

ARCHIVIO
ANTROPOLOGICO
MEDITERRANEO

anno XVI (2013), n. 15 (1)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVI (2013), n. 15 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Arte e rivoluzioni in Tunisia

5 Gabriella D'Agostino - Mondher Kilani, *Tunisia due anni dopo*

7 Giuseppe Scandurra, *Introduzione*

13 Maria Antonietta Trasforini, *Contemporary art and the sense of place. The case of Tunisia*

25 Rachida Triki, *Enjeux sociopolitiques des arts contemporains en Tunisie*

29 Aurélie Machghoul, *Tunisie: l'art en space public, révélateur des enjeux d'une société*

45 Valerio Zanardi, *Il terreno dell'utopia.*
Etnografia di un festival d'arte contemporanea in terra araba

61 Marta Bellingreri, *Decentralizzare l'arte, suonare la rivoluzione*

67 Anna Serlenga, *Alla ricerca di un corpo nuovo. Per un teatro contemporaneo tunisino*

77 Emanuela De Cecco, *Dream City, per esempio. Note su arte come sfera pubblica*

89 Selim Ben Cheikh, *Quelle place et quel rôle pour l'art contemporain en Tunisie*

Ragionare

97 Vincenzo Matera, *Il nuovo bricoleur.*
Note per un'antropologia dell'immaginazione

103 Alessandro Mancuso, *Il diritto all'autodeterminazione dei popoli indigeni e le politiche di sviluppo in America Latina*

Ricercare

125 Elena Bougleux, *Per un'antropologia dei mondi contemporanei.*
Il caso delle multinazionali in Italia

129 Leggere - Vedere - Ascoltare

145 Abstracts

In copertina: Collectif Wanda, *Le ciel est par-dessous le toit*, Installazione, Tunisi, Terrasse du Souk Chaouachia, 2012
(© M. Antonietta Trasforini)

Vincenzo Matera

Il nuovo bricoleur.

Note per un'antropologia dell'immaginazione

Queste note ruotano intorno a una domanda molto semplice: l'etnografia è direttamente proporzionale alla realtà proprio come la letteratura lo è all'immaginazione?¹ Poiché non esiste solo una risposta a tale domanda, quest'ultima si può considerare come esemplare centro tematico dal quale procedere in direzione di una riflessione sulle capacità dell'antropologia culturale e dell'etnografia – che, a differenza di quanto pensava Clifford Geertz (1987), non possono essere la stessa cosa² – di costruire buone³ rappresentazioni della diversità culturale e di differenti “modi di vita”. I modi in cui le persone vivono e costruiscono significati per il loro vivere quotidiano sono pervasi di immaginazione; gli uomini, come acutamente afferma Charles Taylor (2004), non si limitano a “vedere” il mondo, lo immaginano, dunque sono in grado di creare e ricreare continuamente una distanza simbolica fra se stessi e il mondo. Questa distanza è lo spazio per una sorta di mediazione fra gli individui e il tempo storico in cui vivono e sono incastrati; è una specie di reame simbolico che le persone producono mediante le loro pratiche culturali che sono pratiche creative (Willis 2000). Come antropologo, penso di avere il compito di affrontare questo regno simbolico, questo per me vuol dire studiare le dimensioni sociali e culturali dell'esistenza, condizione per tentare di capire ciò che accade nella vita delle persone, ciò che le persone pensano, ciò che costituisce il senso comune, il perché le persone credono in una certa ideologia e agiscono in un certo modo e così via. In termini più ampi, al fine di comprendere le crisi e le risoluzioni delle crisi che regolarmente segnano il senso della vita degli uomini, così come il disordine e il caos come premesse per un nuovo ordine possibile, il rimando continuo fra il presente e il passato nei cicli ripetitivi dell'esistenza, che si proiettano in avanti guardano indietro e restando lì ancorati, credo che sia necessario analizzare i modi in cui gli uomini immaginano i loro mondi.

In gran parte delle società contemporanee l'immaginazione sta divenendo il principale motore della costruzione identitaria (Appadurai 2001); il suo potere cresce in misura notevole via via che le interconnessioni globali, la mobilità degli individui

e delle idee, la circolazione di immagini e merci, diventano sempre più intense. Oggi è sempre più normale per le persone, ovunque nel mondo, immaginare un presente e un futuro per se stesse e per i propri figli altrove, lontano dal posto di origine (il villaggio, la comunità natia, la tribù, la nazione). Si tratta di un presente e di un futuro che divergono dal presente e dal passato delle precedenti generazioni, e che si allontanano da precedenti modelli di azione e configurazioni di valori, che possono, a volte, essere percepiti come arretrati, frustranti, insoddisfacenti, opprimenti. In un orizzonte globale senza più confini (almeno nella propria immaginazione), le persone desiderano sentirsi libere di scegliere chi essere (o diventare). Questo desiderio gioca un ruolo importante, per esempio, nella decisione di migrare verso un'altra nazione⁴. In senso generale sentirsi liberi di scegliere la propria vita significa fare esperienza di un “pizzico di modernità” (Appadurai 2001; Herzfeld 2006).

Il mondo contemporaneo è in trasformazione, una trasformazione ogni giorno più rapida e estesa, repentina a volte; sia come antropologi, ma anche come esseri umani dobbiamo immaginare le nostre pratiche culturali – il modo in cui ogni giorno viviamo e diamo senso alle nostre azioni – e sociali – il modo in cui interagiamo con gli altri e ci muoviamo nello spazio sociale – entro contesti cangianti. Tali sono i contesti che si creano nelle società contemporanee (Giddens 1994). Contesti fatti non più, o non solo, di incontri concreti e diretti, per così dire, ma di relazioni mediate elettronicamente e in gran parte mercificate, di oggetti distanti che si avvicinano, ci sfiorano e di cui cerchiamo di impadronirci. Viviamo in un mondo culturale remoto e mediato, e questa mediazione entra con forza nelle nostre pratiche quotidiane. La vita comunitaria, in cui gli incontri sono faccia a faccia e tutti si conoscono, e ci si scambia i frutti locali che ciascuno ha prodotto, è oramai parte del romanticismo occidentale e della nostalgia, anche strumentale, che informa certi movimenti contro-culturali, come per esempio quelli basati sulla rivalutazione memoriale dei cibi tradizionali (cfr. Holtzman 2006). È presumibile che comunità siffatte siano solo un frutto dell'immaginario occidentale,

e non siano mai esistite. Una comunità a solidarietà organica, in cui tutto si svolge all'insegna della tradizione e delle narrazioni identitarie, in cui la produzione è artigianale, specifica e unica, di quelle che Lévi-Strauss indica come a rischio di devastazione per la "sozzura" occidentale (Lévi-Strauss 1960), non esiste. In un mondo in cui tutto è merce, oltretutto globalizzato dai mezzi di comunicazione di massa, vecchi e nuovi, la solidarietà rischia di farsi residuale, e tutte le relazioni sociali passano dalla mediazione mercificata (Robbins 2009). Anche l'identità è una merce: si fabbricano, si vendono, si comprano cultura, identità, tradizione, autenticità, esotismo che sono alimento per l'immaginazione. La condizione umana contemporanea è marcata dalla mercificazione della cultura e dell'identità, che è alla base dell'incertezza, della percezione del rischio e anche della liquidità che tanti sociologi hanno posto come centri dei loro paradigmi per leggere la tarda modernità (Giddens 1994; Bauman 1999; Beck 2000), ma che è anche la matrice di "nuovi ordini di differenza" (Clifford 1993), dell'ibridazione culturale, dell'immaginazione come tratto centrale delle soggettività contemporanee.

È qui che entra in gioco il nuovo *bricoleur*, quella levistraussiana è una nozione vecchia ma ancora utile, una sorta di chiave interpretativa per leggere i mondi contemporanei. È *bricoleur* il nuovo individuo che ha tutte le sue opportunità inedite e opera su una scala molto più vasta che mai, una scala che si può estendere a piacimento, almeno secondo il modo o i modi in cui questo nuovo individuo è in grado di immaginare. La scala globale, la comunicazione globale e simultanea, il mercato globale in cui i capitali si spostano in un istante di migliaia di chilometri, fanno le identità tanto flessibili e liquide quanto fragili e evanescenti. Cogliere queste identità istantanee è come cercare di «estrarre dei frammenti di conoscenza da un tutto compatto ma sommamente elusivo, proteiforme, pronto a sparire nelle pieghe di un'intervista, lasciandosi dietro solo il sorriso come il gatto dello Cheshire» (Cardona 1985: 2-3).

Il *bricoleur* è molto abile a districarsi fra beni di consumo, merci, strumenti di mediazione elettronica e a usarli in modi creativi per darsi identità concrete in contesti concreti. Il mondo in cui viviamo – contemporaneamente a milioni di altri – è un mondo complesso dove innumerevoli *bricoleurs* hanno, grazie al potere dell'immaginazione, pressoché infinite nuove possibilità rispetto al passato, e cercano di renderle reali utilizzando ogni fonte, ogni risorsa disponibili. Per esempio, creandosi una "seconda vita" on line, oppure inventandosi uno slogan per una manifestazione di piazza, oppure ancora organizzando un festival artistico. In questo modo, mediante queste pratiche culturali

creative, danno forma a desideri, speranze, aspettative. Il *bricoleur* è un maestro dell'azione simbolica: il lavoro con i simboli oggi consiste nell'interpretazione e manipolazione di significati globali e locali, in un gioco di forze centripete e centrifughe che spingono il soggetto dentro il proprio contesto ma mediante una sorta di decentramento; crea nuovi valori, trasforma le persone, costringe il sé a uscire allo scoperto, nelle piazze del villaggio, che sono però piazze del villaggio globale. Come la memoria scivola dall'intimità dei ricordi privati, radicati nell'interiorità più profonda fino alla pubblica commemorazione, così l'immaginazione è la nostra capacità di legare le minuzie della quotidianità individuale a più grandi configurazioni culturali e sociali, a processi economici e a strutture egemoniche di scala variabile, finanche planetaria. In questo modo l'esperienza del soggetto, reale o immaginaria, si struttura, assume una forma, che può essere razionale e logica, oppure irrazionale, contro ogni logica, assurda ma pur sempre dotata di significato. Il modo di fare del *bricoleur*, scrive Claude Lévi-Strauss,

è inizialmente retrospettivo: egli deve rivolgersi verso un insieme già costituito di utensili e di materiali, farne e rifarne l'inventario, e infine, soprattutto, impegnare con esso una sorta di dialogo per inventariare, prima di sceglierne una, tutte le risposte che l'insieme può offrire al problema che gli viene posto (1964: 31).

In modo simile opera il nostro "nuovo" individuo: si trova di fronte a una vasta gamma, finanche globale, di materiali simbolici, ibridi, mescolabili. Li osserva, li interroga, li prova, avvia con essi un dialogo e poi sceglie, effettua la sua selezione di oggetti e merci, posture e modelli di relazione, modelli di moralità e configurazioni di valori, che possono risolvere il suo problema identitario del momento; quindi li mette in opera, li colloca in un contesto, entro le circostanze precise del qui e ora della scena sociale in cui si trova ad agire, a consumare, a eseguire performance. Cibi, vestiti, abitudini, modelli decisionali, derivano da questa selezione, il *bricoleur* li fa propri e li usa a proprio piacimento per produrre significati. Vediamo questa dinamica in atto nei contesti più diversi, nelle abitudini alimentari come nelle manifestazioni di piazza, nei discorsi e negli slogan che scandiscono le piazze, nei *talk show* politici e nei vertici internazionali; nell'arte, nella musica, nella moda, nel cinema, in tutto ciò che appartiene alla dimensione culturale e a volte passa dalla mercificazione: identità immaginate e comprate che si intrecciano, si studiano, interagiscono fra loro. È sufficiente osservare l'abbigliamento di un qualsiasi adolescente in una qualsiasi città europea per rendersi conto dell'opera del *bricoleur*, che ha mescolato se-

condo i mezzi disponibili una certa maglietta con certi pantaloni, scarpe e occhiali, e così facendo ha costruito le proprie connessioni personali fra un contesto locale e cornici più ampie, e ha acquistato la propria identità contingente, fragile, ma ampia, ibrida, globale. Le magliette dell'Hard Rock Caffè, per esempio, che collocano tutte o quasi le grandi città europee e americane entro la stessa cornice del turismo globale; le scarpe Nike o Adidas, gli occhiali da sole e i jeans magari con qualche strappo offrono la possibilità di sentirsi parte di comunità immaginate, proprio come i quotidiani e i libri di cui parlava Benedict Anderson (1996). Anche il protagonista analfabeta del bel romanzo di Kader Abdolah *Scrittura cuneiforme*, per sentirsi un cittadino "moderno" compra un giornale e finge di leggerlo alla luce di un lampione in una piazza di Teheran, come ha visto fare agli altri cittadini. Comprare quel quotidiano significa comprare un'identità, connettersi a una cornice ampia, seguendo un impulso effimero e fugace ma irresistibile.

I materiali simbolici così selezionati e combinati in differenti mescolanze, entro contesti differenti, secondo le preferenze personali, le collocazioni sociali e le disponibilità economiche di ciascuno servono a produrre i significati e a costruire l'orizzonte immaginario di senso entro cui vivere. La mercificazione della cultura e quindi dell'identità implica però sempre di più, secondo una logica esasperatamente capitalista, la disponibilità di denaro; più hai denaro, più puoi scegliere quali significati sono necessari per costruirti un'identità globale. Moltissime persone, nei contesti sociali contemporanei, specialmente nell'Europa del sud, e nel Nord Africa, ma non solo, vivono la crisi, quella economica, come una crisi esistenziale, perché non hanno più le riserve e le risorse culturali per affrontarla. Senza soldi, perdono identità, oltre che beni materiali. Vivono la crisi economica in modi molto concreti e esprimono le loro paure mediante differenti forme di protesta, che sono indici di una perdita culturale profonda da cui si cerca di difendersi. I movimenti sociali, per esempio, il M5S in Italia, gli *Indignados* in Spagna, e tanti altri, sono metafore di un disordine culturale nelle identità personali e nelle visioni del mondo, e sono forse tentativi di reagire al disordine immaginando un nuovo assetto, nuove gerarchie. Gli atti individuali come i suicidi, gli attacchi contro poliziotti e altri atti simili sono anch'essi indici di confusioni culturali, della grande difficoltà che le persone hanno di trovare i modi per costruire connessioni sociali fra i loro casi individuali e gli orizzonti immaginari comuni per il futuro (Rivera 2012). In molti paesi del mondo il futuro è un orizzonte chiuso (Crapanzano 2004), anche se forse non del tutto.

L'immaginazione, nella mia prospettiva, non è

solo uno strumento metodologico per ricostruire la vita sociale e culturale delle persone, come nel celebre libro di Wright Mills (1970); nella metodologia di Wright Mills l'immaginazione sociologica è uno strumento nelle mani del ricercatore per cogliere le relazioni fra la storia e la biografia, le connessioni fra le vite individuali e le più ampie cornici sociali, culturali, economiche, politiche. Nella mia prospettiva aggiungo alla visione metodologica di Wright Mills l'idea dell'immaginazione come risorsa culturale, seguendo la proposta molto forte di Arjun Appadurai (2004) che la "capacità di aspirare" è una risorsa culturale. Si tratta di una risorsa che, se esercitata e alimentata, fornisce alle persone un orizzonte etico entro il quale capacità ancora più concrete possono acquisire significato, sostanza e sostenibilità. Dunque, nella visione di Appadurai, la capacità di maturare aspirazioni per il futuro è una cosa importante circa le culture, e dovrebbe essere una preoccupazione prioritaria in ogni progetto diretto alla riduzione della povertà, dato che la riduzione della povertà ha a che fare con il futuro delle persone ed è evidente che una più profonda capacità di elaborare le proprie aspettative può solo rafforzare la partecipazione delle persone nella lotta contro la povertà (Appadurai 2004).

Da questa prospettiva, considero l'immaginazione non solo il monopolio di artisti, ma uno strumento sociale, una sorta di abilità o facoltà che le persone hanno in ogni epoca storica e in ogni luogo di costruire con le loro stesse forze svariate connessioni sociali e culturali tra la loro esistenza quotidiana e più ampie strutture o cornici sociali e culturali⁵. C'è creatività – improvvisazione e innovazione – anche nella vita di tutti i giorni delle persone "comuni", in tante pratiche sociali che sono artistiche nel senso che implicano sia concretezza sia immaginazione (Hallam, Ingold 2007). Quindi, per "immaginazione antropologica", intendo una nozione chiave nelle mani dei ricercatori utile per cogliere quell'insieme di realtà e immaginazione che è la vita delle persone. Possiamo cogliere il ruolo che l'immaginazione svolge nel lavoro di artisti, scrittori, registi, ma c'è creatività anche nei modi in cui gli individui affrontano la vita di tutti i giorni. Nonostante il fatto che l'individuo – la dimensione soggettiva, la personalizzazione – sia stato a lungo un motivo di imbarazzo per l'antropologia, la prospettiva che ho qui sommariamente delineato porta al riconoscimento che lì si trova il *locus* della produzione e riproduzione culturale, e della trasformazione, anche. Quanto ciò sia evidente lo possiamo intuire pensando alle performance linguistiche (Duranti 2000): parlare è un'azione performativa nel senso teatrale del termine, equivale a mettere in scena una rappresentazione di se stessi, ed equivale

altresì a esporsi al rischio della valutazione; richiama una dimensione estetica e drammatica insieme, che costringe il parlante allo sforzo performativo, all'improvvisazione jazzistica, che ricama giri di note sempre nuovi pur dentro lo stesso canovaccio ritmico e tonale. La struttura dei discorsi, della cultura e della comunicazione (Matera 2008) trova nuove maniere di articolarsi con le cornici materiali e istituzionali, nuove maniere generate dalle pratiche creative e dialettiche degli attori sociali.

Analogamente, la costruzione di orizzonti esistenziali, di modelli di interazione sociale procede a partire dai livelli più intimi e interiori di vita dell'individuo, teso nello sforzo costante di agganciare la propria esperienza e la propria vita ai flussi culturali che ha a portata di mano (proprio come il *bricoleur*). In questo senso la cultura può essere una risorsa per il futuro, e non è solo un retaggio che porta al passato. La connessione tra vite locali e progetti, oggetti e idee transnazionali è la matrice delle identità globali contemporanee. La scommessa dell'antropologia consiste nella sua capacità di riflettere e di rappresentare in modo efficace i processi attraverso cui le persone costruiscono tali connessioni, aprono zone di contatto, allestiscono spazi e contesti fisici ma anche metaforici che si aprono su altri spazi più ampi attraverso relazioni di indessicalità⁶ mediate da oggetti, parole, discorsi, forme di protesta e di partecipazione, riappropriazioni e rifunzionalizzazioni di abitudini e tradizioni, feste e manifestazioni di vario genere, tutte pratiche sociali e culturali pervase dal potere dell'immaginazione di connettere persone, culture, idee, visioni del mondo. L'immaginazione antropologica serve per questo anche all'etnografo, per individuare le tracce, le "spie", sulla base del paradigma indiziario di Carlo Ginzburg (1986), di connessioni e aperture più ampie rispetto alla biografia e alla storia individuale: «tracce magari infinitesimali consentono di cogliere una realtà più profonda, altrimenti inattuabile» (1986: 165).

Il recente premio Nobel per la letteratura Orhan Pamuk⁷ esprime molto bene questo concetto: «Chi scrive parla di cose che tutti conoscono ma che non sanno di conoscere. Così, scrittori e lettori, usando la loro fantasia, avvertono quanto tutti gli uomini hanno in comune. La grande letteratura non parla delle nostre capacità di giudizio, ma della nostra abilità di metterci nei panni di un altro». La rappresentazione del mondo che costruiamo, che ci sforziamo di costruire attraverso la teoria, può trovare per questo un importante completamento nell'arte (Schneider, Wright 2006, 2010); l'arte, la letteratura indicano spesso una via (nel mondo) laddove la razionalità e la logica incontrano un ostacolo, laddove le strade appaiono spesso ostruite e gli orizzonti chiusi. Proprio perché arte, letteratura, filosofia forse sono in grado di penetrare più in profondità nella natura delle relazioni

umane rispetto a quanto può fare – o ha fatto finora – l'antropologia. Connettere l'antropologia, l'arte e la letteratura può essere un modo per produrre nuovo sapere e nuove intuizioni sull'uomo.

Note

¹ La domanda deriva da una conversazione romana su temi antropologici, linguistici e letterari con Modher Kilani nell'autunno del 2010.

² Il fatto che da qualche decennio lo siano diventate, almeno per la maggioranza degli antropologi, ha prodotto più danni che vantaggi alla disciplina, è la matrice della profonda carenza teorica in cui versa l'antropologia, di tutte le confusioni sul concetto di cultura e, se proprio volessimo esagerare, anche delle erosioni del proprio terreno che la disciplina deve subire da parte di altre discipline, sorelle e cugine, senza riuscire a difendersi e senza riuscire a rivendicare una propria specificità epistemologica. L'etnografia, l'andare in giro per il mondo immergendosi in "culture particolari", non basta a fare una disciplina. La crisi in cui l'antropologia è entrata negli ultimi anni, passata l'euforia del manifesto geertziano, si può in parte leggere così (cfr. Hannerz 2012).

³ Che cosa debba intendersi per "buona" rappresentazione etnografica infatti è questione non ovvia nella quale non posso addentrarmi in questa sede. Mi permetto di rimandare al mio *Dialoghi culturali* (2012) in cui la affronto estesamente, senza ovviamente avere alcuna pretesa di esaustività.

⁴ La letteratura offre molti esempi di questa dinamica (cfr. Al Aswani 2008, per gli studenti egiziani a Chicago), così come l'etnografia (cfr. Baas 2010 per gli studenti indiani in Australia).

⁵ Per una più ampia e dettagliata analisi di questo processo vedi Matera 2012.

⁶ Come scrive Alessandro Duranti (2000), spesso le parole sono indici di altre configurazioni di senso, oltre a quello che esprimono: l'analisi dell'antropologia del linguaggio allora non è fine a se stessa, ma è un modo per raggiungere, a partire dal livello linguistico, dimensioni più profonde dell'esistenza.

⁷ Nobel Lecture, 7 December 2006, pronunciata presso The Swedish Academy, Stockholm. Trad. it. *La valigia di mio padre*, Einaudi.

Riferimenti bibliografici

- Aswani Al
2008 *Chicago*, Feltrinelli, Milano.
- Anderson B.
1996 *Comunità immaginate*, ManifestoLibri, Roma.
- Appadurai A.
2001 *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
2004 The Capacity to Aspire, In Vijayendra R., Walton M. (eds), *Culture and Public Action*, Stanford University Press, Stanford.
- Baas M.
2010 *Imagined Mobility: Migration and Transnationalism among Indians Students in Australia*, Anthem Press, London.
- Bauman Z.
1999 *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- Beck U.
2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Cardona G. R.
1985 *La foresta di piume*, Laterza, Bari.
- Clifford J.
1993 *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Crapanzano V.
2004 *Imaginative Horizons*, University of Chicago Press, Chicago.
- Duranti A.
2000 *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma.
- Geertz C.
1987 *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Giddens A.
1994 "Living in a Post-Traditional Society", in Beck, Giddens, Lash (eds), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge.
- Ginzburg C.
1986 *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino.
- Hallam E., Ingold T.
2007 *Creativity and Cultural Improvisation*, Berg, Oxford, New York.
- Hannerz U.
2012 *Il mondo dell'antropologia* (a cura di G. D'Agostino e V. Matera), Il Mulino, Bologna.
- Herzfeld M.
2006 *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Seid, Firenze.
- Holtzman Jon D.
2006 «Food and Memory», in *Annual Review of Anthropology*, 35: 361-378.
- Lévi-Strauss C.
1960 *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano.
1964 *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano.
- Matera V.
2008 *Comunicazione e cultura*, Carocci, Roma.
2012 *Dialoghi culturali*, Archetipolibri, Bologna.
- Pamuk O.
2007 *La valigia di mio padre*, Einaudi, Torino (trad. it. di *My Father's Suitcase*, Nobel Lecture, 7 December 2006, Swedish Academy, Stockholm).
- Rivera A.
2012 *Il fuoco della rivolta*, Dedalo, Bari.
- Robbins R.
2009 *Antropologia culturale, un approccio per problemi* (a cura di G. D'Agostino e V. Matera), Utet Università, Novara.
- Schneider A., Wright C.
2006 *Contemporary Art and Anthropology*, Berg, Oxford and New York.
2010 *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice*, Bloomsbury Academic, London.
- Wright Mills C.
1970 *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano.
- Taylor C.
2004 *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.
- Willis P.
2000 *The Ethnographic Imagination*, Polity Press, Cambridge.