [innanzitutto] per la mediazione dell’idioma storico-religioso” (p. 219), ha in realtà sedotto più di quanto avrebbe dovuto. Ha rivelato oscurando, questo dice Palumbo. Il libro si chiude evocando la resistenza da parte della demo-antropologia italiana a cogliere in modo etnograficamente denso le strutture del potere statale, le forme di organizzazione politico-istituzionale, la mediazione burocratica, le dinamiche economiche e sociali di un paese in rapida trasformazione come quello del secondo dopoguerra. Si chiude evocando “la magia dello stato” che non ha, questa sì, secondo Palumbo, sedotto abbastanza la tradizione antropologica italiana, come hanno fatto fuori i lavori di Michel Taussig, Bruce Kapferer o dei coniugi Comaroff. Tuttavia, se adottiamo come parametro di qualità interno al nostro settore la presenza di una postura antropologica capace di prendere seriamente in considerazione i luoghi della vita economica e politico-istituzionale, in cui tra l’altro si giocano i processi di inglobamento locale di dinamiche sovranazionali di indubbio interesse antropologico, allora la nostra DEA non è in fondo così nuda come appariva all’inizio, cominciando proprio da quanto Palumbo (e altri con lui) hanno messo a segno negli ultimi decenni. Vien da chiedersi se il fatto che una divinità di tal fatta non indossi ghirlande capaci di irraggiarne la fama fuori dai confini nazionali quanto potrebbe, sia per caso attribuibile, non solo a un rapporto di “reciprocità negata” (p. 189), ma anche a una diffusa indolenza. Se così fosse, accanto a quanti (generazionalmente più giovani) vanno destreggiandosi negli spazi intermedi tra dentro e fuori l’accademia, dovrebbero affrettare i loro passi anche parecchi di noi che, contando su maggiori certezze, avrebbero ben altre occasioni per agire antropologicamente nel mondo e, così facendo, comprenderlo e cambiarlo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cornwall, Andrea, 2018, Acting anthropologically: Notes on Anthropology as Practice, *Antropologia Pubblica*, 2, 2: 3-20.
- Hengelke, Matthew, 2018, *Pensare come un antropologo*, Milano, Einaudi.
- Holmes, Douglas, 2000, *Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press.
- Lins Ribeiro, Gustavo, 2006, World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology, *Critique of Anthropology*, 26, 4: 363-386.
- Lins Ribeiro, Gustavo, Arturo Escobar, eds, 2006, *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power* (Wenner-Gren International Symposium Series), London, Berg Publishers.
- Palumbo, Berardino, 2013, “Messages in a bottle”. Etnografia e autoetnografia del campo accademico antropologico in Italia, *La Ricerca Folklorica*, 67-68: 185-210.

BOOK FORUM

Recovering the sense of sight

Berardino Palumbo's vision for Italian anthropology's possible redemption

Michael BLIM

City University of New York

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

It is a rare thing when scholars take on their chosen fields and commit them to unsparing analysis as total social facts. I traffic in an old-fashioned term, “total social fact”, not in homage to Durkheim or his successors, but rather in search of a way of describing the scope of Palumbo’s ambition and achievement. I struggle to nominate other exemplars from analyses of other social sciences that can compare with Palumbo’s remarkable combination of Italian anthropology’s institutional history and its entanglements with the Italian state and civil society, as well as the articulation of its mission and theory in light of the development of the powerful hegemonic anthropologies emanating from the United States, Great Britain, and France. The result is indeed a bracing, comprehensive, and convincing critique of his field, albeit tempered by indications that the Italian path contains some seeds for its own redemption.

Sociocultural anthropology in Italy has entered a period of precipitous slide, its intellectual core in universities and its impact on public life shrinking, a process that Palumbo describes in complete and unblinking detail. In the space provided, this short essay explores important dimensions of his argument. First, Palumbo lays out the historical demography of socio-cultural anthropology in Italy, judiciously noting the shifting geography of

This work is licensed under the Creative Commons © Michael Blim

Recovering the sense of sight: Berardino Palumbo's vision for Italian anthropology's possible redemption

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 125-129.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3776



its centers from South to North. Second, he discusses how Italian anthropology's (and Italy's for that matter) unfavorable embedding in the hierarchy of nations and more politically powerful scholarly knowledges has aggravated the internal intellectual tensions of a field already struggling with its vocation in a class-divided, markedly inequitable society. Third, Palumbo points out a possible route to recovery through the rediscovery of Ernesto De Martino's thought and works, noting especially how constituting a dialectical relationship between state and/or civil society and subaltern status can transcend theories that fail to account for a modern Italy characterized simultaneously by bureaucracy *and* magic, religion *and* politics, administrative rationality *and* clientelism, and the extremes of centralization *and* "campanilismo" (Palumbo 2018: 242).

The demography of decline

Beginning in 2008, as Palumbo points out, sociocultural anthropology in terms of university posts began its demographic decline, dropping by 27%, even as the total Italian professorate fell by only 4%. Sociocultural anthropology doctoral programs disappeared or were merged with other subject fields, leaving Milano-Bicocca the only stand-alone degree-granter. It is especially grievous for Palumbo that the South, once the hot springs of anthropology with several training centers, is no longer; what forward momentum the discipline possesses now comes from the North.

The shrunken sociocultural anthropological labor market provides only 23% of the nation's 400 PhDs with academic employment. For the 3,000 additional former students with one or more anthropological degrees, Palumbo is concerned that their fates are joined with the mass of over-qualified and under-employed Italian young adults.

As Palumbo notes, anthropology's fall in the United States and Great Britain began earlier. By way of comparison, a cursory glance at the statistics available suggest that the United States is producing 50% more anthropology PhDs than it did in 1985 (530 in 2014), even as the labor market for anthropology doctorates is just as dismal as that of Italy's – only 21% get tenure-track jobs. Its "market share" of university majors, 11,000 per year, has slumped to 42nd in a field of 48, outrunning only music, philosophy, architecture, arts management and agriculture in the contest for the hearts and minds of American college students. (Speakman *et al.* 2018) The number of American anthropologists, 7,600 at last count by the U.S. Labor Department, is expected to grow by only 300 or 4% by 2026. Job growth will be "slower than average", they say. Put a bit less bureaucratically, U.S.

anthropology in terms of its practitioners has entered a period of long-term stagnation, while the overall market for postsecondary teachers, including the professoriate, is expected to grow by 15% over the same period (U.S. Department of Labor 2019).

While the politics of austerity may ultimately be the cause of the triage of winner and loser disciplines, in this case in Italy and the United States, they do not explain why sociocultural anthropology is slipping or stagnating in these climes. In Italy, as Palumbo notes, sociocultural anthropology university staffing is falling along with the classic liberal arts fields of history, geography, and philosophy, while pedagogy and psychology have logged increases in university faculty. In the United States, by way of contrast, the disciplinary shifts noted in Italian universities would be attributed to the panicky vocationalism spreading among undergraduate students that are currently abandoning the liberal arts at record rates for degrees in computer science and business. In Italy, the reasons appear more subtle, and one of them, Palumbo reasons, is that sociocultural anthropology had not only lost its historically unique vision of the human condition attributable to the influence of Croce, Gramsci, and De Martino, but it had lost its voice in civic life as it splintered into self-regarding, professionalizing cliques during soul-losing Craxi years.

The wars within

As Italian state patronage of anthropology and of Italian universities grew from the eighties through the 1992 economic crisis, patrimonialism reigned. In anthropology, key anthropologists like tribal chiefs, Palumbo argues with an abundance of supporting data, sought to capture the new positions and academic funds for themselves and their *bravi*, and thus effectively form tribes. Local chiefs even confederated, forming alliances across universities in the South and the North. The politics of positions also affected the growth of the field: analogous to the deleterious gene that is propagated and shapes the genetics of a small group, the chiefs (with a few notable exceptions) were more interested in an anthropology of Italy than one considering the rest of the world, and they bequeathed their preferences to their students. By 2016, half of Italy's anthropologists specialized in Italy, and more than half of the publications of senior professors concerned Italy. Moreover, the chiefs were not especially dedicated to doing empirical or ethnographic research and were satisfied writing in Italian for other Italians.

Generational differences have emerged. Scholars entering the professorate during the nineties worked abroad in greater numbers, were more empirical and more ethnographic in their method. However, the chiefs

had left a legacy in their wake of an inwardly focused anthropology scattered among sub-field interests (kinship and family, medicine, religion, for instance) and practitioners of “Fieldwork Italian Style” that Palumbo considers a pale and in some sense inauthentic copy of what had become the ethnographic standard in the Anglo-American and French traditions.

Anglo-American anthropologists of Italy have not helped matters. Indeed, they have contributed to the absence of Italian anthropological voices in the world anthropological community by systematically ignoring Italian research as well as important Italian theoretical and historical problematics that fruitfully occupied the critical work flowing from the Italian Marxian traditions, including that of De Martino and many others. Instead of tapping the wisdom several generations of Italian scholars possessed of important insights into the work of Gramsci and the copious work done *in situ* by Italian social scientists, the Anglo-Americans produced crude and uninspired versions of his theories and often banal applications of his ideas to their research. For many of them, Italy might well have been just another colony or postcolonial opportunity.

Recovery prospects and a personal journey

Palumbo believes that the path of recovery for Italian sociocultural anthropology passes through a renewed appreciation of the work and thought of Ernesto De Martino. The fundamental reason, it seems to me, is that De Martino accepted that our worlds are composed of the different, often contradictory memories and beliefs that we carry from our pasts and in our presents, and that the resolution in action of our differences in our memories and beliefs is a normal, if freighted human exercise. By accepting the past in our presents as part of the human condition, De Martino rejected the impulse to exoticize or colonize persons whose subaltern status posed risks to their lives and wellbeing. Instead his anthropology sought to understand the predicaments of persons whose status, ideas, and beliefs should not be used to stand in the way of their possession of the full opportunities of citizenship in a modern world. De Martino was a modernist, albeit a critical one, for whom the capitalist state was an historical component of class rule and ruling class ideology a lash upon the backs of society’s subalterns.

To these propositions, Palumbo adds himself, or rather his family and professional histories – and this is the crowning touch of this important book. As much as he has assimilated as his father before him into a state-bureaucratic society, he as a professor of anthropology and his father as a

carabinieri, “rational choices” in post-World War II Italy, Palumbo and his family, no less than millions of Italians not born to and part of the ruling class know of other worlds and other beliefs specific to *their* history that speaks along with their experience in civil society and the state through their actions and conditions what they see. If one does anthropology in Italy, or world-wide for that matter, Palumbo, I believe, is saying that an anthropology that recovers the real lives of people without prejudice and underscored by a belief in human equality and dignity can find its place in this odd new world in which we live.

And in this I salute him.

REFERENCES

- Speakman, Robert J. *et al.*, 2018, Market share and recent hiring trends in anthropology faculty positions, *PLoS ONE*, 13, 9: e0202528. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0202528>, accessed on 20/04/2019.
- United States Department of Labor, Bureau of Labor Statistics, 2019, *Occupational Outlook Handbook: Anthropologists and Archaeologists*, www.bls.gov/ooh/life-physical-and-social-science/anthropologists-and-archeologists.htm, accessed on 20/04/2019.

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.

La zona grigia dell'antropologia

Tra filiazioni inverse ed eredità disconosciute

Caterina Di PASQUALE

Università di Pisa

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

Lo strabismo non è...

Non è una auto-etnografia (come non era una autobiografia quella scritta da Bourdieu).

Non è un manuale.

Non è una rassegna.

E non è una malattia professionale inguaribile.

Lo strabismo della DEA è un'opera necessaria.

È una prospettiva metaforica attraverso la quale rappresentare e veder rappresentare l'antropologia italiana oggi. Apre diversi fronti, solleva problemi, propone interpretazioni su questioni di una certa rilevanza per chi abbia a cuore il presente e il futuro della antropologia culturale accademica e professionale.

È difficile tener conto di tutto.

Di alcune cose non parlerò perché avrei bisogno di maggiore competenza e perché meriterebbero approfondimenti che esulano da questo contesto comunicativo.

This work is licensed under the Creative Commons © Caterina Di Pasquale

La zona grigia dell'antropologia: Tra filiazioni inverse ed eredità disconosciute

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 137-144.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3778



Mi riferisco alle pagine che raccontano densamente una fase della antropologia accademica italiana da me quasi ignorata. Una fase che non è ancora storia degli studi e che non riesco a contestualizzare in una memoria genealogica – come invece credo sia accaduto ai coetanei e alle coetanee dell’Autore e a chi è stato protagonista (diretto o indiretto) delle e nelle sue pagine.

Sono altre le questioni su cui invece vorrei soffermarmi.

Se fossi Andrea

Andrea è la protagonista “giovane” de *Lo strabismo della Dea*.

È figlia di una delle finzioni narrative che Berardino Palumbo sperimenta nei vari capitoli del libro per descrivere lo status quo della antropologia culturale in Italia.

È un personaggio inventato. Rappresenta una antropologa, precaria della ricerca e della professione. Proviene da una famiglia di impiegati della provincia ligure, è una studentessa fuorisede, si fidanza con un giovane alternativo della “Roma bene” che le presenta l’antropologia, disciplina a cui poi si appassiona. Nel solco della tradizione africanista di una parte della scuola romana compie il rito di passaggio che la porterà alla laurea. Prima e dopo la laurea si mantiene con mille lavoretti, poi vince una borsa di dottorato da outsider su temi definiti marginali dai principali colleghi di dottorato cui ha fatto domanda. Inizia a occuparsi di *mobbing*, violenza di genere, precariato in Croazia. E abbandona l’Africa.

Scegliendo questi temi e questo campo Andrea devia dalla tradizione inaugurata dai suoi maestri e dalla scuola di provenienza. Alla fine del percorso dottorale è più formata di chi la ha formata. Mantiene la sua estraneità alle logiche claniche che – scrive Palumbo – hanno distinto e segmentato l’antropologia italiana della fine del Novecento. Rimane sospesa nella zona grigia vissuta da chi svolge ruoli didattici e di ricerca, come se fosse una accademica strutturata, ma strutturata non è.

Questo è il primo strabismo della DEA: avere una società e una accademia che non sanno bene cosa farsene di antropologi e antropologhe qualificati, alcuni con una formazione *post lauream*, altri dottorale. Tra le cause di questa forbice tra investimenti in formazione e arruolamenti scarsamente qualificati, l’Autore segnala le difficoltà della comunità scientifica, che non ha saputo (e in alcuni casi voluto) spendere il proprio sapere nella dimensione pubblica per rivendicarne funzione e utilità.

Leggendo la rappresentazione etnografica che parla anche di me, della mia classe d’età e di quelle contigue, mi sono chiesta se mi sentissi Andrea oppure no.

Il profilo è certamente credibile, eppure non sono riuscita a trovarci la mia storia e nemmeno quelle delle mie amiche e delle colleghe, dei miei amici e dei colleghi, autrici e autori del documento letto ad alta voce a Roma durante una assemblea congiunta di ANUAC e AISEA nel 2013. Documento citato da Palumbo a pagina 54.

Andrea non può rappresentarmi perché nell'economia del libro funziona come un avatar, un profilo idealtipico ricostruito ex post in base alle conoscenze, dirette e indirette, acquisite dall'Autore in qualità di membro di commissioni nazionali per la valutazione della ricerca, per le abilitazioni scientifiche e come membro di commissioni per l'arruolamento di ricercatori o professori di seconda fascia nei singoli dipartimenti.

Che io non mi possa identificare in lei, che non riesca a riconoscerci nessun altro o nessun'altra, non mi sorprende. La mancata identificazione e il mancato riconoscimento rientrano nel gioco delle prospettive con cui si vivono e si interpretano gli eventi e i vissuti. Dipendono dall'investimento personale in ciascuno di questi eventi, dalla maggiore o minore vicinanza delle esperienze. Dipendono anche dalla (mia) difficoltà di vedere filtrate le parole di speranza sospirate, e quelle di frustrazione dette ad alta voce, di vedere interpretate le scelte di vita (compresa la eventuale "a-prole-tarizzazione", così l'Autore definisce la scelta di non riprodursi) da parte di chi certamente comprende quelle difficoltà e quelle scelte, ma non può non farlo se non da una posizione strutturalmente e radicalmente diversa.

E per quanto nella sua unità il libro sveli empatia, stima e preoccupazione verso le generazioni titolate e precarie, la licenza di usare una protagonista "finta" per rappresentarle potrebbe lasciare in bocca il sapore del paternalismo.

Filiazioni

Nel suo libro Palumbo fornisce una spiegazione del presente della antropologia accademica, del suo (marginale) ruolo pubblico – in Italia e nel mondo – alla luce di uno scacchiere internazionale complesso che prova a oggettivare. Mette in relazione tasselli diversi e ragiona su: "il nesso costitutivo tra teorie della società, scienza (o conoscenza) sociale, costruzione dei quadri, tecnici, intellettuali e istituzionali della modernità occidentale e, quindi dello Stato-Nazione" (p. 223).

Tenendo a mente questo "nesso costitutivo" compone il libro in sei capitoli, il primo e l'ultimo aprono e chiudono il discorso con una auto-etnografia.

L'Autore usa la propria traiettoria di vita per introdurre prima la sua "normalità".

Siamo alla fine degli anni Settanta l'università si è aperta a diversi gruppi sociali. Non è più elitaria. Un ex gualano diventato carabiniere, che ha avuto accesso al salario garantito del dipendente pubblico e rappresenta con orgoglio lo Stato, migra dal Sud verso il Centro per permettere alla famiglia un avanzamento simbolico, culturale e materiale, e realizza la sua aspirazione vedendo i figli laurearsi.

Poi, l'Autore rivendica una sorta di eccezionalità: siamo alla fine degli anni Novanta e uno dei figli dell'ex gualano accede alla carriera accademica. Nel giro di pochi anni diventa professore ordinario e voce autorevole del suo campo disciplinare. Tutto questo malgrado l'habitus degli accademici sia ancora piuttosto conservatore e protezionista rispetto alle logiche di alleanza e affiliazione, e malgrado l'accesso alla carriera accademica continui – ancora oggi – a rappresentare un imbuto dal quale escono strutturati prevalentemente soggetti che possono permettersi anni (se non decenni) di attesa.

Dentro queste parentesi temporali, rappresentate dalla formazione e dalla strutturazione dell'Autore, si snoda il libro che parla della accademia, della società, del sistema degli ultimi cinquant'anni. Ogni tema ha una prospettiva, ogni prospettiva uno stile: dal classico al riflessivo, passando per l'autoetnografico.

Sull'uso del genere autoetnografico vorrei soffermarmi.

I riferimenti personali usati in modo emblematico da Palumbo non mi pare esaudiscano le aspettative di chi legge. La parola autoetnografia rimanda a descrizioni dettagliate e minute che l'Autore non fa, se non per alcune fasi della sua vita.

Per rispondere alle promesse del genere autoetnografico l'Autore avrebbe dovuto restituire fotografie pubbliche di pratiche e politiche che invece non possono essere svelate, se non sotto forma di termini neutri e astratti, o attraverso impliciti riferimenti.

Sono tanti i non detti di cui tutti sanno e nessuno parla, gli impliciti che agiscono nell'economia del testo senza essere esplicitati. E che in molti – soprattutto tra quei non più giovani, molto formati e poco valorizzati, a cui Palumbo pensa scrivendo il libro – avrebbero voluto leggere sotto forma di accurati ritratti etnografici.

I riferimenti personali che Palumbo usa per costruire una cornice unitaria al libro mi ricordano più la autosocioanalisi di Pierre Bourdieu (2005: 15), che così avvertiva il suo lettore:

Capire significa capire innanzitutto il campo con il quale e contro il quale ci si è fatti. Per questo, a rischio di sorprendere un lettore che si attende forse di vedermi cominciare dall'inizio, cioè dall'evocazione dei miei primi anni e dell'universo sociale della mia infanzia, per procedere con metodo devo esaminare innanzitutto lo stato del campo del momento in cui sono entrato [...].

Al contrario di Bourdieu, Palumbo usa l'universo sociale della sua infanzia proprio per analizzare il campo. Negli anni raccontati da Palumbo l'antropologia italiana si distingue per alcuni elementi: una certa vocazione politica, applicata soprattutto all'Italia rurale e/o subalterna, quella raccontata prima da Rocco Scotellaro ed Ernesto de Martino, poi da Luigi Lombardi Satriani e Mariano Meligrana, Antonino Buttitta, Clara Gallini e Amalia Signorelli, Pietro Clemente e Maria Minicuci. Per citare solo alcuni dei protagonisti e delle protagoniste della *Italian Anthropology*.

L'Italia rurale e subalterna che coincide con l'infanzia di Palumbo.

L'Italia rurale e subalterna che è diventata campo nel quale far dialogare Marx, Gramsci e l'antropologia.

L'Italia provincia che viene provincializzata dall'antropologia internazionale.

L'Italia che continua a dividere almeno in due segmenti la comunità accademica: da una parte chi fa il campo vero in luoghi altri, dall'altra chi rimane a casa; da una parte chi si apre al dibattito internazionale non solo europeo e dall'altro chi rivendica una sorta di autarchia protezionistica.

Ma poi l'Italia è cambiata e cambia.

Il marxismo diventa meno seducente, Gramsci emigra, l'antropologia accademica si rafforza, il corpo docente si espande, nascono nuovi corsi. Studenti e studentesse si laureano e accedono al percorso dottorale. Ognuno di loro apre campi non consueti o solca i precedenti con prospettive interpretative e metodologiche che reputa originali. Ma il mercato del lavoro non è pronto a riconoscere l'elevata formazione, stessa cosa vale per le università.

Così gli allievi si sentono orfani dei propri maestri.

Ereditarietà tra vizi e virtù

Lo strabismo è una metafora azzecata.

Una rappresentazione dell'antropologia di oggi alla luce degli ultimi cinquanta anni. Dentro possiamo trovarci soggetti e soggettività diverse. Da una parte la classe di chi si è formato negli anni Sessanta – quando ancora non esistevano corsi di laurea specifici e tanto meno i dottorati – e si è strutturato nel corpo docente negli anni Ottanta. Poi la/le classe/i di chi ha inizia-

to a studiare dalla fine degli anni Settanta che, anche grazie alla fase espansiva descritta nel secondo capitolo del libro, è diventato organico all'accademia dopo aver avuto accesso alle neonate scuole di dottorato. Infine, le classi rappresentate da chi è nato dopo, tra gli anni Settanta e gli Ottanta, che ha avuto accesso ai corsi di laurea, ai più alti gradi di formazione *post-lauream* e dottorali, che si è connesso per necessità e curiosità al dibattito internazionale (anche perché la tecnologia delle comunicazioni lo ha supportato), e oggi si ritiene fortunato quando riesce a barcamenarsi tra un contratto di docenza e una borsa di studio.

È in questa prospettiva che lo strabismo della Dea da metafora calzante diventa vizio. Il vizio di un gruppo che non si concentra verso un unico obiettivo e disperde energie, investimenti e aspettative.

Mi sembra di poter dire che Palumbo suggerisca tra le pagine del suo libro anche una terza lettura dello strabismo, quella più virtuosa, sulla quale sarebbe interessante far convergere gli sguardi plurali.

La virtù è nel filo rosso ereditato più o meno consapevolmente di generazione in generazione (di classe in classe), il filo rosso che distingue la *Italian Anthropology*.

L'*Italian Anthropology* risponde a un modello preciso descritto attraverso un gioco di riflessi e rappresentazioni: cosa diciamo noi di noi stessi attraverso opere e vite, cosa dicono di noi gli altri, mostrando di conoscere o ignorare le nostre opere e le nostre vite.

Dalla convergenza di questi riflessi vien fuori un ologramma i cui tratti distintivi sono la vocazione per una ricerca fatta in casa, per una certa sensibilità politica, figlia del nostro modo (forse eccessivamente filologico) di leggere Gramsci, e di curiosità per i temi religiosi, una certa autarchia rivendicata fin dagli anni Settanta, che nel mercato accademico contemporaneo, ossessionato dalla capitalizzazione dell'internazionalizzazione, è diventata provincialismo.

Nel tracciare continuità ereditarie e sterili discontinuità, il quadro ricostruito da Palumbo ha una duplice efficacia. Produce in chi legge un meccanismo identificativo (e anche distintivo) retroattivo e proattivo.

Per esempio, è stato spiazzante vedere il mio profilo, le mie scelte e le mie curiosità – non solo mie – incasellate in una sorta di continuum strutturato: figlia putativa dell'alleanza dei ciresiani, che si occupa di antropologia dell'Italia con una specie di propensione verso la vocazione pubblica e impegnata. Manca la specificità religiosa, in compenso però c'è una sorta di fede laica nei confronti dell'utilità pubblica del saper fare ricerca antropologica (che oggi tradurremmo in *know how*).

Non mi ero mai pensata e rappresentata così nel tempo, e lo *strabismo* mi ha aiutata a leggere il mio lavoro in una genealogia che in qualche modo mi rende più vicina ai miei “maestri e alle mie maestre” (penso soprattutto ad Aurora Milillo e alla influenza che ha avuto nei primi anni universitari) di quanto immaginassi. In questa genealogia anche le azioni, che pensavo fossero di rottura, devono essere integrate e lette. E, me ne rendo conto solo ora, anche il nostro ruolo presente e la nostra agency dovrebbero essere problematizzate e contestualizzate.

Invece nell’etnografia che Palumbo conduce del campo accademico e disciplinare questa contestualizzazione è appena evocata.

Certamente è difficile oggettivare la presenza di figure che in qualche modo rappresentano la zona grigia dell’accademia e della professione, chiamata fino a oggi in “legalese” “collaborazione subordinata”. Nelle tabelle presentate nel secondo capitolo i docenti a contratto non figurano, nemmeno gli assegnisti che seguono tesi, fanno esami e coprono la didattica. Spesso le due figure si sovrappongono, ma non sempre. I loro numeri, i loro ruoli, le loro pratiche, le loro presenze sono difficili da catturare e analizzare. Perché tutti questi soggetti si muovono entro un regime contrattuale di diritto privato, nello spazio aperto alle autonomie dipartimentali.

Però agiscono e contribuiscono alla costruzione dell’immagine pubblica dell’antropologia.

Quanto e come?

Sarebbe interessante saperlo.

Infine

Il libro ha un altro pregio.

Malgrado gli strabismi permette oggi di circoscrivere una sola comunità nella quale identificarsi – una comunità che si definisce grazie alla sovrapposizione di appartenenze in almeno cinque associazioni: dalla SIAC – nata dalla fusione delle prime due associazioni di antropologi in Italia, la generalista AISEA e la accademica ANUAC – alla SIAM, SIMBDEA, SIAA e infine l’ANPIA.

Una comunità che parla attraverso diverse riviste, scrive su alcune collane; che seppur marginale ha saputo trasformare alcuni tratti distintivi in un valore da spendere pubblicamente e che almeno sta provando a farlo.

Lo dimostrano i festival legati all’antropologia che stanno prendendo piede in alcune città universitarie, spesso frutto di iniziative studentesche (penso a quello di Bologna, per citarne uno solo); i convegni annuali della SIAA che valorizzano sempre di più i legami tra società civile, terzo settore, scuo-

la, accademia; le iniziative di (meno) giovani ricercatori che fanno entrare le città (o i piccoli paesi) all'università e uscire le università in città (o nei piccoli paesi) – penso per esempio al calendario di appuntamenti organizzato a Parma o al recente incontro romano con Mimmo Lucano e Vito Teti, la cui risonanza politica e mediatica è stata alta a causa della strumentalizzazione di faziose fazioni.

Lo dimostrano soprattutto altre due questioni-momenti che *Lo strabismo della Dea* non ha affrontato, penso per una questione di a-sincronia.

Il primo riguarda il ruolo pubblico che l'antropologia culturale ha e avrà nella formazione del futuro corpo docente nelle scuole pubbliche.

Il secondo riguarda il recentissimo riconoscimento ministeriale che ANPIA ha avuto come associazione-rappresentante delle professioni antropologiche. Meritato riconoscimento che sancisce nel campo istituzionale e pubblico l'esistenza delle professioni antropologiche fuori dall'accademia.

È difficile immaginare se e come queste due svolte cambieranno i rapporti tra antropologia, accademia, e società in Italia.

Mi piacerebbe sapere cosa pensa al riguardo Dino Palumbo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bourdieu, Pierre, 2005, *Questa non è una autobiografia. Elementi di autoanalisi*, Milano, Feltrinelli.

BOOK FORUM

Come comunicano gli antropologi

A proposito dello strabismo della DEA

Adriano FAVOLE

Università di Torino

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 mi ricorda, nella sua trama narrativa, un classico dell'antropologia ovvero *Isole di storia* di Marshall Sahlins e soprattutto i celeberrimi capitoli IV e V, dedicati all'uccisione di James Cook a Kealakekua Bay, Hawaii, nel 1779 (Sahlins 1986). Tutto il volume di Palumbo, in effetti, è costruito come un giallo attorno a una domanda: "Chi ha ucciso la DEA"? Perché, dopo un "inizio" incisivo e politicamente impegnato, tra gli anni Cinquanta e Settanta del secolo scorso, impersonato soprattutto (ma, non solo) dall'opera di Ernesto de Martino – nulla di paragonabile all'entusiasmo con cui gli hawaiani diedero il benvenuto al capitano Cook al suo primo arrivo, e tuttavia un certo ruolo pubblico l'antropologia sapeva rivestirlo in quegli anni; perché, dunque, dopo un inizio promettente l'antropologia italiana ha oggi un ruolo marginale nel dibattito pubblico nazionale? Perché, a livello accademico, questa (in)disciplina è in chiara decrescita? I dati di Palumbo si fermano al 2016, ma anche oggi non c'è da stare allegri: il numero dei professori ordinari è leggermente salito (29 contro i 22 del 2016) e, complessivamente, ci sono oggi in organico 157 devoti della DEA (contro i 153 del 2016), nove dei quali sono ricercatori a tempo determinato (di tipo "A"). Secondo la ricostruzione di Sahlins, dopo averlo ucciso, alcuni hawaiani chiesero ai ma-



rinai inglesi quando il dio-uomo (Lono-Cook) sarebbe tornato, visto che, nei rituali del Makahiki, l'uccisione simbolica di Lono (il dio del benessere e della fertilità) era la condizione stessa del suo ritorno. La DEA strabica può dunque tornare a farsi sentire? A quali condizioni (teoriche, epistemologiche, di posizionamento e impegno politico)?

Come *Isole di storia*, il libro di Dino Palumbo è di un'affascinante complessità e ricchezza. L'argomentazione ha un andamento ellittico che, da constatazioni di superficie (l'assenza di uno scaffale di antropologia in una qualche libreria romana, con cui si apre il libro) si spinge progressivamente in profondità, alla ricerca delle ragioni storiche della debolezza della DEA, tra cui emergono gli scontri tra opposte fazioni o *chefferies*, l'apertura "inattuale" a tradizioni internazionali che stavano rapidamente cambiando, la chiusura nei "recinti" accademici, l'abbandono di riferimenti ad autori come Gramsci e lo stesso De Martino. Ogni capitolo meriterebbe una discussione a sé, a partire – per esempio – dal mito del tempo dell'oro che, in qualche modo, Palumbo tratteggia a proposito dell'antropologia italiana nell'immediato dopoguerra. E dei tempi bui che si sarebbero aperti in seguito, con la divisione in *chefferies*, l'emergere di alcuni *big man* e di poche *big woman* (Sahlins non sarebbe molto d'accordo sulla "confusione" tra questi due idealtipi di leader, il "capo" e il "big man", ma tant'è) saldamente uniti in due "alleanze" e con l'apertura teorica, inattuale e "culturalista", a contesti internazionali anglofoni che stavano rapidamente virando in direzioni critiche, interpretative, decostruttive e post-moderne. E che, soprattutto, mettevano al centro dei loro interessi la questione del potere, ciò che la DEA avrebbe trascurato di fare. Come Sahlins e a differenza del suo *competitor* Gananath Obeyesekere (1992), i devoti della DEA avrebbero stentato a mettere a fuoco il potere "nelle" e "delle" rappresentazioni, allontanando così il loro sguardo dall'impegno politico e sociale. La DEA cominciò ad agonizzare nelle reciproche accuse di "autarchia" ed "esotismo"/"esterofilia" (la rottura dell'albero di trinchetto – l'"avvenimento" che diviene "evento" – che provocò la crisi mitopoietica coincise con alcuni noti lavori dell'allora trentenne Francesco Remotti [1978]); "strabica" la DEA per l'incrocio tra i sostenitori di uno sguardo interno ormai privo di "mordente sul reale" (depoliticizzato, lontano dall'impegno marxista militante dei decenni precedenti) e i fautori di un "esotismo" inattuale, tutto pervaso dal mito di "classici" che l'antropologia egemone britannica e soprattutto statunitense stava archiviando, riappropriandosi di quell'approccio "gramsciano" che l'antropologia italiana stava al contrario negando (Saunders 1984).

Se dovessi mettere in campo qualche “traccia di auto-etnografia”, come ci invita a fare l’autore a inizio del libro (p. 16), questo quadro presenterebbe qualche evidente contraddizione: come spiegare, per esempio, il clamoroso successo che l’antropologia ebbe nel panorama universitario italiano con l’apertura dei nuovi corsi di laurea triennali e specialistici, alla fine del secolo scorso? Se, nei primi anni Novanta, ai “seminari del mercoledì”, i laureandi di antropologia culturale della Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino sedevano tutte/i attorno a un tavolo, insieme ai dottorandi, in un piccolo studio al quinto piano di Palazzo Nuovo, dieci anni dopo non sarebbe bastata un’aula grande del primo piano per contenerli tutti/e. Perché, quando cominciai a insegnare antropologia culturale con un contratto da precario, a Bologna, nel 2000, le aule anfiteatro di via Zamboni 36 non riuscivano a contenere tutti gli studenti (e non era certo l’inesistente notorietà del docente a spiegarlo)? La DEA soffriva e molte forze politiche avevano tutto l’interesse a renderla marginale – al pari di gran parte delle scienze sociali però –, in un contesto storico che ha visto allontanarsi (o essere allontanati?) gli intellettuali dal cuore del dibattito pubblico. E tuttavia la DEA attraeva schiere di giovani ventenni che si affacciavano sul mondo universitario, quegli stessi a cui Palumbo, molto opportunamente, dedica il suo volume. Vent’anni dopo, quell’entusiasmo risulta violentato da scelte politiche che hanno relegato nel precariato stabile una intera generazione di antropologi e antropologhe con una brillante formazione internazionale, in una sorta di (a)proletariato intellettuale (come lo chiama l’autore, perché mancano le risorse persino per immaginare di mettere al mondo dei figli). Nonostante la diffusa percezione di un grande interesse dell’antropologia – quante volte in questi anni mi sono sentito dire da esponenti del mondo della comunicazione e della cultura italiana che è “il secolo dell’antropologia”! – il contrarsi degli spazi accademici e l’impoverimento del dibattito politico hanno relegato la DEA ai margini. Lono non torna più a fecondare le isole. Di nuovo, chiediamoci, perché? Come dicevo più sopra, tutto il “giallo” di Palumbo è un’attenta ricerca “del” o “dei” colpevoli, un’analisi che diffida di esiti scontati e semplicistici (la rottura dell’albero di trinchetto della *Resolution* fu solo una delle complesse catene causali che portarono alla frantumazione di uno schema cosmologico fragile, in cui trovò la morte il capitano Cook). Qui, per ragioni di spazio, mi limiterò ad alcune considerazioni che hanno a che fare con la questione della “comunicazione” o forse della “comunicabilità” dell’antropologia nel contesto italiano (e non solo) attuale.

Palumbo ha a cuore un’antropologia impegnata sul versante politico, teoricamente e fecondamente critica, pervasa da un’analisi “delle contraddizioni interne allo stesso mondo universitario” (p. 243): un sapere, anzi,

Eminentemente critico [che] dovrebbe implicare, da un lato, provare a elaborare una consapevolezza piena e non condizionata da *habitus* scolastici del carattere internamente e interamente politico della marginalizzazione all'interno del campo accademico intellettuale dei soggetti umani portatori di quel sapere [...] dall'altro immaginarsi (o tornare a immaginarsi) come un sapere capace di calarsi negli interstizi dello spazio pubblico e in questi, eventualmente, contribuire alla messa in campo di azioni dalle valenze (anche) politiche (pp. 243-244).

L'antropologia è un, per alcuni colleghi, "il sapere critico" e spesso ci si accontenta di questa definizione nelle presentazioni pubbliche. Torno a una breve nota di auto-etnografia. Negli ultimi anni, il ruolo di vice direttore per la ricerca di un Dipartimento in cui convivono sociologi, antropologi, linguisti, geografi, storici e altri studiosi, mi ha imposto un certo e voluto "distacco" (anche spaziale) dalla tribù di devoti torinesi della DEA di cui sono parte. Non ho inseguito imparzialità o oggettività sovra-disciplinari, ma ho cercato di interagire in modo molto più denso di quanto avessi fatto in anni precedenti con altre tribù, con le loro *chefferies* e i loro *big man* (e poche *big woman*), con le loro alleanze sovra regionali. "Trovo buffo, mi disse un giorno un collega extra DEA, che i *vostr*i studenti ci dicano, ogni volta, che l'antropologia è critica. Perché – continuò – la fisica, la chimica, la medicina, la sociologia non lo sono"? Questa domanda mi ha interrogato a lungo: io sono convinto che l'antropologia sia e debba essere un sapere critico, capace di andare contro corrente, decostruendo stereotipi e logiche coloniali e "guardando in faccia" il potere, ma le altre discipline scientifiche non lo "debbono" essere? La scienza non è, tutta, per sua aspirazione "critica" (che poi un singolo studioso, un paradigma, un momento storico lo sia "davvero" è tutto un altro par di maniche)? Deve essere curioso per un filosofo kantiano sentirsi dire da uno studente di antropologia che è portatore di un sapere critico! Ripeto: che gran parte dell'economia contemporanea (per dire) sia tutt'altro che critica verso le forme del neoliberismo è un pensiero di gran parte di noi, ma può la DEA accontentarsi di una autodefinizione di "sapere critico"? "Noi" sappiamo che quando parliamo di "critica" non usiamo il termine nel suo senso comune, ma ci riferiamo a un insieme di approcci teorici che hanno al centro la questione del potere. Ma che ne è di questa definizione quando la gettiamo nell'arena pubblica? Soprattutto, è efficace questa definizione per un rinnovato impegno pubblico della DEA? E poi davvero ci occupiamo o dovremmo occuparci solo di potere?

La DEA, da questo punto di vista, è un po' presuntuosa, ma soprattutto ingenua nel fatto che non precisa immediatamente COME è critica. Questa è, a mio parere, la questione di fondo, anche e soprattutto nella comunicazione della disciplina. E la comunicazione è oggi la base di un rinnovato impegno

“organico”. È una precisazione, questa, che Palumbo, come molti, lascia forse volutamente, implicita, ma che andrebbe invece ribadita in ogni sede. Certo che la DEA rivendica il suo essere sapere critico, *committed* o *engaged* e tutt’altro che *value-free* come la pretendeva Vinigi Grottanelli (1977). Siamo testimoni e analisti di quei processi di *nation-state deconstruction* che caratterizzano la contemporaneità e praticiamo forme di *global empire (de)structuring anthropologies* (p. 195), per citare una pagina intensa della teoria palumbiana. Ma, torno a ribadire, la questione centrale è *come* lo facciamo. La risposta è semplice ma timidamente espressa o del tutto taciuta. Il “COME” è la capacità, fondata su etnografie dense, di dar conto dello “spettro” della condizione umana nel suo senso più ampio (quante volte Claude Lévi-Strauss lo ha ribadito nelle sue interviste televisive e radiofoniche!). Uno spettro che non conosce limitazione di continenti e confini, passando, per dire, dalle etnografie di una discarica in Ghana alle ontologie di una società dell’Ecuador di qualche centinaio di individui ai movimenti transnazionali dei migranti in Europa. 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: tutto questo è al centro dell’antropologia, così come la capacità di operare “connessioni” e produrre strumenti in grado di “attraversare” e mettere in relazione quei contesti, molti dei quali sono del tutto trascurati da altri studiosi. Questa è la specificità della critica e della DEA. La quale, per fortuna, non manca certo di espressioni e riflessioni (auto)critiche sui rischi di questo “giro lungo”, ma senza questo costante e reiterato riferimento allo “spettro ampio” della condizione umana e delle sue creative trasformazioni, non sarà il ritorno a Gramsci o il recupero di De Martino e neppure l’aggancio con le tradizioni critiche d’oltralpe o d’oltreoceano a rimettere in sesto la DEA nel campo pubblico. È cominciando a comunicare meglio “come” facciamo antropologia critica – con l’etnografia e abbracciando e connettendo una pluralità di punti di vista dunque –, non solo ovviamente sui “vecchi” giornali di carta, ma attraverso i nuovi mezzi di comunicazione; è continuando, rivendicando e in alcuni casi ricominciando ad abbracciare uno spettro ampio che rimetteremo in sesto la DEA nel campo pubblico italiano.

Il libro di Palumbo mette a confronto le “svolte” dell’antropologia italiana con i contesti “teorici” d’oltralpe, d’oltremanica e d’oltreoceano. Rimane un grande lavoro da fare: quello di connettere il “destino pubblico” della DEA nei vari contesti nazionali e continentali, come ci invitava a fare Thomas Eriksen una decina di anni fa (2006). Nel capitolo introduttivo di Eriksen, *A short history of engagement*, l’autore nota come la “crisi” della DEA nello spa-

zio pubblico anglofono inizi nel secondo dopoguerra quando, con poche eccezioni, vennero meno quelle generazioni di “classici” (da Morgan a Boas, da Mauss a Evans-Pritchard) che ebbero un impatto politico e sociale di prim’ordine, contribuendo in modo decisivo (1) a incrinare la teoria del primato occidentale grazie al relativismo culturale e (2) a lottare efficacemente contro le varie forme di determinismo biologico. Nessuna “nostalgia dei classici” pervade il pensiero di Eriksen, come sa bene chi conosce questo autore norvegese, già presidente dell’EASA. L’antropologia del dopoguerra ha preso le distanze dai padri e dalle madri fondatrici, a favore di approcci critici, più attenti al potere, e ai rischi reificanti della cultura. *What went wrong then* (è il titolo del secondo capitolo di Eriksen)? L’analisi anche qui è ricca e non può essere risolta in pochi passaggi, e mi limiterò a un punto tra quelli sollevati da Eriksen, che ci riporta alla DEA italiana, ai suoi vizi e alle sue virtù.

Perché nel 2006, si chiede Eriksen, non un solo antropologo o antropologa comparivano tra i 100 più influenti intellettuali inglesi? E non andava molto meglio in America... Prendiamo il caso di Clifford Geertz.

Although it would hardly cost him two calories to write an interesting essay on female circumcision in the *Atlantic Monthly*, or a piece on Islam in Indonesia for the *New York Times*, he does not do this kind of thing. One can only guess at his reasons: it is nevertheless beyond dispute that he shares this inclination to remain in the academic circles of discourse with almost everybody else in his profession – which is shame (Eriksen 2006: 8).

Una DEA presuntuosa si vergogna di scrivere per chi sta *fuori* dai circoli antropologici accademici. Come confessa Philippe Descola a proposito del suo *Les lances du crépuscule* (1996: 208): [sentivo] “un’oscura volontà di dover giustificare ai miei pari il progetto di scrivere un libro antropologico ‘per un pubblico generico’”. Dobbiamo diventare tutti e tutte degli “Angela” dell’antropologia? Dobbiamo abbandonare linguaggi specifici, teorie complesse, circoli endogamici di dibattito? Neanche per sogno (anche per non essere ingenui sugli attuali meccanismi neoliberali della valutazione). Una disciplina scientifica vive di specialismi e dello sviluppo di un pensiero e di una lingua condivisa e “intima”, proprio come accade ai nativi. E tuttavia, appare insensato continuare a considerare la “scrittura per altri” come una sorta di diversivo, un mestiere per buoi o mucche da sacrificare a fine carriera scientifica (quanti tipi diversi di pubblico a cui rivolgersi, dai colleghi di altre discipline all’antropologia per dame, come direbbe Maurizio Ferraris, quante forme di scrittura antropologica da sperimentare!): beh, la DEA è talvolta un po’ presuntuosa e cieca delle enormi praterie che l’attendono fuori da quel recinto

protetto e chiuso in cui, come ha scritto Fabio Dei (2017), si esercita la nobile (e spesso incomprensibile) arte della *Theory*. Riportare l'antropologia sulla scena pubblica implica la grande pazienza e responsabilità di comunicare ciò che studiamo e come lo facciamo, ed è un compito e una missione che tutti e tutte dobbiamo addestrarci a fare, a partire dalla formazione triennale e magistrale, per non parlare dei dottorati.

Lo sguardo attento e storicamente profondo che Dino Palumbo getta sull'antropologia italiana di inizio millennio, rivela una grande ricchezza di temi, percorsi, prospettive, con un'apertura progressiva – soprattutto nella giovane generazione – ad autori ed etnografie internazionali. La valorizzazione in atto della cosiddetta “terza missione” a livello di ministero e di singoli atenei, è un'occasione da cogliere per rimettere al centro dell'arena la questione della comunicazione dell'antropologia. Se “la nonna non capisce cosa è l'antropologia” – come spesso sento dire dai nostri studenti – il problema non è la nonna, il problema siamo noi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- 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, Donzelli, Milano: 9-49.
- Descola, Philippe, 1996, A bricoleur's workshop: Writing *Le lance du crepuscule*, in *Popularizing Anthropology*, Jeremy MacClancy, Christian McDonaugh, eds, London, Routledge: 208-224.
- Eriksen, Thomas H., 2006, *Engaging anthropology. The case for a public presence*, London, Bloomsbury.
- Grottanelli, Vinigi, 1977, Ethnology and/or cultural anthropology in Italy: traditions and development, *Current Anthropology*, 18, 4: 593-614.
- Obeyesekere, Gananath, 1992, *The apotheosis of Captain Cook. European mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press.
- Remotti, Francesco, 1978, Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana, *Rassegna italiana di sociologia*, 19, 2: 183-226.
- Sahlins, Marshall, 1986 [1985], *Isole di storia*, Einaudi, Torino.
- Saunders, George R., 1984, Contemporary Italian cultural anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 13: 447-466.

BOOK FORUM

Palumbo's strabismus

Noelle MOLÉ LISTON

New York University

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

Employing a rich array of historical, sociological and ethnographic analysis and methods, Palumbo analyzes the field of anthropology in Italy from its initial decades of expansion to the more recent numerical decline in anthropology positions in the Italian academy and its “condizione di sofferente precarietà esistenziale e cognitivo-intellettuale” (p. 13). With the metaphor of strabismus, Palumbo identifies competing tendencies in Italian anthropology, “un andamento sincopato”, between national and international dynamics that shape the field, rendering it simultaneously fixed in fiercely hierarchical power relations within Italy yet also intellectually agile and progressive (p. 14). The work transports the reader to a variety of engaging vignettes and multi-layered analyses: his own biographical memories of his graduate training and career (pp. 19-27), an excellent analysis of Ernesto de Martino’s work and enduring influence, and analysis of anthropologists represented in print and television media. He shifts seamlessly between formal and informal modes of analysis. On the one hand, he offers rich quantitative and comparative analysis of anthropology positions and rates of growth and decline illustrating their “organizzazione gerontocratica e clientare” (p. 48). On the other hand, he uncovers the

This work is licensed under the Creative Commons © Noelle Molé Liston

Palumbo's strabismus

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 153-157.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3781



evolutionary thinking and “implicit racism” in comparisons between pop artist Jennifer Lopez and Neanderthals, a way of thinking Palumbo believes still informs public perceptions of the field (p. 59).

Palumbo is at his best in his compelling and even courageous analysis of *chefferies* and regional *alleanze* in Italian anthropology over the past two decades. Using a term of anthropological resonance, *chefferies*, Palumbo uncovers how few individuals, and mostly men, have dominated Italian anthropology with their stronghold on economic, political and intellectual capital (pp. 75-76). What’s more, Palumbo carefully traces how the *alleanze* undergird not only the hierarchical organization of academic institutions and intellectual influences, but also their tentacular grasp on professional associations (p. 86), scholarly publications (pp. 87-90) and graduate student training (pp. 92-94). Because the *big man (o woman)* of each *chefferies* played a role, directly or indirectly, on appointing committees, graduate students would be placed according to these influences, thus guaranteeing the reproduction of this structure for new generations. Taken together, new and innovative scholarship in Italian anthropology must fight to emerge from “un campo intimamente plasmato da particolarismi, tensioni, [e] conflitti fazionali” (p. 102).

In Chapter 4, Palumbo reviews four anthropological monographs of United States based scholars on Italy: Molé (2012), Jason Pine (2012), Andrea Muehlebach (2012), and Lilith Mahmud (2014). Palumbo is understandably vexed because of the “dominanti antropologie anglofone” and “egemoniche” anthropology of US-based academy (p. 15), as well as the dangerously shrinking pool of anthropologists in Italy over the past decade (pp. 32, 243). Framed as a “chiusura al dialogo” (p. 15) and “reciprocità negate” (p. 179), his central complaint is the accusation that citations of Italian anthropologists number under five (p. 195). Yet counting and labeling citations is only the most obvious way to assess scholarly influence. Other of Palumbo’s frustrations over citational practices are less scrutable, even bewildering. He puzzles over why I might include a film about mobbing in a book about mobbing in Italy (p. 202). He huffs over my exclusion of Redini’s (2007) study of Romanian workers at Italian owned companies in Romania. And he is aghast when Pine does not cite Signorelli (2002) on 19th century Neapolitan popular culture.

With all due respect for Redini (2007) and Signorelli (2002), what is it that is really driving Palumbo’s outrage other than a perceived snub of his co-national anthropologists? It did not matter whether these well-reviewed and award winning monographs amply cited Italian academics in sociology,

history or political science, Italian nationals working in the US or British academy, or even – and this level of Palumbo's minutia is spectacular – Italian anthropologists who *trained* in the US or UK but work in Italy (p. 196). No, the only suitable citation would be Italian anthropologists who both trained and work in Italy. Moreover, Palumbo frames these citational practices as acts of individual choices and neglectful scholarship. Social scientists typically know that all individual choices and, more broadly, the production of knowledge, even in reproducing an asymmetrical relationship with the Italian academy, are subject to forces that are much bigger than individual intentions. Finally, as I have argued in this journal, the anthropology of Europe in the United States has also struggled to overcome an antiquated anthropological privileging of the non-western “other”; so these four ethnographies on Italian citizens (not foreign nationals) were likely subject to increased scrutiny (Liston 2016). The real mystery here is why Palumbo seems blind to the ways in which citational practice is constrained by political economic forces and dominant intellectual trends when he dedicates much of the same book to analyzing how Italian anthropology is shaped by similar underlying pressures and structures (e.g. pp. 32, 243-244).

In her sociological analysis of American academic evaluative processes and notions of academic excellence, Michelle Lamont holds that each discipline an “evaluative and epistemic culture of their own field” (p. 54). In ways that align with Lamont's study, Palumbo frames his own research as an “etnografia di un campo accademico” (p. 29), evenly jokingly imagining how the 153 Italian anthropologists in the Italian academy are kind of “cacciatori raccoglitori” compared with the United States' massive 20,000 person field of anthropology (p. 43). If we understand the field of anthropology as culture and Palumbo's work as “auto-etnografica” (p. 102), then perhaps Palumbo committed the same sin he ascribed to Mahmud: being “incapace di oggettivare quell'humus culturale” (p. 200).

Yet Palumbo's review of these monographs goes well beyond enumerating citational snubs and employs a “gotcha” style, which is an American term for journalistic reporting that employs a technique of distraction. Palumbo adopts this “gotcha” style of review for four American monographs on Italian life: Molé legal analysis has translation error!, Muehlebach omitted two legal cases in Lombardia!, Pine ignored Neapolitan folklorists!, and Native Italian Mahmud can't analyze her own culture (pp. 197-204)! Palumbo's “gotchas” aim to entice his largely Italian audience by forefronting salaciousness and trying to overtly shame these American

ethnographers who, in his estimation, enjoy a structurally dominant position with respect to Italy. His tone and prose are absolutely antithetical to the kind of generous critique we might expect from a scholar of Palumbo's stature.

But let us probe deeper: Palumbo takes on four first-time book authors, published before these scholars were tenured, $\frac{3}{4}$ of whom are women, whose names he does not deign to consistently spell correctly (e.g. "Mohlebach" p. 202). That Palumbo can embody the *big man* of Italian anthropology rides on the systemic privileging and position of male scholarship in the Italian academy. Palumbo's own analysis provides further evidence that anthropological discourse in Italy has been and remains deeply gendered, "una piramidale gerontocrazia maschile" (pp. 47, 98). Indeed Palumbo shows us how Italian women hover at around the same small number (30-32%) of professori Ordinari, have disproportionately decreased their share as professor Associati and have increased their proportion of the lowest rank, as Ricercatori universitari (p. 47). Though aware the Italian academy may be "tenacemente ancorati a concezioni autocratiche del potere, produttori che naturalizzano gerarchie", he fails to critique how his own gendered subjectivity plays into the power structure he reveals (p. 14). A late career scholar, Palumbo reproduces the very "chieftaincy" he aims to undo (p. 80).

I share Palumbo's hope for a "democratizzazione degli spazi della produzione scientifica in antropologia" where global scholarly exchange might be more equitable and reciprocal. In his vision for the future, Palumbo also shares his dream of requiring more native anthropology: "una quota minima annua di libri scritti da studiosi provenienti da paesi dove sono i terreni da loro vissuti" (p. 192). I am, however, deeply troubled by his view of auto-ethnographic work as intrinsically superior and authentic. Rather, we must be equally skeptical of native and non-native anthropology, and never assume that any nationalized subjectivity automatically endows one with greater or lesser intellectual acumen. Indeed these kinds of epistemic assumptions represent the central preoccupation of my forthcoming book on Italy where I interrogate how the material and technological forms of knowledge – televised, print media, and Internet shape emergent political structures (Liston n.d.). How does the way we know the world shape who we think should rule it? In order, however, to trace how our epistemological practices give rise to political regimes and high stakes forms of governance, we must, first and foremost, be able to scrutinize the epistemic assumptions of our own work. Clear vision is just as much a function of knowledge as it is the physical structure of the eye.

REFERENCES

- Lamont, Michelle, 2009, *How Professors think: Inside the curious world of academic judgment*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Liston, Noelle Molé, 2016, An anthropologist in parallel structure, in *Anthropologists in/of the neoliberal academy*, Tracey Heatherington, Filippo M. Zerilli, eds, Thematic section, *Anuac*, 5, 1: 71-74.
- Liston, Noelle Molé, n.d., *The Disinformation Society: Politics and Post-truth in Italy*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Mahmud, Lilith, 2014, *The Brotherhood of Freemason Sisters: Gender, Secrecy, and Fraternity in Italian Masonic Lodges*. Chicago, University of Chicago Press.
- Molé, Noelle, 2012, *Labor Disorders in Neoliberal Italy: Mobbing, Well-Being, and the Workplace*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Muehlebach, Andrea, 2012, *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Pine, Jason, 2012, *The Art of Making Do in Naples*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Redini, Veronica, 2007, Del dare e togliere corpo al lavoro. Luoghi, merci e persone nel processo di internazionalizzazione delle aziende italiane in Romania, in *Un arcipelago produttivo. Migrati e imprenditori tra Italia e Romania*, Ferruccio Gambino, David Sacchetto, eds, Roma, Carocci: 171-206.
- Signorelli, Amalia, 2002, La cultura popolare napoletana: un secolo di vita di uno stereotipo e del suo referente, in *Cultura popolare a Napoli e in Campania nel Novecento*, Amalia Signorelli, ed, Napoli, Edizione del Millennio: 11-24.

BOOK FORUM

“Blitzkrieg Bop”

Generazioni, genealogie e fazioni dell’antropologia italiana

Ivan SEVERI

Presidente dell’Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia

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

Mai come in questo caso è necessario contestualizzare il volume in oggetto, *Lo strabismo della DEA*, all’interno delle trasformazioni in atto nel panorama antropologico italiano. I prodromi risalgono al 2013, anno in cui Berardino Palumbo espone la sua lettura genealogica del mondo dell’antropologia durante il seminario, organizzato dall’allora AISEA, *L’antropologia italiana: proposte per il futuro*. Uno sguardo al passato, a ciò che non poteva più essere, in un contesto che sapeva di resa dei conti generazionale. Da questo punto di vista il 2013 è stato un anno ricco ed animato per il dibattito disciplinare, sebbene sia necessario uno sforzo interpretativo posteriore per riannodare i fili di quella matassa. Durante quello stesso seminario l’allora attiva rete *antropologiaprecaria* rispondeva al contrattacco di Francesco Faeta (2013), frutto dell’indignazione suscitata dalla *Lettera aperta dei giovani antropologi “freelance”* (2013), mentre Antonino Colajanni perorava la causa dell’antropologia applicata (Colajanni 2014). Avvisaglie di fine dei tempi, o se non altro di riassetto, in un piccolo mondo antico posto di fronte alla necessità di cambiare o perire, con le parole di Francesco Remotti: “La realtà dunque è che noi stiamo assistendo quanto meno a un processo di smantellamento: la questione è se questo processo andrà avanti fino alla fine o se in-

This work is licensed under the Creative Commons © Ivan Severi

“Blitzkrieg Bop”: *Generazioni, genealogie e fazioni dell’antropologia italiana*

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 159-165.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3782



vece si avranno forza, mezzi, opportunità per contrastarlo e arrestarlo (e anche, chissà, per invertire la tendenza)” (Remotti 2013, p. 12). *Messages in a bottle*, lo scritto che Palumbo formalizza dopo quel seminario, iniziò a circolare lo stesso anno, prima come file scaricabile da *FareAntropologia – Il portale dell’antropologia culturale* (Palumbo 2013a)¹ e poi come articolo vero e proprio sulle pagine de *La Ricerca Folklorica* (Palumbo 2013b). Di lì a breve si sarebbe sparsa la voce che il testo costituisse solo l’anticipazione di uno studio più ampio e articolato a cui Palumbo pareva lavorare. Il 2013 si chiuse con il convegno fondativo della Società Italiana di Antropologia Applicata di Lecce, contesto che raccolse l’interesse di molti attori non protagonisti dell’antropologia italiana, cioè coloro che non trovavano spazio nelle genealogie di Palumbo. Ad inaugurare l’annata era invece stata l’approvazione della Legge n. 4 in materia di “Professioni non organizzate”; all’epoca non era ancora chiaro come sarebbe andata a finire, ma l’Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia che sarebbe nata (solo nel 2016) grazie a quella norma, avrebbe finito per concentrare attenzione e sforzi di molti altri di quegli attori secondari. Passarono più di tre anni e il misterioso libro di Palumbo sull’antropologia italiana rimase avvolto da una coltre di nebbia: voci di corridoio sostenevano che gli editori fossero titubanti. Nel frattempo “forza, mezzi e opportunità” invocati da Remotti si tradussero in tentativi concreti; AISEA e ANUAC iniziarono veramente a lavorare a quel processo di unificazione che avrebbe portato alla nascita di SIAC nel settembre del 2017. L’estate che precedette la nascita del soggetto unitario venne movimentata da una lettera rivolta da Palumbo al mondo dell’antropologia italiana, che può essere anche interpretata come un corollario a *Messages in a bottle* e un preludio a *Lo strabismo della DEA*. L’appello riguardava i lavori in atto per la costituzione della nuova associazione a cui era demandata la responsabilità di

Una chiara visione delle prospettive future e delle poste politico-culturali e intellettuali implicate da un’azione unitaria, una capacità di agire in scenari lavorativi e accademici profondamente diversi da quelli nei quali si sono formati e stanno operando quanti appartengono alla mia generazione (e ancor più da quelli familiari a precedenti generazioni di studiosi), unite ad una volontà di dare spazio reale – e non meramente consolatorio – a forme innovative di immaginazione politica e culturale e ad una volontà/capacità di destrutturate tutte quelle posture e quei posizionamenti accademici che, incorporati in decenni di contrapposizioni fazionali, hanno contribuito a definire le condizioni attuali del nostro campo disciplinare (Palumbo 2017).

1 <http://fareantropologia.cfs.unipi.it/>, consultato il 19/03/2019.

La missiva proseguiva con la richiesta di tutele, affinché la nuova entità non cadesse preda dei vizi i cui effetti avevano costituito l'impianto su cui si reggeva *Messages in a bottle*. Complice forse il caldo d'agosto, l'atteso dibattito non decollò e per avere ulteriori notizie del libro misterioso si sarebbe dovuto aspettare dicembre. I partecipanti alla tavola rotonda del convegno SIAA 2017, *Conoscere per agire nel campo professionale dell'antropologia*, ebbero la possibilità di sbirciare tra le pagine de *Lo strabismo della DEA* (anche se l'effetto combinato di evidenziatore giallo e proiezione avrebbero impedito la lettura ai più: semplice imprevisto o abile strategia?). Arrivati a questo punto risulterà chiaro perché il volume di Palumbo (che vedrà le stampe solo sette mesi dopo, nella seconda metà del 2018) abbia costituito necessariamente il caso editoriale dell'anno nel piccolo mondo dell'antropologia italiana: temi scottanti e provocatori, l'aura leggendaria del libro rifiutato dagli editori – “Un sentito ringraziamento va, dunque, a tutti quegli editori che, rifiutandone la pubblicazione, hanno voluto fornire una conferma ad alcune delle tesi qui sostenute”, si legge nell'avvertenza al libro – posizioni impopolari assunte da uno studioso brillante e scomodo, anticipazioni che non fanno che aumentare l'alone di mistero che avvolge un testo atteso per almeno cinque anni.

Ho giocato a interpretare il detective Corso, a caccia di misteri e maledizioni di carta, ma alla fine di questo gioco, che cos'è *Lo strabismo della DEA*? È prima di tutto (e con prima intendo che ne costituisce l'apertura e la cornice) la collocazione dell'autore all'interno delle genealogie che già aveva evocato e decifrato. Il secondo passaggio è di taglio maggiormente politico e consiste nel riallacciare i fili tra il presente e il passato, ma sarebbe forse più appropriato affermare il contrario; viene infatti lacerato il tessuto che cela la struttura dell'antropologia italiana. Gli ingranaggi esposti mostrano come questo passato e questo futuro siano necessariamente interconnessi, molto al di là della semplice filiazione scientifica: è ovvio che la storia di una disciplina sia fatta di approcci e tradizioni, in questo caso però le scelte fatte hanno avuto manifeste conseguenze dal punto di vista politico. Lo sguardo della DEA è strabico, quindi, perché ha fatto di tutto per non soffermarsi sugli effetti di certe scelte, per non ricomporre l'ingranaggio causale. Palumbo redistribuisce equamente le responsabilità: è certamente consolatorio, ma non sufficiente incolpare l'ospitalità del mondo nei confronti degli antropologi (Hannerz 2012; Scarpelli 2012), è necessario lavare i propri panni sporchi prima di affrontare la desolante situazione che ci restituiscono i numeri della disciplina nel mercato accademico. In questo senso l'autore è estremamente chiaro:

Se, proprio nel momento in cui un simile processo di mercificazione della cultura e delle stesse soggettività si mette in moto, si rinuncia alla comprensione e ci si chiude in accademia, si perde anche la possibilità di una reale e sistematica presa di parola critica in uno spazio pubblico che, dal canto suo, si trasforma, parcellizzandosi e, a sua volta, mercificandosi (p. 72).

La denuncia è ben calibrata, il ragionamento si inserisce in modo critico nei gangli dei processi di mercificazione che di certo non hanno mai favorito – e mai favoriranno – un sapere come il nostro, ma non possono però trasformarsi in un alibi. Non è stato infatti il *fast capitalism*, che ha colpito in modo massiccio tutte le discipline umanistiche, a far arretrare l'antropologia nelle trincee dell'università, bensì scelte precise che hanno caratterizzato entrambe le grandi tradizioni italiane (quella demo-antropologica e quella etno-antropologica), alle quali, nel momento della loro maggior espansione accademica, hanno scelto di concentrare le proprie forze in una guerra di posizione per il controllo di quel nuovo territorio, abbandonando la capacità di confrontarsi con la società che le aveva (in maniera molto maggiore la prima tradizione rispetto alla seconda) contraddistinte fino ad allora. Il pensiero di Gramsci costituisce un nodo cruciale nella diagnosi di strabismo, pare infatti che proprio quando l'antropologia (egemonica) anglofona decise, con colpevole ritardo, di appropriarsene, in Italia si sia proceduto a un suo abbandono quasi sistematico, passaggio che avrebbe contribuito all'isolamento dell'antropologia di casa nostra (problematicamente costretta nel novero delle *world anthropologies*, cap. 4.3).

Se il percorso di progressiva chiusura dell'antropologia italiana nella torre d'avorio accademica (“inesorabile distanziamento delle competenze e dei saperi disciplinari dal cuore del dibattito pubblico e di loro lenta, ma altrettanto evidente sclerotizzazione ideologica”, p. 167) appare perfettamente coerente alla luce della ricostruzione fatta, a mancare è forse una comparazione a più ampio raggio con discipline (a puro titolo di esempio si può citare la storia della scienza²) che hanno riflettuto già in precedenza sugli effetti del contestuale '68, passaggio storico che ha prodotto riassetamenti radicali in diversi ambiti, nonostante le differenti articolazioni dei dibattiti interni. Non è certo mia volontà assolvere i padri nobili dell'antropologia dalle loro responsabilità storiche, ma una triangolazione più ampia (che peraltro l'autore affronta concisamente ma in più passaggi dal punto di vista della storia nazionale) consentirebbe di collocare i processi di cui si sono resi protagonisti nel contesto più generale delle trasformazioni che riguardavano l'intero assetto universitario italiano, sia in termini di forma che di contenuti.

2. A titolo puramente indicativo segnalo il numero monografico di *PRISTEM/Storia* dedicato a *Il '68 e la scienza in Italia* (Guerraggio 2010).

La società italiana in cui antropologi e antropologhe si muovono, emerge spesso e connotata in modi diversi (addirittura come soggetto di studio delle antropologie egemoni), 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. Il perché di questa scelta è facilmente comprensibile data anche l'impostazione del volume, soprattutto nella sua seconda parte. Ciononostante appare probabilmente troppo sbrigativo il modo in cui sono liquidati gli scarsi tentativi di applicazione della disciplina. Il quadro che emerge è sbilanciato quasi esclusivamente sul versante della possibilità di intervento critico da parte di un pensiero maturato all'interno del contesto accademico e prodotto con il preciso scopo di rimanervi. Una parentesi sulla spendibilità della riflessione antropologica nei media è inserita all'interno del primo capitolo e serve a introdurre una delle tematiche poi ampiamente sviluppate nel volume: l'antropologia viene ormai interpellata dai grandi mezzi di comunicazione solamente per evocare immaginari esotici o curiosità (che finiscono per tradursi nel peggiore dei casi in forme essenzializzanti); è invece accuratamente evitata quando si tratta di affrontare questioni politiche che pure dovrebbero essere connesse alla disciplina anche nell'immaginario pubblico (p. 58 e sg.). La grande depoliticizzazione che ha attraversato la DEA negli anni '80 avrebbe fatto tabula rasa di questa possibilità, nonostante la reputazione di cui ancora gode un padre fondatore come Ernesto de Martino (alla cui relazione con lo studio di società e Stato è interamente dedicato il quinto capitolo); forse sarebbe stato interessante approfondire il come e il perché l'aspetto eminentemente politico del pensiero dello studioso napoletano sia stato così profondamente diluito da questa generale depoliticizzazione, tanto da non riuscire più a costituire una garanzia agli occhi del pubblico più vasto per coloro che tentano di farsi strada nel dibattito oggigiorno.

Un'ultima riflessione va rivolta ad Andrea, la figura che Palumbo inserisce a rappresentante di una generazione altamente preparata ma con scarsissime probabilità di vedersi assorbita dal mercato accademico (cap. 2.3). Il profilo è senz'altro costruito in modo accurato, ma non può che costituire un punto di vista parziale. Per quanto rappresenti infatti uno spaccato drammatico del precariato accademico, riguarda, appunto, solamente quella parte di antropologi e antropologhe che hanno scientemente rifiutato la possibilità del lavoro all'esterno dell'accademia, barricati/e dietro la giustificazione così riassunta dall'autore: “Difficile immaginare di trovare lavoro da antropologa fuori dall'università in un paese nel quale dagli imprenditori agli amministratori pubblici, dai ministeri alla magistratura pochissimi hanno un'idea plausibile di cosa sia e di cosa faccia un antropologo” (p. 54). Il modello rappresentato da Andrea, e dai modi diversi in cui nel volume si prende in con-

siderazione la relazione tra disciplina e società, ricalca la formula dell'intellettuale pubblico, che appare effettivamente essere una via difficilmente percorribile. Sarebbe stato interessante seguire le gesta di un ricercatore magari un po' più giovane dal punto di vista anagrafico e con a disposizione ancor meno risorse e possibilità rispetto quelle di cui ha potuto usufruire Andrea. Nella guerra tra i poveri di questa "nuova classe di subalterni precarizzati e impoveriti dal funzionamento di quello che è stato chiamato [...] 'capitalismo cognitivo'" (p. 55), Andrea ha comunque avuto accesso a una serie di contratti precari, assegni e possibilità di insegnamento invece preclusi a colleghi e colleghe con la stessa preparazione ma più giovani e dal curriculum necessariamente più breve. La strettoia che si è venuta a creare sta infatti schiacciando in maniera sempre più massiccia gli addottorati dei cicli successivi, per non parlare dei semplici possessori di una laurea magistrale. Un ipotetico Marco, di una decina d'anni più giovane rispetto ad Andrea, avrebbe rapidamente fatto l'abitudine a vedersi riservati i posti più bassi delle graduatorie di assegni e insegnamenti, regolarmente superato dai colleghi dell'età di Andrea, si sarebbe quindi arrabattato tra corsi di italiano per stranieri e contratti sottopagati come operatore in un CAS o in uno SPRAR, che non forniscono nessun titolo utile nell'universo accademico. Non avrebbe avuto modo di spendere l'appartenenza a quel capitale simbolico garantito dall'affiliazione ad una qualche "uni" (immediatamente visibile dal semplice indirizzo e-mail), né di accedere a quelle pur poche risorse a disposizione di uno studioso strutturato (p. 192). Solo nella migliore delle ipotesi sarebbe stato in grado di elaborare (e imporre), come progetto di dottorato, qualcosa che gli permettesse, se non altro, di immaginare un possibile futuro inserimento lavorativo (ipotesi poco plausibile per la maggioranza dei percorsi dottorali). Le nuove generazioni di laureati e dottori di ricerca si stanno progressivamente distaccando dall'università e dalla comunità scientifica di provenienza, impedendo di seguirne in modo accurato le frammentate traiettorie individuali, come è ancora possibile fare con quelli appartenenti alla generazione di Andrea, e rendendo un compito estremamente faticoso l'immaginare i subalterni precarizzati come una "classe". Queste antropologhe e antropologi quindi che fanno? Avere accesso a questo tipo di dati non è facile, la speranza è quella di riuscire a produrre un corpus utilizzabile negli anni a venire, prima che il respingimento compiuto dell'accademia ne faccia perdere completamente le tracce.

In definitiva, non posso che avvicinarmi al volume di Palumbo da una posizione di svantaggio. Così come l'autore non può che immaginare per tipizzazione la vita di un'antropologa della (quasi) mia generazione, allo stesso

modo io non ho avuto la possibilità, nel bene e nel male, di frequentare quel mondo consolidato attorno a rituali e consuetudini che è stato spazzato via dalla riforma del sistema. Ho cercato comunque di affrontare il tema dalla mia particolare posizione, e il lavoro di Palumbo ha costituito una preziosa fonte. L'amalgama presenta alcuni grumi, e la scrittura, a tratti compiaciuta, rende la lettura non sempre semplice. Sarebbe comunque inutile nascondersi dietro un dito: condivido gran parte delle posizioni dell'autore e ne colgo pertinenza e pregnanza, pur appartenendo all'altro lato della barricata, quella popolata dai soggetti a cui il libro è idealmente dedicato.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Antropologiaprecaria, 2013, Lettera Aperta dei giovani antropologi “freelance”, <https://coordinamentoprecariuniversita.wordpress.com/2013/01/25/lettera-aperta-dei-giovani-antropologi-freelance/>, consultato il 19/03/2019.
- Colajanni, Antonino, 2013, Qualche idea sul possibile futuro delle nostre antropologie, *EtnoAntropologia*, 1: 43-46.
- Faeta Francesco, 2013, Dovuto agli antropologi, www.aisea.it/index.php?option=com_content&view=article&id=84:dovuto-agli-antropologi&catid=7-&Itemid=158, consultato il 19/03/2019.
- Guerraggio, Angelo, a cura di, 2010, Il '68 e la scienza in Italia, *PRISTEM/Storia, Note di Matematica, Storia, Cultura*, 27-28.
- Hannerz, Ulf, 2012, *Il mondo dell'antropologia*, Bologna, il Mulino.
- Palumbo, Berardino, 2013a, Messages in a bottle: etnografia e autoetnografia del campo accademico antropologico in Italia, www.academia.edu/7829409/Messages_in_a_bottle6, consultato il 19/03/2019.
- Palumbo, Berardino, 2013b, “Messages in a bottle”. Etnografia e autoetnografia del campo accademico antropologico in Italia, *La Ricerca Folklorica*, 67/68: 185-210.
- Palumbo, Berardino, 2017, *Lettera aperta*, diffusa tra i soci di AISEA, ANUAC e SIAA.
- Remotti, Francesco, 2013, Questione di sopravvivenza. Un ripensamento epistemologico per l'antropologia culturale, *EtnoAntropologia*, 1: 11-31.
- Scarpelli, Federico, 2012, Sopravvivere in mondi inospitali, *Lares*, 78, 3: 379-400.

BOOK FORUM

Noi (non) ne parliamo

Strabismo, miopie e presbiopie antropologiche

Valeria SINISCALCHI

École des hautes études en sciences sociales, Marseille

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

Mi sono immersa nella lettura del libro di Berardino Palumbo quasi come in quella di un romanzo, benché il volume non sia pensato come tale e presenti alcune ripetizioni e pesantezze lessicali. Condividendo numerose delle analisi e molti dei riferimenti teorici, ritrovando somiglianze e prossimità con la mia esperienza dell'accademia, formatami negli stessi anni e all'interno della stessa "scuola" in cui si è formato l'autore, il volume ha prodotto in me un'indubbia sensazione di familiarità e di adesione. Ma capitolo dopo capitolo, mi sono chiesta a più riprese a chi sia destinato *Lo strabismo della DEA*. Come lascia intuire il titolo, il volume si rivolge a un pubblico di iniziati, situati all'interno o nell'immediata periferia di quel mondo universitario riconducibile alla definizione ministeriale alquanto indigesta, ma significativa di accordi e tregue, delle discipline "demo-etno-antropologiche" (DEA). Il testo è un'analisi minuta delle principali fasi storiche, delle linee di frattura e delle complesse configurazioni attuali della disciplina in Italia. Parallelamente, l'autore guarda ai principali sviluppi delle antropologie nordamericane e anglofone cercando di correggere distorsioni e anacronismi, rivendicando una "reciprocità" che le antropologie "dominanti" si ostinano a negare. Una sorta di risentimento pervade tutto il libro: quello di un'antropologia

This work is licensed under the Creative Commons © Valeria Siniscalchi

Noi (non) ne parliamo: Strabismo, miopie e presbiopie antropologiche

2019 | ANUAC. VOL. 8, N° 1, GIUGNO 2019: 167-173.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3785



italiana che non è letta oltralpe e oltreoceano e che si concretizza nell'ironico appello all'adozione di un antropologo italiano, in quanto appartenente a un contesto "minoritario" e dominato. Ma in realtà il volume non si rivolge a coloro che si situano all'interno delle antropologie "dominanti" – studiosi che continuano a ignorare gli scritti degli autori "italiani", e probabilmente quelli dell'autore in primo luogo – nei confronti dei quali Berardino Palumbo mostra un'attitudine a tratti sarcastica. La struttura, lo stile e il modo in cui è condotta l'analisi paiono infatti difficilmente comprensibili da parte di un lettore che non abbia la stessa intimità accademica e culturale con il contesto descritto.

Sebbene i destinatari siano gli stessi colleghi, i cui nomi talvolta sono rivelati, talvolta malcelati, e che a priori sanno già, uno dei meriti del volume è di dire e scrivere cose che di rado si ha l'abitudine di leggere, perché troppo interne, intime, fastidiose e non funzionali al mantenimento dei delicati equilibri universitari. L'operazione del volume si oppone al "noi, non ne parliamo" dell'accademia (per riprendere l'espressione dei Manus analizzati da Patrick Williams, 2003 [1997]) ed è, non solo pertinente, ma necessaria in un contesto in cui saperi e saper fare accademici si trasmettono lungo linee non condivise. Alcune "scuole" sono analizzate in modo più rapido, come quella in cui ci siamo formati, insieme a molti altri colleghi, e che si aggregava intorno all'Istituto di Etnologia diretto in quegli anni da Italo Signorini. Ciononostante, l'analisi densa dell'autore riesce a tenere insieme le diverse anime e "scuole" che hanno diviso e che in parte continuano a dividere l'antropologia in Italia. Sono numerosi i passaggi in cui la messa a fuoco dei meccanismi universitari e della ricerca antropologica produce un'immagine vivida, netta e penetrante.

In questa lettura, mi concentrerò piuttosto sulle deformazioni della visione provocata proprio dalle lenti che l'autore adopera per correggere lo "strabismo" costitutivo dell'antropologia italiana. La scelta narrativa dichiarata e assunta adotta diversi registri, combinando il racconto autobiografico e la conoscenza diretta del mondo universitario, ai "dati" derivanti dalla sua esperienza di "valutatore" universitario – nonché di attento lettore – nelle recenti fasi di riforma del sistema accademico italiano. Il materiale accumulato svolgendo il ruolo di "valutatore" permette all'autore di aggregare cifre e dati e di ottenere una visione d'insieme che un singolo ricercatore raramente ha la possibilità di avere. Sono però proprio i dati che egli sceglie di considerare a produrre una sorta di "miopia" e "presbiopia" dell'analisi. La posizione *super partes* che Berardino Palumbo ha occupato istituzionalmente – e che mantiene nella scrittura del volume – e le cifre che aggrega, utilizza e decompone nel testo, nutrendole di elementi qualitativi, sembrano dire

con evidenza una serie di caratteristiche del mondo accademico della ricerca antropologica in Italia, permettendo all'autore di rivendicare una lettura "oggettiva". In realtà egli ritaglia, geograficamente e cronologicamente, una parte di questi mondi, senza esplicitare fino in fondo l'arbitrarietà e le conseguenze di questa operazione di delimitazione. L'immagine fotografica è il risultato di un'inquadratura, fatta a sua volta di scelte, di cesure, di abitudini dello sguardo. Essa non è la realtà, ma il risultato di una selezione e di un'interpretazione. Ciò che resta fuori non sono semplicemente i margini, ma talvolta parti costitutive della realtà osservata di cui, con il tempo, si perde la memoria. Anche la scrittura è sempre fatta di scelte, di tagli, di assunzione di posizioni necessariamente parziali. Ma in questo caso esse hanno conseguenze per la comprensione del quadro. Chi rientra allora nell'inquadratura (e chi non vi rientra)? Coloro che si sono formati o che hanno ottenuto un dottorato in Italia, indipendentemente dalla loro nazionalità? Solo in parte. Alcuni studiosi stranieri, sebbene si siano formati e abbiano insegnato in Italia, vengono collocati all'interno della "produzione antropologica anglofona contemporanea". Altri invece, rientrano nel quadro. La prospettiva adottata permette allora di includere gli italiani che svolgono le proprie attività di ricerca e di insegnamento in un altro paese? Solo alcuni. E dove sono coloro che si sono formati in Italia e che poi per periodi brevi o lunghi hanno scelto di lavorare altrove, seguendo occasioni professionali, scelte di vita, o ancora affinità intellettuali e talvolta lasciando posti stabili per analoghe posizioni oltrefrontiera?

Nel tentativo di fornire un'analisi la più inclusiva possibile, in termini di tematiche, di posture teoriche, di "scuole" di appartenenza, Bernardino Palumbo non si limita ad analizzare i dati ANVUR/MIUR, ma definisce cosa sia (e cosa non sia) l'antropologia "italiana" attraverso e a partire da essi. I confini stabiliti in questo modo non rendono conto della processualità storica interna agli aggregati numerici né delle deformazioni che le percentuali presentano rispetto ai numeri; e soprattutto lasciano fuori una parte considerevole dell'antropologia "italiana", espungendo dal quadro dinamiche utili per comprendere alcuni dei nodi che il volume si propone di affrontare. Spariscono per esempio i processi di circolazione degli antropologi formati in Italia o che hanno insegnato e lavorato nella penisola per una parte della loro carriera; spariscono coloro che hanno continuato a fare terreno (anche) in Italia pur occupando posizioni all'estero così come sparisce in parte o tutta la loro produzione scientifica. Penso, sicuramente in modo parziale, ai lavori nel campo dell'antropologia economica – importanti negli anni '70 e '80, che sembrano estinti nel decennio successivo, per poi riapparire negli anni più recenti – ma non solo. Le connessioni internazionali di molti colle-

ghi – alcuni dei quali pubblicano in Francia, nel Regno Unito o negli Stati Uniti, almeno quanto in Italia – spariscono. Dove sono poi coloro che pubblicano (anche) in italiano indipendentemente da dove li conducano i contratti post-dottorali e la precarietà sempre più forte con la quale devono coabitare? Le “circolazioni” tra mondi accademici non sembrano aneddotiche, in un paese “esterofilo” come l’Italia, in cui la valorizzazione delle esperienze e dei legami con l’estero è estremamente importante, e non solo negli anni più recenti, come il testo lo mostra in più passaggi. Se il mondo non è quello che proponeva Eric Wolf nel 1982, e che Berardino Palumbo criticava con acume solo pochi anni dopo (Wolf 1982 [1989]; Palumbo 1992), allora queste dinamiche, queste storie fatte di *agency* e di percorsi individuali – e non quelle fittizie che l’autore narra per svelare alcuni dei meccanismi della precarietà attuale – che tessono ponti intellettuali, spesso non scontati, avrebbero aiutato l’autore a produrre un quadro meno rigido e soprattutto a disegnare dei “confini” dell’antropologia “italiana” diversi e più problematici. La mia sensibilità nei confronti di questi aspetti deriva dal far parte di coloro che i legislatori italiani hanno definito, all’inizio degli anni 2000, i “cervelli in fuga”, denominazione alquanto infelice e doppiamente errata. I cosiddetti “cervelli”, sono in realtà individui che all’interno di reti intellettuali e/o istituzionali a un certo punto della loro carriera, per caso o per scelta, o più spesso per entrambi, assumono posizioni (universitarie) stabili o precarie in un altro paese. Quanto alla fuga, che fa riferimento all’atto di fuggire (da un pericolo, da una minaccia) mal si addice a processi che spesso sono durati anni, in cui i ricercatori in questione hanno talvolta occupato posizioni nel paese di origine e in quello di nuova residenza, o ancora processi che hanno visto i medesimi studiosi spostarsi, tornare, ripartire, lungo itinerari internazionali che non sono necessariamente pensati come sradicanti. In una Europa che stenta sempre più a tenere insieme i suoi membri, mi sembra importante difendere nel quotidiano – nel mio caso attraverso le posizioni occupate nei contesti associativi europei, americani, internazionali, propri delle discipline antropologiche –, un’appartenenza europea e internazionale e una possibilità di circolare almeno intellettualmente tra più mondi accademici. Rispetto a questo, che mi pare un nodo politico importante, il volume prende una posizione più rivendicativa che analitica, paradossalmente più esclusiva che inclusiva.

Alcune trasformazioni che ha subito l’antropologia in Italia – da un paesaggio dominato, dal punto di vista intellettuale, e gestito, dal punto di vista dell’accesso ai posti universitari, da un esiguo numero di studiosi, a uno in cui le posizioni accademiche sembrano moltiplicarsi esponenzialmente per poi tornare a ridursi negli anni più recenti – ricordano processi che hanno

investito anche altri contesti nazionali. Un confronto più ravvicinato tra dinamiche in parte simili, ma all'interno di istituzioni organizzate in modi diversi – come lo fa l'autore per risituare il pensiero e il ruolo di Ernesto De Martino – potrebbe fornire altre chiavi di lettura per comprendere le specificità dell'università italiana. La postura adottata produce invece qualche distorsione anche in questo caso, quando lo sguardo si allontana e guarda alle tradizioni accademiche “dominanti”, non cogliendo la complessità, l'eterogeneità (anche in termini di qualità, di spessore teorico, di metodi etnografici), le fratture talvolta profonde, interne a questi stessi contesti, che invece l'autore legge soprattutto in termini dicotomici e di reciprocità negate.

Gli studiosi che occupano il campo accademico negli anni '70 e '80 consolidano posizioni quasi feudali gestendo “signorie” e circondandosi di “vassalli” con i quali stringono patti indissolubili di reciproco sostegno e supporto; al tempo stesso stipulano accordi e alleanze di durate diverse, talvolta funzionali alla tenuta di un singolo concorso, o nutrono fedeltà tacite costruite su affinità intellettuali meno visibili. Gli eredi, quasi “saldati” tra loro, indipendentemente dalle divergenze individuali, sono pronti a opporsi o a riaggregarsi in modo situazionale e non sempre prevedibile, una volta allontanatosi o deceduto il maestro che li teneva insieme. A un'epoca di riproduzione di feudi ne segue un'altra di frammentazione e distribuzione delle risorse (contratti, posti, nascita di sedi distaccate) che diluisce differenze e fratture antiche. A questa apparente espansione segue una “contrazione” e una nuova rarefazione di posti, più dura se letta dal punto di vista delle generazioni successive. Il dottorato di ricerca, infatti, ha prodotto, in chi ha ottenuto il titolo, la consapevolezza di possedere una solida formazione rispetto a chi si era formato prima della metà degli anni '80, quando esso non era stato ancora istituito. Probabilmente, è piuttosto una più intensa frequentazione dei contesti e della letteratura in lingua inglese, e una sistematizzazione del terreno come pratica di ricerca, che il possesso del titolo di dottore di ricerca in sé, ad aver prodotto delle differenze, comunque non omogenee, con una parte delle generazioni precedenti. In ogni caso, i dottori di ricerca sono aumentati così come la loro circolazione internazionale e questo doppio fenomeno ha dilatato il numero di persone “qualificate” e che aspirano legittimamente a ottenere un posto all'interno dell'accademia. Qui l'analisi avrebbe forse potuto spingersi oltre. Chi occupa posizioni stabili all'interno dell'università – in Italia o all'estero – ha contribuito a nutrire le gerarchie che fanno sì che solo un posto universitario sia considerato davvero come il degno riconoscimento di anni di studio e di ricerca. Paradossalmente, combattendo affinché l'antropologia diventi una disciplina insegnata nei licei, affinché esistano albi professionali che permettano di rendere visibili e “cer-

tificate” le competenze antropologiche, e quindi spendibili in una miriade di altri spazi professionali, abbiamo continuato a pensare gli antropologi come di serie A e di serie B, antropologi nell’accademia e antropologi che non sono riusciti a entrarvi e che sono condannati a vita a errare in un limbo di secondo livello. Quando qualcuno che proviene da contesti che fino a cinquant’anni fa avrebbero avuto difficilmente accesso a posizioni universitarie (per quanto, se scomodassimo i nonni degli uni e degli altri, come fa l’autore, troveremmo molti percorsi atipici...), è perché queste posizioni in fondo non contano più, afferma in modo provocatorio Berardino Palumbo. In questo modo sembra voler smorzare la critica che i ruoli e le posizioni assunte potrebbero suscitare. Ma l’autore non prende posizione contro l’ideologia del merito, al mantenimento della quale il sistema di “valutazioni” è funzionale (cfr. analisi recenti come quelle pubblicate nelle pagine di questa rivista). Sceglie invece la via della rilettura demartiniana e gramsciana del ruolo dell’intellettuale, che lo porta a operare altre cesure. Era veramente così fuori luogo e anacronistica la posizione che difendeva Francesco Remotti alla fine degli anni Settanta contro un’antropologia che si concentrava sull’Italia, che certo cercava di leggere i processi di dominazione, ma che in fondo lo faceva a partire da posizioni ideologiche sostenute da poco terreno (Remotti 1978)? Affermare che guardavano più in là gli antropologi italiani che in quegli stessi anni assumevano una postura implicata nella scena politica – riconoscendo modernità politica ad approcci a lungo criticati all’interno del campo da cui proveniamo e in cui si è situato per anni lo stesso autore – è davvero l’unico modo per difendere, oggi, la necessità dell’assunzione di una postura politica da parte dell’antropologia? E percorrendo questa strada non si rischia di negare la necessità e lo spessore del terreno – una delle poche cose che possiamo continuare a difendere rispetto ad altre letture e ad altre analisi qualitative delle realtà sociali –, incluso quello di coloro che appartengono alle cosiddette nuove generazioni che il volume cerca di valorizzare e di comprendere? Certo, il terreno oggi non è più quello nel quale ci siamo formati all’interno dell’Istituto di etnologia della Sapienza, né quello che invocava Remotti. Dagli anni di *Writing Cultures* (Marcus, Clifford 1986) e dagli scritti successivi (Jean & John Comaroff, Mondher Kilani, Akhil Gupta e James Ferguson...) abbiamo ereditato la consapevolezza che non basta esplicitare e dichiarare la propria posizione nella scena sociale che analizziamo: le posture che assumiamo sono parte integrante del quadro e necessitano di essere prese in considerazione nell’analisi. La postura assunta dall’autore all’interno delle istituzioni permette e trova la sua giustificazione nell’operazione di *dévoilement* che egli effettua. Ma l’operazione non è per nulla neutra: disegnando i punti di forza e di debolezza dell’antropologia italiana, egli

regola i conti con una parte di quest'antropologia, delinea e rielabora genealogie intellettuali e disegna ciò che è e dovrebbe essere l'antropologia oggi, posizionandosi in questo scenario: un'antropologia impegnata nella scena politica, che assuma una voce pubblica, che però a tratti si confonde, o quanto meno non si distingue abbastanza, a mio avviso, da un'antropologia implicita e applicata. Accanto allo "strabismo della DEA" sarebbe allora utile analizzare altri livelli di deformazione della realtà che una lettura dell'antropologia italiana troppo ravvicinata rischia di produrre.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Boarelli, Mauro, 2019, *Contro l'ideologia del merito*, Bari, Laterza.
- Clifford, James, George E. Marcus, eds, 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles, University of California Press.
- Palumbo, Berardino, 1992, Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea, *Meridiana*, 15: 109-140.
- Remotti, Francesco, 1978, Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana, *Rassegna italiana di sociologia*, 19, 2: 183-226.
- Williams, Patrick, 2003 [1997], *Noi, non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Manuš*, Roma, CISU.
- Wolf, Eric R. 1990 [1982], *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino.

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. Ritieni 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* etnografico ⁷.

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.