

BERARDINO PALUMBO

DALLA PARTE DI PAPPAGONE

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2019/2 ~ a. 85



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

Anno LXXXV n. 2 – Maggio-Agosto 2019

# LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912

diretta da

Fabio Dei



*Enos Leres iuvate*

Leo S. Olschki

Firenze

# LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),  
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),  
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

## REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),  
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),  
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Fabiana Dimpflmeier,  
Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Martina Giuffrè,  
Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Federico Melosi,  
Luigigiovanni Quarta, Emanuela Rossi, Lorenzo Urbano.

## COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa),  
Alessandro Casellato (Università «Ca' Foscari» di Venezia), Pietro Clemente (Università di  
Firenze), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), David Forgacs (New  
York University), Lia Giancristofaro (Università degli studi di Chieti), Angela Giglia (Universidad  
Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi di  
Udine), Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della  
Basilicata), Fabio Mugnaini (Università degli studi di Siena), Silvia Paggi (Université de Nice-  
Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università degli studi di Perugia), Leonardo Piasere (Università  
degli studi di Verona), Alessandro Simonicca (Università degli studi di Roma «La Sapienza»).

## Miscellanea

EMANUELA ROSSI, <i>Produrre località tra immaginazione, desiderio e patrimonio. Sulle perfor- mance patrimoniali alla Querciola in Toscana</i> . . . . .	207
MARTINA GIUFFRÈ, <i>Il cibo come 'fatto sociale totale' nella diaspora eoliana in Australia</i> . . . . .	233
FRANCO LAI, <i>Le avventure di Tex Willer: narrazioni, luoghi, paesaggi</i> . . . . .	271
LIA GIANCRISTOFARO, <i>Ordine corporeo, disordine mediterraneo. Per una essay-review di Chri- stian Bromberger</i> . . . . .	287
ARCHIVIO . . . . .	307
OMERITA RANALLI, <i>Popolo e poesia di popolo in una conferenza di Emilio Sereni</i> . . . . .	309
FORUM . . . . .	335
FABIO DEI, <i>Presentazione</i> . . . . .	337
ALESSANDRO CASELLATO, <i>Strabismi e convergenze tra Clio e la Dea</i> . . . . .	339
GIORDANA CHARUTY, <i>Alcuni commenti dalla Francia su lo strabismo della Dea</i> . . . . .	347
PIETRO CLEMENTE, <i>Gli antropologi tribali e la loro Dea</i> . . . . .	357
VINCENZO PADIGLIONE, <i>Commento a Berardino Palumbo, Lo strabismo della Dea. Antropo- logia, accademia e società in Italia</i> . . . . .	365
GIANNI PIZZA, <i>Riflessioni strabiche</i> . . . . .	373
BERARDINO PALUMBO, <i>Dalla parte di Pappagone</i> . . . . .	383
Gli autori . . . . .	395

BERARDINO PALUMBO\*

DALLA PARTE DI PAPPAGONE

Nel ringraziare – insieme alla redazione di Lares – la collega e i colleghi che hanno accettato di discutere il mio libro, scelgo di iniziare questo mio intervento dall’interessante commento di Alessandro Casellato. Interessante, a mio avviso, perché fornisce un’utile sincronizzazione tra alcune delle vicende delle discipline DEA descritte nel mio libro e quelle della storiografia italiana, contemporanea e non, con particolare attenzione alla prospettiva della storia orale. Mi colpiscono, infatti, e mi confortano sia la sostanziale coincidenza tra le periodizzazioni da me adottate e quelle indicate da un professionista della ricerca storiografica, sia anche il constatare la presenza di sentimenti condivisi, di un *mood* comune – la percezione di una crescente marginalizzazione nella scena pubblica, ma anche la tendenza a mettere in atto un «ritorno della centralità della politica, intesa come ambizione non solo a interpretare ma anche a intervenire nella realtà» – tra le seguaci della DEA e quelli di Clio. Altro punto di interesse è il suggerimento, che Casellato avanza, di una continuità nel tempo – probabilmente meno carica di quelle da me individuate in antropologia – della vena «politica» nella tradizione di storia orale italiana. Se mi soffermo su questi punti è perché essi contribuiscono a rendere espliciti alcuni limiti del mio lavoro, limiti che – pur da me non nascosti – sono stati giustamente notati da altri commentatori: da Vincenzo Padiglione, ad esempio, quando suggerisce la possibilità di allargare lo sguardo comparativo, prendendo in considerazione anche «le prospettive spurie», le ibridazioni tra antropologia e altre scienze umane o quando chiede di allargare l’attuale sentimento di crisi a tutte le scienze sociali. O anche da Pietro Clemente, che chiede di estendere all’intera accademia nazionale la tendenza al tribalismo. Indubbiamente avrei potuto guardare allo strabismo della DEA da punti di vista diversi e da prospettive più ampie, capaci di tener conto degli scenari generali delle scienze sociali e umane nazionali, mettendo in evidenza tendenze e vizi comuni e credo che una simile scelta avrebbe sicuramente migliorato la qualità dell’affresco. Ho scelto, però, una strada diversa – per me più facilmente praticabile – ossia

---

\* Università di Messina.

quella di concentrare lo sguardo su una singola area disciplinare, provando a metterla in connessione sia con una generica storia sociale e culturale del paese tra gli anni Cinquanta del secolo scorso e il primo decennio del nuovo secolo, sia con una narrazione auto-etnografica del personale posizionamento in entrambi i campi. Le riflessioni di Casellato forniscono in questo senso spunti molto interessanti per lo sviluppo di future analisi comparative tra i diversi campi accademici e la complessità delle vicende storiche, letture che, oltre a dare risposte alle notazioni critiche degli altri colleghi, possano configurarsi come un passo nella direzione di quella storia sociale, culturale e politica degli intellettuali italiani inaugurata da Antonio Gramsci e, mi pare, mai perseguita in maniera sistematica.<sup>1</sup>

Detto questo, però, mi pare esistano ancora importanti differenze tra il campo delle discipline antropologiche e quello delle discipline storiche. Al di là del diverso, incomparabile, peso che i due ambiti hanno nello spazio accademico e quindi dell'incidenza che la decrescita del numero degli studiosi incardinati – fenomeno comune all'intera accademia italiana e forse europea – in Università ha sul mondo degli storici e degli antropologi, non si può non constatare il dato storico della maggiore rilevanza nella cultura pubblica nazionale di una «coscienza storica» rispetto ad una analoga «coscienza antropologica»: detto altrimenti mi pare difficile immaginare tra i canali della TV di Stato una rete «RAI antropologia», parallela a quella – molto bella, e forse ancor di più se talvolta si aprisse anche a contributi non disciplinatamente eurocentrati – di «RAI storia». O ancora – per quanto sotto attacco da parte di direttive ministeriali neo-restauratrici – la pratica della ricerca storiografica consente ancora di pubblicare, presso importanti case editrici di rilievo nazionale, interessanti volumi di quasi 500 pagine dedicati all'Italia di Salò o di 800 pagine sulle spie del regime fascista, mentre anche solo 300 pagine di etnografia di un qualsiasi contesto, nazionale o estero, sembrerebbero essere considerate, dagli stessi editori, illeggibili, irrilevanti e quindi non pubblicabili.

Il commento di Giordana Charuty – in maniera simile a quello di Casellato – propone una comparazione e una sincronizzazione tra il quadro da me tracciato e lo scenario antropologico d'oltralpe, scenario che, nel mio scritto, ho preso in considerazione solo marginalmente e comunque in maniera di gran lunga secondaria rispetto a quello nord-americano. Quella scelta, lasciata in secondo piano nel libro (ma cfr. pp. 124, 125, 156), era dettata da due principali ragioni: in primo luogo la stratificazione, la frequenza e, soprattutto, almeno in parte e in maniera non sempre bilanciata, la bi-direzionalità e la reciprocità dei rapporti tra i due mondi. E del resto, al di là degli antropologi italiani formati anche a Parigi fin dai primi anni

---

<sup>1</sup> Per un esempio recente di analisi antropologico-gramsciana di intellettuali cfr. G. PIZZA, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015.

Settanta del Novecento, dell'influenza precoce che lo strutturalismo levi-straussiano e il marxismo antropologico d'oltralpe hanno avuto sui lavori di importanti studiosi del nostro paese, dei dialoghi continui tra Francesi e Italiani sui temi di famiglia e parentela, prima, e del patrimonio, poi, il dialogo sistematico che il gruppo di studiosi francesi legati a Daniel Fabre e all'EHESS di Toulouse ha voluto e saputo intraprendere con alcune importanti tradizioni antropologiche italiane – quella demartiniana in primis – è semplicemente inimmaginabile con le tradizioni antropologiche anglofone. In secondo luogo, quantomeno dal momento del passaggio oltre oceano della *French Theory* (Foucault, Bourdieu, de Certeau, Derrida) e della sua ricezione nell'antropologia statunitense, questa è divenuta un punto di riferimento decisivo dello scenario internazionale, soppiantando in tale ruolo sia la tradizione francese, sia quella britannica. Charuty in qualche modo riconosce questo, anche se – giustamente – sottolinea la diversità tra le posture adottate, in Francia e in Italia, nei confronti dell'antropologia statunitense contemporanea. Più cauta, critica e in qualche modo conservativa, l'antropologia francese, attenta a rimarcare criticità e differenze e a volte a rivendicare priorità, o in altri casi, mi pare, anche capace di riprenderne, ma nicodemidamente, temi e prospettive – in questo senso l'importante «svolta» ontologica, insieme francese (Descola) e britannica (Ingold), ricordata da Charuty, può essere letta anche come un tentativo «europeo» di arginare la supremazia teorico-concettuale statunitense. In genere più aperta e dialogante la postura dell'antropologia italiana, sia pur attraverso un guardare sghembo, strabico e unidirezionale. Il ruolo giocato dall'antropologia francese tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento e la matrice intellettuale francofona delle svolte teoriche intraprese oltre oceano, rendono ben comprensibile la diversità delle reazioni. Del resto, per quanto Charuty segnali l'assenza di dati quantitativi che rendano in qualche modo comparabili i due campi accademico-disciplinari, è evidente lo scarto tra il peso intellettuale e pubblico che l'antropologia e l'etnologia hanno giocato, soprattutto nella seconda metà del secolo scorso, in Francia e in Italia. Nonostante ciò Charuty sottolinea come, all'interno di un più generale «attacco» alle scienze sociali, anche in Francia è (stato messo) in atto un tentativo di ridimensionare quel peso, ad esempio provando a ricondurre le scienze antropologiche nell'alveo ministeriale delle discipline storiche. Ciò detto, la Francia resta una meta preferenziale per un numero elevato di «giovani» studiosi italiani che nei centri di ricerca (CNRS) e di alta formazione d'oltralpe (EHESS) trovano utili spazi di impiego e di sviluppo professionale – numero significativo che resta fuori dalla mia analisi, per le difficoltà a reperirne una campionatura non occasionale.

Diversamente da Casellato, Charuty, da antropologa, entra nel merito di alcune questioni specifiche connesse con il mio lavoro. Nella parte finale del suo intervento si interroga sulla mancanza, nel mio volume, di una analisi dettagliata degli scambi tra storici e antropologi, in particolare per quel che

riguarda «l'immaginario politico e religioso della nazione nel XX secolo».<sup>2</sup> Si tratta di un'osservazione pertinente che evidenzia come un confronto con alcuni degli studi storiografici che hanno contribuito a rendere più complessa e aggiornata – da un punto di vista antropologico – la lettura dell'immaginario della nazione (Luzzatto, appunto, per il XX secolo, ma anche De Luna e, per l'Ottocento, ad esempio, Banti) avrebbero potuto contribuire ad una migliore contestualizzazione di un aspetto evidente, per quanto non esplicitamente teorizzato, del mio libro: l'analisi dello stato nazionale italiano post-bellico.<sup>3</sup> In effetti il capitolo dedicato a de Martino, così come numerosi aspetti delle mie ricostruzioni delle vicende del campo antropologico nazionale e alcuni dei passaggi autobiografici sono stati pensati come un passo iniziale di una lettura antropologica politica dello stato italiano così come esso si è costruito a partire dall'immediato dopoguerra e del ruolo che in questo processo hanno (o non hanno) avuto gli scienziati sociali e, tra questi, gli «antropologi» con le loro griglie concettuali. In questa direzione un confronto serrato con la storiografia indicata da Charuty costituirebbe certamente un passaggio decisivo, soprattutto se il rapporto tra essa e le prospettive antropologiche potesse, finalmente, assumere la forma di un dialogo paritetico; un dialogo disponibile, ad esempio, a sottoporre ad indagine critica quella stessa idealizzazione dello stato che – a mio parere almeno – continua fantasmaticamente ad agitarsi a fondamento delle categorie analitiche di molta storiografia contemporanea. Il capitolo demartiniano de *Lo Strabismo* voleva essere, come detto, un momento iniziale di un'analisi antropologica dei rapporti tra impianto epistemologico della nascente «antropologia» (o meglio dell'etnologia storicista demartiniana) e forma dello stato nazionale italiano, svolto alla luce delle tesi di Paul Rabinow e della innovativa lettura che Giordana Charuty ha fatto del pensiero e dell'agire politico del giovane de Martino. Auspicabile che ad esso possano seguire altre e più articolate analisi. Il vantaggio di iniziare da *Naturalismo e storicismo* era quello di posizionarsi in uno spazio/tempo storicamente nodale e, soprattutto, di guardare alle questioni alla luce della forte consapevolezza epistemologica propria del suo, pur giovane, autore.<sup>4</sup> Il rifiuto epistemologico di ogni naturalizzazione delle categorie analitiche della scienza sociale, di ogni possibile oggettivazione (tipo «società», «cultura», «struttura» «langue») si lega, in de Martino, ad una determinata concezione

<sup>2</sup> Sul rapporto tra antropologia e storia, ma a proposito prevalentemente di studi modernisti, mi sia consentito rinviare a B. PALUMBO, *Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia*, in J. REVEL (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Roma, Viella, 2006, pp. 251-300.

<sup>3</sup> S. LUZZATTO, *Il corpo del duce. Un cadavere tra immaginazione, storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1998; G. DE LUNA, *Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*, Torino, Einaudi, 2006; A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000.

<sup>4</sup> E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Roma-Bari, Laterza, 1941.

dello stato e ad una precisa idea della storia. Se le riflessioni di Paul Rabinow, tra le altre, hanno reso esplicito il nesso tra l'emergere di quelle oggettivazioni scientifiche e il processo tecnico, intellettuale e politico di edificazione dei moderni stati nazionali, le pagine che Giordana Charuty dedica al percorso di formazione intellettuale e politica di de Martino hanno avuto tra le altre cose il merito di mostrare come esse (le oggettivazioni) non fossero estranee al de Martino funzionario di partito nell'Italia dell'immediato dopoguerra.<sup>5</sup> Essendo però state escluse fin dal testo fondativo della sua epistemologia, non avrebbero fatto parte né dell'armamentario analitico dello studioso napoletano, né della sua visione della ricerca storico-sociale, bloccate – per così dire – da uno storicismo integrale e, come mostra magistralmente Charuty, da una concezione etico-religiosa della politica e dello stato. Tocco qui una seconda, importante, nota critica avanzata nel commento dalla collega francese al mio sguardo sul rapporto tra categorie analitiche, concezione dello stato e della storia in de Martino («Ma – si potrebbe obiettare – circoscriverlo alla forma dello Stato non significa restringere il campo del politico?»). Insomma, perché interrogare de Martino su uno snodo da lui sciolto fin dall'inizio in favore di una diversa visione dei rapporti tra «politico», «religione», «etica», «storia» e conoscenza? Porsi questa domanda per l'antropologia italiana non significa – sembra suggerire – avanzare una questione mal posta e, soprattutto, non interrogarsi su una sua specifica identità? Forse. Nel momento in cui constatavo la sostanziale vicinanza tra le odierne capacità di ricerca degli studiosi italiani e di quelli stranieri (anglofoni, ma anche francofoni) a me, però, interessava ricostruire ed esplicitare la genealogia di un rifiuto (quello dello stato/scienza oggettivante) che ha a lungo connotato le tradizioni antropologiche nazionali e le conseguenze politiche di un rifiuto/cecità conoscitiva che ha finito per allontanare la scienza antropologica, in Italia, da quelle posizioni miglioriste e operative (il riferimento a Fanfani e il gioco linguistico «porto/posto sicuro» alludevano proprio a questa forma di strabismo) che avevano mutato le condizioni di vita delle donne e degli uomini della generazione di mio padre. Quanto al nesso religione/politica – ha ragione Charuty – esso continua ad essere costitutivo sia della scienza sociale, sia del funzionamento dello stato italiano: la lettura del suo lavoro su de Martino, mentre avanzavo nella scrittura de *Lo Strabismo*, mi ha fatto comprendere quanto vicine, concettualmente, fossero la proposta di analisi di *Sud e Magia* avanzata nel libro di cui qui si discute, l'analisi dello stato nazionale implicitamente presente lungo tutto questo lavoro, e i problemi trattati nella mia monografia etnografica del 2009 (*Politiche dell'inquietudine*).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> P. RABINOW, *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995; G. CHARUTY, *Ernesto De Martino. Les Vies Antérieures d'un Anthropologue*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2009.

<sup>6</sup> B. PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009.



Più interni alla cosmologia antropologica nazionale sono i commenti di Pietro Clemente e Vincenzo Padiglione. Anche loro forniscono letture utili e interessanti del mio lavoro, cogliendone passaggi importanti e sottolineandone – spesso giustamente – alcuni limiti. Padiglione conclude il suo intervento evocando Hannah Arendt che evocava il «gobbetto» chiamato talvolta in causa da Benjamin per render conto della «jella che ti manda i suoi saluti», come dire che anche tra borghesi, ebrei e berlinesi – e non solo tra contadini, avvocati e regnicoli – il cuneo della sorte può insinuarsi tra le maglie della razionalità moderna e che, dunque, il rapporto tra «stato della magia e magia dello stato» è più ampio, più complesso e forse meno meccanico rispetto a quanto da me proposto. Accetto volentieri l'allusione di Padiglione – che lo stesso de Martino, attento scrutatore delle derive irrazionaliste del Nord Europa a lui contemporaneo, avrebbe trovato pertinente – a patto che al di là delle colpe, che è giusto alleggerire, non si immagini il cuneo-gobbetto come un sassolino buttato lì per far saltare gli ingranaggi della macchina analitica da me proposta: le «responsabilità» generazionali, se pur le si vuole immaginare di natura etica o solamente accademica, hanno – come ho cercato di mostrare – un carattere scientifico, intellettuale e politico, ed è su questi piani che varrebbe la pena di confrontarsi. Ciò detto è vero che una maggiore apertura dell'orizzonte analitico alle altre scienze sociali e un'attenzione alle partite politico-intellettuali che si giocano oggi ai confini tra queste, le scienze economiche e la neuro-psicologizzazione del mondo avrebbe reso più articolata l'analisi.

Tra le varie altre questioni che Padiglione pone, vi è quella del mio personale coinvolgimento nel campo accademico che provo ad indagare. Si tratta di un punto importante. Per quanto non dagli anni Ottanta del secolo scorso (mi sono laureato nel 1984, nel 1988 ho vinto una borsa di dottorato, nel 1989 ero in Ghana per la ricerca etnografica alla base della mia tesi dottorale, discussa nel 1991, avendo come tutor Italo Signorini; nel 1994 ho preso servizio come ricercatore universitario a Messina), come scrive Padiglione, quantomeno dal decennio successivo ho praticato il campo accademico che sottopongo ad analisi. Sia da ricercatore (1994-2000), sia da Professore Associato (2000-2004), però, la mia partecipazione, passiva e attiva, al gioco accademico disciplinare è stata quasi inesistente, essendo limitata ai tre concorsi nei quali sono risultato vincitore (1993, 2000, 2003/4) e a quello (il «concorstone» per associato del 1997) nel quale venni invece bocciato. La partecipazione attiva al sistema di reclutamento è iniziata nel 2010 – una volta finito lo straordinariato e all'interno di un meccanismo che prevedeva il sorteggio, e non l'elezione, dei commissari e la scelta di due candidati idonei – come membro della commissione di un concorso per Professore Ordinario; essa è proseguita nel 2011, sorteggiato come componente la commissione per un concorso di Professore Associato che decretò due candidati idonei. Non entro qui nel merito di tutti questi passaggi che chi volesse potrebbe legittimamente ricostruire, interpretare e, se lo

ritenesse, giudicare. Del resto, come giustamente rivendica Pietro Clemente nel commento sul quale tornerò in conclusione, la mia personale auto rappresentazione di quegli eventi difficilmente sfuggirebbe all'indulgenza e alla legittima soggettiva convinzione di aver operato, da commissario nel pieno rispetto delle mie convinzioni intellettuali, e di aver potuto competere, da candidato, in uno spazio accademico dai limitati condizionamenti. Riprendendo l'intrusione di fattori «mistici» nella meccanica configurazione delle pratiche accademiche, mi limiterei a dire di aver goduto, in un caso e nell'altro, di una buona dose di fortuna. Il mio coinvolgimento attivo nelle dinamiche concorsuali e accademiche della disciplina è divenuto più intenso, invece, con la prima Abilitazione Scientifica Nazionale. Come scrivo nel libro, però, mi sembra ancora troppo presto per valutare gli effetti di questo sistema sul campo accademico dell'antropologia, anche se mi pare si possa dire che l'ASN opera già in uno scenario nel quale i rapporti di forza e le forme di organizzazione socio-politica del campo sono piuttosto diversi da quelli sui quali si sofferma l'analisi de *Lo strabismo*: proprio questa diversità e questa rottura – insieme alla fortuna di non dover più sottopor-mi a valutazioni concorsuali a partire dal 2004 – mi pare abbiano consentito di gettare uno sguardo retrospettivo sul nostro universo disciplinare.

Un'ultima notazione. Volendo render conto della mia postura conoscitiva, da lui considerata come tesa a «sorvegliare e bacchettare i suoi colleghi», Padiglione propone un «azzardo proiettivo» e immagina una mia discendenza doppia, da un genitore carabiniere e dall'«austero “padre” accademico Conte Vinigi Grottanelli». Per quanto laureatomi nell'istituto di Etnologia, da lui fondato e pur avendolo avuto come correlatore della mia tesi, non posso considerare Vinigi Grottanelli un padre intellettuale – il diffusionismo di *L'etnologia e le “leggi” della condotta umana*, portato al primo esame di Etnologia, non suscitò in me alcun interesse e, del resto, quella prospettiva scomparve dalla mia formazione fin dal secondo esame della stessa materia, soppiantata dai ben più aggiornati programmi proposti da Italo Signorini, suo allievo, ma più eclettico ed elegante.<sup>7</sup> Le successive occasionali frequentazioni di Grottanelli, andato fuori ruolo nel corso del mio primo anno di università, furono legate alla mia ricerca in Ghana. La lettura di altre sue opere (*Gerarchie etniche e conflitto culturale*, ad esempio, il primo volume di *Una società guineana: gli Nzema* o anche *Ethnologica*) mi convinsero poi di quanto lontane le sue posizioni fossero dagli approcci sistemico-funzionali ai quali mi ero formato.<sup>8</sup> Inoltre proprio a partire

---

<sup>7</sup> V.L. GROTTANELLI, *L'etnologia e le “leggi” della condotta umana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1964.

<sup>8</sup> V.L. GROTTANELLI, *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nordest-africana*, Milano, FrancoAngeli, 1976; ID., *Una società guineana: gli Nzema. 2: Ordine morale e salvezza terrena*, Torino, Boringhieri, 1978.

dalla constatazione che una versione aurorale di *Cultura egemoniche e culture subalterne* (1971 e 1973) di Alberto Mario Cirese comparisse in *Ethnologica* di Grottanelli (*I dislivelli interni di cultura nelle società superiori*, 1965) iniziai ad interrogarmi su cosa mai – sul piano epistemologico, teorico e politico intellettuale – potesse accomunare il modello di formale ispirazione gramsciana adottato dal socialista Cirese e quello geo-diffusionista del monarchico Grottanelli.<sup>9</sup>

Se dovessi indicare una genealogia nella quale inscrivermi individuei piuttosto come coppia eponima Italo Signorini, appunto, con il suo eclettismo teorico, la piena accettazione di approcci sistemici alla società e la sua accattivante capacità di farti rivivere il (suo) *fieldwork*, da un lato; e Maria Minicuci, con le sue ricerche di parentela di ispirazione francese, dalla quale durante la frequentazione messinese ho appreso l'esistenza di molte vie all'antropologia (una via italiana e una francese, appunto) e l'assoluta necessità del rigore intellettuale, dall'altro. Resta il padre carabiniere, che certo non si può ripudiare. Come scrivo nel libro *la mia infanzia*, fino agli 8 anni, si è svolta in caserma ed è possibile che così come lui, mio padre, aveva incorporato lo stato che lo aveva portato via dalle grotte garganiche, così io abbia incorporato una postura sorvegliante, che di quello stato è diretta espressione. Non so perché, però, la proiezione di Padiglione mi ha fatto «istintivamente» pensare ad altro, al modo in cui, dalle parti in cui vivo, ci si riferisce con tono abitualmente spregiativo alle forze dell'ordine: «sbirri». Sicuramente il mio libro viola l'intimità culturale del nostro campo accademico (rispetto al quale, però, io non sono certo estraneo), ma non basta questo – mi pare – a conferirgli un'intenzione «sbirresca». Tra gli esiti dell'indagine da me tentata e le possibili valutazioni etico-comportamentali, c'è tutto un piano propriamente scientifico-disciplinare, fatto di conoscenze e non conoscenze, di aggiornamenti e mancati aggiornamenti, di scelte e non scelte teoriche, ampiamente trattato in vari passaggi, ed è su questo che ancora una volta varrebbe la pena di discutere.

Ringrazio Pietro Clemente, sia per gli apprezzamenti, sia per aver voluto esplicitare i punti di distanza tra i nostri punti di vista. Guardare ai processi e alle dinamiche di cui parla il mio libro da una diversa collocazione generazionale e attraverso una sensibilità teoretica (idiografica, la definisce Clemente) lontana dalla mia sicuramente complicherebbe il quadro, rendendolo più denso, articolato e meno schematico. In effetti una sistematica raccolta di ricostruzioni e, forse, «confessioni» idiografiche da parte di protagonisti appartenenti a generazioni diverse dalla mia sarebbe auspicabile, sia per quello che potrebbe esser detto, sia per quello che potrebbe venir

---

<sup>9</sup> A.M. CIRESE. *I dislivelli interni di cultura nelle società superiori*, «Ethnologica», a cura di V.L. Grottanelli, Milano, Labor, 1965, pp. 415-461.

taciuto, sia infine per i modi scelti per la rappresentazione. Pietro Clemente, tra iniziali «confessioni» e alcune allusioni, prova a dare il via ad una simile possibilità. Quel che più mi colpisce, nelle sue iniziali ricostruzioni, è il costante ancoraggio alla figura di Alberto M. Cirese e al «suo» universo intellettuale e accademico, quasi che – in fondo in linea con quanto previsto nel mio libro – insorga una certa difficoltà a descrivere la storia e le storie disciplinari collocandosi fuori delle proprie tradizioni narrative e del campo di forze che le avevano generate. Solo una più attenta verifica comparativa potrebbe, però, dare corpo ad una tale sensazione. Come altri commentatori anche Clemente sottolinea, a ragione, il carattere comune a gran parte dell'accademia nazionale di molte delle pratiche e delle attitudini da me attribuite agli antropologi e, quindi, invita ad una maggiore apertura comparativa. Invito certamente da accogliere, con l'auspicio che dati e materiali comparabili a quelli da me considerati possano presto essere disponibili per chi volesse confrontarsi con una simile, nuova, impresa. Trovo legittima, inoltre, sia la ritrosia a parlarne, sia la richiesta di Clemente a tener idiograficamente conto nell'analisi delle situazioni concorsuali delle diverse contingenze e delle inclinazioni personali e della, forse inevitabile, inclinazione di noi tutti a pensarci come agenti sempre coerenti e «giusti» in quelle situazioni. Proprio su questo punto la possibilità di incrociare una prospettiva «oggettivante» e sistemica e una biografica e soggettiva potrebbe far emergere importanti elementi di riflessione.

Un ultimo punto. Nell'apprezzare l'uso dell'autobiografia nel mio testo, Pietro Clemente segnala come esso contribuisca in fondo a fissare «un modello un po' monolitico, basato su scala internazionale sul 'neoliberalismo', un concetto davvero opaco e quasi contraddetto dall'evidenza del mondo, tanto da diventare nella letteratura corrente un concetto 'morale' più che politico o economico». Clemente declina qui in maniera personale uno snodo concettuale e polemico intorno al quale – almeno in Italia, almeno da alcuni e attraverso una postura che a me pare fantasmatica – si sta cercando di costruire posizioni che chiamerei «difensive» e, ancora una volta, asincrone e strabiche rispetto a quanto avviene nella corrente letteratura antropologica internazionale/anglofona. Nelle parti più specificamente teoriche del mio libro (ad esempio pp. 172 e seguenti) ho mostrato come l'idea di una «situazione globale» sia emersa in antropologia nel passaggio di fine millennio e dopo la fase (grossomodo 1986-1996) delle polemiche intorno alle forme della rappresentazione etnografica. Essa si è gradualmente imposta come frame storico-analitico all'interno del quale incastonare i processi e le dinamiche che gli studiosi e gli attori sociali percepivano e vivevano nelle diverse scene indagate. Abbandonati i precedenti schemi di lettura di una storia dell'espansione euro-occidentale proposti dalla teoria della dipendenza e da quella del sistema mondo, oramai attenti ai modi di scrivere etnografia e storia e ai rapporti tra forme della rappresentazione e poteri egemonici, sedimentatisi nelle pratiche di ricerca i riferimenti

a Foucault, Bourdieu, de Certeau e Gramsci e messi dunque da parte il meccanicismo e l'unidirezionalità della «political economy», gli antropologi (soprattutto, ma non solo, negli Stati Uniti) hanno oramai da tempo disegnato un quadro analitico più generale (di taglio storico, interpretativo e critico) attraverso il quale guardare dialetticamente ai processi di globalizzazione, alle dinamiche e agli squilibri di potere (economico, simbolico, politico, culturale, intellettuale, disciplinare e quindi accademico) che in tali scenari prendono corpo. È certo possibile che questo modello teorico causi schematismi ed essenzializzazioni, addirittura di taglio morale, ma la sua portata e la sua efficacia interpretativa si giocano (si sono sempre giocate) nella capacità di fornire un orizzonte economico-politico e politico-culturale generale ad etnografie che siano capaci di sempre maggiore densità interpretativa:

come rendere conto – si chiedevano già agli inizi del nuovo millennio i coniugi Comaroff – dell'attuale esplosione di economie dell'occulto e di culti di prosperità, [come spiegare perché] di questi tempi – nell'era della tarda modernità in cui, secondo Weber e Marx, l'incanto sarebbe dovuto scomparire – sempre più persone ordinarie vedono intervenire forze arcane nella produzione del valore e nel direzionarne i flussi verso nuovi eletti: quei signori del mercato che comprendono e controllano la produzione della ricchezza nella contemporaneità?<sup>10</sup>

Nel voler fornire un contesto plausibile a quanto osservato sul campo, il modello teorico cui pensano i Comaroff non resta vago o generico, ma individua una serie di questioni molto specifiche e concrete tratte da ricerche effettuate (e pubblicate per tempo) in contesti considerati, fino a pochi decenni prima, propriamente «etnologici» e, nello stesso tempo, definiscono l'agenda di molti lavori antropologici degli anni successivi.

Ora come allora le radici del processo sono più profonde; si trovano al fondo delle forze che animano l'età del *Millenium Capitalism* e in particolare esse sono rinvenibili nella spinta a sostituire la sovranità politica con la sovranità del 'mercato', come se quest'ultima avesse una mente e una moralità proprie; (nella spinta) a rideterminare i rapporti tra produzione e consumo; a ridefinire l'essenza del lavoro, dell'identità, della soggettività; a scindere la nazione dallo stato; a ridurre la differenza a somiglianza attraverso il ricorso al linguaggio della legalità; ad elevare al rango di cause prime 'value free', la necessità della tecnologia e le richieste apparentemente neutre dell'economia; a considerare il governo come intrinsecamente indesiderabile, tranne che quando de-regolarizza o protegge le 'forze del mercato'; a feticizzare la 'legge' come standard universale attraverso cui forme incommensurabili di valore – di relazioni, di diritti e di rivendicazioni – possono essere mediate; a incoraggiare il rapido movimento delle persone e dei beni, e

<sup>10</sup> J. COMAROFF – J. COMAROFF (eds.) 2001. *Millennial Capitalism and the Nature of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 21-25.

dei luoghi della produzione, mettendo così in discussione le forme esistenti del fare comunità; ad equiparare la libertà con la scelta, specialmente di consumare, a modellare il 'se' e ad eccitarsi con le identità; a dare libero sfogo alle forze dell'iper razionalizzazione; a contabilizzare gli esseri umani come se fossero unità lavorative fluttuanti, merci, clienti, portatori di interessi, stranieri, con la loro soggettività distillata in anche più oggettivati insiemi di interessi, diritti, appetiti, desideri, potere d'acquisto. E in questo modo spingono a porsi la domanda più importante di tutte: in cosa consiste il sociale? In cosa la società e la comunità morale?<sup>11</sup>

Tornando al punto in questione nel passaggio sottolineato da Clemente, mi pare che in esso sia in realtà chiamato in causa quel nesso tra teoria, ruolo pubblico della scienza sociale e dimensione politica che – nodale nella produzione antropologica internazionale degli ultimi tre decenni e vitale, sia pure attraverso forme e modalità «autarchiche», nella tradizione antropologica italiana fino a tutti gli anni Settanta del Novecento – è forse il perno della mia intera argomentazione. Nesso che l'intervento di Giovanni Pizza mi pare individui con precisione, riposizionando così la lettura del mio testo su un asse teorico-politico che – a mio avviso evidente nel libro – tende invece ad essere occultato, in altre interpretazioni più attratte (o forse distratte) dai giochi concorsuali e dalle lotte tra scuole per il controllo del campo accademico. Ringrazio Pizza sia per la lettura attenta di dimensioni narrative e concettuali del mio libro, sia per gli accostamenti che propone tra alcune mie tesi e quelle di autori di ben altro respiro, come Pierre Bourdieu e Antonio Gramsci. Pizza che, sulla base di una sua riflessione oramai ventennale intorno al pensiero di Gramsci, ritiene quest'ultimo il «maestro dell'antropologia italiana», individua nella propensione «a monitorare (...) le modalità attraverso le quali il senso comune può incarnarsi, ineffabile e irriflesso, in noi stessi», un'attitudine gramsciana e, quindi, un filo conduttore della narrazione auto-biografica e auto-etnografica da me costruita. Concordo con Pizza: quella che anima il mio lavoro è un'attitudine conoscitiva critica che si estende dal soggetto che scrive, al campo accademico che frequenta e che, nel contempo, lo modella, alla storia sociale dell'Italia dal secondo dopoguerra ad oggi, alle forme e al funzionamento dello stato nazionale. Lungo questo asse interpretativo non esistono teorie della società e della cultura che non siano espressione di determinate organizzazioni sociali e di specifici progetti politici: se con Rabinow possiamo dire che l'idea di società nasce con le esigenze di pianificazione/costruzione dei modi di vita di operai e borghesi che vivevano al tempo della seconda rivoluzione industriale; se dopo Asad abbiamo ben chiaro il nesso tra funzionalismo e controllo di società coloniali; se grazie ai lavori di Holmes, Kapferer e dei Comaroff abbiamo ben chiari i

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 43-44, trad. mia.

rapporti tra diffusione globale di un «fast capitalism» e dissoluzione delle idee di società, comunità morale, e della stessa scienza sociale, che tipo di contingenza e di configurazione politica e politico-economica è (stata) a fondamento, venendo nel contempo da essa rappresentata, di una scienza sociale come l'antropologia culturale / sociale in Italia, delle sue fluttuazioni, delle sue asincronie rispetto ad altri contesti, dei suoi strabismi? A questa domanda, puntando la lente su ambiti e momenti storici diversi, prova a fornire risposte lo *Strabismo della DEA*.<sup>12</sup> Giovanni Pizza dunque ha ragione e, se questa attitudine è, come lui dice, gramsciana la cosa mi gratifica molto. Aggiungerei però che rispetto a letture gramsciane ben più fondate sul piano teorico e filologico, le mie analisi restano gramsciane in senso istintivo. Come «istintiva», nel senso che deriva da un posizionamento di classe e da una coscienza di classe ancora parziale, sono l'ironia (e a volte il sarcasmo) con i quali affronto le parti più urticanti del mio percorso analitico e sulle quali Giovanni Pizza a ragione insiste. Ed è proprio con ironia, rivolta non certo a Giovanni, ma astrattamente alle riflessioni intorno ad uno sguardo intrusivo che di fatto finisce per violare i segreti dell'accademia e suscitare reazioni le più varie, che vorrei concludere questo intervento. Per indicare l'esistenza nel mio libro di piani altri – rispetto alla critica dell'accademia – Pizza cita una nota espressione proverbiale («non stiamo qui a pettinare le bambole»). Visti gli esiti che l'utilizzo della frase ha avuto sulla carriera politica di chi, nella scena pubblica la ha in anni passati adoperata, e sulle vicende del suo partito, mi si permetta di ricorrere ad una formula, anch'essa derivata dall'immaginario televisivo, ma della mia infanzia e ben radicata nella cultura folklorica napoletana, efficace contro «gobbetti» e varie forme di jattura e di «stregoneria accademica»: «*Aglio, fravaglio, fattura ca nun quaglio, corna, bicorna, capa r'alice e capa r'aglio*».

---

<sup>12</sup> P. RABINOW, *French Modern*, cit.; T. ASAD (ed.), *Anthropology & the colonial encounter*, Reading, Ithaca Press, 1973; D. HOLMES, *Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton University Press, Princeton, 2000; J. COMAROFF – J. COMAROFF, *Millennial Capitalism*, cit.; B. KAPFERER (ed.), *The Retreat of the Social. The Rise and Rise of Reductionism*, New York-Oxford, Berghahn, 2005.

Direttore Responsabile  
Prof. FABIO DEI  
Università degli Studi di Pisa  
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE  
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE  
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)  
NEL MESE DI DICEMBRE 2019



