



PARRHESIA

IN DIALOGO TRA SAPERI

STUDI PER
LUCIO D'ALESSANDRO

A CURA DI
ENRICOMARIA CORBI
TOMMASO EDOARDO FROSINI
PAOLA VILLANI

VOLUME
II

Progetto grafico
Sergio Prozzillo
Flavia Soprani

Composizione I e III parte
Sergio Prozzillo
Flavia Soprani

Composizione II parte
Diego Rossi

© Editoriale Scientifica srl
Tutti i diritti sono riservati

via San Biagio dei Librai, 39
Palazzo Marigliano
80138 Napoli

info@editorialescientifica.com
www.editorialescientifica.com

ISBN 979-12-5976-637-3



EDITORIALE SCIENTIFICA
NAPOLI MMXXIII

15	Presentazione
	VOLUME I.
	PARTE PRIMA
21	CARLA ACOCELLA <i>Dimensione economica e sociale nel progetto di ripresa e resilienza</i>
41	ELENA PAOLA CAROLA ALESSIATO <i>Dall'Europa a Napoli, e ritorno. Note attorno a una idea di Università</i>
49	DAVIDE BORRELLI <i>Contro l'Università dell'eccellenza, per un'università libera e democratica</i>
55	MARIA A. BRANDIMONTE ANTIMO BUONOCORE SIMONA COLLINA EMANUELE COLUCCIA NADIA GAMBOZ MARIA A. NERONI <i>Festschrift in onore di Lucio d'Alessandro.</i> <i>Uno studio sul monitoraggio dell'ansia e dell'auto-efficacia percepita da parte degli studenti dell'Università Suor Orsola Benincasa durante la pandemia da Covid-19</i>
65	EMANUELA BUFACCHI <i>Dal fondo Pignatelli dell'Archivio Storico dell'Istituto Suor Orsola Benincasa: percorsi di ricerca</i>
81	NADIA CARLOMAGNO <i>Master Teatro, Pedagogia e Didattica: la didattica performativa come modello di ibridazione formativa e di socializzazione a distanza</i>
99	CLELIA CASTELLANO <i>The Great d'Alessandro. Saggio romanzato su un giovane favoloso</i>
109	GENNARO CATONE <i>La relazione tra il bullismo e i fenomeni dello spettro psicotico</i>
125	ENRICOMARIA CORBI <i>La scuola pubblica nel Regno delle Due Sicilie alla vigilia dell'Unità d'Italia (1830-1859)</i>

702	PARRHESIA IN DIALOGO TRA SAPERI	703	<i>Indice dell'opera</i>
137	MARIA D'AMBROSIO <i>Lucenti paesaggi. Poemetto d'occasione per uno studioso e le sue opere</i>	303	FRANCESCA RUSSO <i>Europa, Mediterraneo e Impero Ottomano agli esordi del XVII secolo. Il Propugnacolum Europae di Hieronymus Megiser</i>
141	STEFANIA FERRARO <i>A Casa: sul sociologico dell'abitare i luoghi dei saperi</i>	313	DOMENICO SALVATORE ALESSANDRA STORLAZZI <i>Il potere nelle teorie aziendali basate sulla gestione degli stakeholder</i>
155	VITTORIA FIORELLI <i>Caritas e assistenza nella Napoli della prima età moderna</i>	325	MARCO SALVATORE <i>La sfida formativa dell'ergonomia cognitiva</i>
167	PAOLA GIORDANO <i>Le rivoluzioni scientifiche e la rivoluzione del bello: cenni su una storia parallela</i>	327	FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO <i>Mezzogiorno e modelli educativi sommersi. Dal Suor Orsola alla Ratio Studiorum</i>
179	ANTONELLA GRITTI <i>Il ruolo dello svezamento nel pensiero di Donald Winnicott</i>	337	STEFANIA TONDO <i>Topolino e la Signora. Storia napoletana del XXI secolo: una scrittura crossover</i>
189	ARTURO LANDO <i>Dalle ombre ai sentimenti: sulla didattica del cinema</i>	343	NATASCIA VILLANI <i>La dimensione etica delle età della vita. Una lettura di Romano Guardini</i>
201	DANIELA MANNO <i>La creatività salvi l'inclusione! La missione dell'Università per il benessere individuale e collettivo</i>	365	SILVIA ZOPPI GARAMPI <i>Cristina Campo scrittrice e traduttrice sull'«Approdo Letterario»</i>
215	SERGIO MAROTTA <i>La sociologia del diritto come scienza della virtù</i>		
227	NUNZIA MARRONE <i>Scarpetta</i>		PARTE SECONDA
231	ROBERTO MONTANARI ROBERTA PRESTA <i>Tra ingegneria, design e scienze umane: la sorprendente alleanza di Scienza Nuova</i>	377	ILARIA AMELIA CAGGIANO <i>Misurare la trasparenza: l'interpretazione del contratto alla prova delle nuove tecnologie</i>
251	ELISABETTA MORO <i>Il ventre vuoto di Napoli. Riflessioni antropologiche sull'immagine dei napoletani a tavola nell'Ottocento tra denunce e racconti</i>	389	LUCA CALCATERRA <i>Brevi riflessioni su potere e conoscenza nella prospettiva del diritto del lavoro contemporaneo</i>
261	MARINO NIOLA <i>L'antropologia di Eduardo</i>	411	FRANCESCA CAPPELLIERI <i>Bilancio di sostenibilità: strumento informativo o distorsivo?</i>
269	MASSIMO PALMA <i>Gioco d'emergenza. Note su Bataille, Huizinga e Carl Schmitt</i>	417	RAFFAELLA CRISTIANO <i>Per un Umanesimo digitale: i confini etici e giuridici dell'Intelligenza artificiale in ambito europeo</i>
283	PASCAL PERILLO <i>Il fattore 'E'</i>	425	MARCELLO D'AMATO <i>Razionalità, Strategie e Verità. Materiale per un dialogo su Economia, Diritto e altre scienze storiche</i>
295	CIRO PIZZO <i>Foucault, la Grecia e la disabilità</i>	433	MARIAVALERIA DEL TUFO <i>Per una riscoperta penalistica di Giacinto Dragonetti</i>

- 704 PARRHESIA IN DIALOGO TRA SAPERI
- 459 FRANCESCO M. DE SANCTIS
Schopenhauer: giustizia temporale e giustizia eterna
- 479 GASPARE FIENGO
*Note a margine del Trattato del Quirinale.
Verso un modello complementare al processo di integrazione europea*
- 489 TOMMASO EDOARDO FROSINI
Il governo dei giudici. Una storia italiana
- 501 MARIA CRISTINA GAETA
Mobilità sostenibile ed effettività della tutela ambientale nel diritto privato: perché occorre «conoscere per innovare»
- 511 LUCILLA GATT
Suggerimenti del giurista dalle pagine de La tempesta di Lucio d'Alessandro
- 519 GIANLUCA GENTILE
A proposito del Panopticon
- 533 PAOLO GHIONNI CRIVELLI VISCONTI
La legittimazione delle banche partecipanti al finanziamento in pool nella gestione del credito sindacato alla luce di una recente giurisprudenza di merito
- 551 GIULIA MARIA LABRIOLA
La ville pestiférée. Una variazione sul tema città e diritto
- 561 FRANCESCO MARONE
Poteri d'urgenza e crisi del regionalismo italiano
- 581 ROBERTA METAFORA
Profili socio-giuridici della risoluzione alternativa delle controversie
- 593 ELISABETTA MORLINO
La separazione dei poteri nella giustizia climatica: patologia di un'utopia o fisiologia della realtà?
- 615 MARIA PIA NASTRI
Riflessioni sui principi dello Stato di diritto e sulla tutela dei diritti del contribuente
- 625 VINCENZO OMAGGIO
Politica e giustizia. In dialogo con Lucio d'Alessandro
- 639 MARIA TERESA SALIMBENI
Gestione delle crisi di impresa: il difficile equilibrio tra libertà d'iniziativa economica e tutela dell'occupazione e della persona
- 647 ALDO SANDULLI
Figlia di un dio minore? L'università libera nel sistema universitario nazionale

705 *Indice dell'opera*

659 GASPARE JUCAN SICIGNANO
Il peculato mediante distrazione: breve storia di un percorso tormentato

669 SERENA SILEONI
Il rapporto tra autorità e libertà in Kelsen

681 SERENA STACCA
Concessione della cittadinanza e valori costituzionali: i cortocircuiti del potere amministrativo

VOLUME II.

PARTE TERZA

711 ANNADELE APRILE
I restauri nel Laboratorio delle tele al Claustro: formazione e tutela del patrimonio universitario e del territorio

723 ALESSANDRA AVAGLIANO
Piccole architetture per grandi uomini: una nota sui rilievi con modellini di porta dell'area campana

733 FABRIZIO BONDI
Letteratura e dispositivo confessionale. Prospettive (foucaultiane) di ricerca

743 GIAN GIOTTO BORRELLI
Qualche annotazione su Nicola Russo

753 MASSIMO BRAY
La democrazia nell'era digitale: quale futuro?

765 EUGENIO CAPOZZI
«L'abisso tra corpo e storia». Pier Paolo Pasolini dall'ideologia al pensiero «apocalittico»

787 GENNARO CARILLO
Il demone dell'anagogia. Su (Lady) Diana e Atteone

803 DARIA CATELLO
Progetti e restauri realizzati nel Laboratorio dei metalli dell'Università Suor Orsola Benincasa: due esempi di capolavori dell'oreficeria napoletana

815 STEFANO CAUSA
Verso il '700

821 PAOLA CENNAMO
Identificazione delle specie botaniche presenti in un antico gioco dell'Ottocento

- 706 PARRHESIA IN DIALOGO TRA SAPERI
- 833 ROSARIA CIARDIELLO
Alcune osservazioni sui temi figurativi nella pittura parietale dall'area vesuviana
- 849 MARIA TERESA COMO
Intorno ai luoghi di Orsola. Sviluppo e configurazione dell'impianto architettonico della chiesa dell'Immacolata antica
- 867 BENEDETTA CRAVERI
L'arte della conversazione
- 877 PIERO CRAVERI
Sidney Sonnino: il lascito storico di un conservatore della vecchia Italia
- 889 MARIA D'AGOSTINO
Un inedito di Juan de la Vega, fra Ludovico Dolce e Gutierre de Cetina
- 895 EDOARDO D'ANGELO
Il diavolo all'Università (Guido da Montefeltro, Francesco d'Assisi, il Nero Cherubin: Inf. 27)
- 905 STEFANO DE LUCA
Il dispotismo europeo. Alfieri a confronto con Montesquieu
- 919 ROSARIA DE MARCO
Inês de Castro. Un mito portoghese nell'opera lirica italiana
- 931 STEFANO DE MIERI
Procida e il suo patrimonio d'arte sconosciuto. Nuova luce sull'abbazia di San Michele Arcangelo nel XVIII secolo
- 943 FRANCESCA DE RUVO
Carte d'arte. Il caso Ribera del Gabinetto disegni e stampe della Fondazione Adelaide e Maria Antonietta Pagliara: tra studi e conservazione
- 957 ANTONIO DE SIMONE AMANDA PIEZZO
Il mosaico "La battaglia di Alessandro e Dario". La conservazione e il progetto di restauro
- 971 EMILIA DI MARTINO
Nuove dinamiche transculturali nelle società complesse: nuovi e vecchi stereotipi in area britannica
- 991 ANNALISA DI NUZZO
Riflessioni antropologiche e nuove dinamiche transculturali nelle società complesse
- 1009 BRUNA DI SABATO
L'educazione linguistica in tempo di pandemia: parole ed emozioni
- 707 *Indice dell'opera*
- 1023 GIANCARLO FATIGATI GIORGIO TROJSI
Note tecniche sul dipinto di El Greco conservato nella collezione Pagliara; le Stimmate di San Francesco
- 1033 VINCENZO FRANCIOSI
Il Moschophóros e il culto di Zéus Poliéus sull'Acropoli di Atene
- 1049 GIANLUCA GENOVESE
«Non voglia male a questo strano prete». Giuseppe De Luca e Benedetto Croce
- 1065 EMMA GIAMMATTEI
Varianti e variazioni. Storia di una domanda di Benedetto Croce
- 1081 PIERLUIGI LEONE DE CASTRIS
Cor Iesu amanti sacrum. Una proposta di lettura per il Gesù bambino dormiente del Museo Pagliara
- 1095 MARCO CASCIELLO
Volti dalla collezione di Rocco Pagliara
- 1105 SARA LONGOBARDI
Napoli nei testi spagnoli. Analisi del discorso e Digital Humanities
- 1125 FEDERICO MARAZZI
Il Laboratorio di Archeologia Tardoantica e Medievale (L.A.T.E.M.): 24 anni di ricerca archeologica postclassica al Suor Orsola Benincasa (1998-2022)
- 1159 MASSIMILIANO MARAZZI CARLA PEPE
Vent'anni di ricerche archeologiche a Procida-Vivara: cronaca di un progetto d'Ateneo
- 1177 AURELIANA NATALE
Uscire dal bosco incantato: il linguaggio della fiaba nel racconto del trauma
- 1189 ALVIO PATIERNO
La tradizione del teatro francese a Napoli
- 1203 PAOLA PAUMGARDHEN
L'esilio impolitico di Stefan Zweig e lo scacco matto a dittatori e fanatici
- 1211 ANTONIO PERRI
Alcune considerazioni sul ruolo della traduzione intersemiotica nell'interfaccia orale/scritto
- 1227 PASQUALE ROSSI
La "Strada delle Colline" a Napoli. Un percorso tra le sedi dell'Università Suor Orsola Benincasa

- 708 PARRHESIA IN DIALOGO TRA SAPERI
- 1247 NUNZIO RUGGIERO
«Pensiero vivo che si rivolge a uomini vivi».
Sul paesaggio culturale napoletano del secondo Ottocento
- 1263 MONJA TARASCHI
L'autore delle leggi, il giudice delle leggi e la pedagogia:
“il triangolo amoroso” tra staticità e mutamento
- 1277 CARMELA VARGAS
Gustav Klimt rifiutato dall'Università di Vienna: nuova arte e nuova critica d'arte
- 1295 MARIA ROSARIA VIGORITO CHIARA SCIPPA MONICA SEDERINO
 VANESSA CIAVARELLA MARIA CONSIGLIA STILE MONICA MARTELLI CASTALDI
Il restauro del pavimento in commessi marmorei, della volta decorata
e dei monumenti funebri nella Cappella Orefice in Sant'Anna de' Lombardi:
gli esiti di un cantiere didattico del corso abilitante di Restauro
- 1317 PAOLA VILLANI
Prove di dialogo: le Humanities e la «quarta dimensione» dell'Università
- 1339 AMEDEO VISCONTI
Eumaco di Napoli uno 'storico di Annibale'?
Una riflessione intorno a FGrHist/BNJ² 178 F 1
- 1345 FRANCESCO ZECCHINO
«Una preziosa gioia». Suor Orsola Benincasa in un diario di viaggio
su Napoli e dintorni (1609)
- 1359 Bibliografia scelta di Lucio d'Alessandro

III.

*Umanesimo non è se non
 la ritrovata dignità dell'uomo,
 la quale a sua volta non è se non
 la libertà di pensare col proprio cervello.
 Questa libertà si accende
 per la prima volta in Grecia
 e la illumina,
 e non torna a riaccendersi
 nel mondo se non
 con l'Umanesimo.*

ALBERTO SAVINIO

dall'Introduzione alla *Città del sole*
 di Tommaso Campanella

ANNADELE APRILE

*I restauri nel Laboratorio delle tele al Claustro:
formazione e tutela del patrimonio universitario
e del territorio*

L'Università Suor Orsola Benincasa sorge all'interno dell'antica cittadella monastica risalente al lontano 1581, anno in cui la venerabile Orsola si ritira in una piccola costruzione, che poi diventerà una vera e propria cittadella di oltre trentamila metri quadrati; un luogo circondato da mura, all'interno delle quali, tra vari corpi di fabbrica e giardini, viene istituito anche un antico romitorio di clausura. La "continuità" con il suo passato avviene all'indomani dell'Unità d'Italia, con la trasformazione dell'Ente in educando femminile, sotto l'abile direzione di Adelaide del Balzo Pignatelli, principessa di Strongoli, che a partire dal 1885 dà vita al Magistero, importante punto di riferimento per l'educazione delle donne del Mezzogiorno.

Non sempre nell'ambiente culturale avvengono sinergie tra le istituzioni ed il territorio, nel nostro caso invece è sempre avvenuto che tra il "Suor Orsola" e i responsabili alla conservazione dei Beni culturali dell'intero territorio partenopeo ci sia stato sempre un accordo che ha permesso alle varie sovrintendenze di affidare ai nostri laboratori di restauro i manufatti dipinti che necessitavano di ripristino conservativo, nella consapevolezza che insieme si possono meglio affrontare i problemi della valorizzazione, la conservazione, fruizione dei beni culturali.

Il mio primo lavoro all'interno di questa cittadella lo devo a Silvia Croce che nel 1992 mi volle affidare l'incarico di conservatrice dei beni dell'Ente dandomi anche tre stanze sul claustro che da allora, dopo un appropriato allestimento, è stato sempre il polo dedicato alla conservazione e al restauro di quanto avesse necessità di essere conservato al meglio, proprio per questa ragione sono passati tra queste mura manufatti di ogni materiale, non solo dipinti su tela.

ANNALISA DI NUZZO

*Riflessioni antropologiche e nuove dinamiche
transculturali nelle società complesse*

1. *Per una definizione: dall'Antropologia alle Antropologie*

L'uomo è un animale impigliato nelle reti di significati che lui stesso ha tessuto, credo che la cultura consista in queste reti e che perciò la loro analisi sia una scienza interpretativa in cerca di significato (Clifford Geertz)¹.

In queste efficaci parole di Geertz si racchiude una significativa sintesi della possibile e impossibile definizione dell'antropologia culturale contemporanea. L'antropologia, in questi ultimi decenni, si è impigliata e ha cercato di districarsi nel complesso reticolo epistemologico e metodologico delle sue stesse possibili definizioni e percorsi di senso, per continuare a riflettere sullo "stare al mondo" dell'uomo.

L'ambizione del sapere antropologico affonda le radici nella nascita stessa della disciplina, in quel suo voler essere, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, una grande scienza dell'uomo.

Nel 1920 Edward Burnett Taylor in *Primitive Culture* definisce, in maniera rivoluzionaria e democratica, un concetto di cultura che ha aperto la strada al riconoscimento della diversità come valore da condividere.

[c]ultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualunque altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società².

¹ Clifford Geertz, *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988, p. 89.

² Edward Burnett Taylor, *Primitive Culture*, ed. J. Murray, London 1920, p. 15.

Questa definizione resta ancora oggi valida nella sua apparente semplicità, poiché innesca un meccanismo virtuoso, e tuttavia ambivalente, che ha a che fare con il riconoscimento delle diversità/alterità.

La strada intrapresa dall'Antropologia è stata infatti fortemente caratterizzata da contraddizioni che hanno anche paradossalmente ratificato etnocentrismi, razzismi alla luce di letture «intese nell'ampio senso etnografico»³. Alcune interpretazioni estreme di paradigmi quali, ad esempio, quello evoluzionista, funzionalista e culturalista hanno infatti avvalorato l'etnocentrismo, ovvero quella tendenza a giudicare o interpretare le culture in base ai criteri della propria. Dunque gli strumenti attraverso cui si ricostruisce un altrui sono specchio del proprio paradigma che opera continuamente una reinvenzione della cultura che osserva. Si sono contrapposti, con rilaschi ancora oggi rilevanti, una rigida alternativa tra universalismo etnocentrico con la vulgata dello «scontro di civiltà»⁴ e quel relativismo culturalista ed essenzialista che legge il mondo come un macro-insieme di culture, etnie o civiltà separate, non comunicanti ed inconciliabili e per questo destinate irrevocabilmente allo scontro. In entrambe le posizioni si è dato spazio a derive di pregiudizio etnocentrico e ad un approccio ancora fortemente colonialista e pertanto razzista.

Nell'ambito delle varie riflessioni volte a superare queste dicotomie paralizzanti e imbarazzanti è importante ricordare, ai fini del nostro discorso, la posizione dell'italiano Ernesto de Martino, che ha fortemente connotato l'antropologia italiana nella prima metà del Novecento. Si tratta del noto concetto di etnocentrismo critico⁵. È uno strumento categoriale che vuole sfuggire sia al relativismo nella svalutazione dei valori supremi, sia alla razionalità europea come unica strada della verità. L'etnocentrismo critico è la capacità di riconoscere l'altro, pur non potendosi 'strappare dal cuore' la propria identità culturale; è la comprensione delle costruzioni culturali delle altre realtà come una delle possibili interpretazioni che assumono positiva risoluzione alla crisi dell'esser-ci e al rischio di non esser-ci che continuamente attanaglia ogni essere umano dal momento in cui ha coscienza di essere al mondo e nel mondo.

La riflessività critica è secondo l'antropologo italiano l'unica strada da percorrere per una autentica consapevolezza dell'esser-ci in una condizione umana di precarietà esistenziale e in costante confronto con le alterità culturali che mettono in crisi le proprie certezze teorico metodologiche,

³ Ivi, p. 16.

⁴ Sulla riflessione attuale si veda Samuel Phillips Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000.

⁵ Cfr. de Martino Ernesto, *La fine del mondo*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino 1977.

quelle categorie interpretative occidentali considerate uniche e inamovibili. Specialmente negli ultimi cinquant'anni le parole di de Martino costituiscono un punto di avvio per ulteriori riflessioni, per definire le prospettive di un'antropologia delle società complesse. Ancora oggi restano aperti tutti gli interrogativi sui possibili confronti tra le diverse culture e sul ruolo che la cultura occidentale può avere.

In questa assunzione di responsabilità dell'Occidente e di individuazione di modi per costruire un più autentico e proficuo rapporto noi/loro l'antropologia sociale britannica, per un verso, e quella americana dall'altro producono, quasi simultaneamente, una rivoluzione epistemologica a partire dai luoghi in cui incontrare e definire l'alterità. Non più ricerca dell'alterità in un altrove esotico, ma incontro con l'altro nei luoghi dell'Occidente e prima di tutto nelle città, sia quelle occidentali sia le nuove città nate dai processi di colonizzazione/decolonizzazione nei territori extraeuropei. Le megalopoli contemporanee diventano lo scenario privilegiato della complessa ibridazione culturale e la ricerca si condensa e si stratifica in nuovi settori che riguardano linguaggi, corpi e luoghi. Nasce, soprattutto nelle due importanti scuole di Manchester e di Chicago, quella che sarà definita 'antropologia urbana', un filone di studi che si caratterizza per il fatto di osservare fenomeni socio-culturali connessi a forme di organizzazione dello spazio tipiche della città. In queste analisi contemporanee, la città appare nel ruolo di 'snodo' di flussi, di persone, immagini e tecnologie all'interno del mondo globale. L'impianto teorico di quest'antropologia non è certamente tra i più facili da definire: i contributi provenienti da altre discipline, proficuamente rivisitati, sono ineludibili per realizzare un'etnografia urbana e per definire la stessa figura dell'antropologo della complessità. Alle radici di un'antropologia che vuole studiare le società complesse c'è indubbiamente la crisi della città americana degli inizi del '900, la rapida trasformazione del mondo coloniale, che fa nascere megalopoli anche nelle regioni extra europee, e la scoperta di quel miliardo di uomini che l'etnologia dimenticava, di cui parlava Leroi-Gourhan. È da queste radici, secondo quanto sostiene Sobrero⁶, che possiamo far risalire l'antropologia delle società complesse negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Francia e più tardi in Italia.

In Francia e in Italia l'antropologia della complessità tende ad essere innovativa rispetto alle consolidate categorie marxiste dello studio della cultura e della mentalità subalterna in ambiente urbano. Dagli anni '50 fino agli anni '80 del Novecento, gli studi italiani sono caratterizzati da un certo interesse 'ruralcentrico', guardando la città dal punto di vista contadino

⁶ Cfr. Alberto Sobrero, *Antropologia della città*, Carocci, Roma 1992.

come ultimo stadio di un processo di ruralizzazione che spesso s'identifica come perdita di quell'universo folclorico caratterizzante classi non ancora entrate nella storia della modernità. Bisognerà attendere la seconda metà degli anni Ottanta per avvertire chiari sintomi di cambiamento: nel maggio 1987, Tullio Tentori organizza il primo convegno nazionale di Antropologia delle società complesse.

La differenza tra le capitali europee e le città americane si fa più profonda. Il continente europeo, anche a voler guardare alla produzione letteraria del romanzo, continua a delineare un'immagine della città come mostro malvagio e fonte di ogni disagio esistenziale. Lo sviluppo delle città è tuttavia, in ogni caso, legato ad un'industrializzazione e ad un urbanesimo in cui sono sedimentati elementi ambientali già da molti secoli umanizzati ed in cui è presente, con le evidenti differenze, l'elemento città. In Italia il discorso si complica: paese dalle mille città, che nella quasi totalità conservano nell'impianto urbanistico segni di vita plurimillennaria e la radicata distinzione tra città e campagna, con la convinzione della superiorità della prima sulla seconda⁷. Allora si conferma per l'antropologo la necessità di coniugare più chiavi interpretative e di raccogliere elementi utili per un uso non dogmatico delle stesse categorie interpretative operando, su se stesso e sulla cultura di cui fa parte, un esercizio proficuamente riflessivo. Lo sguardo antropologico sulla città consiste nella capacità di definire le interdipendenze tra collocazione spaziale di un gruppo e costruzione della sua identità in termini culturali, vale a dire in termini di percezione che il gruppo ha di se stesso all'interno di una generale visione del mondo e di prospettiva del futuro⁸.

Gli antropologi si occupano allora a pieno titolo, oltre che delle forme di modernizzazione, anche degli effetti sul piano culturale di processi quali quelli dell'informatizzazione, della telematizzazione, della robotizzazione e di tutto ciò che viene indicato con postmoderno⁹.

Il desiderio di evidenziare il contenuto culturale delle società contemporanee tecnologicamente avanzate ha fatto arricchire il linguaggio antropologico di locuzioni quali 'cultura narcisistica', '... della violenza', '... solitaria', '... del benessere' o '... del malessere', '... industriale', '... post-industriale', '... postmoderna' ecc. E con tali diverse denominazioni si è inteso contrapporre le culture della 'complessità', per lo più identificate con quelle occidentali, a quelle della 'semplicità', per lo più individuate in quelle extra-occidentali. Le società dette complesse possiedono una cultura estremamente

⁷ Cfr. Luca Meldolesi, *Italic e città*, Italic Digital Editions – Kindle, 2012.

⁸ Cfr. Ulf Hannez, *Esplorare la città. Antropologia delle vite urbane*, il Mulino, Bologna 1992.

⁹ Cfr. Jean-François Lyotard, *La condizione post moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981.

specializzata e differenziata. La dicotomia epistemologica 'culture semplici/culture complesse' ha il suo fondamento ancora una volta nel presupposto evuzionista sviluppatosi dal positivismo dell'Ottocento, che pone il carattere 'semplice' nelle prime fasi della scala evolutiva e il carattere 'complesso' nelle fasi più avanzate. Anche in questa definizione c'è la minaccia imminente di una configurazione evuzionista unilineare della storia laddove si potrebbe individuare come sostiene Lanternari una complessità sociale anche nelle società apparentemente semplici¹⁰. Per esempio, se esaminiamo i sistemi familiari ci ritroviamo a dover invertire le caratteristiche semplice / complesso. La famiglia estesa è la caratteristica fondante della società preurbana, contadina o di gruppi etnici esotici, mentre la famiglia semplice o nucleare è il tipo di famiglia della società urbana, mercantile e postmoderna. La complessità finisce così per essere un carattere presente praticamente ovunque ed in ogni epoca storica. Riconosciamo dunque, come prova e misura di complessità culturale la presenza di qualunque ibridazione, sovrapposizione combinazione di più orientamenti di valore diversi tra loro non solo entro ciascun singolo aggruppamento sociale o etico, ma anche a livello di singoli soggetti individuali, entro una determinata società. Attualmente, in connessione con i processi di globalizzazione in corso, e l'inevitabile emergere di fenomeni quali il biculturalismo comportamentale d'un singolo soggetto in differenti contesti e circostanze, il pluralismo culturale d'un gruppo etico, il sincretismo culturale, la disgregazione e la fusione culturale non è più ammissibile, neppure in senso convenzionale, l'ipotesi di culture 'semplici'¹¹.

L'antropologia culturale deve essere dunque pronta a cogliere l'*esprit* delle società d'oggi, nella integralità e globalità dell'articolato dei loro molteplici aspetti: dalle grandi trasformazioni tecnologiche, alle crescenti intensità ed estensione della comunicazione, all'affermarsi di economie a dimensione mondiale, all'emergere di nuovi soggetti sociali (e in questo senso, società: multiculturali, multietniche, ecc.). Altre insidie si addensano e resta da chiarire tra le pieghe di queste ambivalenze e contraddizioni quanto nel riconoscimento della differenza delle alterità non si nascondano e si ratifichino implicite disuguaglianze, e quanto le egemonie culturali non implicino, le 'subalterità'. La postmodernità e gli effetti della globalizzazione hanno implementato culture e consumi, gusti e ritualità che hanno reso estremamente articolato e ambivalente il concetto di cultura e la coniugazione delle differenti pratiche che ne derivano. Se è vero che la globalizza-

¹⁰ Cfr. Vittorio Lanternari, *C'è una cultura di società semplici?*, in Tullio Tentori (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Armando Editore, Roma 1990.

¹¹ Ivi, p. 56.

zione non è solo omologazione, ma possibilità di risposte adeguate per arginare devastanti derive, si rimette in gioco il rapporto tra egemonie culturali, esercizio del potere attraverso il consenso, accesso alla comunicazione e alla partecipazione, aprendo un confronto serrato tra cultura popolare e cultura di massa. Il tentativo di recuperare l'alterità all'interno della cultura occidentale rende sempre più palese l'intricato il rapporto tra tutte le differenze che la compongono: tra ciò che è popolare e di massa, tra *trash* e folklorico, in una continua riplasmazione di ciò che è l'uno e l'altro.

Le radici di questo dibattito hanno avuto in Italia uno dei momenti fondativi in quel serrato confronto che negli Cinquanta del Novecento si poneva – come del resto continua a porsi oggi – sul ruolo dell'antropologo che allora muoveva i primi passi nella società italiana e che si apriva al riconoscimento delle alterità e delle stratificate culture di appartenenza di gruppi sociali e di comunità nella stessa società occidentale e italiana. Si cercava e si cerca di individuare il rapporto tra strutture antropologiche del profondo e storicità dell'azione umana e soprattutto se la diversità poteva e può non essere irrimediabilmente coniugata con l'ineguaglianza. I soggetti privilegiati di studio erano in quel momento storico i contadini esclusi e quasi ostinatamente impermeabili alle nuove forme del progresso storico e scientifico e dunque bolla di resistenza o di emarginazione che doveva essere studiata sul campo. Il discorso continua a riproporsi oggi a partire da Bourdieu, che ha approfondito la differenza tra cultura e società dimostrando nelle sue ricerche come il mondo sociale appaia strutturato a partire da due tipi di rapporti: rapporti di 'forza', corrispondenti al valore d'uso e al valore di scambio e, intrecciati a questo rapporti di 'senso', che organizzano la vita sociale e le relazioni di significazione. Il mondo delle significazioni del senso costituisce la cultura. Dunque la cultura comprende l'insieme dei processi sociali di produzione, circolazione e consumo della significazione della vita sociale. In questo senso la modalità di appropriazione dei beni, degli oggetti, dei gusti, dei messaggi nelle società contemporanee assume un'importanza determinante per capire come avvengono le trasformazioni di senso e di uso passando da un sistema culturale ad un altro e come possiamo rapportarci gli uni agli altri diventando soggetti interculturali¹².

Canclini pone la questione tra «differenti, disuguali, disconnessi»¹³ riflettendo all'interno dei nuovi processi e dentro la complessità di nuove forme egemoniche delle culture, delle informazioni, e dei gusti legati al

¹² Cfr. Pierre Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹³ Néstor García Canclini, *Differenti, Disuguali, Disconnessi. Mappe interculturali del sapere*, Meltemi, Roma 2010.

consumo. Da un punto di vista antropologico, non vi sono motivi per pensare che un uso sia più legittimo di un altro. Ineludibile il confronto con le riflessioni gramsciane su culture egemoni e subalterne, ora legate sempre di più alle culture urbane, sia che siano etnicamente connotate o piuttosto socialmente definite e legate a ceti sociali marginalizzati che esprimono gusti, modi di agire, lessici specifici e che si muovono negli spazi di cui sono attori, segnando confini spaziali e simbolici all'interno dei quartieri urbani. Secondo alcuni questi gruppi diventano protagonisti di un processo di deculturazione che nel tentativo di omogeneizzare e globalizzare processi culturali, sarebbero il segnale di una straniante condizione che ratificherebbe la loro marginalità¹⁴. Secondo altri, invece, manifestando la volontà e la capacità di costruire la propria appartenenza e la propria visione del mondo con specifici simboli, riti urbani e sociali, essi diventano agenti di nuove connessioni culturali. Si tratterebbe allora, per riprendere Gramsci, di un

rapporto dialettico tra due culture distinte, la distinzione tra le quali non è fondata sulle reciproche diversità, quanto appunto sul rapporto egemonia-subalternità che le lega. Da qui l'idea di una politica della cultura e delle conseguenti responsabilità che essa comporta per i diversi strati sociali¹⁵.

Su questo aspetto, con le dovute differenze, ancora ci si interroga a distanza di decenni.

Le ambivalenze e le contraddizioni in questo breve e incompleto excursus si moltiplicano anche e soprattutto alla luce di quanto accaduto negli ultimi decenni. Sembrano definirsi pratiche culturali che non sempre si limitano a un'opposizione frontale verso la sovrastruttura egemone, ma che assumono anche forme ibride e sincretiche producendo mutamenti ed omeostasi culturali. Ciò non significa che quella popolare sia semplicemente una variante degradata di una forma più 'alta' di cultura, come si era spesso sostenuto, ma piuttosto che esistono diversi aspetti e interpretazioni di una stessa visione del mondo.

Al di là delle diverse posizioni assunte nel corso del tempo oggi urge la necessità, in un mondo sempre più iperconnesso, di 'comprendere' le culture. Su questa strada della comprensione l'antropologia interpretativa e riflessiva ha realizzato e continua a realizzare percorsi significativi e innovativi. Uno spazio ermeneutico, dunque, attraverso il quale potrebbero superarsi drammatiche resistenze mediante il libero riconoscersi di ciascun individuo

¹⁴ Cfr. Pier Paolo Pasolini, *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano 1975.

¹⁵ Amalia Signorelli, *Migrazioni e incontri etnografici*, Sellerio, Palermo 2006, pp. 130-369.

nell'altro, ciascuno ponendo insieme sé e l'altro come oggetto e soggetto in un movimento reciproco e continuo di interazione.

È qui che gli studi antropologi devono avvicinarsi a quelli sulla comunicazione, poiché si parla della circolazione di beni e messaggi, di mutamenti di significato, del passaggio da un'istanza a un'altra, da un gruppo ad altri. In questi movimenti si comunicano significati, che vengono percepiti re-interpretati o ricodificati. Inoltre abbiamo bisogno di collegare l'analisi interculturale ai rapporti di potere per identificare chi dispone della maggior forza per modificare i significati e i processi culturali¹⁶.

2. Dalle culture alla transculturalità: l'etnografia e il dilemma della scrittura

Gli ultimi cinquant'anni hanno, dunque, via via frantumato le granitiche direttrici epistemologiche delle origini e ampliato quelle proficue crepe di riflessività critica dando vita ad un'altra cassetta degli attrezzi a partire dall'antropologia interpretativa da cui siamo partiti nell'*incipit* di queste pagine. Lo spartiacque è quel testo che fu *Writing Culture*, che secondo alcuni sarebbe stato anticipato dall'etnocentrismo critico demartiniiano e dalla sua etnologia umanistica. Si ripresenta così come aveva già indicato Taylor lo strumento dell'etnografia come imprescindibile strumento di analisi impossibile da disgiungere dall'antropologia come teoria epistemologica. Per dare senso alla definizione di reti culturali la svolta antropologica perde apparentemente il suo centro di dura definizione di scienza sociale e si apre alle riflessioni dell'ermeneutica gadameriana e alla necessità di 'apertura dialogica' che si arricchisce ulteriormente del dibattito dei teorici post coloniali. Il fondamento epistemologico e il senso profondo della riflessione che ne consegue continua a ruotare intorno a ciò che aveva caratterizzato la disciplina fin dalle origini ovvero la relazione/definizione cultura/natura, e il concetto di identità/alterità. Resta il veleno strisciante dell'etnocentrismo e la difficoltà di mettere in gioco una parte delle proprie radici per lasciare il posto all'altro'. L'atto delle scrittura etnografica è l'ineludibile correlato per interpretare ed esplicitare l'altro, le diversità, le identità. Scrivere è un gesto di arroganza e di responsabilità *Writing Culture*¹⁷ mette in gioco o per meglio dire rimette in gioco

¹⁶ Néstor García Canclini, *Differenti, Disuguali, Disconnessi*, cit., p. 36.

¹⁷ James Clifford, George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 2010.

dopo Malinowski¹⁸ e l'etnolinguistica il rapporto dell'antropologia culturale con l'antropologia linguistica. La relazione tra linguaggio e relazioni sociali è un importante punto di contatto tra riflessione antropologica e analisi dei fenomeni linguistici. Fin dalle prime indagini sul campo, infatti, gli antropologi si erano resi conto che apprendere una lingua diversa dalla propria, specie in contesti sociali molto lontani da quelli occidentali, è operazione ben più complessa che possederne grammatica e semantica. Parlare una lingua implica il controllo e la capacità di mettere in atto complesse regole sociali relative, tra le altre cose, alla possibilità o meno di adoperare la parola stessa in relazione allo status sociale dei parlanti, ai contesti d'uso e, quindi, ai registri della comunicazione. A partire da simili considerazioni, si è nel tempo sviluppata una specifica prospettiva d'analisi dei fatti sociali di carattere linguistico, indicata come 'etnolinguistica' e, più tardi e più propriamente, come 'antropologia del linguaggio'. Alessandro Duranti scrive:

In questo clima intellettuale (post moderno) l'antropologia linguistica, con la sua lunga tradizione di raccolta e analisi dei testi, fu di colpo vista come un possibile alleato nella riflessione sulla politica della rappresentazione¹⁹.

L'assunto di fondo di questo tipo d'approccio è che linguaggio e contesto socio-culturale non sono altro che due facce di una stessa medaglia e che non si può studiare l'uno senza in qualche modo analizzare anche l'altro²⁰.

In questa ottica si pone l'importante e innovativo studio di Emilia di Martino di cui è presente in questo volume il saggio, *Nuove dinamiche transculturali nelle società complesse. Impatto sociale in area britannica* che in maniera esaustiva e innovativa attraverso una densa analisi di antropologia linguistica e non solo, studia il fenomeno linguistico-culturale del *chav* in area britannica. Vengono esplicitate le stratificazioni complesse di un fenomeno che potremmo definire di specificità culturale che apre la strada a riflessioni e considerazioni sulla complessità transculturale della nostra contemporaneità. Scrive nell'introduzione al saggio: «le nostre storie sul mondo, sia a noi prossimo che distante, impongono singolarità alla molteplicità del

¹⁸ Mi riferisco in particolare a Bronisław Malinowski B., *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1962, in cui tra l'altro scrive «Penso che la linguistica del futuro, specialmente per quanto riguarda la scienza del significato diverrà lo studio del linguaggio nel contesto della cultura», p. 15.

¹⁹ Alessandro Duranti, *Language as Culture in U.S. Anthropology*, in «Current Anthropology», p. 44, 3, pp. 323-347.

²⁰ Alessandro Duranti, *Etnografia del parlare quotidiano*, *La Nuova Italia Scientifica*, Roma 1993, p. 22.

reale in maniera consapevolmente o inconsapevolmente politica: sono, cioè narrazioni interpretative». Del resto questa ineludibile contiguità dei saperi e delle pratiche di ricerca l'abbiamo verificata 'sul campo' in indagini che ci hanno visto collaborare coniugando i nostri punti di vista in maniera proficua²¹.

Sulla scorta di questi nuovi strumenti di analisi, l'antropologia culturale e l'approccio transculturale ratificano i cambiamenti del concetto di cultura nelle società complesse. Si fa più evidente la liquidità del rapporto identità-cultura di appartenenza e si definisce lo stare al mondo di soggettività nella comunità come il prodotto di stratificazioni degli elementi che l'osservazione antropologica tenta di interpretare. La cultura investe la complessità di atteggiamenti, spazi, immaginari ed è ancora una volta un fenomeno olistico. Laddove gli specialismi affrontano una faccia del prisma l'antropologo cerca di coniugare tutti gli aspetti mettendoli in relazione come spesso mi è accaduto nelle mie ricerche sul campo. L'antropologia delle società complesse guarda alle contaminazioni proficue che la globalizzazione ha prodotto, produce e continuerà a produrre una riflessione che ha a che fare con il globale, e che rimette in gioco appartenenze, territorialità, tradizione, lingua, etnia. L'antropologia della complessità utilizza e mette in relazione saperi contigui senza che ne vengano snaturate le specificità. Le categorie ideologiche e di identificazione sociale novecentesca sono superate per mettere in evidenza gli aspetti di integrazione e non solo quelli di marginalità ed esclusione. La contaminazione è l'elemento unificante e trasversale per tutte le culture parafrasando Clifford «i frutti puri impazziscono»²² e il nomadismo connaturato al genere umano coniuga migrazione e diversità. Il soggetto nomade non è solo il migrante è il soggetto che vive la post-modernità e il mondo post coloniale. L'antropologia sia essa interpretativa, dialogica, riflessiva assume in maniera problematica l'oggetto della sua ricerca e il prodotto che è l'etnografia si relativizza e si apre alla diversità

²¹ Mi riferisco in particolare a: Convegno internazionale *Masculinities and Representation*, Università di Napoli L'Orientale, 22 maggio 2015 con la relazione (con Emilia Di Martino) dal titolo: *'Tired of disapproving pastas?' A Tale of Valentina and Sophia, between Naples and the Conan O'Brien Show*; Convegno internazionale *The Linguistic Construction of Emotional Challenges in a Changing Society*, 13-15 Oct. 2021, University of Lille, France; *Emotion, communication and socio-anthropological change in Italian second-generation migrants: Karima 2G*, Emilia Di Martino, Annalisa Di Nuzzo, Università Suor Orsola Benincasa, Naples (Italy); *Nuove donne italiane da una prospettiva transmediale. Il caso di Karima 2G, un'identità transculturale che dà voce all'esclusione sociale* (con Emilia Di Martino), Convegno internazionale *Italian cinema and media: Past and present, continuity and change, expectations for the future*, The American University of Rome, 18 giugno 2022.

²² James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

in maniera consapevole. Le nuove dinamiche dell'incontro siano esse dettate dalle migrazioni che dal turismo – ovvero da tutto ciò che spinge allo spostamento – danno vita a nuovi soggetti nomadi sia culturalmente che spazialmente.

Le definizioni di Bhabha descrivono perfettamente le dinamiche del soggetto post-coloniale e nomadico, quel suo trovarsi 'nel mezzo', in uno spazio privo di appartenenze definite. Bhabha ritiene 'teoricamente innovativo' e 'politicalmente essenziale' questa consapevolezza che definisce *in-between space*. Egli, coniugando sempre il daimon della teoria con l'*agency* politica (caratteristica comune ai migliori teorici e critici post-coloniali) interpreta questo vivere attraverso il confine come un'"arte del presente" che mette in atto una potenzialità molteplice e differenziata di alternative e forme di resistenza nei confronti di quell'essentialismo identitario che caratterizza le politiche nazionaliste e il discorso di ciò che è stato il colonialismo. Interrogativi quelli 'teorici' posti da Bhabha, sin dall'introduzione al suo ormai celebre *The Location of Culture*:

Teoricamente innovativo, e politicalmente essenziale, è il bisogno di pensare al di là delle tradizionali narrazioni relative a soggettività originarie e aurorali, focalizzandosi invece su quei momenti o processi che si producono negli interstizi, nell'articolarsi delle differenze culturali. Questi spazi "inter-medi" (*in-between spaces*) costituiscono il terreno per l'elaborazione di strategie del sé – come singoli o gruppo – che danno il via a nuovi segni di identità e luoghi innovativi in cui sviluppare la collaborazione e la contestazione nell'atto stesso in cui si definisce l'idea di società²³.

L'analisi di Bhabha, e di gran parte della critica post-coloniale, traccia una visione dell'identità liminale, ibrida e composita che, ponendosi ai margini delle grandi narrative essentialiste della nazione e dell'imperialismo etnocentrico, ed attraversandoli in continuazione, ne destituisce le stesse fondamenta discorsive e politiche. «Il passaggio interstiziale fra identificazioni fisse apre la possibilità di un'ibridità culturale che accetta la differenza senza una gerarchia accolta o imposto»²⁴. In questo spazio liminale e di transito attraverso i confini di identità stabili si produce perciò una dinamica ambivalente di 'traduzione', dove alla perdita si affianca qualcos'altro, un atto ri-creativo, un nuovo nascere di soggettività destabilizzanti. È incontrovertibile

²³ Homi Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p. 12 (*The Location of Culture*, Routledge, New York 1994).

²⁴ Ivi, p. 15.

che tutti gli antropologi abbiano una loro estetica personale ma è improbabile che essi lo ammettano, le poetiche che emergono dalla loro etnografia sono quasi sempre implicite, consapevolmente taciute o inconsapevolmente operanti. Esiste una sorta di particolare poetica costituita da un insieme di principi operativi, su cui il saggista-antropologo non ha saputo o voluto riflettere, ma che si ritrovano nella sua scrittura e nel suo stile, indipendentemente dalla volontà dell'autore, se non addirittura 'malgrado' l'autore si potrebbe definirla una sorta di 'poetica del nonostante'.

3. *Riflessività, dialogicità, trasversalità: considerazioni dal campo*

Gli studi attuali in antropologia traggono alimento, dunque, dai nuovi cosmopolitismi, a partire da un cosmopolitismo etnografico a favore di un'antropologia transnazionale capace di studiare le forme culturali del mondo contemporaneo senza presupporre logicamente o cronologicamente né l'autorità dell'esperienza occidentale, né i modelli derivati da quell'esperienza. Indagini 'micro' spesso assenti nelle analisi della globalizzazione supportate da etnografie multilocali che si concentrano, infatti, sulle esperienze quotidiane transnazionali. I mutamenti e i paradossi che spesso si determinano attraverso questi percorsi delineano articolazioni sovrapposte, come sostiene Marcus, visioni multifocali, identità pluridisciolte²⁵. Allora luoghi e corpi di questo nuovo transnazionalismo «creano nuove correlazioni a partire dalle diverse categorie di spazio-tempo»²⁶. Soprattutto nella prospettiva dialogica e riflessiva è interessante vedere come l'obiettivo stesso della ricerca non è immutabile nel tempo, ma è sottoposto anch'esso ai processi di produzione e ricezione dei messaggi che non sempre coincidono tra loro: «è l'etnologo che spaccavo in due per cercare di fargli capire (di farmi capire) cosa significasse essere interrogato da qualcuno come me»²⁷. L'antropologo non è un'entità fissa come non lo è il campo sociale che i soggetti abitano, e dunque questo lavoro si può definire, parafrasando Augè e Bourdieu, come un lungo, si spera proficuo, 'esercizio di riflessività' applicato alle categorie dell'antropologia e al soggetto stesso che le pratica. L'immaginazione etnografica che ne è il risultato diventa linguaggio che rende possibili

²⁵ George Marcus, *Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità*, in Robert Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma 2000, pp. 64-80.

²⁶ Annalisa Di Nuzzo, *Minori Migranti. Nuove identità transnazionali*, Carocci, Roma 2020, p. 18-20.

²⁷ Marc Augè, *Il metrò rivisitato*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 15.

forme di vita e interpretazioni. I testi poetici e letterari, in senso più ampio, presentano, in particolar modo per la letteratura dell'erranza, una consistente base etnografica: rappresentazioni di modelli culturali, descrizioni di comunità, luoghi simbolici o reali forniscono materiali utili da esaminare per l'antropologo. Del resto, l'incontro tra antropologia e testi letterari è parte di uno stesso orizzonte di senso: entrambi nascono in Europa in un momento in cui crollano i grandi sistemi filosofici e teologici che ordinano il mondo, e si assiste a quello che è stato definito "un decentramento antropocentrico", si rinuncia, cioè, all'idea che la realtà possa essere colta in se stessa, e ci si orienta, più modestamente, a partire da un certo punto di vista. «A mio parere», scrive Vincent Crapanzano, «è importante che l'antropologia riconosca il suo ruolo di decostruzione dei presupposti morali e culturali di coloro – dai lettori comuni agli studenti e ai colleghi – a cui sono indirizzati i suoi studi. Senza dubbio abbiamo una certa responsabilità nel riportare in maniera attendibile la voce di coloro che hanno da dire su di sé ma anche su di noi»²⁸. La mia stessa esperienza sul campo mi ha portato a vivere sulla mia pelle la consapevolezza di questa condizione del ricercatore e la messa in crisi della mia costruzione del mondo per accedere ai mondi altri e ricostruire insieme identità plurime²⁹. L'immaginazione etnografica che ne è il risultato diventa linguaggio che rende possibili forme di vita e interpretazioni. Le interviste e le storie di vita sono gli spazi possibili di queste forme di vita e restituiscono la possibilità dialogica più essenziale: un 'io' e un 'tu' che isola e preclude gli altri, ma allo stesso tempo apre un mondo di 'altri' che determinano l'io' e il 'tu' in quell'incontro fatto di comunicazione, di gesti, di parole, di nomi. Il dialogico è inteso allora nel senso più ampio possibile, in cui individui – ma anche oggetti materiali e simbolici, enti più astratti e collettivi – si scambiano opinioni e punti di vista, messaggi, interagiscono per botte e risposte, storie e contro storie scritte e orali, visive e gestuali. In questa prospettiva, l'etnografia che ne deriva dovrebbe cercare anche, tra le altre cose, di seguire il ritmo libero delle improvvisazioni e dei piani d'azione che si presentano

²⁸ Vincent Crapanzano, *Orizzonti dell'immaginario. Per un'antropologia filosofica e letteraria*, Bollati Boringhieri, Torino 2007 p. 14.

²⁹ Mi riferisco in particolare alle mie ricerche di etnografia transculturale in area campana: Annalisa Di Nuzzo, *La morte, la cura, l'amore. Migrazioni di donne ucraine e rumene in Campania*, CISU, Roma 2009; *Minori migranti. Nuove identità transnazionali*, Carocci, Roma 2020; *Conversioni all'Islam all'ombra del Vesuvio. Etnografie transculturali*, CISU, Roma 2020. In tutte queste specifiche forme di migrazioni non sono solo gli altri ad essere indagati ma anche come nel caso delle conversioni all'Islam, "noi" che scegliamo di abbracciare un'altra religione. Ho raccolto le voci di un mondo che vive e dialoga con noi, in cui si rimescolano le categorie di emico ed etico con la possibilità di "sfogliare" la realtà osservata per integrare i diversi piani interpretativi e giungere ad una negoziazione comparata dei risultati in cui nessuno degli attori del "campo sociale" resta se stesso.

nella vita di un individuo. Vivere, in quest'ottica, significa prodursi nell'alternanza di obiettivi che programmiamo e direzioni che prendiamo senza una preliminare preparazione, sull'orientamento del momento. Una ragione in più per parlare, quindi, in questo senso, di una vera e propria 'antropologia della vita'³⁰.

4. Interculturalità, Intraculturalità, Transculturalità. Una prospettiva per il futuro

I movimenti di decolonizzazione, il rapido sviluppo dei cosiddetti paesi del terzo mondo, i rilevanti flussi migratori, degli ultimi decenni, hanno sempre più prepotentemente delineato una necessità di confronto diverso tra sistemi culturali ed un problematico interrogarsi sul perché del risveglio di localismi, integralismi, intolleranza religiosa e razziale in un universo sociale sempre più teso verso la globalizzazione e interconnessione. In tal senso gli Stati Uniti, nati come grande società multi-etnica hanno elaborato, nel corso della loro storia recente soluzioni, strade per realizzare possibili integrazioni culturali. Ora la domanda che si pongono gli antropologi, è: "L'integrazione culturale è il risultato di un processo di riduzione delle differenze, o dell'esaltazione e del rispetto di esse?" La risposta è ancora da dare, nell'analizzare i processi identitari dell'età contemporanea ci troviamo di fronte a due movimenti opposti, ma coesistenti. Da un lato siamo coinvolti in processi che potremmo definire tensioni verso l'uniformizzazione degli stili di vita e delle aspirazioni identitarie. Dall'altro lato, tuttavia, un numero sempre crescente di individui, gruppi e nazioni rivendica l'irriducibilità della propria identità e il proprio diritto a viverla pienamente, ovvero separatamente.

Ancora una volta è l'antropologia interpretativa che indica la strada per una proficua lettura del mondo in chiave autenticamente interculturale. Quest'ultima ha definitivamente riconosciuto l'impossibilità per l'antropologo di sfuggire alle proprie categorie decodificanti ed etnocentriche, a partire dalla scrittura come luogo e testimonianza etnografica essa stessa. «L'etnografo iscrive il discorso sociale, lo annota: nel farlo, lo trasforma da avvenimento fugace, che esiste solo nell'attimo in cui si verifica, in un resoconto che esiste nei suoi scritti e si può consultare»³¹. La scrittura, il resoconto etnografico riaprono ad una relazione interculturale diversa, com-

³⁰ Cfr. Stefano Montes, *Per un'etnografia dialogica e improvvisata*, in «Dialoghi mediterranei», n. 13, maggio 2015 *online*.

³¹ Clifford Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1988, p. 28.

prendere attraverso nuove categorie interpretative lo spazio della reciprocità tra l'osservatore ed il presunto l'osservato, significa, attraverso l'apertura ermeneutica ed empatica, definire con maggiore autenticità il senso dell'essere delle culture senza, peraltro cedere ad esasperati relativismi culturali. Se la cultura condensa stratificazioni insospettite, l'etnologia deve individuare la gerarchia stratificata di strutture significative, deve procedere attraverso la *thick description*³² nella complessità e nella leggerezza, facendo dell'ambiguità uno strumento interpretativo. Lo scopo è di trarre grandi conclusioni da fatti piccoli, ma fittamente intessuti: di sostenere ampie affermazioni sul ruolo della cultura nella costruzione della vita collettiva, confrontandole nei dettagli con l'analisi di casi specifici. Ma resta ineludibile l'esame delle intenzioni dell'etnologo, della sua percezione del diverso e della trasmissione di esso attraverso il filtro della propria appartenenza culturale. L'antropologo deve stabilire una relazione con 'gli altri', e secondo l'ottimismo naturalistico di Davidson si può risolvere attraverso quella «interpretazione radicale»³³ che garantirebbe la perfetta interculturalità. La condizione, secondo Davidson, per far funzionare l'interpretazione radicale, è quella di considerare un certo comportamento dell'altro in larga misura sovrapponibile con la nostra di vita, poiché siamo già, in modo automatico e gratuito, osservatori partecipanti e non meri osservatori. Dunque la dimensione del rapporto con l'alterità si trasforma da interculturale in intraculturale e si ripropone la connotazione ermeneutica. Una posizione che non intende accertare il vero, ma cercare relazioni sovrapponibili. In queste possibili relazioni resta però il tema non risolto dell'incidenza delle reciproche appartenenze e dell'etnocentrismo che si ripropone. Emblematica in tal senso è stata la polemica, tra Clifford Geertz e Richard Rorty a proposito dell'etnocentrismo, evidenziando le diverse posizioni che la cultura americana assume sul delicato rapporto tra la propria appartenenza occidentale e la disponibilità alla comprensione dell'alterità. Il complesso di colpa che, secondo Rorty, colpisce Geertz e molti altri, sarebbe quello di voler annullare totalmente lo spessore della propria appartenenza in un problematico ridimensionamento della propria cultura, perfettamente comprensibile dall'antropologo, solo se quest'ultimo si libera sufficientemente del proprio etnocentrismo. La risposta efficace, della relazione intraculturale che si può realizzare, consiste nella giusta valutazione del proprio etnocentrismo e nell'utilizzarlo «continuando a fare quello che la nostra società liberale ha già l'abitudine di fare: prestare

³² Clifford Geertz, *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1987.

³³ Donald Davidson, *Interpretazione radicale in Donald Davidson, Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna 1994.

ascolto agli specialisti del particolare, permettendo loro di svolgere la loro funzione d'agenti dell'amore, sperando che continuino ad espandere la nostra immaginazione morale»³⁴.

In quest'ottica la difesa dell'anti-anti-etnocentrismo diventa meno scandalosa di quanto possa sembrare: superando l'ideale illuministico secondo il quale la filosofia avrebbe giustificato gli ideali liberali e al tempo stesso determinato dei limiti alla tolleranza liberale facendo appello a criteri transculturali di razionalità, antropologi, storici sono riusciti ad esibire la contingenza di varie presunte necessità, partendo dal loro etnocentrismo. L'anti-anti-etnocentrismo sollecita, secondo Rorty, gli occidentali liberali ad accettare che gli ideali d'uguaglianza e giustizia sono sviluppi culturali provinciali, recenti ed eccentrici, ma ciò nondimeno costituiscono la più grande speranza della specie. Intravedere così la possibilità per individui e culture di procedere fianco a fianco senza reciproche intrusioni. Come nell'esempio del bazar kuwatiano, della diatriba Geertz-Rorty, non è possibile rendere comunità i gruppi che agiscono al suo interno nel tentativo di uniformare la loro visione del mondo, si può tuttavia stabilire una rete di relazioni concrete e proficue e, senza sacrificare la fratellanza, tenere aperto il bazar pur essendo consapevoli, che gli individui che lo fanno vivere sono forti, etnocentrici, esclusivisti. Se è auspicabile che nella propria comunità d'appartenenza deve realizzarsi il bene comune e la profonda condivisione etica dei valori, nei rapporti tra le varie comunità vige, realisticamente, solo una convivenza contrattata, che non è riduttivo e bieco utilitarismo. È dunque necessario e proficuo acquisire la dinamica del bazar, in cui tutti parlano lingue diverse ma si concludono proficue contrattazioni commerciali, e soprattutto recuperare la 'categoria del futuro'³⁵ che oggi sembra annientata da un eterno presente che non si occupa di nuovi orizzonti possibili. Il compito oggi dell'antropologo è sempre più quello di entrare concretamente nelle interrelazioni culturali, lavorare 'sul campo' in una connessione continua con i processi e le relazioni. Fra le potenzialità del 'fare' antropologia del mondo contemporaneo è possibile inscrivere il superamento dell'antinomia locale-globale, così come quella speculare di interno-esterno. L'alterità non è radicale differenza ma riplasmazione di elementi condivisi e di desideri legittimi. Fra le potenzialità del 'fare' antropologia del mondo contemporaneo è possibile inscrivere il superamento dell'antinomia locale-globale, così come quella speculare di interno ed esterno.

³⁴ Richard Rorty, *Scritti filosofici*, a cura di Aldo Gargani, Laterza, Bari 1994, p. 278.

³⁵ Cfr. Marc Augé, *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

L'approccio alla 'transnazionalità' delle culture offre strumenti utili per interpretare le dinamiche della globalizzazione a livello mondiale e superare i pregiudizi di ogni genere. In altre parole,

[...] le risorse e i risultati delle articolazioni culturali e politiche, spesso in modo riduttivo definite 'politica dell'identità', sono storicamente composite e dinamiche a livello locale e regionale. [...] Assistiamo all'emergere di forme diverse di identità transnazionali, di nuovi tipi di negoziazioni tra il locale, il regionale, il nazionale e il globale. In questa luce, potrebbe risultare illuminante confrontare le questioni di regionalismo e di sovranità nel Pacifico con le stesse problematiche nell'Unione Europea – senza ricorrere alle nozioni di margine e centro, di retrogrado e avanzato [...]»³⁶.

Tale approccio consente di creare un ponte dialogico nel discorso antropologico che attenua le antinomie noi/loro, vicino/lontano, dentro/fuori. Infatti, se da una parte l'antropologia rivolge uno sguardo attento al cambiamento sociale *tout court*, dall'altra cerca di ridefinire il concetto di alterità nelle relazioni spazio-temporali del mondo odierno, smorzando le classiche dicotomie del passato. Si tratta di 'articolazioni culturali' continue, secondo la definizione di Clifford: «[a]rticolazione è il connettere e disconnettere politico, il collegare e scollegare gli elementi – la concezione secondo la quale ciascun insieme socio-culturale che si presenta a noi come un nucleo intero è in realtà una sequenza di connessioni e disconnessioni storiche. Come si vedrà, tali connessioni e disconnessioni sono riferibili a tutti i contesti occidentali e non occidentali, compresa la "vecchia Europa"»³⁷. La coscienza del futuro comune può dare la forza di vivere questo presente in movimento che chiamiamo 'futuro'. Il sapere e l'educazione sono elementi necessari come condivisione del futuro per la costruzione dialogica delle identità plurime per superare e riconoscere i reciproci stereotipi e pregiudizi. Caleidoscopi possibili, puzzle difficilissimi da comporre ma la strada non può essere altro che questa tra ripensamenti, accelerazioni, ostacoli, paure, desideri, superficialità e intuizioni.

³⁶ James Clifford, *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Meltemi, Roma 2004, p. 83-84.

³⁷ Ivi, p. 50.