

Modelli e specchi, mode e tendenze. Esercizi di decostruzione e ricostruzione per l'antropologia italiana

Francesco Faeta

Abstract

A partire da una serrata analisi intorno alla legittimità contemporanea della nozione di antropologia italiana, l'autore esplora alcune delle caratteristiche ricorrenti di tale tradizione di studio, evidenziandone limiti e carenze, per delineare poi nuclei tematici caratterizzanti la specifica riflessione nazionale e indicare alcuni dei percorsi per uscire dalla crisi di credibilità complessiva da cui la disciplina sembra essere, al giorno d'oggi, afflitta.

La prima parte del titolo di questo breve intervento, prendendo le mosse da un noto testo di Don Handelman¹, intendeva far riferimento, in prospettiva critica, a una troppo rigida e schematica tensione verso la modellizzazione che l'antropologia contemporanea ha spesso perseguito (in qualche caso anche da noi), come riposta (una delle risposte possibili) al disorientamento epistemologico post-moderno, alla diffusa e generalizzata diffidenza per le grandi teorie, seguita al tramonto dello strutturalismo (sull'antagonismo tra modellizzazione e teoresi occorrerà ritornare in sede propria); intendeva poi alludere al tentativo, anch'esso frequente, di trasformare quelle che sono passeggere mode culturali in tendenze epocali, al fine di celare una sostanziale fragilità ermeneutica al cospetto della realtà. Questi due movimenti, nella mia ipotesi, tendono pervicacemente a convergere, determinando un forte impoverimento teorico-metodologico della disciplina, ben avvertibile anche nel contesto nazionale.

In effetti, per motivi complessi che non voglio qui evocare, non sono riuscito a seguire il disegno iniziale cui la prima parte del titolo allude, per cui vi chiederei, generosamente, di obliarlo, o di tenerlo come sotto-testo, e di far riferimento, più immediatamente, alla seconda parte, alla necessità cioè di porsi alcune radicali questioni critiche, in negativo e

¹ Si veda D. Handelman, *Models and Mirrors. Toward an Anthropology of Public Event*, New York-Oxford, Berghahn Book, 1998 [prima ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1990].

in positivo, circa ciò che convenzionalmente chiamiamo *antropologia italiana*. Molti dei temi cui farò cenno, per altro, hanno avuto una loro recente trattazione, sia pur in chiave per qualche verso polemica, in un intervento posto *on line*, scritto a partire dalle sollecitazioni offerte da un documento firmato da giovani ricercatori, che ha avuto ampia circolazione, di un paio di mesi fa. A tale intervento, dunque, per quel che qui non è presente, rinvio per le opportune integrazioni².

Vorrei partire dalla validità della locuzione *antropologia italiana*, dalla legittimità del concetto stesso, su cui recentemente si è soffermato, sia pur di sfuggita, in un suo interessante articolo, Fabio Dei. “Esiste - esordisce Dei - un’antropologia italiana?”³. Ha oggi senso, direi io, con parole leggermente diverse, interrogarsi sugli specifici destini di un’antropologia italiana?

Dal punto di vista pratico, un punto di vista che vorrebbe essere prioritario in questa sede, ovviamente sì, esiste un’antropologia italiana, ed esistono peculiari problemi dell’antropologia italiana, sul versante propriamente intellettuale, scientifico e accademico, e nel suo complesso e contraddittorio rapporto con la società nazionale e con le sue istanze amministrative e di governo. Anziani professori alle prese con la caduta vertiginosa della qualità della vita universitaria e accademica; giovani ricercatori immessi in quel precariato che ho recentemente avuto modo di definire come *la forma endemica di espressione sociale del sapere nel nostro Paese*, in epoca contemporanea; studenti di corsi di laurea sbilenchi e, sovente, inadeguati; dottorandi immessi in dottorati troppo brevi, non convenientemente finanziati, burocratizzati e del tutto privi di quell’addestramento al terreno specifico, fondamentale per il buon esito della loro impresa di conoscenza; conservatori di collezioni e musei compressi in istituti sotto-finanziati, privi di personale, senza adeguati riconoscimenti di carriera; tecnici mal dialoganti con gli enti che dovrebbero usufruire delle loro competenze: tutti costoro sanno che esiste una particolare condizione critica dell’antropologia nel nostro Paese, connessa con ciò che il nostro Paese è stato, e con ciò che esso è *oggi*, nello stato di degrado civile, sociale, politico e culturale in cui versa.

Dal punto di vista teorico, in rapporto ai tratti dominanti della società del terzo millennio, invece, occorre assumere, a mio avviso, la connotazione nazionale con molte cautele.

E’ fin troppo noto il legame di funzionalità e dipendenza che lega le antropologie del XIX secolo e della prima parte del XX, alla formazione e al mantenimento degli Stati nazionali, delle loro politiche coloniali e post-coloniali, per doverci tornare sopra in questa sede. Dunque, vi è stata un’epoca in cui esistevano antropologie, e malgrado il presupposto universalistico e cosmopolita di tal tipo di sapere, esistevano antropologie francesi,

² Cfr. F. Faeta, *Dovuto agli antropologi*, in www.aisea.it, gennaio, 2013.

³ F. Dei, *L’antropologia italiana e il destino della lettera D*, in “L’Uomo – Società, Tradizione, Sviluppo”, n. 1-2, 2012, pp. 97-114, p. 97.

inglesi, americane, tedesche, etc. A ben guardare, a esplorare in profondità il contesto delle singole tradizioni disciplinari, s'individuano con chiarezza i nessi di funzionalità che legano ciascuna antropologia alla storia sociale e politica, oltre che ai quadri culturali, di ogni singolo Stato nazionale. In epoca contemporanea, della *closer contemporaneity*, però, questo legame necessitante, in parte biunivoco, pur se asimmetrico, si è del tutto o in gran parte interrotto. L'antropologia non serve allo Stato nazionale; quest'ultimo tende a mutare profondamente le logiche di costruzione della propria legittimità e del proprio potere, in rapporto al contesto internazionale e globale. L'antropologia è orfana di interlocutori dentro ciò che permane della costruzione nazionale e, anche come conseguenza di ciò, si va sempre più internazionalizzando. Le tradizioni nazionali di studi hanno perduto *quel* legame necessitante con la storia politica che le aveva sostenute per un secolo, un secolo e mezzo e oltre (*quel* legame, naturalmente, non *il* legame necessitante: perché, anche se tale legame va individuato oggi, non vi è dubbio che vi sia, considerati i rapporti intercorrenti tra produzione di un sapere specialistico, qual è il nostro, e potere politico).

La stessa anglizzazione del linguaggio antropologico, cui corrisponde un'anglizzazione marcata delle pratiche, dei concetti, dei termini, degli stili della narrazione e della rappresentazione, al di là dell'essere parte di un fenomeno certamente più vasto e complesso, denuncia con chiarezza la superfluità della dimensione nazionale. Hulf Hannerz ha ricordato che il discorso antropologico, apparentemente indirizzato a una comunità internazionale di adepti, in realtà possiede un interfaccia cogente nel contesto della cultura e della società nazionali⁴. Si deve parlare svedese o italiano se si vuole (ancora) che l'antropologia dialoghi con la società nella quale è ospitata e dalla quale gli attori sociali che la producono vengono pagati. Se l'antropologia tende a parlare ormai una lingua non nazionale, dunque, è perché non parla più alla nazione.

Naturalmente queste considerazioni, assai generali, dovrebbero essere affinate tenendo presente la diversa natura degli Stati nazionali e il loro diverso posizionamento nello scenario planetario contemporaneo: un conto sono gli Stati Uniti, un conto la Francia, un conto l'India e il Messico, un conto l'Italia. Statuti diversi di nazionalità, dentro logiche globali asimmetriche, possono ancora produrre scarti differenziali nell'elaborazione delle antropologie, pur se è avvertibile un processo di rapida e progressiva *reductio* delle differenze.

E' evidente, infatti, come il sapere antropologico contemporaneo, con la natura multi situata della ricerca, con le pratiche ibride di indagine e di elaborazione concettuale, con le intense relazioni di scambio tra centri planetari diversi, affievolita quella dipendenza dalla logica nazionalista di cui prima dicevo, vada definendosi come sapere globale, che tende semmai a ricreare proprie specificità sulla base dei contesti di indagine, delle

⁴ Cfr. H. Hannerz, *Anthropology World: Life in a First Century Discipline*, London, Pluto Press, 2010 [trad. it., Bologna, il Mulino, 2012].

pratiche euristiche, delle agenzie di ricerca e del posizionamento degli attori sociali rispetto ai grandi marcatori etnici, di classe, di genere. Vi sarà maggiore differenza domani, probabilmente, tra chi farà antropologia medica e chi farà antropologia visiva, piuttosto che tra un antropologo statunitense, italiano o indiano.

Per quel che riguarda il nostro Paese, poi, ben più di altri, la struttura nazionale è in via di rapida dismissione, come politologi, economisti e sociologi hanno ripetutamente osservato nell'ultimo ventennio, erosa da particolarismi e localismi, dalla presa che la criminalità organizzata esercita nei gangli vitali dell'autonomia, svuotandola di senso, dal separatismo ideologico, dall'assenza dell'idea stessa dello Stato nelle cosiddette *élite* di governo, dalle incertezze con cui la dimensione sovranazionale è vissuta, in rapporto con la problematica definizione dei suoi spazi di governo e delle sue competenze.

Interrogarsi oggi, dunque, sul futuro di un'antropologia italiana, *in absentia Italiae*, sul piano dell'elaborazione teorica, può apparire del tutto inutile, oltre che patetico.

In realtà le cose non stanno del tutto così.

Occorre ricordare infatti che, per partecipare al processo di costruzione di un sapere collettivo, unificato, mondiale e cosmopolita, occorre avere chiarezza circa la propria base di partenza. Cosa siamo stati noi? Qual è stata, nel periodo storico distinto dalle specificità nazionali, la peculiarità della nostra disciplina, all'interno del campo intellettuale complessivo e dei legami che tale campo intratteneva con il potere politico dello Stato nazionale? Quale può essere, di conseguenza e come risultato di una storia sociale, culturale e intellettuale specifica, l'apporto che la tradizione di studi italiana può portare al contesto globale? (introduco qui un concetto, quello di *tradizione di studio*, che benché mi sembra vada legittimato sul piano teorico e vada sostenuto con una sistematica etnografia del campo intellettuale, possiede, a differenza di altre coniugazioni *tradizionaliste*, una sua validità epistemologica).

Non è questa la sede naturalmente per affrontare, neppure in termini enunciativi, un discorso di tal tipo. Ciò che mi sembra opportuno rimarcare, però, è che gli interrogativi di cui sopra sono nell'aria e attraggono un certo numero di studiosi; mi sembra vi sia una ripresa, in chiave alquanto rinnovata, della riflessione storiografica circa la disciplina nella sua fisionomia nazionale, come i recenti studi di Sandra Puccini, di Enzo Alliegro, del già ricordato Dei, per qualche verso di Gianni Pizza, e di alcuni altri giovani e giovanissimi ricercatori, oltre che di chi scrive, testimoniano.

Credo, per altro, che assai utile, nella prospettiva di questo rinnovamento, sia stato il lavoro di ripensamento di alcuni nodi della nostra storia culturale complessiva, condotto da storici, storiografi e studiosi di scienze sociali stranieri. Penso, a esempio, ai lavori di Paul Ginzborg, di Nelson Moe, di John Dikey, di David Forgasc, di Lucy Rial, penso a quelli di più immediata pertinenza antropologica di Giordana Charuty, di Daniel Fabre, di Jane e Peter Schneider, di Mariella Pandolfi, di Doroty Zinn, di George Saunders. Questi

lavori, anche quando hanno mostrato una qualche sbrigatività sul piano interpretativo, ci hanno comunque indotto a rivedere radicalmente alcuni paradigmi interpretativi correnti e ri-correnti.

Da questo lavoro di rivisitazione e di ripensamento della vicenda storiografica nazionale credo possano emergere alcuni nuclei densi, o forti, che possono costituire, in prospettiva, l'apporto originale che la nostra tradizione di studi (o le nostre tradizioni di studio) offrono alla fondazione di un contesto disciplinare fortemente unitario, calato sulla realtà della post-modernità avanzata. Non posso in questa sede che lapidariamente enunciarli.

Il primo di questi nuclei credo attenga alla questione gramsciana.

Come la sua ampia disseminazione contemporanea nel campo specificamente antropologico, in quello dei *cultural studies*, dei *post-colonial studies*, degli *Italian studies*, dimostra, inducendoci a un forzoso e tardivo rimpatrio, il pensiero gramsciano costituisce uno degli apporti vitali offerti dalla riflessione filosofica e politologica all'antropologia nel Novecento. Noi abbiamo adoperato Gramsci soprattutto nel contesto della nostra riflessione demologica; con una certa perspicuità e ingegnosità, tanto da costruire una teoria dei dislivelli interni di cultura e del loro funzionamento di ragguardevole spessore. Abbiamo utilizzato Gramsci, però, in modo alquanto limitato e circoscritto, e gli aspetti più generali della teoria della cultura, dell'analisi del rapporto tra produzioni culturali e intellettuali e formazione dello Stato nazionale, della teoria dell'egemonia, del rapporto di dipendenza, sono restati, a mio avviso (e non soltanto a *mio* avviso) piuttosto in ombra. Ciò ha comportato un certo isterilimento, o impoverimento, delle potenzialità nuove che si aprivano in direzione di una rimeditazione in chiave di antropologia politica della demologia. Ciò ha comportato una certa difficoltà a ricondurre il ricco impianto della demologia dentro le nuove coordinate di un'antropologia politica delle produzioni intellettuali. Introduco qui richiami riduttivi, che potrebbe essere ampliati e perfezionati, ma non siamo riusciti a fare ciò che, con alcuni limiti certo, Michael Baxandall ha saputo fare con la pittura fiorentina del Quattrocento e Alberto Asor Rosa ha saputo fare per le produzioni letterarie colte con il suo testo *Scrittori e popolo*⁵. Non abbiamo adoperato, poi, adeguatamente Gramsci sul versante propriamente antropologico, sia con riguardo ai suoi apporti relativi alla formazione delle *élite* nazionali, sia con riguardo alle strategie di adattamento culturale nelle situazioni di contatto, di dominio, di conflitto, sia infine con riguardo alle sue indicazioni sulla natura assieme socialmente costruita e istituzionalmente determinata del linguaggio. Pur con questi limiti, una primogenitura intellettuale può essere legittimamente rivendicata e un filone di riflessione, non più finalizzato alla rivendicazione di specificità nazionali ma alla messa in circolazione, sub

⁵ Cfr. M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1972 [trad. it. Torino, Einaudi, 1978], A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo. Il populismo nella letteratura italiana contemporanea*, Roma, Samonà e Savelli, 1972.

specie antropologica, di contenuti atti a meglio comprendere il sistema mondo, può essere incrementato.

Il secondo dei nuclei di cui prima dicevo attiene alla questione demartiniana. La figura e l'opera di Ernesto de Martino hanno costituito, nel momento storico in cui si esprimevano, un indubbio elemento di originalità teorico-metodologica nel panorama internazionale delle scienze sociali. Ma questa originalità è stata in parte velata da un insieme di fattori su cui credo sia giusto riflettere. Alcuni di tali fattori attengono certamente alla posizione marginale del nostro Paese e di larga parte della sua cultura nel panorama complessivo del Novecento. Ma di altri credo l'esegesi italiana sia responsabile. L'insistita analisi sulle matrici filosofiche del pensiero demartiniano, in rapporto a idealismo e marxismo, senza un'adeguata considerazione delle basi materiali dentro cui maturava il pensiero dello studioso quale attore sociale e quale attivo *performer* di contesti pragmatici; l'inadeguata messa in relazione delle vicende demartiniane con la storia sociale complessiva del Paese, e delle sue complesse strategie narrative in rapporto con i discorsi dominanti coevi; la scarsa attenzione al de Martino antropologo, con la ripetuta esorcizzazione del termine, in favore di quello di etnologo e di storico delle religioni, cosa che ha comportato una sistematica rimozione di un nodo teorico-metodologico centrale, quello costituito dalla diversità antropologica dello studioso; e, di conseguenza, la flebile comparazione della vicenda demartiniana con le coeve vicende di antropologi, francesi, inglesi, americani; l'esigua attenzione, al di là del pregevole scavo filologico compiuto da Clara Gallini, alle pratiche di ricerca, alle metodologie, ai risvolti epistemologici del suo lavoro: queste alcune delle omissioni legate alla nostra memoria storiografica e alle nostre pratiche di percezione e scrittura della storia. A volte, significativamente, corrette dallo sguardo straniero (si pensi al lavoro di Charuty, passato quasi sotto silenzio qui da noi, malgrado la profonda vicinanza culturale con la Francia e una buona traduzione italiana curata da Adelina Talamonti⁶). Dentro questo più ampio contesto ritengo che una specifica attenzione critica vada riservata all'esegesi del rapporto tra il pensiero gramsciano e quello demartiniano: uno snodo importante per la compiuta definizione dell'antropologia nazionale, intorno al quale mi sembra vi sia ancora molto da lavorare. Ritengo che una ripresa, in chiave di confronto e comparazione internazionale, delle tematiche demartiniane s'imponga, nella prospettiva di costruire quel passato dignitoso e peculiare che consenta di inserirci efficacemente nell'ambito di un'antropologia non più nazionalmente connotata.

Il terzo dei nuclei che mi sembra utile qui additare, ha molte attinenze con il secondo, ed è relativo al paradigma domestico e alla peculiarità dell'esperienza etnografica italiana.

Come ho avuto modo di scrivere in un saggio di due anni fa, tali temi mi sembrano distintivi dell'approccio italiano quale si è storicamente espresso e quale, soprattutto, si è

⁶ G. Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2009 [trad. it., A. Talamonti, Milano, Franco Angeli-Imagines, 2010].

affermato e consolidato verso la metà del Novecento e oltre⁷. Nozione di terreno e pratica di ricerca italiane mi sembra abbiano costituito un modello peculiare: che ha evidenziato, sino a un passato recente, una diversità dell'impostazione nazionale della ricerca e del suo retroterra scientifico; che è apparso, più recentemente, come un indicatore di criteri potenzialmente nuovi e un possibile riferimento per pratiche alternative. Ritengo che, nella svolta metodologica che caratterizza la nozione di terreno e le pratiche dell'etnografia contemporanea, sul piano internazionale, noi dobbiamo ripensare, senza infingimenti e movimenti auto-assolutori, ma anche con una buona dose di inventività antropologica, i nostri modelli, costruiti nel tempo e relativamente consolidati (ciò, per lo meno per quel che riguarda l'antropologia domestica, dal momento che le peculiarità, anch'esse notevoli, delle pratiche etnografiche extradomestiche dipendono da ragioni pratiche che largamente esulano dalla volontà degli studiosi). Così pure una forte teorizzazione deve essere dedicata alla nozione di paradigma domestico, sullo sfondo della tesa contrapposizione in atto, a livello planetario, tra le opposte istanze della globalizzazione e del cosmopolitismo.

All'interno di questo percorso di riflessione legato all'anamnesi storiografica della nostra vicenda sullo sfondo di quella internazionale, e in conclusione di queste mie brevi note, consentitemi di esporre alcune istanze di ordine teorico-metodologico che mi sembra doveroso perseguire e qualche indicazione relativa agli strumenti di lavoro.

Anzitutto un'istanza relativa al recupero di una dimensione critica della disciplina. E' necessario, l'ho ricordato nell'intervento che ho reso pubblico tramite il sito dell'AISEA, già ricordato, praticare strade che altre discipline più consenzienti (o comunque meno dissenzienti) non praticano. Occorre affermare la radicalità del punto di vista antropologico. Bisogna saper dire cose sgradevoli e inconsuete, allontanandosi dal senso comune, dalla sua straordinaria capacità performativa sulla realtà sociale così come sulle costruzioni scientifiche. Occorre trovare, per far ciò, il giusto punto da cui osservare le cose. Occorre saper dimostrare la peculiarità dell'approccio, dare risposta al perché possa essere utile assumere la nostra declinazione delle cose e non altre.

Ma accanto al recupero della dimensione critica, occorre recuperare la capacità di elaborazione teorica. La specificità dell'approccio antropologico, l'ho già detto in altra sede, sta nel produrre apparati teorici a stretto contatto con le modalità pratiche con cui si manifesta la realtà, rifuggendo da facili e schematiche forme di modellizzazione, nel presupposto di costruire, attraverso ricerche di non breve durata, il più cospicuo e sofisticato giacimento intellettuale delle scienze sociali. La frammentazione pragmatica cui la nostra disciplina è andata incontro va contrastata. Si noti bene: la contrapposizione non è quella tra antropologia teorica e antropologia applicata. Ciò che è bene evitare è un'antropologia applicata senza basi teoriche, subalterna alle logiche immediate delle

⁷ Cfr. F. Faeta, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2011.

agenzie di committenza. L'antropologia applicata dovrebbe poter suggerire a tali agenzie i modi per la messa in causa dei saperi e delle pratiche consolidate, ponendosi al servizio non delle istituzioni ma degli attori sociali che subiscono l'azione di tali istituzioni per promuovere la formazione di saperi costruiti dal basso. E noi sappiamo che ciò avviene raramente, soprattutto nel nostro Paese.

Mi sembra opportuna, inoltre, una valutazione a tutto campo intorno alla riflessività nell'immediato presente. Dopo tre o quattro decenni di uso e abuso, i paradigmi sottesi all'insieme dei movimenti di pensiero riassunti sotto tale etichetta sono decisamente da ripensare, mentre prendono corpo tendenze neo-oggettivistiche che, al di là della loro salutare, e momentanea, funzione polemica, minacciano di ricondurre la storia disciplinare indietro di mezzo secolo (o più). E in questa prospettiva mi sembra utile ricordare il lavoro di riflessione di Francesco Remotti, qual è compendiato anche in un suo recente scritto apparso su "L'Uomo", scritto che non mi trova del tutto consenziente (in particolare nell'assunzione un po' troppo meccanica, mi sembra, e appianata, delle tesi anti-etnografiche di Ingold, e in genere nel suo comprimere l'importanza dell'etnografia), ma che ha il merito di porre radicalmente in discussione paradigmi tabuizzati dalla narrazione antropologica coeva, quali quello dell'emergenza della soggettività o della chiusura della ricerca nella dimensione coeva e attuale⁸. Se il recupero della dimensione teorica s'impone, come prima ho detto, l'esercizio teorico dovrà estendersi dalle molteplici dimensioni del reale mutante che affrontiamo, agli strumenti concettuali che noi stessi adoperiamo (pratica certamente consolidata, ma che va ripensata con modelli di teoresi rinnovati).

Nel contesto delle pratiche di revisione teorica che ho fuggacemente menzionato sin qui, un'importanza centrale, mi sembra, dovrebbe avere la ricostituzione di un campo integrato del pensiero scientifico. Paradossalmente noi antropologi, al presente, particolarmente noi antropologi italiani, siamo poco sensibili a tale questione, impegnati come siamo a difendere con i denti la legittimità del nostro approccio disciplinare e i nostri orticelli. Ma, in altri contesti, la tensione teorica in proposito appare molto spiccata. Penso, per esempio, al recente saggio di Jerome Kagan, *Le tre culture*, scritto sulla scorta della celeberrima Rede Lecture della Cambridge University, di Charles Snow (*Le due culture*, 1959), su cui il dibattito, in sede internazionale e nazionale, è assai intenso, teso a delineare le specificità e i punti d'incontro tra scienze naturali, discipline umanistiche e scienze sociali nel XXI secolo⁹. Kagan mostra ingenuità nel suo approccio e la nozione stessa di culture scientifiche, del tutto *culturalista* e poco vincolata all'anamnesi sociale non può che suscitare molti punti interrogativi. Ma, nella sua riflessione, sia pur per

⁸ Si veda F. Remotti, *Antropologia: un miraggio o un impegno*, in "L'Uomo – Società, Tradizione, Sviluppo", n. 1-2, 2012, pp. 51-74.

⁹ Cfr. J. Kagan, *The Three Cultures. Natural Sciences, Social Sciences, and the Humanities in the 21st Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 [trad. it., Milano, Feltrinelli, 2013].

accenni, traspare l'importanza che potrebbero avere, non soltanto una mappatura organica dei saperi preposti all'analisi critica della realtà, non soltanto la ricomposizione di un campo sistematicamente integrato della riflessione scientifica, quanto la possibilità che le scienze sociali, e in particolare direi io, quella che noi frequentiamo, contribuiscano, attraverso le pratiche sociali e l'esplorazione dei retroterra politici che sono connessi con gli apparati, a costruire una metodica e coerente epistemologia dei saperi. Le considerazioni di Kagan hanno, tra l'altro, il merito di portare a riflettere sulla fragilità delle configurazioni teoriche che presiedono all'economia contemporanea e sulla necessità di una radicale riconsiderazione dei modelli economici nell'elaborazione del pensiero occidentale contemporaneo.

Qualche considerazione, infine, come ho annunciato, attorno al problema degli strumenti di lavoro. Tali strumenti dovrebbero avere, a mio avviso, una duplice funzione. Da un lato integrare l'antropologia italiana nel panorama internazionale, offrendole il rilievo, rispetto alla sua specificità storica, che merita. Dall'altro consentire una comunicazione tra contesto antropologico e più ampio contesto della cultura e delle strutture sociali nazionali.

Sul primo versante occorre integrare il sistema associativo italiano in quello internazionale e, in particolare, europeo. Le nostre associazioni sono monadi chiuse, quasi del tutto impermeabili rispetto al flusso continuo di conoscenza e iniziativa internazionali. Pochi di noi aderiscono, hanno incarichi, coordinano sezioni di lavoro o *panels*, presentano relazioni o comunicazioni a convegni dentro il sistema del *peer-review*, nei contesti internazionali. Soprattutto i più anziani, attendono di essere invitati, in omaggio alle loro indiscusse prerogative accademiche, o altrimenti disertano volentieri le affollate *convention* internazionali. Ancora scarsa, e legata alle logiche del riconoscimento indiscusso di cui sopra, è la nostra presenza nel panorama delle riviste internazionali. La connessione internazionale, sulla base delle logiche di valutazione effettiva delle competenze e dei meriti, è strumento indispensabile da costruire e rafforzare. Così come occorre lavorare a lungo sul sistema delle nostre riviste, ancora in prospettiva internazionale.

Sul secondo versante.

Abbiamo spesso lamentato l'assoluta irrilevanza delle nostre opinioni dentro la comunità nazionale. Tali irrilevanza è, sovente, il risultato dell'inadeguatezza o dell'arcaicità del nostro approccio. Ma è anche frutto di una situazione in cui, nel medio periodo necessario al restauro e alla riaffermazione della legittimità del nostro discorso, non abbiamo strumenti di autorevole contatto con la realtà sociale. Questi strumenti vanno costruiti. Qualche suggerimento in merito, sulla base delle mie personali esperienze e di quanto sto cercando di realizzare. Occorre saper narrare l'antropologia culturale e sociale *alla gente*, mettere in scena il nostro discorso, rendendolo pubblico, nella sua genesi e nella sua concreta proposta. Assieme con un prestigioso editore italiano di periodici

stiamo creando una rete di gallerie, per il momento limitata a due o tre città italiane, in cui mettere in mostra l'antropologia; le esperienze biografiche, della biografia intellettuale, di alcuni di noi, le ricerche effettuate o in corso d'opera, l'utilità sociale delle nostre proposte. L'obiettivo è quello di colmare il *gap* di conoscenza che la società italiana ha rispetto alla nostra disciplina e, contemporaneamente, di indurre noi stessi a quel faticoso impegno consistente nel saper parlare alle persone e saperle ascoltare, pur quando tali persone non sono nel ruolo canonico di interlocutrici privilegiate.

Ancora occorre investire, in questa prospettiva, in un'azione di diffusione pubblica dell'antropologia, attraverso la formula scientifica degli *open data camps*, a esempio, con il fecondo rimescolamento dei ruoli, delle gerarchie, dei confini disciplinari, delle rigidità concettuali che essi comportano e, su un versante forse meno impegnativo, attraverso la formula dei cantieri aperti della conoscenza, veri luoghi di elaborazione collettiva del sapere, di informazione e di pubblica partecipazione delle esperienze. Le modalità comunicative del pensiero scientifico debbono essere radicalmente rinnovate; senza perdere il loro rigore e la loro specificità, devono dialogare con la cultura complessiva e acquisire una dimensione di trasparenza e pubblicità. Credo sia questo l'unico modo per convincere il sistema mass-mediatico, e per il suo tramite, gli utenti complessivi del bene scientifico di cui siamo custodi, che gli antropologi non vanno interpellati soltanto se si parla di spiritismo, di fattarelli curiosi o di cucina regionale.

Mi fermo qui, per evidenti limiti di tempo.

Con ultime, non secondarie, telegrafiche considerazioni.

Tutto ciò che ho sin ora detto presuppone un deciso cambiamento degli stili accademici dominanti. Su questi stili altri, anche in questa sede, s'intratteranno (la lezione di Pierre Bourdieu, del resto - oltre che la cronaca nera quotidiana - ci ha reso sensibili alle molteplici nefandezze e miserie dell'uomo accademico¹⁰, cosicché alcuni di noi oggi amano applicarsi a esercizi di sociologia accademica, seppur spesso di fattura approssimativa). Ciò che appare indispensabile ricordare è che il gioco accademico, in tutte le tradizioni di studio italiane (e occidentali), ha garantito una continuità conformistica del sistema e ha costituito la base per la sua legittimazione dentro l'organigramma dei poteri dello Stato nazionale (l'accademia non è mai stato un luogo idillico, *everywhere*, ma un luogo d'esercizio del potere, di un'incerta e alterna lotta tra brutalità e intelligenza). L'antropologia italiana non ha fatto eccezione in tale panorama (come la storia dell'arte, del resto, l'italianistica, la filosofia morale o teoretica, etc.), con i suoi potentati, le sue guerre di religione, le sue spregiudicate alleanze, le sue disinvolture, i suoi premi di fedeltà e le sue sanzioni per gli infedeli, le sue finte scuole atte a garantire rendite di posizione, i suoi nepotismi e i suoi (feroci) settarismi. Sin quando le risorse (pur se esigue) sono state sufficienti, il settore disciplinare ha potuto mantenere un nefasto

¹⁰ Cfr. P. Bourdieu, *Homo Academicus*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984 [trad it., Bari, Dedalo, 2013].

equilibrio, che gli ha garantito una certa stabilità politica, tra mediocri e fedeli e intelligenti e indipendenti (i posti, in genere, com'è noto, erano ripartiti in misura decisamente diseguale tra i primi e i secondi). Ora che le risorse non vi sono più, questo equilibrio è del tutto saltato e occorre cogliere l'occasione per instaurare regole corrette per la gestione pubblica della cosa accademica.

Umiltà, trasparenza, volontà di confronto, apertura verso l'esterno, rigore nella valutazione degli altri e di se stessi, accettazione del principio di merito e cassazione del principio di "scuola" o di prossimità esistenziale, ripudio del viscerale settarismo che ha caratterizzato la presenza di molti, capacità di leggere etnograficamente il campo accademico e le biografie dei suoi attori sociali, di noi stessi, s'impongono, se vogliamo avere qualche possibilità di sopravvivenza nel prossimo futuro.

Ma parimenti s'impone - è questione che dovremo riprendere, in realtà, in altra sede, con attenzione e tempo adeguati - una riflessione radicale sui meccanismi di valutazione che si sono affermati, a partire dell'arbitraria giungla che ho testé evocato, sugli indicatori numerici e "medianici", sugli automatismi, sui privilegiamenti automatici di settori disciplinari rispetto ad altri, sulla banalizzazione complessiva cui il discorso valutativo è andato incontro.