

## “Fata Morgana”: ancora su strabismi e asincronie

*“Fata Morgana”: on strabismus and asynchronies, again*

Berardino Palumbo

---



### Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/aam/3818>

DOI: 10.4000/aam.3818

ISSN: 2038-3215

### Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

### Notizia bibliografica digitale

Berardino Palumbo, «“Fata Morgana”: ancora su strabismi e asincronie», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXIV, n. 23 (1) | 2021, online dal 30 juin 2021, consultato il 29 ottobre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aam/3818> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aam.3818>

---

Questo documento è stato generato automaticamente il 29 ottobre 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti gli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

---

# "Fata Morgana": ancora su strabismi e asincronie

*"Fata Morgana": on strabismus and asynchronies, again*

Berardino Palumbo

---

## 1. Aritmie<sup>1</sup>

- 1 Un'anziana ricercatrice statunitense interessata alle scienze sociali che, tornata in Italia dopo sessant'anni, provasse a dare uno sguardo ad alcuni dei dibattiti che sembrano attraversare, oggi, la riflessione antropologica nazionale, sono certo rimarrebbe perplessa. Ricorderebbe, lei, infatti, le accuse di apoliticità e di asservimento agli interessi del capitalismo che, fin dagli anni '50 del secolo scorso e ancora negli anni '70, gli antropologi italiani rivolgevano ai loro colleghi statunitensi o britannici che svolgevano ricerche "applicate" nel nostro paese:

Il carattere reazionario di questa etnologia, cioè la sua non innocente motivazione pratico-politica a profitto di questa o quella borghesia nazionale (de Martino 1949),  
vs

Io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un 'compagno', come un cercatore di uomini e di umane dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo (de Martino 1953)<sup>2</sup>;

- 2 o, in linea con le rivendicazioni politiche del grande studioso napoletano, anche le parole di quello che può considerarsi l'atto fondante della contemporanea ricerca antropologico-culturale italiana:

La originaria derivazione dell'antropologia culturale dalla etnologia [...] e il prevalente naturalismo che caratterizza le scienze sociali dei Paesi anglosassoni [...] hanno seriamente limitato le prospettive di questa [...].

La obbiettiva esistenza di tali determinazioni ed il loro riconoscimento scientifico inducono a respingere come utopistiche o al contrario ingiustificatamente negative, quelle opposte ideologie che assegnano alle attività degli scienziati sociali un ruolo rispettivamente demiurgico o privo di ogni effetto; mentre la incidenza comunque

reale di tale intervento risulta condizionata dal suo diverso situarsi in un quadro storico concreto (Bonacini Seppilli *et al.* 1958: 235, 253)<sup>3</sup>.

- 3 E, dunque, troverebbe curioso, e forse anche interessante, leggere antropologi italiani (o alcuni di loro) che, in quei dibattiti, sembrerebbero sostenere la necessità di depotenziare il gradiente critico e politico dello sguardo disciplinare (o quantomeno di alcuni suoi settori specifici) a favore di una più distaccata ed ermeneuticamente densa ricerca antropologica. Lo sarebbe ancor di più, temo, se confrontasse questa postura acritica (o anti-critica) con la sempre maggiore e sempre più esplicita politicizzazione cui l'antropologia culturale d'oltre oceano è andata incontro nel corso degli ultimi decenni:

And so, each time I returned between 1987 and 1992 - for four more fieldwork trips in all - I assumed the local *cargo* of *anthropologist-companheira*, dividing my time (and my loyalties) between anthropology and political work as it was assigned to me by the activist women and men of the Alto [...] (Scheper-Hughes 1995: 411),

o, con uno slancio retorico meno intimamente coinvolto:

In what follows I develop an argument for augmenting anthropology's scope of what counts as engaged scholarship, moving toward an epistemic definition that understands the relationship between knowledge and action as inherently political and at the heart of current work needing to be done both by social movements and academics alike. This means moving beyond an intellectual recognition of the political nature of the relationship between knowledge and action (c.f. Foucault and Gordon 1980; Haraway 1988), to a more thorough and practical understanding of the ways in which critical intellectual and theoretical work, including analysis, deconstruction and critique, are themselves material and potentially politically powerful practices. This in turn requires seeing our writing, research, and the epistemological and ontological frameworks and categories we use to perform these, as themselves both productive and politically charged (Osterweil 2013: 598).

- 4 Ho provato altrove (Palumbo 2018) a raccogliere l'insieme di simili aritmie cronologiche e di tali parallassi dello sguardo tra antropologie d'oltre oceano e antropologie nazionali sotto la metafora dello strabismo. Cercherò in conclusione di tornare su questa figura e su alcuni dei problemi che mi pare ad essa soggiacciono. Qui intendo invece soffermarmi su un altro, diverso, effetto ottico che mi sembra prodursi nel dibattito suscitato, in varie sedi e in differenti momenti, da un iniziale contributo di Fabio Dei (2017) e dalle reazioni ad esso espresse in sedi non soltanto accademiche<sup>4</sup>. Mi piace chiamare questa seconda costruzione ottica "effetto fata Morgana", un particolare tipo di miraggio consistente nella rifrazione, spesso distorta, talvolta invertita, di un'immagine lungo una stretta fascia al di sopra della linea dell'orizzonte. Ho infatti la sensazione che, così come alcune mattine particolarmente limpide chi, come me, abita di fronte lo Stretto di Messina, può vedere riflessa sulle acque del mare l'immagine capovolta e molto ravvicinata della costa calabra, allo stesso modo, chi osservasse questo dibattito dal punto di vista di uno studioso dedito alla ricerca etnografica e sensibile ai modi in cui essa oggi si conduce/scrive, potrebbe vedervi riflesse immagini capovolte e sfuocate di tensioni e discussioni che animarono, qualche decennio addietro, gli scenari delle antropologie internazionali (soprattutto anglofone).
- 5 Fuor di metafora, trovo che il dibattito innescato dalla pubblicazione del volume curato da Dei e Di Pasquale, insieme al più vasto progetto scientifico, intellettuale e politico-culturale messo in campo da Dei negli anni conclusivi dello scorso decennio (Dei, Vesco 2017, Dei 2018), costituisca un passaggio importante per la ricerca

antropologica nazionale, sul quale è possibile, oggi, iniziare – sia pure in maniera inevitabilmente interlocutoria – a riflettere<sup>5</sup>. Dichiaro, quindi e subito, che concordo in massima parte con la messa a fuoco e la puntuale disarticolazione degli scenari teorico-critici alla base di molte ricerche antropologiche degli ultimi trent'anni operata dalle reazioni critiche alla proiezione (l'"antropologia critica") costruita da Fabio Dei<sup>6</sup>. Non è mia intenzione, però, riprendere quelle risposte, né ripercorre puntualmente il dibattito e, quindi, non entrerà nel merito delle argomentazioni teorico-genealogiche e delle disarticolazioni analitiche proposte da altri critici dell'anti-critica sostenuta da Dei (Cutolo 2018, 2021, Saitta 2018b). Diversamente da queste argomentazioni e dalle loro ricostruzioni e disarticolazioni storico-genealogiche ed epistemologiche, proverò a seguire una strada per così dire empirica, avvicinandomi il più possibile al "reale" del quale l'immagine della cosiddetta "antropologia critica" è pur sempre – a mio avviso – una proiezione. Questo per quelli che ritengo (almeno) due buoni motivi: tornando nella metafora, in presenza di un "miraggio" e delle discussioni su di esso, inevitabilmente si perdono i dettagli, quelli che ti fanno percepire la scena nella sua concretezza, mentre emergono i picchi dello skyline, le sue parti più appariscenti. Quindi, uscendo nuovamente dalla metafora, perché mi pare che molte delle importanti questioni teorico-epistemologiche emerse in questi nostrani dibattiti siano, da un lato, una ripresa di tensioni che hanno animato la ricerca nord americana negli anni finali del secolo scorso, e siano state, dall'altro, affrontate e in gran parte risolte nella concreta ricerca etnografica – organizzata, questa, da sensibilità conoscitive, ripensamenti teorici e sperimentazioni metodologiche cui i dibattiti in questione sembrano prestare, invece, scarsa attenzione.

## 2. Una storia più antica

- 6 Prima di mettere a fuoco alcuni specifici aspetti della nebulosa critica disegnata da Dei, occorre, però, sgombrare il campo da un possibile fraintendimento. Dire che essa potrebbe essere un fenomeno del tipo "fata Morgana" non significa affatto negarne l'esistenza. Quella immagine è a mio avviso una rifrazione – prodotta in particolari condizioni storiche e a partire da uno specifico punto di vista – di processi e tendenze realmente in atto – soprattutto nella sponda occidentale dell'Atlantico. Rifrazione che Dei aveva iniziato a disegnare, in realtà, molti anni prima della sua recente riproposta. In un suo contributo ad un numero monografico della rivista *Parolechiave* apparso nel 2004, riflettendo sugli studi antropologici dedicati a violenza e genocidio, egli delineava già l'immagine della cosiddetta "antropologia critica" alla quale opponeva, fin da allora, una chiarificatrice – dal suo punto di vista – operazione di "critica dell'antropologia critica"<sup>7</sup>. In quell'occasione Dei forniva una definizione lapidaria e, per così dire per sottrazione, dell'"antropologia critica":

Nell'antropologia postmoderna-ma-anti-ermeneutica, che possiamo per comodità definire "antropologia critica", la finzione culturale è una manifestazione fantasmatica del potere, suo sostegno e copertura: e compito dell'antropologia è costruire una rappresentazione oggettiva dei rapporti di potere che smascheri quelle finzioni (Dei 2004: 188).

- 7 Dunque, l'"antropologia critica" immaginata fin dagli inizi degli anni duemila da Fabio Dei è successiva alla svolta dialogica e decostruzionista di metà anni '80 del secolo scorso e si connoterebbe per il suo essere insieme anti-ermeneutica e cripto-positivisticamente interessata a rivelare il carattere fittizio (ideologico) di quelle trame

culturali alle quali la tradizione interpretativa si dedica invece con cura. In un suo volume del 2002 (pp. 42-47) dedicato all'analisi (e al tentativo di salvataggio) della nozione di "cultura popolare", e ancora nell'appena ricordato saggio del 2004 (p. 195), indice e conseguenza di una simile divaricazione è l'abiura del concetto stesso di "cultura" pronunciata da alcuni esponenti della congiura critica<sup>8</sup>. Pur riconoscendo che nel corso degli anni '80 del secolo scorso nozioni come quella di "identità" e di "cultura" si fossero «compromesse con pratiche politiche decisamente reazionarie e assolutamente pericolose» (2002: 36-37), Dei riteneva eccessivo e meccanico il passaggio dalla critica di quei concetti al loro abbandono come strumenti analitici. Su un piano più generale e genealogico, egli imputava all' "antropologia critica" l'eccessiva facilità epistemologica con la quale mette(va) da parte un'intera tradizione intellettuale contro-illuministica e romantica (herderiana, direi), rinunciando di fatto – a suo avviso – alla possibilità stessa di dare valore interpretativo alle differenze culturali. Allo sguardo interpretativo, capace – geertzianamente – di costruire un dialogo rispettoso tra differenze culturali, l'"antropologia critica" sostituirebbe letture materialiste e riduzionistiche dell'economia politica all'interno della quale tutte le differenze culturali si producono e della quale costituirebbero una qualche sorta di sovrastruttura<sup>9</sup>.

- 8 Trovare che la "chimera" dell'"antropologia critica", con la sua costellazione di proiezioni e rifrazioni, muove le riflessioni teorico-epistemologiche di Dei da qualche tempo, da un lato mi pare consentire un'analisi più attenta delle condizioni all'interno delle quali essa si è prodotta, e dall'altro rende possibile precisarne i contorni assunti vent'anni dopo. Molte delle critiche che Dei rivolge all' "antropologia critica" fin dai testi del 2002 e del 2004 mi pare facciano, infatti, riferimento a dibattiti che avevano animato l'antropologia statunitense tra il 1982-1986 (anno delle prime emersioni pubbliche delle posizioni dialogiche) e la fine degli anni '90 del secolo scorso. Avendo provato a ricostruire parte di quei dibattiti (cfr. Palumbo 1992), ritengo che l'accusa di ridurre la dimensione culturale ad una copertura ideologica di "reali" rapporti politico-economici possa applicarsi ad una prospettiva, quella della cosiddetta *political economy* – una declinazione (dichiaratamente) più antropologica della teoria wallesteiniana del sistema mondo – e ai lavori di alcuni suoi esponenti (tra gli altri Eric Wolf, Sidney Mintz, William Roseberry)<sup>10</sup>. Molto più complicato mi pare estendere quelle obiezioni ai lavori di studiosi, contemporanei a quelli della *political economy*, che oggi sarebbe difficile non includere in prospettive antropologico-critiche (Comaroff 2010)<sup>11</sup>. Penso all'etnografia di Jane Comaroff (1985) che proponeva un percorso interpretativo culturalmente denso dei processi di trasformazione economica e politica cui era andati incontro la società, le soggettività e i corpi di donne Tswana nel passaggio da una realtà pre-coloniale ad un sistema coloniale e ad un mondo post-coloniale. Penso ai primi lavori di Michael Taussig (1980, 1987) che articolavano in termini simbolicamente e culturalmente complessi i nessi tra cultura, società, violenza, potere coloniale e poteri magici che stavano connotando l'ingresso in economie di mercato di coltivatori di sussistenza colombiani o i rapporti tra bianchi, meticci, neri e indios lungo la frontiera del Putumayo, nel bacino amazzonico occidentale. Penso anche alle analisi critiche delle politiche culturali di intellettuali, politici, burocrati, attori sociali comuni e studiosi di scienze sociali proposte in quegli stessi anni da Michael Herzfeld per la Grecia e il Mediterraneo (1982, 1987), da Richard Handler per il Quebec (1988) o da Douglas Holmes (1989) per il Nord-Est italiano. Si tratta di lavori che, anche quando mostravano innovative propensioni teoriche (dialogando in termini certo spuri con la

semiotica, Foucault, Gramsci, Bourdieu, Benjamin o Marx), restavano saldamente ancorati ad esperienze etnografiche sedimentate e a scritture capaci – a me pare – di fornire interpretazioni dense di specifiche realtà culturali e sociali, inquadrare in processi storici di lunga durata.

- 9 La presenza di questi (e di molti altri) scritti credo mostri come nel corso degli anni '90 del secolo scorso, anche attraverso i dibattiti sul tipo di antropologia storica che era più utile impostare e sui punti di vista da adottare nel farlo, nell'antropologia d'oltre oceano si sia sedimentata una visione storico-politica e propriamente antropologica del mondo e del processo di espansione di un sistema economico mondiale, all'interno dei quali ancorare (in termini e attraverso metodologie differenziate) le singole esperienze etnografiche e le diverse rese analitiche<sup>12</sup>. Uno scenario interpretativo, questo, in cui, da un lato, già con Wolf (1982) e ancor prima con le posizioni interazioniste, non era (più) possibile pensare alle singole "culture" come isolate (sia pure in termini analitici) "palle da biliardo"; e dall'altro, in linea con la tradizione interpretativa, restava compito conoscitivo imprescindibile articolare in termini culturalmente densi e non riduzionistici i rapporti tra processi di carattere politico-economico e piani di senso, individuali, incorporati e collettivi, culturali insomma, propri di specifiche localizzazioni etnografiche<sup>13</sup>. Negli anni a cavallo tra XX e XXI secolo un simile scenario diviene gradualmente una sorta di meta-contesto narrativo politico-economico-istituzionale e, insieme, culturale all'interno del quale inscrivere le diverse letture etnografiche. Esso è apparso da subito costituito da processi culturalmente e socialmente complessi, da connessioni specifiche e frizioni per analizzare le quali studiosi come George Marcus (1989, 1995) e Arjun Appadurai (1995) hanno fornito innovativi strumenti d'analisi e che Tsing (2000), all'inizio del nuovo millennio, chiamava "la situazione globale". Un simile scenario, a partire dai primi anni del XXI secolo, inizia ad essere definito in maniera sempre più preponderante, anche in antropologia, dall'etichetta teorica, mediata da campi disciplinari (economia, politologia, studi culturali, sociologia) del neoliberismo. Non posso qui soffermarmi su una simile nozione che alcuni, in antropologia come in altri campi disciplinari, hanno ritenuto generica, confusa e priva di reali valenze analitiche, mentre altri hanno provato ad articolare<sup>14</sup>. Ora può essere invece utile segnalare come le critiche avanzate tra il 2002 e il 2004 da Dei all'"antropologia critica" coincidano in maniera puntuale con quelle formulate solo due anni prima da Marshall Sahlins ai modi in cui l'antropologia (soprattutto statunitense e nella sua versione critica e post-moderna) andava declinandosi all'interno o comunque attraverso il processo sopra delineato<sup>15</sup>. In due articoli apparsi entrambi nel 1999 Sahlins conduceva una critica serrata degli effetti che la ricezione di posture conoscitive da lui etichettate *afterologiche* stava avendo sia sulla ricostruzione del passato disciplinare, sia soprattutto sulle capacità teoretiche e analitiche della disciplina<sup>16</sup>. Tra i rischi maggiori, Sahlins individuava l'annichilimento della nozione di cultura, con la complessità politica e l'elasticità storica della quale l'avevano dotata gli studiosi degli inizi del Novecento e la conseguente perdita di interesse per la diversità culturale, immaginata, come la stessa nozione di tradizione, sempre frutto di invenzione e, nel contempo, dichiarata e perseguita dagli attori sociali di mondi altri per nulla in declino; l'abbandono del concetto stesso di struttura (intesa nell'accezione post-lévi-straussiana da lui elaborata), con il conseguente prevalere di letture moraleggianti e/o politiche dei fatti culturali e sociali (Sahlins parla di una «redemptive cultural critique» – 1999b: V); l'assunzione di un'idea astratta, draconiana (di qualcosa di simile al Terrore sartiano, scrive Sahlins), pervasiva e corrosiva della

complessità culturale, mediata dall'assunzione della nozione foucaultiana di discorso al posto della vecchia idea antropologica di cultura («So nowadays all culture is power» – ibid.: VI); la scomparsa delle capacità di agire di individui e culture altre nel momento in cui entrano nella storia dell'espansione politico-economica occidentale e la connessa tendenza a strumentalizzare gli altri, oggettivandoli all'interno di giochi, processi e destini nostri; il rifiuto di prendere sul serio le oggettivazioni culturali e le rivendicazioni (neo)identitarie di gruppi altri che, attraverso simili reificazioni e reinvenzioni, cercano di elaborare forme proprie di accomodamento all'espansiva presenza europea, contribuendo così a plasmare un nuovo ecumene globale.

### 3. No, non è la Teori

- 10 La prosa ironica e aggressiva di Sahlins sintetizzava con efficacia, acume, ancoramento a dinamiche culturali e politiche propria della sua area di competenza etnografica e piena consapevolezza della complessità della storia disciplinare, molti dei nodi che stavano animando il dibattito teorico nell'antropologia di fine del secolo scorso e che sarebbero, almeno in parte e in forme diverse, stati richiamati fino ai nostri giorni. Per quanto lo sguardo teorico di Sahlins fosse (forse inevitabilmente) orientato verso il passato, i suoi due saggi di fine millennio individuano un nesso che, diversamente articolato e valutato, avrebbe connotato gli sviluppi successivi della riflessione antropologica: il rapporto tra teoria critica e (varie versioni delle) teorie della globalizzazione. Questo nesso ritorna nel contributo più recente di Fabio Dei (2017). Qui, al nucleo iniziale sopra tratteggiato si affiancano, però, altri spunti polemici, anch'essi già presenti nella lettura di Sahlins: una critica della pervasività con cui la nozione di potere, dalla costruzione delle soggettività alla definizione degli scenari globali, avrebbe permeato l'antropologia (critica) contemporanea; una critica della radicalizzazione delle letture marxiste della storia e della società, cui l'"antropologia critica" sarebbe andata incontro, e che avrebbe il doppio effetto di rendere esoterico il linguaggio adoperato e di riprodurre forme di riduzionismo (economico e funzionalista); la sottolineatura del rischio di reintrodurre un'idea universalista del soggetto e una critica delle letture monolitiche e riduzioniste dello Stato fornite dall'"antropologia critica" e della conseguente «postura militante e polemica» (Dei 2017: 25) assunta dai suoi adepti. Soprattutto, però, nella versione aggiornata della critica dell'antropologia critica Dei individua una nuova, precisa responsabilità per le torsioni epistemiche cui sarebbe stata sottoposta l'antropologia dalla sua "perversione" critica. Sulla scorta di un intervento online di Barbara Carnevali, filosofa dell'EHESS<sup>17</sup>, Dei ritiene che a fondamento e nello stesso tempo a copertura delle distorsioni epistemiche e teoriche da lui per tempo segnalate, vi sia la cosiddetta *Theory*: un miscuglio mal digerito, assemblato ad uso dell'accademia statunitense e costruito, nella sua versione "French", da letture semplificatrici e frettolose di Foucault, Derrida, Deleuze, de Certeau o Bourdieu o, in quella "Italian", da prestiti altrettanto semplicistici e filologicamente scorretti da Gramsci, Tronti, Negri, Agamben o Esposito. Nel corso dei primi due decenni del secolo attuale, la meccanica ricezione della *Theory* nell'antropologia statunitense avrebbe finito per configurarsi come una sorta di *mainstream* intellettuale con pretese di egemonia sugli scenari globali della disciplina: l'"antropologia critica" – i cui vizi teorici erano apparsi evidenti fin dai primi anni del secolo – assumerebbe dunque una sostanza accademica oggettivata a seguito

dell'apparizione, all'interno degli scenari nord americani della disciplina (e forse anche in quelli nazionali, anche se su questi Dei dice poco o nulla) del fantasma della *Theory*.

- 11 Il dibattito filosofico intorno alla cosiddetta *Theory* è stato intenso negli ultimi anni, ma, per quanto, come detto, concordi anche qui con lo smontaggio di tale proiezione fantasmatica messe in campo da alcune risposte a Dei (ad esempio Cutolo 2021), quando si trasportano quei dibattiti all'interno di una disciplina profondamente diversa – per metodologie e attitudini empiriche – come l'antropologia, trovo che molte delle critiche avanzate in sede filosofica nei confronti della *Theory* siano insieme reali, ovvie, ma almeno in parte fuorvianti<sup>18</sup>. Reali, perché la ricezione di pensatori critici europei all'interno di un diverso clima intellettuale, di differenti strutture istituzionali e di meccanismi del campo accademico altri rispetto a quelli di origine, e in più attraversando discipline talvolta distanti, provoca inevitabilmente semplificazioni e distorsioni, come hanno mostrato con efficacia Kate Crehan (2002) per il mondo antropologico anglofono, e Giovanni Pizza (2020) per il contesto nazionale, a proposito dell'utilizzo di Gramsci da parte degli antropologi. Ovvie, perché, come segnala anche Cutolo (2021), il nostro mestiere di antropologi è ben diverso da quello dei filosofi: l'antropologia ha sempre tratto i propri macro-scenari teorici da altre discipline e ambiti di pensiero (la psicologia e la psicoanalisi, la stessa sociologia, la linguistica, l'ecologia, la cibernetica, il marxismo, la critica letteraria e, ovviamente, la filosofia, per non ricordarne che alcune). Di questi quadri teorici generali gli antropologi hanno sempre fornito letture che agli occhi filologicamente attenti di epistemologi o di critici filosoficamente avvertiti, non possono che apparire semplificate, impure, talvolta scorrette. Il Gramsci usato, per dire, dai Comaroff (1991) o da Gledhill (2000), ma anche da Cirese (1973) in Italia, o quello evocato da Sahlins (1999a: V) e da Ortner (2005: 44-45), su un versante opposto, non mi pare sia meno "impuro" dello Shannon o del Jacobson messi in campo da Lévi-Strauss, (1945) così come il Foucault che Aihwa Ong (2005) pone a fondamento della sua etnografia sui processi di soggettivazione delle rifugiate cambogiane negli USA non è meno "semplificato" del Freud utilizzato e criticato da Malinowski (1927)<sup>19</sup>. Gli antropologi, insomma, hanno sempre fatto un uso analogico e, se si vuole, strumentale di teorie "altre", allo scopo di produrre modelli interpretativi di livello intermedio, vicini, per così dire, ai contesti che si trovano ad osservare e agli specifici problemi analitici che quei contesti pongono loro<sup>20</sup>.
- 12 Ciò detto e su un livello complanare, quei modelli, quegli schemi o quei paradigmi interpretativi filologicamente scorretti che l'"antropologia critica" rielabora dalla cosiddetta *Theory*, possono condurre a cortocircuiti analitici, possono produrre analisi meccaniche e poco dense, addirittura fuorvianti di processi culturali, di dinamiche sociali e di scenari politici? Possono quindi diventare delle "mode", configurandosi così come modelli d'assemblaggio in qualche modo prescrittivi all'interno di un mercato scientifico e accademico altamente competitivo e mercificato come quello di molti paesi anglofoni? Certamente sì. Come ho sottolineato in un'altra sede (Palumbo 2018: 189-206), alcune tra le monografie prodotte da "giovani" ricercatrici e ricercatori di formazione nord-americana sull'Italia – al di là dei loro meriti, di alcune posture etnocentriche che sono proprie di un'antropologia che si ritiene egemonica e di talune, a volte ingombranti, sviste etnografiche – danno l'impressione di essere pensate all'interno di un format teorico pre-confezionato, molto ben adattato al competitivo mercato accademico statunitense, format nel quale quella che Dei chiamerebbe "antropologia critica" ha, talvolta, un peso evidente. Inoltre, anche in questo caso la



pervasività che l'"antropologia critica" avrebbe raggiunto negli scenari nord americani della disciplina non mi sembra più marcata di quella conseguita, tra gli anni '50 e '60 del secolo scorso dallo strutturalismo levistraussiano o, nel ventennio precedente, dal funzionalismo britannico, o ancora dall'analisi componenziale nel corso dei '70. E del resto, a ben guardare, oggi come in passato, ai lati del *mainstream* accademico, già (da più di un decennio) si delineano altre prospettive teoriche (diverse forme del cognitivismo, ad esempio o la cosiddetta svolta ontologica) che potrebbero, in determinate contingenze storico-politiche e attraverso i loro mediati riflessi nel campo scientifico-accademico, divenire paradigmatiche.

## 4. Ma ...

- 13 Di tutte queste articolazioni teoriche del campo antropologico (delle posizioni critiche, così come delle posture anticritiche, dei recenti sviluppi dei cognitivismi così come del ritorno di ontologismi neo e talvolta cripto strutturalisti) si potrebbe cercare di delineare una sociologia politica, una "socio-analisi" (nel senso bourdieano) accademica e una più ampia contestualizzazione nelle mutevoli contingenze storico-culturali. A parte, però, un riferimento al posizionamento militante dell'"antropologia critica", non è in tale direzione che mi interessa proseguire questa nota, quanto piuttosto tornare all'immagine della "fata Morgana". La rifrazione che mi sembra essere alla base dell'"antropologia critica" così come ce la presenta Fabio Dei, non deriva tanto dal riproporre nella scena italiana sguardi e polemiche centrate sul passato disciplinare così come esso ha preso forma, nel corso degli anni '90 del secolo scorso e nel primo decennio del secolo attuale, in contesti nord americani. E in effetti le critiche e le reazioni alla congiunzione tra teoria critica (*Theory*) e letture politico-culturali dell'espansione ecumenica del sistema neoliberista, sia pure in forme e da prospettive tra loro piuttosto distanti, sono ancora oggi presenti. La rifrazione (o se si vuole l'effetto distorcente) mi pare si produca, piuttosto, quando l'argomentazione tende ad astrarre, per generalizzazione, una costruzione ideale ("l'antropologia critica") dallo spazio delle concrete ricerche etnografiche; quando si elaborano argomentazioni, anche epistemologicamente raffinate, a partire da scritti polemici (a volte pamphlet, come ad esempio, nel caso dei lavori di Talal Asad sul terrorismo e la violenza) scegliendo di non confrontarsi con le opere più consistenti degli stessi autori le quali, a quei testi, potrebbero conferire contesti teorici e storico-etnografici plausibili (per restare nell'esempio: Asad 1993, 2003); quando cioè si finisce per adottare una postura polemica che sembra poter avere l'effetto, sicuramente involontario, di ricondurre la complessità dell'analisi etnografica a prescrittivi modelli epistemici: insomma, quando si guarda allo skyline e non si osserva la vita che vive nelle singole finestre dei palazzi, per le strade e nelle case della città riflessa e immaginata. In questo modo, al di là degli effetti di rifrazione, si finisce per mettere fuori fuoco un aspetto decisivo: le polemiche di alcuni decenni fa, negli scenari internazionali (soprattutto anglofoni, ma non solo), hanno portato ad un profondo rinnovamento della pratica etnografica e dei quadri teorici che le conferiscono senso. Detto in altri termini, mi sembra che l'"antropologia critica" si sia impiantata in maniera stabile nello scenario dell'antropologia contemporanea non tanto come cluster teoretico a propensione egemonica e semplificatrice, quanto piuttosto come rinnovamento profondo del fare e dello scrivere etnografica, assumendo così forme diverse da quelle che finiscono per emergere, spesso radicalizzate, talvolta forse precluse/forcluse (Taliani, s.d.), nei dibattiti teorici

nostrani. Da un lato, come detto, si può riconoscere, con Dei, che soprattutto nel mercato accademico-intellettuale nord americano e soprattutto nel caso di alcune star della scena accademica globale, la configurazione teorica chiamata "antropologia critica" si trasformi in una sorta di schema meccanicamente applicato e produca esiti che corrispondono in maniera più o meno precisa al fantasma evocato da critici (della critica). Così come si può concordare sul fatto che quel fantasma sia evocato – nelle medesime scene e da una parte delle più giovani generazioni – come una sorta di demone che faciliti l'accesso a posizioni accademiche. Dall'altro, però, mi pare necessario ribadire che la partita si gioca, si è giocata oramai da tempo, come mostra una qualche familiarità con le principali riviste internazionali, sulla qualità dell'etnografia (intesa sia come esperienza di campo, sia come scrittura di quell'esperienza). La riconfigurazione teorica cui la disciplina è andata incontro in un periodo ben più lungo di quello durante il quale si sono articolate le polemiche sopra descritte, è stata capillare e profonda, al punto da rendere per me, oggi, leggibili con una qualche fatica sia numerose etnografie scritte fino ai primi anni '80 del secolo scorso (ovviamente ancora utili per le informazioni fornite), sia anche etnografie (a volte di impianto sociologico, altre anche di antropologi) che continuano a muoversi al di là del Rubicone critico-etnografico<sup>21</sup>.

- 14 Provo a fare due esempi concreti, presi dalle mie esperienze etnografiche<sup>22</sup>. Un'etnografia interessata a rituali festivi in un certo luogo della Sicilia, come quella da me condotta sul finire del Novecento (Palumbo 2009), potrebbe avere senso, oggi, se scollegata da una lettura diacronica e storiograficamente aggiornata dei rapporti tra contesto locale e istituzioni (Chiesa cattolica, Stati preunitari e nazionali e, più tardi, agenzie sovra nazionali come l'UNESCO)? Potrebbe risultare plausibile in assenza di una decostruzione critico-genealogica delle categorie, delle immagini che i diversi attori sociali coinvolti in quei rapporti (devoti, clero, osservatori esterni, intellettuali, politici, e antropologi) adoperano per costruire/impedire/occultare relazioni e piani di connessione reciproca? Sarebbe efficace senza una riflessione sulle diverse "economie morali" (un concetto che Talal Asad, – uno dei critici criticati da Dei – recupera, adoperandolo in maniera non troppo filologica, da Thompson) chiamate in causa da queste interazioni e senza una attenta analisi storico-genealogica del loro mutare nel tempo<sup>23</sup>? E un'analisi antropologica (culturale) di quei rituali e delle "economie morali" nelle quali prendono forma potrebbe essere condotta senza una interpretazione densa delle forme che la soggettività (la costruzione del "sé", i processi di soggettivazione) degli attori sociali coinvolti assume all'interno di processi storici di lunga durata? La ricostruzione di simili processi e l'interpretazione (attraverso l'analisi di pratiche, stili dell'agire, emozioni e pulsioni) delle "poetiche del sé" di concreti esseri umani nel contesto indagato, potrebbe risultare sensata senza interrogarsi sulle conformazioni assunte nel tempo da campi semantici come quelli coperti da nozioni quali modernità, religione, politica, tenendo conto, da un lato, delle agenzie istituzionali e intellettuali che hanno contribuito a plasmarle sulla media e lunga durata e, nello stesso tempo, delle capacità tattiche e strategiche degli stessi attori sociali nel posizionarsi rispetto ad esse? Di fronte all'articolarsi dei piani e degli interrogativi che animano la ricerca etnografica contemporanea, rendendola capace di cogliere dimensioni molecolari (Pizza 2020, per la derivazione gramsciana di tale nozione) e microfisiche dell'agire e dell'esperire umano che erano inaccessibili da prospettive di analisi culturale più "strutturali" e che continuano in gran parte a esserlo per etnografie di carattere non antropologico o non antropologicamente aggiornate, ha molto senso – mi chiedo –

stereotipizzare ed essenzializzare questo tipo di etnografia attraverso l'etichetta negativa dell'"antropologia critica"? Si tratta certamente di un'antropologia influenzata da letture (poco ortodosse, forse, poco filologiche, certamente) di autori cari alla cosiddetta *Theory*, e nello stesso tempo consapevole del lungo percorso di decostruzione (e dunque della inutilizzabilità) di categorie per molto tempo considerate "di senso comune" dai saperi correnti nella disciplina. In questo senso essa è indubbiamente parte di un "antropologia critica" che, però, mi sembrerebbe molto difficile accusare di riduzionismo economicista, di super feticizzazione del "potere", di annichilimento della specificità culturale del contesto indagato attraverso una sua riduzione a "mera" copertura ideologica di più reali rapporti politico-economici. Un'antropologia e un'etnografia nelle quali costrutti teorici astratti come "struttura" o "cultura" (ma anche "identità", "tradizione", "rito") non hanno valore esplicativo (nel senso che da nessuna parte le si invoca come *explanantes* capaci di rendere conto di pratiche o attitudini). Questo non significa affatto che le analisi proposte non siano di tipo culturale e sociale o non colgano piani "strutturali" (nel senso che Sahlins 1987, 1999a, 1999b attribuisce a tale nozione). Significa, invece, sia che le competenze richieste oggi per interpretare quelle dimensioni sono più dense e molecolari di quanto non fossero solo vent'anni fa (ovvero che la "cultura" c'è, *ma non* nelle forme e nei modi che erano familiari, nella disciplina, ancora negli anni '70 del secolo scorso); sia che l'analisi culturale e strutturale deve essere in grado di articolarsi contemporaneamente su scale (spaziali e temporali, istituzionali e soggettive) molteplici. Significa, quindi, che nella misura in cui alcune nozioni di origine spesso, ma non solo, antropologica (identità, cultura, tradizione, storia, come detto) sono adoperate dagli stessi attori sociali, o anche da specifiche prospettive analitiche, in chiave esplicativa, esse divengono degli *explananda* (non delle invenzioni e nemmeno, ovviamente, delle nozioni prive di valore per gli attori sociali che le utilizzano e che in esse trovano significati, incorporati o ideologici che siano) da indagare anche attraverso uno studio genealogico dei più ampi scenari intellettuali, culturali e, perché no, politici nei quali hanno preso le forme che individuiamo sul terreno. Immaginare che una simile esigenza critica (e autocritica) trasformi tali categorie (e addirittura l'intera "cultura") in invenzioni o in coperture ideologiche; supporre che questo tipo di etnografia critica riduca la "cultura" a "politica" significa, dal mio punto di vista, fornire una distorsione caricaturale della complessità dei modi correnti di fare e scrivere etnografia in antropologia<sup>24</sup>. Al di là delle dichiarazioni polemiche, dei tentativi di polarizzare posizioni, dipingendo affreschi teorici (lo *skyline* della "fata Morgana"), a me pare di poter dire che, quando li si osserva attraverso gli esiti delle loro ricerche, molti antropologi continuano ad essere interessati ad interpretare come (attraverso quali processi storici, all'interno di quali scenari culturali, sociali e istituzionali) le diverse "costruzioni" umane hanno preso forma e i modi (i processi di soggettivazione) attraverso cui esse sono incorporate, plasmate e (ri)giocate da persone reali in contesti molteplici e di scala diversa, avendo oggi a disposizione strumenti concettuali più raffinati di quelli in uso quando si poteva tranquillamente dichiarare di «non aver letto nulla di Bourdieu o di Foucault», come ebbe a dire ancora agli inizi degli anni '90 del secolo scorso durante una lezione dottorale romana un importante studioso italiano, che oggi immagino possa sentirsi in sintonia accademica con la "critica della critica".

- 15 Cambiamo, però, almeno apparentemente "oggetto" e dal rituale festivo spostiamoci al "patrimonio culturale". Sostenere, come ho fatto in miei numerosi lavori e a partire dalla medesima esperienza etnografica, che il patrimonio culturale è una costruzione, o

meglio che è esito di complessi processi di classificazione (e quindi come ogni classificazione strettamente legato alle istituzioni sociali e alla "cultura": gruppo/griglia, si potrebbe dire con Mary Douglas (1966, 1990), per la quale non a caso «la somiglianza è un'istituzione») e non una cosa, o un insieme di cose in sé (materiali o immateriali fa durkheimianamente poca differenza), non vuole affatto dire che esso sia una "invenzione" il cui carattere illusorio (Dei 2018: 144) un antropologo critico austeramente arroccato nella sua privilegiata torre accademica sarebbe pronto a svelare attraverso una lettura riduzionista degli interessi politico-economici locali, nazionali o sovranazionali in gioco e assumendo una spocchiosa presa di distanza dai colleghi per caso coinvolti nel/dal processo di patrimonializzazione<sup>25</sup>. Come mostrava chiaramente la monografia del 2003 (in particolare alle pp. 353-358) e come ho provato ad evidenziare in alcuni successivi lavori (Palumbo 2011, 2013a) i processi di patrimonializzazione - per quanto connotati da presupposti culturali e logiche profondamente diversi da quelli che apparivano centrali nel contesto indagato - hanno avuto effetti creativi, hanno prodotto nuove aggregazioni e nuove realtà politico amministrative, hanno ridefinito, almeno in parte, modi di agire e configurazioni del "sé", hanno suscitato emozioni<sup>26</sup>. D'altro canto, l'attenzione al carattere culturalmente complesso e creativo dei processi di patrimonializzazione non può esimersi dall'analizzare piani di senso più generali: in una certa ottica, anche gli spiriti (Boddy 1989), il diavolo (Taussig 1980), i draghi (Sperber 1984) e i fantasmi sono delle "invenzioni", che però ci ossessionano, in quanto antropologi, da oltre due secoli, alimentando il nostro lavoro interpretativo. E allora, così come proviamo a comprendere fantasmi, draghi, diavoli e spiriti degli antenati, allo stesso modo vorremmo poter studiare sia i processi di classificazione di aspetti del reale cui qualcuno (individui, gruppi, cosiddette comunità e istituzioni di varia scala) attribuisce valore "oggettivato" (la patrimonializzazione, appunto), con le specifiche logiche simboliche che li organizzano, sia i modi in cui questo valore prende corpo, sostanza e forme sociali negli esseri umani e nei gruppi coinvolti (le passioni e gli habitus patrimoniali, insomma, inclusi quelli di studiosi e studiosi implicati nell'impresa dell'antropologia patrimoniale). Anche qui non si tratta di esprimere giudizi di valore sui valori patrimoniali (quelli degli attori sociali, che certo non tocca agli etnografi giudicare, ma anche quelli degli studiosi partecipi dei processi di patrimonializzazione, i cui modelli interpretativi mi sembra comunque difficile non prendere in considerazione), quanto piuttosto di riflettere sui significati culturali, sociali, politici, economici e, sul piano scientifico, intellettuali dei processi in atto in quella che Jeudy (2001) ha efficacemente descritto come «la machinerie patrimoniale». Una simile opzione interpretativa dovrebbe essere portata avanti, però, tenendo il più possibile conto della complessità e della raffinatezza interpretativa di cui dispone oggi la ricerca etnografica di tipo antropologico: detto altrimenti, nei lavori di antropologia del patrimonio (di impostazione francofona, anglofona e anche italiana) mi piacerebbe poter cogliere più spesso riflessioni sulle idee di tempo, di soggetto, di corpo, di simbolo e di ritualizzazione, di (stile di) azione, di spazio pubblico e di società civile proprie di individui e "comunità" interessate alla/dalla patrimonializzazione; analisi delle convergenze o delle divergenze tra queste ideopratiche culturalmente modellate e i presupposti (anch'essi culturali, ideologici e politici) impliciti nelle classificazioni istituzionali; interpretazioni dense dei processi di reciproca (ri)plasmazione tra "fenomeni" che si manifestano a vari livelli e a diverse scale di processi, quelli di patrimonializzazione, di portata anche globale. Purtroppo non mi pare che questo

accada di frequente e se, dunque, una qualche specifica ricerca partecipata di antropologia del patrimonio fosse da criticare, non lo sarebbe certo perché collusa con le logiche e gli effetti neoliberisti che mi sono apparsi centrali nel processo (Palumbo 2010) di classificazione UNESCO, né perché i suoi autori sarebbero visti come "partecipanti" di processi le cui implicazioni conoscitive immagino e spero, da studiosi/e, siano in grado di controllare, e nemmeno perché interessati, per ragioni molteplici, all'istituzionalizzazione ministeriale e accademica di uno specifico sottosettore disciplinare; molto più semplicemente (tali ricerche sarebbero criticabili) perché etnograficamente poco dense, spesso poco capaci di cogliere la complessità culturale (di senso, dunque, e quindi anche culturalmente politica e culturalmente economica) dell'agire di specifici esseri umani, di gruppi e anche di quelle entità, culturalmente e istituzionalmente immaginate, che sono le cosiddette "comunità". Ossia, perché etnograficamente poco (o per nulla) critiche, poco (o per nulla) interessate a fare proprio le sedimentazioni teoriche che connotano da tempo la concreta ricerca antropologica.

## 4. Partecipare

- 16 Non si tratta qui, però, di formulare una critica etnografica delle ricerche partecipate di antropologia del patrimonio (operazione che rimando ad altra, più specifica e mirata occasione), quanto piuttosto di fare di questo ambito di ricerca un indice di un processo più generale, quello della sempre maggiore centralità, nelle antropologie soprattutto anglofone, di attitudini pratico-conoscitive e politico-morali che implicano forme di *engagement* del ricercatore, spinte sempre più spesso verso l'*advocacy* e la militanza. Indice, questo, di processi una cui pur breve e sommaria analisi può ricondurci alle questioni "politiche" poste in apertura di questo scritto. Già nei suoi due saggi di fine secolo scorso sopra ricordati, Sahlins (1999a: 403; 1999b: V) equiparava la critica culturale ad una «emancipatory social science», considerandole entrambe partecipi di uno «slittamento retorico verso la moralità e la politica» che già all'epoca avrebbe caratterizzato la disciplina. Presente, secondo alcuni, nella lunga durata nella storia disciplinare (Bennet 1996, Patterson 2001, Sanjek 2014), una simile propensione all'impegno e al sostegno delle prospettive e delle istanze dei gruppi con i quali l'antropologo lavora, nel corso dell'ultimo ventennio ha preso sempre più piede, suscitando dibattiti, discussioni e polemiche (Checker 2009, Low, Merry 2010, Baer 2011, Jobson 2020). Che la si sostenga (tra i molti riferimenti possibili MacClancy 2002, Eriksen 2006, Sillitoe 2015), la si critichi (ad esempio Carrier 2016, Dullo 2016), la si problematizzi (Hale 2006, Fassin 2008, Herzfeld 2010) o si cerchino strade per coniugarla con la dimensione critico-politica dell'antropologia contemporanea (Osterweil 2013, Ortner 2016) tale spinta all'impegno e al coinvolgimento (etico e politico) si è andata in qualche modo radicalizzando, portando a quel tipo di etnografia militante il cui interesse, insieme alle problematicità, sono stati sottolineati anche in un recente volume italiano (Boni, Koensler, Rossi 2020). Ciò che mi interessa qui sottolineare è, però, solo una delle conseguenze della sempre più diffusa "militantizzazione" della disciplina. Comunque lo si valuti, se guardiamo tale processo in una prospettiva attenta ad alcune delle sue più generali implicazioni politiche, si può sostenere che il sempre più ampio e condiviso schierarsi degli etnologi e degli antropologi con i "gruppi subalterni" si accompagni, se non proprio ad una marginalizzazione della loro disciplina rispetto ai poteri istituzionali, quantomeno ad

un slittamento delle sue capacità di intervento dal centro dei sistemi politici (lo Stato nazionale, le organizzazioni transazionali) verso spazi sociali per definizione marginali e alternativi e in direzione delle riconfigurazioni cui stanno andando incontro ambiti (anch'essi utilizzati in termini poco filologici in antropologia) come quelli dello "spazio pubblico" e della "società civile". Detto altrimenti, e mettendo temporaneamente da parte le necessarie autonomie del campo intellettuale: una disciplina che (con la scienza sociale) nasce all'interno di una specifica contingenza storica in cui lo Stato nazionale in fase di completa maturazione richiedeva specifici saperi scientifici per propri fini di controllo e di riforma (Rabinow 1989), con il cambiare degli scenari politico-economici, con la riconfigurazione dello Stato e dei suoi apparati istituzionali, con il radicale mutare dei meccanismi di costruzione di solidarietà e aggregazione (Holmes 2000), sembra veder mutare il proprio ruolo per così dire storico-istituzionale, diluendosi, come il "potere" che secondo alcuni oramai la ossessionerebbe, nelle trame di nuove configurazioni sociali. Se accettiamo anche solo per un attimo queste estreme schematizzazioni, potremmo forse sostenere che un tale percorso di marginalizzazione politica della disciplina abbia seguito e segua direzioni e cronologie diverse nei differenti contesti storico-politici nei quali si è manifestato. Come ho provato a mostrare altrove (2018) nell'Italia post bellica l'antropologia e il suo sapere ebbero una certa centralità nel dibattito pubblico e nelle sue interazioni dirette con le istituzioni politiche nazionali tra la fine degli anni '40 e quella degli anni '50 dello scorso secolo, conservando una qualche, sempre meno rilevante, pertinenza all'incirca fino alla metà dei '70 (Dei 2002). Con la perdita di centralità nella scena pubblica e il diluirsi dei rapporti con tematiche centrali nelle politiche nazionali, mi sembra si possa constatare un graduale radicalizzarsi delle posizioni teoriche espresse dagli antropologi italiani. Non è forse un caso, allora, che sul finire degli anni '70 del Novecento, una parte significativa degli studiosi appartenenti al campo antropologico nazionale ragionasse sulle possibilità di "traduzione" dei concetti chiave della disciplina (quello di "cultura" in primis) in concetti teorici del marxismo e, quindi, di una rifondazione su basi marxiane e gramsciane – attente alle dimensioni del potere e della politica – dell'intera antropologia<sup>27</sup>. L'analogia tra questo passaggio e quello attraversato un decennio più tardi dall'antropologia statunitense (proposte di abbandono e di sostituzione del concetto di cultura, politicizzazione delle dinamiche sociali e culturali, scelta dell'impegno e della militanza al fianco degli attori sociali) oltre ad essere piuttosto evidente, potrebbe non essere casuale. Intanto, se la si ritiene plausibile, tale somiglianza tra i processi mostrerebbe come la deriva "politica" di alcune antropologie non sia automaticamente ed esclusivamente legata all'emergere di una postura critica alimentata dallo spettro della *Theory*, ma abbia a che vedere *anche* con dinamiche storiche più complesse e generali. La convergenza potrebbe infatti essere connessa, almeno in parte, all'essersi trovate (in momenti storici sfasati e all'interno di percorsi differenti) le due tradizioni disciplinari (l'antropologia italiana e quella statunitense) ad occupare una medesima posizione marginale rispetto alle "esigenze" dei propri sistemi politici, dopo una fase più o meno prolungata di cooperazione. Va certamente riconosciuto che i contesti storici, le vicende istituzionali, le articolazioni dei rispettivi campi accademici sono profondamente diversi. Nello stesso tempo, però, il fatto che, dopo le tensioni e i riposizionamenti degli anni '60 (Hymes 1972), la radicalizzazione in chiave critico-politica e militante dell'antropologia statunitense diventi sempre più marcata man mano che si accentua l'espansione di un modello neoliberista che marginalizza (a vantaggio di altri più consoni e disciplinati campi del sapere) un sapere

sociale critico (ma capace, nei decenni precedenti di fornire contributi decisivi alla riforma dello spazio pubblico nazionale) "ristrutturando" tra l'altro e in maniera aggressiva l'organizzazione del campo accademico, potrebbe offrire alcuni interessanti spunti di riflessione comparativa (cfr. Carrier 2016).

- 17 L'ipotesi che la radicalizzazione politica ed etica di una disciplina come l'antropologia sia direttamente proporzionale all'indebolirsi del nesso fondante tra razionalismo riformista (dello Stato) e scienza sociale credo meriti di essere approfondita, al di là e magari anche attraverso le profonde diversità storico-istituzionali esistenti tra le molte tradizioni disciplinari e i diversi campi accademico-intellettuali. Qui, però, in conclusione, mi piace immaginare che essa renda possibile quantomeno una qualche forma di riallineamento delle rifrazioni dello sguardo della visitatrice straniera, cui ho fatto riferimento in apertura; e consenta, nello stesso tempo, di formulare nuove domande intorno alle questioni sollevate da Dei. Tra queste una, in particolare: a quale tipo di immaginario politico, a quale forma di organicità e a quale senso comune la "critica della critica" vorrebbe allineare un'antropologia e una scienza sociale che potrebbero correre il rischio, se paradossalmente se ne seguisse fino in fondo la logica, di divenire politicamente "asettizzate"? Solo in presenza di un'apertura del dibattito in questa direzione e di una trasparenza sugli immaginari politici che si intrecciano con le pur attente rivendicazioni epistemologiche, il dibattito sul senso, culturale, sociale e politico delle scienze sociali potrà, a mio avviso, progredire, evitando così quei rischi che un recente scritto paventa possano minacciare l'efficacia e l'esistenza stessa di uno sguardo sociale e critico sul mondo:

If we are not careful enough, anthropology will soon be reduced to heritage and museological studies. In many countries the very survival of the discipline is at stake (Dematteo, Pandolfi 2020: 42).

---

## BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie T., 1998 *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Abu-Lughod L., 1990 «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women», in *American Ethnologist*, 17, 1: 41-55.
- Abu-Lughod L., 1991 «Writing against Culture», in Fox, R.G. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe: 137-162.
- Allivio S., Favole A., 2018 «La militanza radicale nuoce all'antropologia», in *Corriere della Sera* 25 maggio, al link: [www.pressreader.com/italy/corriere-della-sera-la-lettura/20180325/281590946108834](http://www.pressreader.com/italy/corriere-della-sera-la-lettura/20180325/281590946108834).
- Appadurai A., 1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London.
- Asad T., 1993 *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.

- Asad T., 2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
- Baer H.A., 2011. «Engaged Anthropology in 2011: A View from the Antipodes in a Turbulent Era», in *American Anthropologist*, 114, 2: 217-226.
- Bennett J.W., 1996 «Applied and action anthropology: ideological and conceptual aspects», in *Current Anthropology*, 37: 23-53.
- Berardinelli A., 2018 «I nuovi teorici dello stato 'diabolico'», in *Avvenire*, 6 aprile 2018, al link: [www.avvenire.it/rubriche/pagine/i-nuovi-teorici-dello-stato-diabolico](http://www.avvenire.it/rubriche/pagine/i-nuovi-teorici-dello-stato-diabolico).
- Best S., Kellner D., 1991 *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Macmillan, London.
- Boddy J., 1989 *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Bonacini Seppilli L., et al. 1958 «La antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum», in *L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna. Atti del primo Congresso nazionale di Scienze sociali*, il Mulino, Bologna, Vol. I: 235-253.
- Bongiorno F., Lucci A., (a cura di) 2014 «Che cosa è l'Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao», in *Lo Sguardo - Rivista di Filosofia*, 15, II: 11-23.
- Boni S., 2018a *Il Poder Popular nel Venezuela socialista del ventunesimo secolo. Politici, mediatori, assemblee e cittadini*, Edit press, Firenze.
- Boni S., 2018b «Teoria e prassi militante», in *Il lavoro culturale*, 3 luglio 2018, al link [www.lavoroculturale.org/teoria-e-prassi-militante/stefano-boni/2018/](http://www.lavoroculturale.org/teoria-e-prassi-militante/stefano-boni/2018/).
- Boni S., Koensler A., Rossi, A., 2020 *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi*, Meltemi, Roma.
- Carrier J. (ed.), 2016 *After the Crisis: Anthropological Thought, Neoliberalism and the Aftermath*, Routledge, London - New York.
- Checker M., 2009 «Anthropology in the public sphere, 2008: Emerging trends and significant impacts» in *American Anthropologist* 111, 2: 162-170.
- Cirese A.M., 1973 *Cultura egemonica, culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- Comaroff Je., 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Comaroff Jh., 2010 «The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline», in *American Anthropologist*, 112, 4: 524-538.
- Comaroff Je., Comaroff Jh., 1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Comaroff Je., Comaroff Jh., 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder.
- Comaroff Je., Comaroff Jh., 1997 *Of Revelation and Revolution, Volume 2. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Carnevali B., 2016 «Contro la Theory. Una provocazione», in *Le parole e le cose.it* (19 settembre 2016, riedito in *Studi Culturali* 2018, 1).
- Crehan K., 2002 *Gramsci, Culture and Anthropology*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.



Cusset F., 2008 *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*, Minnesota University Press, Minneapolis.

Cutolo A., 2018 «Anti anti-criticism. Per un'antropologia nel presente», in *Il lavoro culturale*, 9 maggio 2018, al link: [www.lavoroculturale.org/anti-anti-criticism/armando-cutolo/2018](http://www.lavoroculturale.org/anti-anti-criticism/armando-cutolo/2018).

Cutolo A., 2021 «Riflessioni e risposte alla critica dell'antropologia critica», manoscritto in corso di pubblicazione in *Etnografia e Ricerca Qualitativa XIV*, 1: 75-96.

Dei F., 2002a *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma.

Dei F., 2002b «Antropologia critica e politiche del patrimonio. Una discussione», in *AM. Antropologia museale*, I, 2: 34-37.

Dei F., 2004 «Antropologia e genocidio», in *Occidentalismi*, volume monografico di *Parolechiave*, 31: 185-203.

Dei F., 2017 «Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica», in Dei F., Di Pasquale C. (a cura di), *Stato, violenza, libertà. La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*. Donzelli, Roma: 9-49.

Dei F., 2018a *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna.

Dei F., 2018b «Per una critica dell'antropologia critica. Una replica», in *Il lavoro culturale*, 12 giugno 2018, al link: [www.lavoroculturale.org/per-una-critica-dellantropologia-critica-una-replica/fabio-dei/2018](http://www.lavoroculturale.org/per-una-critica-dellantropologia-critica-una-replica/fabio-dei/2018).

Dei F., Di Pasquale, C. (a cura di), 2017 *Stato, violenza, libertà. La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*, Donzelli, Roma.

Dei F., Vesco A., 2017 «Tutto è politica. Ma anche la politica è cultura», in *Meridiana*, 90: 9-27.

De Martino E., 1949 «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», in *Società*, V, 3: 411-435.

De Martino E., 1953 «Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni», in *Società*, IX, 3: 313-342.

Dematteo L., Pandolfi, M., 2020 «Anthropology from Dissonance to Ambiguity: Breaking the Deadlock», in *Political Anthropological Research on International Social Sciences* 1: 39-60.

Di Pasquale C., 2018 «Un'antropologia nel presente o un'egemonia critica?», in *Il lavoro culturale* 21 Maggio 2018, al link: [www.lavoroculturale.org/unantropologia-nel-presente-o-unegeonia-critica/caterina-di-pasquale/2018/](http://www.lavoroculturale.org/unantropologia-nel-presente-o-unegeonia-critica/caterina-di-pasquale/2018/)

Douglas M., 1966 *Purity and Danger. An Analysis of concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Keagan Paul, London.

Douglas M., 1990 *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna.

Dullo E., 2016 «Seriously enough? Describing or analyzing the Native(s)'s Point of View», in Carrier, J. (ed.) *After the Crisis: Anthropological thought, neoliberalism and the aftermath*, Routledge, London - New York: 133-153.

Eriksen T.H., 2006 *Engaging anthropology: the case for a public presence*, Berg, Oxford.

Esposito R., 2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.

Fabietti U., 1995 *L'identità etnica*, Carocci, Roma.

Fabre D. (éd.), 2013 *Émotions patrimoniales*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

- Fassin D., 2008 «Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals», in *Anthropological Theory* 8, 4: 333-44.
- Fassin D., 2014 *Ripolitizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*, Ombre corte, Verona.
- Faubion J., 1993 *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*, Princeton University Press, Princeton.
- Flew T., 2014 «Six theories of neoliberalism», in *Thesis Eleven* 122, 1: 49-71.
- Ganti T., 2014 «Neoliberalism», in *Annual Review of Anthropology* 43: 89-104.
- Gledhill J., 2000 *Power and its disguises: anthropological perspectives on politics*, Pluto Press, London.
- Gledhill J., 2009 «Power in political anthropology», in *Journal of Power*, 2: 19-34.
- Gribaldo A., 2020 *Unexpected Subjects: Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law*, The University of Chicago Press – Hau, Chicago.
- Hale C.R., 2006 «Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology», in *Cultural Anthropology* 21, 1: 96-120.
- Handler R., 1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Harvey D., 2005 *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Herzfeld M., 1982 *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin.
- Herzfeld M., 1987 *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Herzfeld M., 2010 «Engagement, gentrification, and the neoliberal hijacking of history», in *Current Anthropology* 51(suppl. 2): 259-267.
- Hilghers M., 2012 «The historicity of the neoliberal state», in *Social Anthropology* 20, 1: 80-94.
- Hirsch E., 2010 «Property and Persons: New Forms and Contests in the Era of Neoliberalism», in *Annual Review of Anthropology* 39: 347-60
- Holmes D., 1989 *Cultural Disenchantments: Worker Peasantries in Northeast Italy*, Princeton University Press, Princeton.
- Holmes D., 2000 *Integral Europe. Fast Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton University Press, Princeton.
- Hymes D., (ed.) 1972 *Reinventing Anthropology*, Pantheon, New York.
- Jobson R.C., 2020 «The Case for Letting Anthropology Burn: Sociocultural Anthropology in 2019», in *American Anthropologist* 122, 2: 259-271.
- Jedy H.-P., 2001 *La machinerie patrimoniale*, Sens&Tonka, Paris.
- Kelly J., Kaplan M., 1990 «History, Structure, and Ritual», in *Annual Review of Anthropology*, 19, 1: 119-150.
- Le Blanc G., 2012 «From French Theory to American Philo», in *Esprit*, 3-4: 62-75.
- Lévi-Strauss C., 1945 «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», in *Word* 1, 1: 33-53.

- Lomnitz C., 2008 «Narrating the Neoliberal Moment: History, Journalism, Historicity», in *Public Culture* 20, 1: 39-56.
- Low S., Marry S.E., 2010 «Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2», in *Current Anthropology* 51, S2, *Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas*: 203-226.
- MacClancy J., 2002 «Introduction: taking people seriously», in *Exotic no more: anthropology in the front lines* (ed.) J. MacClancy, University of Chicago Press, Chicago: 1-14.
- Malinowsky B., 1927 *Sex and repression in savage society*, Routledge, New York e London.
- Marcus G., 1989 «Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself», in *Critique of Anthropology*, 9, 3: 7-30.
- Marcus G., 1995 «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», in *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marcus G., (ed.) 1997 *Critical Anthropology Now. Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, New Agendas*, School of American Research Advanced Seminar Series, Santa Fe.
- Mintz S., 1986 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Penguin book, New York.
- Minicuci M., 2003 «Antropologi e Mezzogiorno», in *Meridiana*, 47/48: 139-174.
- Mirizzi F., 2020 «'Antropologia applicata' o 'uso sociale dell'antropologia': una questione solo terminologica?», in *Antropologia pubblica*, 6, 2: 281-291.
- Ohnuky-Tierney E. 1990 *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Stanford University Press, Stanford.
- Ong A. 2005 *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ortner S., 1989 *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.
- Ortner S., 1995 «Resistance and the problem of ethnographic refusal», in *Comparative Studies in Society and History* 37, 1: 173-93.
- Ortner S., 2005 «Subjectivity and Cultural Critique», in *Anthropological Theory* 5, 1: 31-52.
- Ortner S., 2016 «Dark anthropology and its others: Theory since the eighties», in *HAU*, 6, 1: 47-63.
- Osterweil M., 2013 «Rethinking Public Anthropology through Epistemic Politics and Theoretical Practice», in *Cultural Anthropology* 28, 4: 598-620.
- Palumbo B., 1992 «Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea», in *Meridiana*, 15: 109-140.
- Palumbo B., 2002 «Patrimoni-identità: lo sguardo di un etnografo», in *AM. Antropologia Museale*, 1: 14-19.
- Palumbo B., 2003a *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.
- Palumbo B., 2003b «Fabbricare alieni», in *AM. Antropologia museale*, 3: 33-43,
- Palumbo B., 2006 «Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia», in Revel J. (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Roma, Viella: 251-300.
- Palumbo B., 2009 *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze.

- Palumbo B., 2010 «G(lobal) T(axonomic) S(ystems): sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco», in *Meridiana* 68: 37-72.
- Palumbo B., 2011 «Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale», in *AM. Antropologia Museale*, 10, 28/29: 8-23.
- Palumbo B., 2013a «A Baron, Some Guides, and a Few Ephebic Boys: Cultural Intimacy, Sexuality, and Heritage in Sicily», in *Anthropological Quarterly*, 86, 4: 1087-1118.
- Palumbo B., 2013b «A carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di "patrimonializzazione"», in *Voci*, X: 123-152.
- Palumbo B., 2018 *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Edizioni del Museo Pasqualino.
- Palumbo B., 2020 «Ce que la Sicile fait à l'anthropologie du patrimoine», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris (on line al link: [www.berose.fr/?lang=fr](http://www.berose.fr/?lang=fr)).
- Patterson T.C., 2001 *A Social History of Anthropology in the United States*, Oxford-New York, Berg.
- Pizza G., 2015 *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma.
- Pizza G., 2020 *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Carocci, Roma.
- Rabinow P., 1989 *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*, MIT Press, Cambridge.
- Remotti F., 1978 «Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana», in *Rassegna italiana di sociologia*, 19, 2: 183-226.
- Remotti F., 1986 *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Ribeiro Corossacz V., 2015 *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Mimesis, Milano.
- Roseberry W., 1988 «Political Economy», in *Annual Review of Anthropology*, 17: 161-185.
- Roseberry W., 1989. *Anthropologies and histories: Essays in culture, history, and political economy*, Rutgers University Press, New Brunswick and London.
- Sahlins M., 1987 *Islands of History*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Sahlins M., 1999a «Two or Three Things that I Know about Culture», in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 3: 399-421
- Sahlins M., 1999b «What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century», in *Annual Review of Anthropology*, 28: I-XXIII.
- Saitta P., 2018a *Prendere le case. Fantasmi del sindacalismo in una città ribelle*, Ombre corte, Verona.
- Saitta P., 2018b «Verso un'antropologia integrata? Note critiche a "Di Stato si muore?"», in *Il lavoro culturale*, 7 marzo 2018, al link: [www.lavoroculturale.org/antropologia-integrata-note-critiche-a-di-stato-si-muore/pietro-saitta/2018/](http://www.lavoroculturale.org/antropologia-integrata-note-critiche-a-di-stato-si-muore/pietro-saitta/2018/).
- Sanjek R., 2014 *Ethnography in Today's World. Color Full Before Color Blind*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Sanò G., 2018 *Fabbriche di plastica. Il lavoro nell'agricoltura industriale*, Ombre Corte, Verona.
- Scheper-Hughes N., 1995 «The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology», in *Current Anthropology*, 36, 3: 409-440.

- Schirripa P., 2012 *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, CISU, Roma.
- Sholte B., 1981 «Critical Anthropology since its Reinvention», in Kahn, J.S., Llobera, J.R. (eds.) *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, MacMillan, London and Basingstoke: 148-184.
- Sobrero A. et al., 1979b «Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale», *Problemi del socialismo*, IV s., 16.
- Signorelli A., 2012 «L'antropologia culturale italiana: 1958-1975», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 75-95.
- Sillitoe P., 2015 *Indigenous Studies and Engaged Anthropology. The Collaborative Moment*, Ashgate, Farnham & Burlington,
- Squillacciotti M., 1976 «L'approccio socio-antropologico in Italia: matrice statunitense e ricerche sul campo», in *Il dibattito sul folklore in Italia*, a cura di Clemente, P., Meoni, M.L. e Squillacciotti, M., Edizioni di Cultura Popolare, Milano.
- Steger M., Roy R.K., 2010 *Neoliberalism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Studi Culturali 2018, V, 1.
- Spencer J., 2007 *Anthropology, Politics, and the State Democracy and Violence in South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sperber D., 1984 *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano.
- Taliani S., 2019 *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Ombre Corte, Verona.
- Taliani S., s.d. «Le mani sull'antropologia. Prolegomeni per un'antropologia sensata», manoscritto.
- Taussig M., 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Taussig M., 1987 *Shamanism, colonialism and the wild man: A study in terror and healing*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Tsing A., 2000 «The Global Situation», in *Cultural Anthropology* 15, 3: 327-360.
- Tsing A., 2004 *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton.
- Turner T., 1995 «Comment on Stolcke», in *Current Anthropology*, 36, 1: 16-18.
- Vesco A., 2017 «Autonomia, autoctonia, clientelismo. Pratiche politiche e narrazioni del consenso tra gli eletti del Mpa in Sicilia orientale», in *Meridiana* 90: 85-114.
- Wacquant L., 2012 «Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism», in *Social Anthropology* 20, 1: 66-79.
- Wolf E., 1982 *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.
- Wolf E., 1990 «Distinguished Lecture: Facing Power – Old Insights, New Questions», in *American Anthropologist*, 92, 3: 586-596.
- Wolf E., 1999 *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press, Berkeley.
- Zannino F. et al., 1979 «Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti», *Problemi del socialismo*, IV s., 15.

## NOTE

1. Ringrazio i due revisori anonimi (e uno in particolare) per le note critiche e i suggerimenti, dei quali ho cercato di tenere conto in questa versione finale.
2. Questo incipit è ispirato da una concreta esperienza vissuta qualche anno fa durante una serata trascorsa con Jane e Peter Schneider, noti studiosi della Sicilia e dell'Italia, nella loro abitazione newyorkese. In quell'occasione i due colleghi statunitensi raccontarono dello stupore provato, al loro arrivo in Italia negli anni '60 del secolo scorso, nel vedersi considerati dagli antropologi italiani come esponenti di un mondo e di un'antropologia borghesi e imperialisti, loro che si erano formati con Eric Wolf e che erano stati "inviati" sul campo in Sicilia all'interno di un progetto teorico ispirato dal marxismo, dalla teoria della dipendenza e da prospettive che, anche attraverso i loro contributi, sarebbero state più tardi indicate di political economy.
3. Su queste divaricazioni, cfr. almeno Squillacciotti 1976, Minicuci 2003, Signorelli 2012, Mirizzi 2020.
4. In particolare Boni 2019b, Cutolo 2018 e 2021, Di Pasquale 2018, Saitta 2018b, Dei 2018b, Allivio e Favole 2018, Berardinelli 2018.
5. Quando parlo di un più vasto progetto scientifico, intellettuale e politico-culturale faccio riferimento al fatto che in quegli stessi anni Dei diviene direttore della più antica rivista di studi demotnoantropologici italiana (Lares, 2017), ereditando l'onere dal suo maestro Pietro Clemente; nello stesso tempo progetta una nuova rivista che, con il nome di Rivista di Antropologia Contemporanea, ha iniziato la propria esistenza nel 2020, edita dal Mulino, editore al quale lo stesso Dei ha avuto accesso sia con la pubblicazione del suo utile manuale del 2012, sia con un importante volume teorico del 2018. Inoltre, se il volume curato con Caterina Di Pasquale viene pubblicato da Donzelli – editore di prestigio non particolarmente aperto alla ricerca antropologica – la sezione monografica del volume 90 della rivista Meridiana (Fare politica) curata dallo stesso Dei e da Antonio Vesco (2017) parrebbe denotare uno slittamento di quella importante rivista interdisciplinare – in passato aperta anche a contributi antropologici di diversa impostazione – verso visioni più ortodosse e istituzionali della ricerca antropologica. Ho partecipato sia al convegno pisano (gennaio 2017) dal quale è poi derivato il volume donzelliano, sia al seminario, tenutosi sempre a Pisa nel maggio del 2017. Se in quest'ultimo caso la mia presenza, insieme a quella di Maria Minicuci, in qualità di discussants aveva un sapore illocutorio e "quasi riparatore", essendo entrambi parte di quella stessa rivista e, nello stesso tempo, ignari del progetto di volume, nel caso del convegno pisano ho deciso di non partecipare al successivo volume. Questo perché avevo già allora una sia pur larvata percezione di come il convegno e gli atti che ne sarebbero derivati si inserissero in uno scenario più generale i cui obiettivi politico-culturali avevo bisogno di conoscere più a fondo (cfr. a riguardo Cutolo 2018 e Dei 2018b).
6. Cutolo 2018, s.d., Boni 2019b, Saitta 2018b, Boni, Koensler e Rossi 2020.
7. Il volume *Occidentalismi* della rivista Parolechiave raccoglieva gli atti del convegno "Discipline, violenza, stato-nazione", tenutosi presso l'Oriente di Napoli dal 22 al 23 maggio 2003 che vedeva tra gli organizzatori lo stesso Fabio Dei, insieme a Carla Pasquinelli e, se non erro, a Miguel Mellino. Di quel convegno, cui assistetti, ho il ricordo di una piccata reazione del filosofo Giacomo Marramao – che nella sua relazione aveva sostenuto la radicale perdita di rilevanza dello Stato nazionale negli scenari di una sfera pubblica oramai globale – ad una mia domanda tesa a rivendicare la centralità e la complessità degli approcci antropologici allo Stato nazionale. L'espressione "antropologia critica" dà il titolo ad un volume collettaneo del 1997, curato da George Marcus, e compare, ancor prima, in un saggio di Bob Sholte del 1981.
8. Anche se si riferisce a tendenze generali dell'antropologia statunitense e non tralascia peraltro posizioni di autori italiani (ad esempio Fabietti 1995), l'attenzione di Dei nel 2002 si concentra su Lila Abu-Lughod, con il suo saggio *Writing against culture* del 1991, e su Terence Turner, con il suo intervento in un dibattito del 1995.

9. Lessi questi passaggi a ridosso dell'uscita del volume di Dei nel 2002, mentre mi accingevo a chiudere il mio *L'Unesco e il campanile*. All'epoca non percepii che l'accusa alla *political economy* e all' "antropologia critica" di annullare le differenze culturali in essi contenuta potesse apparire come una inversione della tesi, da me sviluppata dieci anni prima, che attribuiva – esagerando e probabilmente errando – questo rischio alle posizioni dialogiche e narrative, piuttosto che alle posizioni marxiste in antropologia statunitense (cfr. Palumbo 1992: 131-135).

10. Wolf 1982, Mintz 1986 o Roseberry 1988, 1989. Nel 1992 (pag. 125) da un lato imputavo agli studi di *political economy* la tendenza a considerare l'analisi storico antropologica uno strumento capace di smascherare il carattere ideologico e mistificatorio dei discorsi del potere rispetto alle reali logiche produttive; dall'altro attribuivo il rischio di annullare le differenze culturali alle prospettive decostruzioniste che, proprio in quegli anni, alcuni colleghi (tra i quali lo stesso Dei) stavano cercando di introdurre nel dibattito antropologico nazionale. Rileggendo oggi quel mio lavoro, da un lato ne percepisco i limiti, dall'altro constato che Dei (2004: 187, ma anche 2017: n. 29, p. 29), trasferisce quell'accusa agli esiti "critici" (ossia politico-economici) dei dibattiti di metà anni '80, provando così a "salvare" dalla critica all' "antropologia critica" i protagonisti della cosiddetta svolta dialogica. Al di là della plausibilità o meno di questa divaricazione, essa non è affatto condivisa da altri prestigiosi critici della "critica" (Sahlins 1999a, b, Carrier 2016) che inscrivono pienamente gli autori di *Writing Culture* in quella che Ortner (2017) ha chiamato la "dark anthropology".

11. I coniugi Comaroff hanno fatto parte, tra gli altri, dell'editorial board di "Critical Inquiry" (John) e "Public Culture" (Jean), due riviste centrali nel panorama della critica sociale internazionale.

12. Ad esempio, tra gli innumerevoli riferimenti e le molteplici prospettive possibili, adottando il punto di vista della "mano invisibile", quantomeno in ultima istanza (Roseberry 1989, Wolf 1999) o quello degli specifici orizzonti culturali nei quali gli individui si muovono (Ortner 1989, Kelly, Kaplan 1990, Ohnuki Tierney 1990, Comaroff, Comaroff 1991, 1992, 1997, Faubion 1993, Abercrombie 1998); posizionandosi nell'ottica del "potere strutturale", con i suoi vincoli più o meno insormontabili (Wolf 1990), o in quella dei discorsi, a volte segreti ed elusivi, della resistenza, propri di specifici attori sociali, con le loro capacità tattiche o strategiche (Scott 1990, Abu-Lughod 1990, Ortner 1995). Per una riflessione più articolata sui rapporti tra antropologia e storia in questa fase, mi sia consentito rinviare anche a Palumbo 2006.

13. Per un quadro sintetico di questi passaggi tra i numerosi riferimenti possibili, cfr. Gledhill (2000: 1-22) e Spencer (2007: 1-18).

14. Per alcune presentazioni delle sue diverse declinazioni in antropologia, cfr. Lomnitz 2008, Hirsch 2010, Hilgers 2012, Wacquant 2012, Ganti 2014, Carrier 2016. Al di fuori del campo disciplinare Harvey 2007, Steger, Roy 2010, Flew 2014.

15. All'interno di un dibattito decisamente ampio, prendo qui in considerazione le posizioni di Sahlins proprio perché mi sembrano coincidere in gran parte con quelle espresse qualche anno più tardi da Dei. Critiche altrettanto importanti alla connessione, sviluppatesi in antropologia tra "critica", postmodernismo e neoliberalismo sono state avanzate da altri studiosi, ma all'interno di differenti articolazioni dell'analisi e diverse ricostruzioni delle genealogie intellettuali. Si vedano, ad esempio, Ortner 2016 e Carrier 2016 che operano comunque le loro ricostruzioni dal punto di vista privilegiato di chi riflette quasi vent'anni più tardi rispetto a Sahlins.

16. «Postmodernism, poststructuralism, postcolonialism and the like, henceforth collectively called 'afterology'» (Sahlins 1999a: 404).

17. Sull'intervento di Carnevali, oltre al link della rivista on line "le parole e le cose" (dove esso apparve il 16 settembre 2016), si può vedere il dibattito pubblicato su *Studi Culturali*, 2018, 1, con un contributo dello stesso Dei.

18. Per dei quadri di sintesi, cfr. Best e Keller 1991, Cusset 2008, Leblanc 2012, Esposito 2010, Bongiorno e Lucci 2014.

19. Sul carattere spurio dell'utilizzo di Gramsci da parte di Cirese e sugli effetti non proprio positivi che la lettura ciresiana avrebbe avuto sulla demologia italiana si veda Dei (2018: 105-110)
20. Questo non significa, ovviamente, che ogni operazione di prestito e mescolamento sia valida in sé, ma più banalmente che la si valuta, di solito, dall'efficacia e dalla fruttuosità interpretativa che essa ha in relazione ai problemi e ai costrutti etnografici – e non tanto per la sua coerenza epistemologica o per la sua legittimità filosofica.
21. Quanto ai concreti "contenuti" teorici e fattuali di questa riconfigurazione critica della ricerca etnografica, ho provato a delinearli con una qualche attenzione nel mio volume del 2018 (in particolare alle pp. 141-156, alle quali rimando).
22. Le ragioni per cui scelgo di fare riferimento alle mie etnografie sono molteplici. In primo luogo, banalmente, sono quelle che conosco meglio. Quindi partire da esse e dagli specifici problemi affrontati consente di mettere in luce percorsi e prospettive diversi da quelli (antropologia della violenza, l'antropologia medica, la cultura popolare) seguiti da Dei in gran parte delle sue argomentazioni. Infine, e soprattutto, questa scelta permette forse di esplicitare quel vago senso di incertezza che mi deriva dalla lettura di una postura retorica tipica dell'argomentare di Dei – del tipo "vero, ma però", oppure "giusto, e tuttavia" – quando si confronta con i miei lavori e con quelli di qualche altro antropologo italiano. Postura che non mi consente mai di comprendere fino in fondo se questi lavori siano o meno inseriti nelle schiere dell'"antropologia critica". Pensando ad altre, recenti, "etnografie critiche" (nel senso sopra definito) scritte da studiose e studiosi italiane/i, potrei ricordare, tra le altre, le monografie di Pino Schirripa (2012), Giovanni Pizza (2015), Valeria Ribeiro Corossacz (2015), Stefano Boni (2018a), Pietro Saitta (2018a), Giuliana Sanò (2018), Simona Taliani (2019), Alessandra Gribaldo (2020).
23. La nozione di "economia morale" è ripresa e discussa anche da Fassin (ad esempio 2014: 149-177), autore indubbiamente "critico" le cui cautele etnografiche, ad onore del vero, sono apprezzate da Dei (2017: 44-45). Nel mio caso l'utilizzo di tale nozione si è in qualche modo imposto nel momento in cui occorreva render conto dell'agire di devoti che ritenevano legittimo, a volte necessario, comunque connotante l'agency maschile, l'uso della violenza (ad esempio forzare una processione, assalire o tentare di accoltellare un parroco, danneggiargli la macchina) in contesti "religiosi" e in genere nello spazio pubblico e nell'arena politica.
24. Se poi dall'affermazione, pienamente condivisibile e in fondo ovvia, che "Tutto è politica. Ma anche la politica è cultura" (Dei, Vesco 2017), derivano in concreto etnografie che riconducono l'analisi culturale della dimensione politica al consenso, ai valori morali, al clientelismo, in una prospettiva teorica incentrata sull'individualismo metodologico e la teoria delle reti (Vesco 2017), si comprenderà facilmente la distanza che separa simili tentativi, epistemologicamente cauterizzati, da un'etnografia capace di far operativamente proprie le sedimentazioni teoriche degli ultimi decenni.
25. Si tratta di questioni che abbiamo dibattuto con Fabio Dei e altri fin dal 2002 nelle pagine della rivista "AM. Antropologia Museale": cfr. Palumbo 2002, 2003b, Dei 2002a, b.
26. Per una ricostruzione autoprodotta, e quindi inevitabilmente di parte, del mio percorso di riflessione sui processi di patrimonializzazione, mi sia consentito rinviare a Palumbo 2013b. Per la nozione di "emozioni patrimoniali", cfr. Fabre 2013.
27. Cfr. almeno i due volumi di "Problemi del Socialismo" apparsi nel 1979 (Zannino et al. 1979, Sobrero et al. 1979) e, per un punto di vista critico rispetto a quelle riflessioni, Remotti 1978, 1986. Potrebbe essere interessante comprendere le ragioni per la quali Dei, la cui genealogia accademica si iscrive all'interno di quella tradizione nazionale che, ancora nel 1979, poneva questioni strutturalmente simili a quelle individuate dall'"antropologia critica", scelga di non interrogarsi su quelle che a me paiono invece interessanti convergenze.



---

## RIASSUNTI

Lo scritto intende affrontare alcuni dei nodi teorici suscitati, negli ultimi anni, dai dibattiti sorti intorno a vari interventi di Fabio Dei. In particolare, si argomenta che l'“antropologia critica” individuata in quegli interventi come obiettivo polemico, più che una “invenzione” sia da leggersi come una proiezione, nel campo accademico nazionale, di tensioni teoriche che avevano attraversato le antropologie anglofone nord-americane sul finire degli anni '90 del secolo scorso. Presentati molto rapidamente quegli scenari internazionali, si sottolinea come in essi (e in parte nella stessa scena nazionale) molte delle questioni teoriche emerse in quegli anni abbiano poi portato ad una profonda riconfigurazione di nozioni correnti e basilari, di pratiche di ricerca e di stili della rappresentazione etnografica; e quindi si propone che la discussione, anche polemica, dovrebbe potersi declinare sul piano dei concreti esiti delle ricerche. Si riflette infine, altrettanto rapidamente, sugli asincronismi e le aritmie tra tendenze operanti nei campi accademico-scientifici nord americani e nazionale, e sulle loro possibili implicazioni politiche.

This paper deals with some of the theoretical issues raised, during the last years, by some Fabio Dei's contributions and the debates they have produced. In particular, I argue that the "critical anthropology" identified in those interventions as a polemical objective, rather than an "invention" can be read as a projection, in the national academic field, of theoretical tensions that had crossed the Anglophone North American anthropologies in the late '90s of the last century. Having very quickly presented those international scenarios, I point out how in them (and partly in the national scene itself) many of the theoretical issues that emerged in those years then led to a radical reconfiguration of current and basic notions, research practices and styles of ethnographic representation; and therefore it is proposed that the discussion, even polemical, should be able to be declined on the level of concrete outcomes of research. Finally, I speculate, just as quickly, on the asynchronisms and arrhythmias between trends operating in the North American and domestic academic-scientific fields, and their possible political implications

## INDICE

**Keywords** : critical anthropology, ethnography, history of anthropology, academic field, Fabio Dei

**Parole chiave** : antropologia critica, etnografia, storia dell'antropologia, campo accademico, Fabio Dei

## AUTORE

**BERARDINO PALUMBO**

Dipartimento COSPECS, Università degli Studi di Messina bpalumbo@unime.it