Archivio Antropologico Mediterraneo

anno XVII (2014), n. 16 (1)
ISSN 2038-3215

Officina di Studi Medievali

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVII (2014), n. 16 (1)

Semestrale di Scienze Umane

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento 'Culture e Società'
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 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Officina di Studi Medievali

fondazione **ignazio buttitta**

Ragionare

5 Alessandro Mancuso, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene',*

31 Ferdinando Fava, *La scatola nera dello stigma*

Ricercare

45 Federica Tarabusi, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*

63 Concetta Russo, *Curare l'identità. Psicoterapia e apprendimento in un Centro di Salute Mentale all'Havana*

73 Fabrizio Cacciatore, *Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli* imazighen *in Marocco e in Algeria*

87 Piera Rossetto, *Juifs de Libye: notes pour une «cartographie» des lieux migratoires*

Documentare

101 Sebastiano Mannia, *"*Allouì? Mezus mortu mortu!*" Processi indentitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

113 Sergio Bonanzinga, *Riti musicali del cordoglio in Sicilia*

157 Vincenzo Ciminello, *Paesaggi sonori della penitenza in Sicilia*

167 Leggere - Vedere - Ascoltare

179 Abstracts

In copertina: Miramar (Mar del Plata) esempio di *Urban knitting* (© Ferdinando Fava)

Premio *Giuseppe Cocchiara* 2014 conferito ad Antonino Buttitta

Pubblichiamo la relazione di Mario Atzori in occasione del conferimento del Premio 'Giuseppe Cocchiara'.

«Per la Federazione Italiana Tradizioni Popolare è un onore particolare consegnare qui a Palermo al Chiarissimo Prof. Antonino Buttitta il premio Giuseppe Cocchiara per lo straordinario contributo che egli ha dato, nell'arco di oltre 50 anni, allo sviluppo degli studi demoetnoantropologici in Italia e alla diffusione delle analisi semiotiche mai confinate nel pur vasto orizzonte culturale europeo.

Che questa cerimonia si svolga a Palermo ha significati culturali simbolici specifici, non solo perché in questa città ha svolto la sua opera antropologo il Prof. Buttitta, ma perché, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, mentre nel resto d'Italia gli studiosi erano intenti a indagini e documentazioni dialettologiche e linguistiche, nel quadro degli interessi glottologici positivistici dello schema *parole e cose*, in questa stessa città nascevano gli studi etnoantropologici italiani con le meticolose ricerche condotte da Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino, e poi portate avanti, nel Novecento, da Giuseppe Cocchiara, Giuseppe Bonomo, Antonino Buttitta, Aurelio Rigoli, Antonino Pasqualino e da una folta schiera di studiosi più giovani, i quali, grazie alla formazione ricevuta nella scuola etnoantropologica palermitana, attualmente propongono importanti contributi nel dibattito scientifico antropologico nazionale ed internazionale.

Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino sono entrambi medici, il primo impegnato a curare malati dei ceti sociali umili della città, il secondo interessato a scoprire la cause delle malattie, nel suo ruolo di docente e ricercatore di patologica medica nell Università di Palermo. Tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento, essi si sono rivolti con particolare interesse a documentare il vasto patrimonio della cultura popolare siciliana, con una prima attenzione per la poesia e i canti oltre che per tutto il vasto orizzonte delle altre forme di tradizioni popolari. Come è noto, i metodi che essi applicarono in tale impegno documentario corrispondevano a quelli allora in auge: i fatti folklorici erano da considerare come sopravvivenze di epoche lontane, i quali avevano attraversato un complesso processo evolutivo, grazie al quale era possibile effettuare comparazioni tra gli esiti dei diversi momenti e dei differenti contesti storico-culturali.

Giuseppe Pitrè a Palermo fu presidente della Società Siciliana di Storia Patria, della Reggia Accademia di Scienze e Lettere, dal 1910 fu professore di *demopsicologia*, come lui allora definiva il folklore, presso l'università della stessa città; inoltre, nel 1914, fu senatore del Regno. Fondò il Museo di etnografia siciliana che oggi porta il suo nome. Con la collaborazione di Salvatore Salomone-Marino fondò, nel 1882 e diresse fino al 1909, l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, del quale qui, con la ripubblicazione della *Prima etnografia d'Italia*, a cura di Gian Lugi Bravo, viene presentata la riedizione integrale dei 24 volumi insieme a quelli della *Rivista delle tradizioni popolari italiane*, fondata nel 1893 da Angelo De Gubernatis e interrotta nel 1895. Infine, accennando alle opere di Giuseppe Pitrè è doveroso ricordare altri importanti lavori: la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* pubblicata in 25 volumi tra il 1871 e il 1913, le cui varie sezioni abbracciano la totalità dei fatti folkloristici siciliani: canti, giochi, proverbi, indovinelli, fiabe, spettacoli, feste, medicina popolare, ecc.; *Curiosità popolari tradizionali* in 16 volumi, apparsi tra il 1885 e il 1899, con la quale opera egli estende, grazie ai contributi di altri studiosi di varie regioni italiane, l'indagine sugli usi e costumi popolari. Nel 1894 egli pubblicò la *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia* che costituisce di fatto, anche se una parte è rimasta inedita, lo stato dell'arte degli studi etnografici condotti nel nostro Paese sino alla fine del XIX secolo.

Gli studi etnoantropologici, fondati a Palermo da Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino, a partire dei primi anni '20 del Novecento, continuano con Giuseppe Cocchiara, il quale sebbene originario di Mistretta, in provincia di Messina, nel 1921 si iscrive, per seguire le orme del padre avvocato, alla facoltà di giurisprudenza di Palermo, pubblicando, però, nel 1923, per le edizioni Sandron, *Popolo e canti nella Sicilia d'oggi*; un lavoro nel quale riporta quanto a 16 anni aveva raccolto nella realtà socio-culturale della sua zona, analizzando in chiave estetico-psicologica i canti popolari. Da qui partono i successivi interessi di Cocchiara che, di fatto, considerò Pitrè il suo maestro, badando ad ereditarne soprattutto le virtù pratiche e il progetto complessivo, cioè, investire sul tesoro di materiali folklorici e bibliografici lasciato da Pitrè, studiandolo, divulgandolo, integrandolo, ovvero, continuando la sua opera.

Sebbene Cocchiara si laurei in Giurisprudenza, discutendo una tesi sull'opera legislativa di Federico II in Sicilia, continua i suoi interessi etnoantropologici pubblicando, tra il 1924 e il 1929, tredici volumi oltre diversi articoli. Tra queste opere, in questa sede, sono da ricordare *Le vastasate* del 1926 e *Gli studi delle tradizioni popolari in Sicilia*, del 1928; nella prima Cocchiara vuole recuperare un interessante documento storico di teatro popolare siciliano, la *vastasata*, cioè, un genere di farsa in voga nella Palermo del secolo XVIII, così definita perché metteva in scena il *vastaso*, ovvero il personaggio del facchino e il relativo ambiente socio-culturale di quel tempo. Nel secondo lavoro Cocchiara avvia le sue attenzioni per la storiografia che costituirà un aspetto particolare delle ricerche di carattere metodologico. Da queste ha modo di pubblicare, nel 1947,

la *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* e, nel 1952, la *Storia del folklore in Europa*. Si deve rilevare, tuttavia, che questi lavori costituiscono quasi gli esiti teorico-metodologici conclusivi di un percorso culturale più articolato, nel quale Giuseppe Cocchiara è entrato in contatto con ambienti stimolanti sia nazionali che internazionali, che poi ha saputo portare a Palermo per formare e sviluppare la scuola etno-antropologica, nella quale egli aveva ricevuto gli interessi iniziali. Tra il 1928 e il 1929 entra in contatto a Firenze con una serie di intellettuali particolarmente importanti come Michele Barbi, l'indianista Paolo Emilio Pavolini, l'antropologo Aldobrandino Mochi e il filologo Pio Rajna. Nel 1929 insieme a Paolo Toschi è organizzatore del primo Congresso nazionale delle tradizioni popolari, durante il quale stringe amicizia con Raffaele Pettazzoni, fondatore in Italia degli studi storico-religiosi, il quale gli consigliò di andare in Inghilterra, allora centro importante di ricerche etnografiche e sul folklore. Fu così che Cocchiara trascorse lunghi soggiorni in Inghilterra fino al 1932, seguendo a Londra le lezioni del funzionalista Bronislaw Malinowski e ad Oxford del diffusionista Robert Marett, dai quali apprese i principi teorici importanti del metodo comparativo che gli consentirono di uscire dalle strettoie del regionalismo e di approfondire le analisi sulla nozione di *sopravvivenze* per arrivare ad un'interpretazione storica dei fatti culturali, tramite la quale giungere agli strati più arcaici di quei fatti. E' in questa chiave teorica l'opera del 1932 *Il linguaggio del gesto*, nella quale Cocchiara intende individuare le "origini" del gesto tramite la sequenza evolutiva dal molteplice e complesso per risalire all'unità e all'elementare; in tale quadro interpretativo, la preghiera sarebbe il gesto originario del primitivo. L'intuizione felice di Cocchiara è di aver definito il gesto come espressione linguistica: una questione che sarà successivamente sviluppata da altri antropologi e studiosi semiologi, i quali colgono, nei diversi segni dei differenti linguaggi, i veicoli fondamentali che servono ad elaborare e a trasmettere i fatti culturali. Problematica teorica questa che, negli anni '70 del Novecento, sarà affrontata da Antonino Buttitta come si accennerà più avanti.

Nel 1934, Giuseppe Cocchiara, dopo aver conseguito la libera docenza nell'anno precedente, assunse l'incarico presso l'Università di Palermo dell'insegnamento di *Letteratura delle tradizioni popolari* che, nel 1944, con il riordino postbellico fu trasformato in *Storia delle tradizioni popolari*; inoltre, ricevé l'incarico dell'insegnamento di *Antropologia sociale*. Il primo di tali incarichi, nel 1946, a seguito di regolare concorso, fu confermato con la cattedra, diventando così la prima nelle università italiane. Grazie al ruolo che gli veniva riconosciuto si dedicò subito a salvare, a riordinare il tesoro pitreiano, rifondando e rifunzionalizzando uno dei musei etnografici più importanti d'Europa.

A metà degli anni '50, con una più attenta definizione del metodo storicistico Giuseppe Cocchiara affronterà l'analisi dei "motivi" fiabeschi e novellistici in alcuni saggi poi riuniti nel volume *Il paese di Cuccagna* del 1956, nel quale si possono cogliere elementi che si ritrovano nei lavori dei formalisti russi come Vladimir Propp, ma che, sul piano teorico erano, stati già preannunciati nel 1948 con *Il mito del buon selvaggio*, dove egli approda allo storicismo inteso come esito del superamento dell'evoluzionismo.

Le ultime opere di Giuseppe Cocchiara, ormai antropologo maturo ed affermato, sono, nel 1961 *L'eterno selvaggio - Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna*; nel 1963 *Il mondo alla rovescia*; *Le origini della poesia popolare*, lavoro apparso postumo nel 1966; infatti, il 24 gennaio 1965 egli moriva.

Questo era, in concreto, il quadro culturale della Palermo dell'immediato dopoguerra del secolo appena trascorso.

Nella prima metà degli anni '50, pertanto, Antonino Buttitta, mentre frequentava la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di questa città, con Antonino Pasqualino e altri giovani studenti partecipava ai seminari privati tenuti da Giuseppe Tomasi di Lampedusa; nello stesso contesto culturale, inoltre, incontrava Giuseppe Cocchiara che gli confermava gli entusiasmi per le tradizioni popolari già ricevuti quando era ragazzo dal padre Ignazio, ormai affermato poeta in lingua siciliana. Dal maestro Giuseppe Cocchiara riceve ancora stimoli e interessi per i simboli estetici espressi nei prodotti materiali della cultura popolare. Di questo periodo sono le opere come *Cultura figurativa popolare in Sicilia* del 1961, *Ideologie e Folklore* del 1971 e *La pittura su vetro in Sicilia* del 1972, nelle quali opere individua ed evidenzia segni e simboli cromatici espressi e presenti nell'arte popolare. Così Antonino Buttitta mette in evidenza gli elementi che caratterizzano i linguaggi estetici e stilistici dei diversi prodotti materiali della cultura siciliana; da qui, infatti, la successiva istanza teorica e metodologica che fonda i parametri interpretativi nella semiotica, proponendo approcci di tipo nomotetico nelle indagini antropologiche, superando così i vincoli e i condizionamenti dello storicismo di Cocchiara da cui egli partiva.

Dopo una prima applicazione di questa nuova istanza metodologica in *Pasqua in Sicilia*, opera apparsa nel 1978, Antonino Buttitta, a seguito dei contatti allacciati con i più illustri semiologi a livello internazionale, tra i quali Umberto Eco, nel 1979 pubblica *Semiotica e Antropologia*, un lavoro ormai considerato fondamentale nel dibattito antropologico internazionale di quel periodo, mentre con la rilettura delle *Forme economiche precedenti alla produzione capitalistica* di Karl Marx gran parte degli antropologi tentava di superare, con l'individuazione dei rapporti tra struttura e

sovrastruttura dei fatti culturali, gli eccessivi rigori nomotetici derivati, a partire dagli anni '60, dallo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss e del formalismo russo.

Antonino Buttitta – come rileva Maria Margherita Satta in *Le feste. Teorie e interpretazioni* – "sostiene che gli intellettuali occidentali, quando giunsero a fondare l'antropologia come scienza che conduce indagini sull'uomo, si sarebbero fermati soltanto al primo livello della ricerca, cioè quello di "capire per capirsi" e non, invece, quello di indagare oltre e aggredire il vero oggetto, se stessi, e quindi arrivare a "capirsi per capire". In questo modo, è rimasto fuori, per eccessivo ottimismo sui propri metodi di conoscenza e di ricerca, l'irrisolto problema agostiniano: "Sono io a vedere o vedo di vedere". Secondo Buttitta – continua Maria Margherita Satta – sarebbe iniziato così un percorso di ricerca nel quale «inseguendo fissismi o storicismi vuoi spiritualisti vuoi materialisti, l'uomo ha creduto, con tracotanza sempre puntualmente sconfitta, di potersi intendere attraverso i suoi *discreta* del *continuum* del reale, necessariamente sempre riduttivi e, quando ontologicamente supposti, addirittura distorcenti, quali: spirito *versus* materia, cultura *versus* natura, sacro *versus* profano, bene *versus* male, soggetto *versus* oggetto, e così via. Considerare queste dicotomie nelle loro concrete attuazioni storiche, è stato ed è naturalmente necessario. Ma non è questo il punto. Ai più è sfuggita la grave omissione, non solo scientifica, che si operava, ignorando il dispositivo mentale che presiedeva quelle discrezioni e rendeva possibili queste attuazioni».

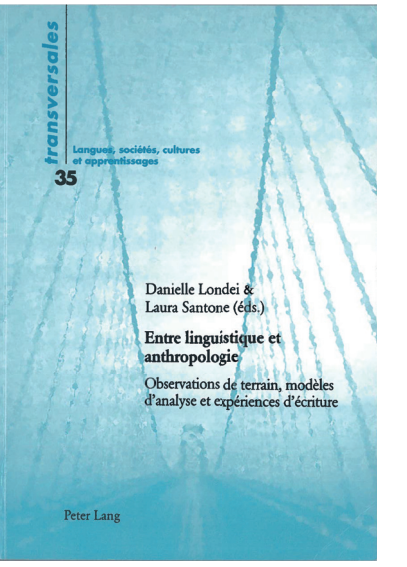
Perciò, per conoscere l'uomo e il suo esserci nel mondo è necessario – per Buttitta –, in primo luogo, partire dallo studio dei processi logici e soltanto, in un secondo momento, studiare il linguaggio, inquadrato nello stretto rapporto che esso intrattiene con il pensiero nel processo di comunicazione; infatti, ciò che è pensato e pensabile è anche comunicazione. Per questo motivo, Buttitta afferma che "il pensiero stesso esiste soltanto come fatto linguistico, perciò culturale". Queste considerazioni sul rapporto tra pensiero e linguaggio portano sia alla conoscenza delle regole che governano tale rapporto, sia a stabilire la connessione tra processi logici ed esiti linguistici dai quali deriverebbe la cultura secondo l'antica sequenza pensiero e logica, logica e linguaggio, linguaggio e cultura» (M. M. Satta, *Le feste. Teorie e interpretazioni*, Roma, Carocci 2007, pp. 157-158).

In conclusione, secondo l'istanza teorico-metodologica di Antonino Buttitta, per cogliere, ovvero studiare e anche praticare, nelle diverse proposte di *performance* o di messa in scena, i prodotti culturali, quindi anche le cosiddette *tradizioni popolari*, sia immateriali che materiali, compresi quelli che compaiono più distaccati dall'organizzazione logica del pensiero, in primo luogo, è indispensabile individuarne le leggi e/o le procedure mentali che li determinano. Cioè, di una qualsiasi tradizione, per esempio un canto, per riproporlo o riviverlo è necessario individuarne le leggi logiche e i relativi segni o linguaggi che la pongono in essere come presupposti costanti della sua relativa struttura sia semantica che sociale che la supporta.

Questo significa che, per capire la cultura e, quindi, le tradizioni popolari e la relativa loro rifunzionalizzazione con le *performance*, ovvero tutto ciò che gli uomini producono e si scambiano nella e con la comunicazione, è indispensabile - secondo Antonino Buttitta - individuare le regole mentali che organizzano, tramite simboli linguistici, la stessa cultura, le stesse tradizioni popolari, ovvero quanto tali regole producono mentalmente e praticamente. L'approccio semiotico, pertanto, deve essere rivolto alla cultura intesa come *discreto* operato dall'uomo sul *continuum* spazio temporale in risposta al suo bisogno di dominare la natura per perpetuarsi come specie.

Questo indirizzo teorico metodologico ha fatto da sfondo e da guida a numerose ricerche condotte da Antonino Buttitta e, come si è già accennato, da un folto gruppo di allievi e altri studiosi che ne hanno accolto l'istanza ponendo la scuola antropologica palermitana fra le eccellenze internazionali.

Per questi motivi fin qui sintetizzati e ovviamente per numerosi altri che, per esigenze di brevità vengono tralasciati, quali per esempio le ricerche ed opere sulle tradizioni pasquali, sulle feste e altre tradizioni popolari siciliane, la Federazione Italiana Tradizioni Popolari, dietro la proposta della Consulta Scientifica, composta dai seguenti studiosi, Mario Atzori, Patrizia Resta, Gian Luigi Bravo, Vincenzo Spera, Ignazio Macchiarella, Giuseppe Michele Gala e Leonardo Alario, ha deciso di conferire al Chiarissimo Prof. Antonino Buttitta il premio Giuseppe Cocchiara». (*Mario Atzori*)



Danielle Londei, Laura Santone (a cura di), *Entre linguistique et anthropologie. Observations de terrain, modèles d'analyse et expériences d'écriture*, Peter Lang, Berne, 2013 ISBN 9783034314701

Come affermano Danielle Londei e Laura Santone nell'introduzione,

*Entre linguistique et anthropologie. Observations de terrain, modèles d'analyse et expériences d'*écriture propone ai suoi lettori – a partire dal titolo – un progetto ambizioso e, al tempo stesso, una sfida. Il libro propone un progetto ambizioso perché aggiunge una voce significativa a un dibattito quanto mai complesso – quello sulla relazione tra linguaggio e cultura, tra linguistica e antropologia – attraverso apporti di antropologi di chiara fama che spaziano dalla linguistica applicata alla pragmatica, dalla semiotica all'etnografia della comunicazione, dall'etnometodologia all'analisi della conversazione, alla critica culturale. Propone una sfida perché le trasformazioni accelerate che modificano oggi saperi, immaginari e linguaggi richiedono a linguistica e antropologia un nuovo impegno, nuove risposte sul «senso profondo, culturale, dei fenomeni di comunicazione».

Come si legge nell'Introduzione: «Aujourd'hui, la technologie est si envahissante que régne une certaine confusion entre le naturel et l'artificiel et que l'on met à risque la préservation de l'humain, depuis son rapport symbiotique entre le rationnel et l'émotionnel, ses diversités individuelles et collectives, ses différences culturelles et leur expressivité. L'intelligence collective – ce que nous pouvons dans ce contexte appeler les langages et les cultures – est mise à dure épreuve car si les sciences de référence visent à affronter les problématiques, en proposant des explications rationnelles, les technologies, elles, n'ont pas l'ambition d'expliquer, mais celle de faire. Et alors, quelles nouvelles réponses peuvent nous offrir ces deux disciplines?» (p. 3).

Vorrei concentrarmi sui contributi che il libro propone come possibile risposta a questa sfida, principalmente tre. Innanzitutto, il testo presenta una *ricostruzione storica accurata* della relazione – incontri, sovrapposizioni, divergenze, allontanamenti – tra due discipline che hanno segnato la storia del Novecento. I tempi, del resto, sono maturi per una visione di sintesi delle tappe principali della fortunata amicizia tra antropologi e linguisti. In più interventi, infatti, sono ripercorsi "i momenti forti" della relazione tra linguistica e antropologia: è evidenziato il lavoro di cerniera operato da antropologi, linguisti e filosofi – come Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Sapir, Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Emile Benveniste, Noam Chomsky, Ferdinand de Saussure, Ludvig Wittgesnstein, Giorgio Raimondo Cardona, Willelm Labov, per citare che i più importanti – è messo in giusto rilievo il ruolo giocato da importanti riviste – come *Word, Language, L'Homme* –; sono ricordati convegni, conferenze, circoli culturali che hanno segnato un'epoca (dal *Linguistic Circle of New York* alla Conferenza di Antropologi e Linguisti del 1952 all'Università dell'Indiana in cui Jakobson e Lévi-Strauss siedono per la prima volta accanto). Personalità, momenti storici, incontri umani, luoghi sono rappresentati in modo efficace e a tratti suggestivo. Emozionante il ricordo della figura intellettuale e umana di Giorgio Raimondo Cardona.

In secondo luogo, molti contributi presenti nel testo "mostrano" – attraverso analisi tecniche puntuali e rigorose di eventi linguistici specifici – *il fatto della lingua come azione sociale*: i processi attraverso cui i parlanti negoziano e definiscono, nell'interazione, identità, significati e confini sociali; il modo in cui i fenomeni linguistici operano secondo il principio dell'appropriazione e della risignificazione contestuale di significati globali; il diverso posizionamento sociale dei parlanti rispetto alla lingua nazionale. Nel testo trovano, infatti, esemplificazione etnografica – e riacquistano spessore interpretativo – i concetti di "meticciato", "pratiche d'interpretazione", "negoziazione di significati", "interazione", "mediazione linguistica" troppo spesso utilizzati in modo generico e inflazionati al punto da perdere significato. Non solo qui essi sono calati in concrete analisi linguistiche ma aprono anche a riflessioni ampie e articolate sui temi importanti, quali il Rwanda del post-genocidio, la lingua franca del Mediterraneo o il problema della ridefinizione del concetto di cittadinanza, mettendo in luce ed esemplificando le capacità euristiche e critiche dell'analisi discorsiva. Scrive nel suo contributo Vincenzo Matera: «Les signs, bien que spécifiques, formalisés et comme tels saisis et décrits même de façon minutieuse par la linguistique, sono toujours des indices de quelque chose d'autre (Duranti 2000); l'analyse des phénomènes communicatifs, des processus comme de produits, des acteurs comme des dispositifs que ceux-ci emploient, des contextes comme des modalités de participation qui s'activent, cesse donc d'être une fin en soi, enfermée dans une spirale de spécialisation et de formalisation toujours plus importante, et devient une façon pour atteindre des dimensions plus larges et plus profonde qui investissent les modalités mêmes de l'être au monde ou dans le monde, qui entrouvrent en partie au chercheur notre dimension existentielle (de l'être mais aussi de l'action) (p. 80).

Infine, in terzo luogo, il testo propone una riflessione sulle strategie retoriche attraverso le quali si costruisce *l'autorità e la validità dei resoconti etnografici*, sottolineando l'importanza del «progetto cognitivo» del ricercatore e discutendo il fatto che una parte essenziale del processo mediante il quale il discorso – anche quello etnografico – assume un potere sociale consiste nel controllo della ricontestualizzazione dei dati osservati e raccolti. In questo senso, la traduzione costituisce una parte essenziale della prassi di ricerca e una «buona traduzione» diventa un antidoto al monolinguismo e all'etnocentrismo, diventa la garanzia della sopravvivenza delle diversità locali nell'ordine globale. Si inserisce in questo contesto il tema della riflessività e dell'autoetnografia, intese non come solipsismo autoindulgente o compiacimento di sé, ma come capacità di mettere in discussione i propri assunti culturali e di rendere feconda l'asimmetrica e imperfetta connessione di codici,

identità, intenzionalità differenti che caratterizza l'esperienza – diremmo anche l'avventura umana – etnografica. (*Angela Biscaldi*)

Brambilla C., Rizzi M., *Migrazioni e religioni. Un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani,* Franco Angeli, Milano 2011, pp. 202, ISBN 978. 88- 5683- 539- 7

Mentre in Francia si dibatte sul calendario delle festività nazionali da riorganizzare per includere le giornate in cui ricorrono gli appuntamenti religiosi delle minoranze ebraiche e musulmane, perché nelle scansioni delle vacanze programmate a scuola e negli uffici pubblici non siano discriminati i fedeli non cristiani, in Italia il discorso sulla religione delle comunità immigrate è ancora largamente percepito come ingombrante e imbarazzante. Qualcosa da esorcizzare o da rimuovere. Pesa nel nostro Paese l'egemonia culturale della Chiesa cattolica, la sua pervasiva presenza nello spazio pubblico, la sua penetrante influenza nella vita quotidiana dei cittadini. Nell'opinione pubblica e nell'immagine mediatica, fortemente omologate e prevalentemente orientate dalle rappresentazioni elaborate dalla politica, l'Islam è la religione dei migranti più problematica, quella probabilmente maggioritaria, oggetto privilegiato di studi ma anche di dispute e polemiche. La *questione islamica* che si è voluta porre a livello internazionale soprattutto dopo l'11 settembre ha assunto in Italia accenti e toni a volte esasperati e provocatori. Va detto che la posizione del Vaticano non è sempre stata coerente con lo spirito ecumenico e, nei documenti ufficiali e nella prassi consolidata, è sempre stata cauta e sostanzialmente poco attenta al pluralismo religioso se non poco aperta al dialogo interreligioso. A fronte di una diffusa e violenta strategia islamofobica, promossa dagli ambienti più reazionari e xenofobi della politica, che ha *tout court* assimilato i musulmani a fondamentalisti e a potenziali terroristi, la Chiesa sembra essere rimasta troppo a lungo in silenzio o reticente. In questo contesto l'immigrato maghrebino o mediorientale ha finito col cumulare in sé una duplice colpa: quella di essere straniero unitamente a quella di essere musulmano. Una doppia alterità che nella più generale contrapposizione Islam/Occidente estremizza e reifica il pregiudizio etnico.

Per quanto attiene al rapporto tra le due fedi religiose e tra i rispettivi fedeli, molti sono gli equivoci che si addensano nel loro concreto approccio. Quel che nei discorsi dei cattolici ricorre più frequentemente è la critica alla mancanza di reciprocità in fatto di libertà religiosa da parte dei musulmani. Si rimprovera, per esempio, che alla liberalità dei cristiani di autorizzare la costruzione di moschee in Occidente non corrisponde eguale tolleranza di culto nei Paesi arabi. Si mescolano impropriamente in questo ragionamento livelli di afferenza asimmetrici, logiche politiche che attengono alle responsabilità dei governi da una parte e scelte e diritti dei popoli dall'altra. Così da attribuire ai musulmani, e per di più ai migranti, i torti dei loro regimi, di cui sono, in realtà, due volte vittime.

Altri fraintendimenti ideologici e malintesi culturali fanno velo alla comunicazione e alla comprensione tra cattolici e musulmani o piuttosto tra i rappresentanti delle due religioni. L'idea di un Islam monolitico o quella di un cristianesimo povero di spiritualità e troppo blando nelle sue pratiche, la considerazione dei musulmani refrattari al dialogo e pronti a profittare della carità occidentale e l'immagine dei cattolici come oppressi dall'individualismo e corrotti dal consumismo: sono alcuni dei giudizi o pregiudizi speculari che contribuiscono ad accentuare le distanze e a complicare le relazioni. Su questi temi e più ampiamente sui risultati di una ricerca condotta intorno ad un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani si intrattengono Chiara Brambilla e Massimo Rizzo nel volume *Migrazioni e religioni.* Nata nell'ambito di un progetto scientifico della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Bergamo, in collaborazione con la Diocesi e il Segretariato Migranti, l'indagine ha inteso documentare «le pratiche quotidiane», «i punti critici e di forza» nelle relazioni tra cattolici e musulmani sul territorio bergamasco. Che la dimensione locale sia la più congeniale per conoscere la fenomenologia dei contatti culturali, la loro processualità e la loro traiettoria, è dimostrato dagli studi antropologici impegnati a guardare nei vissuti degli uomini in carne e ossa, nelle dinamiche che attraversano le società e le città contemporanee. L'osservazione etnografica di luoghi, esperienze e vicende di comunità territoriali contribuisce a decostruire certe comode generalizzazioni o a correggere le banali semplificazioni di tesi precostituite. Da questo obiettivo muove la ricognizione analitica compiuta da Chiara Brambilla, in una provincia largamente connotata da un tessuto sociopolitico in cui grande peso ha la Lega Nord, un partito che sulla manipolazione del concetto di identità etnica e sullo scontro con gli immigrati stranieri ha costruito le sue fortune elettorali. La studiosa, autrice tra l'altro di ricerche di africanistica condotte in Angola e Namibia su questioni di frontiere

e identità, ha indagato nel mondo dell'associazionismo civile e religioso, particolarmente attivo e radicato a Bergamo e dintorni. Si contano numerosi Centri di primo ascolto della Caritas, non pochi Patronati, Gruppi missionari e di volontari, sodalizi di emanazione parrocchiale nonché almeno dodici Centri culturali islamici in cui si offrono spazi per il culto e per le attività di alfabetizzazione all'italiano per adulti e di sostegno scolastico per i minori, risorse di mutua assistenza e strumenti per la organizzazione delle feste e dei raduni collettivi. La pluralità delle funzioni assolte dai Centri islamici lascia intravedere la complessità e l'ambiguità della gestione dei bisogni religiosi nel contesto dell'esperienza migratoria. In assenza di clero e gerarchie, l'islam quotidiano sul territorio è rappresentato da uomini e donne che vivono la loro fede ispirata sempre più spesso a stili individuali piuttosto che a scelte comunitarie.

Contrariamente allo stereotipo del musulmano rigorosamente obbediente alla tradizione coranica, si fa strada e sta crescendo un processo di *de-etnicizzazione dell'islam*, un movimento di giovani figli dei migranti che tendono a separare le consuetudini e i costumi dei loro padri dal rispetto per i principi e i fondamenti religiosi. Resta ancora, in tutta evidenza, più visibile mediaticamente e più immediatamente accessibile all'opinione pubblica l'islam vissuto e interpretato come rifugio identitario, come difesa strategica di simboli e di valori, come trincea affettiva e sentimentale prima ancora che strettamente spirituale. Tuttavia, la ricerca di Brambilla, come numerose altre, dimostra che alla non prescrittiva né massiccia frequentazione delle moschee si accompagnano una pratica domestica della fede, una interiorizzazione delle forme cultuali, una religiosità avvertita più come riferimento culturale che come insieme di obblighi e tabù. La verità è che in emigrazione l'ambiente e la condotta dei musulmani, pur nello loro indubbia riconoscibilità, offrono un'immagine sostanzialmente laicizzata, condizione ed espressione di un duttile ed empirico pragmatismo. Così che sono legittime – scrive Chiara Brambilla – «parecchie perplessità riguardo alle statistiche sulle appartenenze religiose e allo stesso principio metodologico secondo cui queste appartenenze possono essere tradotte in numeri». Dai risultati dell'indagine sul dialogo tra cristiani e musulmani nel Bergamasco si desume che ad una conoscenza reciproca ancora approssimativa o distorta per effetto della «strumentalizzazione che la politica fa del pluralismo religioso» corrisponde, per esempio, nella percezione dell'alterità la confusione tra arabo e musulmano, tra quest'ultimo e l'integralista islamico, ovvero la diffidenza verso ipotetici disegni dei cattolici e dei rappresentanti della Chiesa di catechizzare e convertire attraverso l'offerta di spazi e servizi assistenziali. In un gioco di specchi, gli uni finiscono con l'attribuire agli altri «la mancanza di volontà e di propensione alla conoscenza», così che le posizioni mutualmente si tengono e simmetricamente si sostengono in un cortocircuito destinato a innalzare steccati e a scavare fossati, nelle spire di una grottesca maschera politica e mediatica che ha trasformato gli uni e gli altri in tragiche caricature nell'immaginario collettivo o sotto il mantello ideologico del cosiddetto "scontro di civiltà".

A ben guardare, però, non c'è conflitto né dialogo tra identità o tra culture e religioni se non attraverso gli uomini che le incarnano, le persone che le vivono. Le appartenenze, le credenze e le fedi, infatti, prendono vita e forma nel concreto delle condotte reciproche, nel divenire dei rapporti sociali, nelle feconde tensioni e conflittualità della convivenza. Si può allora comprendere quanta discrasia spesso ci possa essere tra i temi del dibattito pubblico a livello nazionale e la percezione quotidiana dell'immigrazione in ambito urbano, tra le problematiche teoriche e ideologiche che produciamo nei nostri discorsi da un lato, e le azioni, dall'altro, le pratiche, i gesti con i quali ogni giorno sono tessuti i fili invisibili dei vincoli, dei legami, delle relazioni e delle negoziazioni tra immigrati e autoctoni. Accade dunque, a Bergamo ma anche altrove, che l'islam visto da vicino faccia meno paura di quello raccontato dai media, che gli oratori delle parrocchie possano diventare luoghi d'incontro e di positivo dialogo, che tra i giovani a scuola, perfino nell'ora di religione, sbiadiscano i segni di contrapposizione tra le fedi e, in una partita di calcio giocata insieme, si dimentichino o si obliterino le appartenenze etniche. Se sul piano teologico persistono prudenze, resistenze e diffidenze, nella soluzione dei problemi quotidiani tende a prevalere il buon senso, l'equilibrio, la ricerca di un compromesso. Se la Chiesa nei documenti dellla Conferenza Episcopale Italiana scoraggia i matrimoni misti, non ritiene opportuno mettere a disposizione i luoghi di culto ad appartenenti a religioni non cristiane, invita le scuole cattoliche a non rinunciare al proprio progetto educativo cristianamente orientato anche in presenza di alunni non cattolici, nell'articolazione dei contesti locali e delle situazioni contingenti le direttive ecclesiastiche assumono un'oggettiva pluralità di posizioni anche contraddittorie.

In prospettiva, nella sua analisi del dialogo tra cristiani e musulmani e, più ampiamente, tra cittadini e immigrati, Chiara Brambilla sottolinea coerentemente l'importanza strategica dell'uso degli spazi pubblici, dal momento che dentro le città e il concreto perimetro del vissuto urbano si giocano le dinamiche dell'inclusione e dell'esclusione ed è possibile cogliervi gli elementi materiali e simbolici che rifunzionalizzano le periferie e i centri storici, con la creazione di nuovi reticoli sociali e l'elaborazione di originali traffici culturali. Nelle pratiche religiose lo spazio è il luogo in cui si rendono visibili le azioni correlate del pregare, del festeggia-

re, del solennizzare tradizioni e riti comunitari. La grammatica del sacro subisce nell'esperienza migratoria una evidente rielaborazione della sintassi e della morfologia, dovendo adattarsi alle opportunità offerte dagli spazi e dai tempi delle città d'insediamento. Le moschee si ritagliano all'interno di garage sotterranei, cibi locali sostituiscono o si mescolano a quelli tradizionali della convivialità cerimoniale, prescrizioni e interdizioni del Ramadan o dell'*id al-kabir* (la festa del sacrificio) sono ridimensionate o rimodellate sul calendario del lavoro e sulle regole municipali.
«Dobbiamo fare due passi per averne uno, perché noi siamo stranieri», afferma un giovane musulmano immigrato nella zona del Basso Sebino che, nel riconoscere le difficoltà di inserimento, dichiara tuttavia l'efficacia progressiva delle *buone prassi* intraprese sul piano delle interazioni sociali e su quello più propriamente interreligioso. «Piccole prassi di buon vicinato – scrive Massimo Rizzi – fanno molto di più che una serie di incontri e di dibattiti a diversi livelli. La progettualità condivisa costringe a mettere in gioco le proprie capacità, le proprie disponibilità, chiede di interrogarsi e di compiere scelte nei confronti dell'altro». Anche laddove più forte è l'azione politica di discriminazione e di ghettizzazione etnica, a causa dell'egemonia leghista e del distillato pregiudizio razziale, si costruiscono, se pure lentamente e faticosamente, percorsi e luoghi interstiziali nei quali la convivenza non è mera coesistenza e giustapposizione di presenze ma partecipazione e condivisione dei modi plurali dell'abitare e del vivere la stessa città. Da qui l'organizzazione di feste e cene "multietniche", di attività ricreative comuni, di momenti di preghiera collettivi, nel rispetto non solo dei culti ma anche e soprattutto delle sensibilità umane e sociali di ciascuno.
Nell'orizzonte di queste esperienze di prossimità e promiscuità etnica e culturale è possibile progettare un futuro di positiva crescita nelle relazioni islamo-cristiane, nel territorio della provincia di Bergamo e non solo, essendo le seconde generazioni impegnate a elaborare risposte diverse alle domande dei loro padri, sulla spinta dei nuovi bisogni maturati all'interno dei processi transnazionali e transculturali del nostro tempo. Sia che abbia la funzione di baricentro dell'identità personale, sia che catalizzi reti di solidarietà comunitarie, la religione è comunque cardine, assieme alla lingua e all'alimentazione, della dimensione etnica dei migranti. In generale, quanto più ampio nel dibattito pubblico sarà lo spazio assegnato al riconoscimento e al rispetto dei diritti delle minoranze, tanto più si affermeranno le ragioni e le occasioni del dialogo e del confronto. Del resto, se è vero che i giovani figli degli immigrati musulmani non vogliono *islamizzare l'Europa* ma se mai *europizzare l'Islam*, anche i cristiani del nuovo millennio sentono la necessità di interrogarsi sulla loro identità e sul loro modo di porsi in rapporto con le cruciali questioni del pluralismo culturale e religioso. (*Antonino Cusumano*)

Le voci del biografico. Le storie di vita tra antropologia, storiografia e oltre. Giornata di studi, Catania, 24 marzo 2014

La giornata di studi dal titolo *Le voci del biografico. Le storie storie di vita tra antropologia, storiografia e oltre,* organizzata il 24 marzo presso l'Università di Catania da Mara Benadusi e Alessandro Lutri, ha aperto un momento di confronto sull'uso delle storie di vita come fonte, documento e metodo interstiziale tra diversi saperi disciplinari: la storia, l'antropologia, la psicopatologia.
La giornata ha preso le mosse da un desiderio, quello di rendere possibile un duplice incontro tra popoli, come ha dichiarato Mara Benadusi nel discorso di apertura: da un lato un "popolo vicino", il popolo di quegli storici che sono accomunati a noi antropologi dall'interesse per l'oralità, la microstoria, la memoria sociale; un incontro per riflettere insieme su come articolare un rapporto tra le nostre discipline che passi per le "voci del biografico", tra oralità, visualità e scrittura. Dall'altro lato una sorta di "incontro di famiglia", tra noi "piccolo popolo degli antropologi siciliani" (diversi per generazioni e sensibilità), chiamati a stringerci intorno a una figura che, a seconda dei casi, è stato un collega, compagno di viaggio, maestro: Pietro Clemente. La mattinata, infatti, è stata dedicata alla presentazione della raccolta di saggi di Pietro Clemente *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita* (Pisa, Pacini, 2013). Hanno partecipato al dibattito, oltre che lo stesso autore e gli organizzatori della giornata, anche due ex allieve romane di Clemente, Martina Giuffré e Caterina Di Pasquale, assieme allo psicopatologo toscano Silvio Ciappi, che ha assunto il metodo narrativo come prospettiva analitica delle patologie manifestate dai pazienti.
Mara Benadusi ha evidenziato quanto il libro di Clemente possa essere considerato un invito al viaggio dentro le voci del biografico, che si svolge per frammenti, che passa per micro e macro narrazioni, che si interroga e ci fa interrogare sul senso da dare alla storia e alle storie del biografico nel tempo, le storie degli altri e la storia dell'antropologia. Un viaggio da cui per Benadusi si ricava un'impressione caleidoscopica e corale allo stesso tempo. Per lei a rinnovare e tenere in vita gli sforzi dialogici e co-autoriali che allacciano le vite degli antropologi e dei loro interlocutori, ci sono prima di tutto gli ex-allievi di Clemente divenuti curatori del libro, Caterina Cingolani, Cateria Di Pasquale e Antonio Fanelli, gli allievi che leggono, si lasciano trasportare e raccolgono storie loro stessi, ispirano le parole degli altri e si mettono alla scoperta dei loro mondi. Sono loro, gli studenti, a tenere le fila delle riflessioni di Clemente nel volume. È a loro prima degli altri che sembra rivolgersi Clemente quando – dolore e pudore – si racconta dentro la storia degli studi demo-etno-an-

tropologici italiani, aprendo squarci biografici sul proprio vissuto di intellettuale, da attivista/impegnato e da antropologo fortemente interessato a dialogare, prima ancora che con l'accademica, con la società civile militante degli anni della sua formazione.

Nei saggi raccolti nel volume i due approcci più frequenti alle storie di vita non sono mai pensati come contrapposti, l'approccio "life-focused" e quello "story-focused": la narrazione come specchio del reale o la narrazione come il reale. Nel primo tipo di approccio le vite che si fanno racconto servono a ragionare sulla storia narrata trattandola alla stregua di una finestra aperta su una data realtà, esterna alla narrazione biografica stessa: una condizione psichica legata al vissuto di chi racconta, un evento storico o un dato spaccato socio-culturale. Nel secondo approccio invece è la narrazione a rendere saliente la storia. Si prendono in considerazione le dinamiche del racconto più che quelle del reale, si dà più importanza alla forma che alla vita vissuta. In questo caso è la narrazione a divenire *location* del processo di costruzione del sé e del proprio senso storico-culturale, invece che permettere di avvicinarsi a realtà fattuali che ne prescindono. Il lavoro di Clemente sulle storie di vita non entra mai in questo tipo di ragionamento dicotomico: lo spettacolo meraviglioso e imprevisto che si ricava dalle storie di vita nasce per Clemente come risultante espressiva di «una vita raccontata da dentro una cultura, di una cultura raccontata da dentro una vita». Inoltre il sé dell'antropologo e il sé di chi racconta si vengono svelando e decostruendo al tempo stesso attraverso la partecipazione alla narrazione dell'altro. La tensione tra le «storie di vita come vite nel mondo», e le «storie di vita come racconti delle vite» viene così risolta usando l'espressione in modo transitivo. Il dualismo «la verità del racconto o il racconto della verità» è superato grazie a un ragionamento ossimorico.

Benadusi evidenzia inoltre quanto l'intrattenersi sulle parole degli altri non abbia spinto Clemente a sminuire l'importanza di un coinvolgimento attivo dentro i contesti politici e gli scenari interpretativi dell'interazione sociale. L'antropologia che si fa attraverso la frequentazione sistematica, continua, quotidiana con concreti esseri umani che fanno cose concrete, spesso senza assumere quella che nel libro Clemente chiama la «postura del ricordante», è un orientamento alla ricerca che permane forte in molti degli antropologi delle generazioni successive a quella di Clemente, compresi gli allievi più vicini all'approccio biografico da lui sviluppato. Non è un semplice caso. Chi leggerà il libro di Clemente si renderà conto di quanto esso sia pieno di appunti sull'importanza del contesto comunicativo in cui le storie di vita vengono prodotte, sulla relazione politica tra narratore e ricercatore, e anche sul contesto sociale, linguistico e culturale che solo permette di comprendere densamente le parole degli altri. L'attenzione narratologica verso il ricordo, così come viene espressa dall'autore, può quindi coesistere con un'affezione fenomenologica ai contesti di vita. Il che vuol dire che passando per le storie degli altri può esprimersi la capacità – tutta etnografica – del riconoscimento di una co-presenza, della tensione verso la co-autorialità, e di un'interpretazione in termini contestuali del proprio e dell'altrui vissuto.

L'intervento di Alessandro Lutri nella mattinata ha quindi evidenziato quanto sia esaurita la stagione del dibattito antropologico marxista e strutturalista (gli anni Settanta e Ottanta), e sulla scorta delle sollecitazioni provenienti dalla svolta letteraria e interpretativa dell'antropologia americana, Pietro Clemente propone una singolare riflessione narratologica sulle storie di vita, frutto di un'assunzione non a-critica di quella svolta, attraverso sia la cura editoriale di alcune autobiografie di grande interesse etnografico, sia la partecipazione alla promozione culturale delle autobiografie in forma di diari (si veda l'Archivio diaristico di Santo Stefano in provincia di Arezzo). Una riflessione che è allo stesso tempo debitrice dell'insegnamento ciresiano, e che porta Clemente a riconoscere in maniera non pregiudiziale quanto «lo studio del "come siamo diversi" non si presenta concettualmente in concorrenza con quella che ricerca 'in cosa siamo eguali', anche se sovente implica metodi e approcci diversi, scontri di teorie che traversano i due campi». Una tesi che lo ha portato a evidenziare quale può essere il contributo antropologico allo studio de «l'espressione più irriducibile della individualità», a partire proprio dalla "*specificità ultima del biografico*", insieme a "psicologia, psicanalisi, letteratura, storia, antropologia [che per lui] hanno tutte buoni titoli per occuparsene", che si incrocia con la riflessione proposta dal noto psicologo culturale americano Jerome Bruner.

Quest'ultimo ne *La fabbrica delle storie* (2000) muove le sue riflessioni narratologiche domandandosi "perché *rappresentiamo noi stessi mediante il racconto, in modo tanto naturale* che la stessa identità appare un prodotto dei nostri racconti ?". Una domanda a cui Bruner risponde sostenendo che "Il Sé è un prodotto del nostro raccontare e non una qualche essenza da scoprire scavando nei recessi della soggettività. Senza la capacità di raccontare storie su noi stessi non esisterebbe una cosa come l'identità". Una tesi che lui argomenta affermando che "la creazione del Sé è un'arte narrativa [dove] l'anomalia della creazione del Sé sta nel suo avvenire dall'interno non meno che dall'esterno. Il suo *lato interiore* […] è costituito dalla memoria, dai sentimenti, dalle idee, dalle credenze, dalla soggettività. Parte della sua *interiorità* è quasi sicuramente *innata e in origine specifica della nostra specie*: come il nostro senso di continuità nel tempo e nello spazio… Ma gran parte della creazio-

ne del Sé è fondata anche su *fonti esterne*: sull'apparente stima degli altri e sulle *innumerevoli attese che deriviamo assai presto, addirittura inconsapevolmente, dalla cultura nella quale siamo immersi* […]. Parlare di noi stessi a noi stessi è come inventare un racconto su chi e che cosa noi siamo, su cosa è accaduto e sul perché facciamo quel che stiamo facendo".

Nel pomeriggio la giornata è proseguita con il confronto tra storici (Rosario Mangiameli, Chiara Ottaviano, Daniela Melfa e Salvatore Adorno) e antropologi (Gabriella D'Agostino, Francesco Faeta, Mauro Geraci, Berardino Palumbo, Francesco Zanotelli), i quali a partire dalle loro concrete esperienze di ricerca si sono confrontati sulla questione di come lo studio delle narrazioni biografiche (scritte e/o orali) di uomini e donne (contadini, operai, artigiani, migranti, etc.), in quanto espressione dell'irriducibile soggettività dell'essere umano, produca un significativo scarto tra la dimensione conoscitiva generalizzante e quella individualista, tra lo sguardo ideografico e quello nomotetico, in voga tanto nella conoscenza antropologica quanto in quella storica. Percorrendo questa via, si è riflettuto sul valore euristico delle narrazioni biografiche e su come esse permettano di ri-orientare i saperi storico-antropologici in modo da evitargli di incorrere in generalizzazioni totalitarie, permettendo allo studioso del mondo popolare o di quello operaio – ad esempio - di scongiurare il rischio di fare ricorso a "concetti lontani dall'esperienza", finendo per creare l'idea di una "cultura popolare" e/o "cultura operaia" condivise reciprocamente da contadini e operai.

Si è spaziato dalle memorie orali che permettono di ricostruire le controverse vicende legate al polo petrolchimico Siracusano, con Salvatore Adorno, al fenomeno della recente proliferazione di storie di vita e testimonianze in Tunisia, con Daniela Melfa, che ha analizzato le biografie di Italiani di Tunisia, sia agricoltori sia militanti del Partito Comunista. Francesco Faeta, Gabriella D'Agostino e Dino Palumbo hanno aperto stimolanti questioni teorico-metodologiche riguardo all'uso delle fonti biografiche in antropologia e anche relative al dialogo, non sempre riuscito, tra storici e antropologici; tematica quest'ultima ripresa da Rosario Mangiameli nel suo intervento, facendo riferimento alla querelle sollevata dalla pubblicazione del libro di Anton Blok, *La mafia di un villaggio siciliano 1860-1960*. Mauro Geraci e Francesco Zanotelli hanno riflettuto su alcune esperienze di ricerca e sulle potenzialità offerte dal racconto biografico nei due casi: i cantastorie e romanzieri albanesi per Geraci, le memorie dell'impresa dal secondo dopoguerra ai primi anni '70 nella zona di Poggibonsi, in Toscana, per Zanotelli. Chiara Ottaviano, infine, a chiusura della giornata, ha introdotto la proiezione del film documentario di Costanza Quatriglio *Terra Matta*; tratto dall'autobiografia scritta da Vincenzo Rabito, un ex bracciante siciliano, semianalfabeta, nato a Chiaramonte Gulfi nel 1899. "Una sinfonia di paesaggi di oggi e di ieri, filmati d'archivio e musiche elettroniche, terre vicine e lontane. Una lingua inventata, né italiano né dialetto, musicale ed espressiva come quella di un cantastorie" che racconta il Novecento attraverso "migliaia di fitte pagine dattiloscritte raccolte in quaderni legati con la corda" (http://www.progettoterramatta.it/?page_id=87). (*Mara Benadusi, Alessandro Lutri*)

Anthropocene Campus a Berlino, 14-22 novembre 2014

Dal 14 al 22 Novembre 2014 si svolgerà a Berlino, presso la Haus der Kulturen der Welt, il primo *Anthropocene Campus*, un intenso programma di conferenze, mostre, seminari interattivi e installazioni sul tema emergente dell'Anthropocene. Il *Campus* è organizzato dalla HKW e dal Max Planck Institute for the History of Science, in cooperazione con il Laboratorio Interdisciplinare "Image Knowledge Gestaltung" della Humboldt University Berlin, l'Environmental Humanities Laboratory dell'ETH di Stoccolma, il Deutsches Museum di Monaco, il Rachel Carson Center for Environment and Society di Monaco e l'Institute for Advanced Sustainability Studies di Potsdam.

La premessa alla base del progetto del *Campus* è quella secondo cui ci troviamo ormai da tempo a vivere in un'epoca storica unica e peculiare, che necessita di una nuova definizione e che molti studiosi concordano nel chiamare "antropocenica". L'era presente è infatti caratterizzata dal forte e irreversibile impatto della specie umana sull'ambiente e dalle ripercussioni che tale impatto ha, e avrà, sulla vita e sullo sviluppo di tutte le comunità umane. L'era antropocenica non ha precedenti nella storia umana, e in quanto tale deve dunque essere studiata e rappresentata con mezzi e linguaggi nuovi, che l'*Anthropocene Campus* si prefigge di sperimentare e indagare.

In che cosa consiste la novità della posizione teorica dei sostenitori dell'Anthropocene? La versione più largamente condivisa in una comunità scientifica multidisciplinare (P. Crutzen, "Geology of Mankind", *Nature*, 2002, 415, 23) afferma l'esistenza di una discontinuità nella relazione tra la specie e il suo ambiente, che prende le mosse dalla sempre crescente capacità umana di trasformare il proprio *habitat*, e che si consolida quando le modifiche indotte dalla specie sull'ambiente diventano di intensità tale da retroagire sulle condizioni di vita, e sulla stessa possibilità di sopravvivenza, della specie che le ha indotte. Quella tra il *Sapiens* e il suo ambiente è sempre stata, sin dal suo inizio, una relazione di coevoluzione e di adattamento, e lo studio delle culture umane ha spesso coinciso con quelle degli ambienti in cui le culture si erano delineate, assorbendo e plasmandosi sulle opportunità

e sui limiti che i diversi *habitat* offrivano. All'interno di questo quadro, gli studiosi dell'Anthropocene fanno oggi una forte affermazione in più: ad un certo momento della storia recente, l'impronta della specie umana sull'ambiente è diventata permanente, ha acquisito una sorta di inerzia autonoma, ha innescato processi non prevedibili e soprattutto non reversibili. Processi che adesso costringono le diverse popolazioni della terra a ri-declinare il concetto di adattamento, imponendo difficili ridimensionamenti e dislocamenti. L'adattamento all'ambiente naturale avviene sempre più spesso nei confronti di un ambiente che è stato *innaturalmente modificato* (E. C. Ellis *et al*, "Anthropogenic transformation of the biomes, 1700 to 2000", *Global Ecology and Biogeography*, 2010, 19: 589-606). Alcuni esempi per tutti sono il mutamento climatico, il buco nell'ozono, gli effetti del riscaldamento globale.

Il dibattito è molto delicato e acceso, e non c'è consenso unanime intorno alla reale misura della responsabilità antropica in queste epocali trasformazioni del pianeta. In ambienti scettici, e non del tutto al di sopra di ogni interesse, si mettono in discussione anche i dati che testimoniano le grandi trasformazioni ambientali evidentemente in atto. Vi è inoltre un acceso dibattito internazionale a livello istituzionale per stabilire quale sia il momento della storia, l'evento *clou* a partire dal quale sia possibile e opportuno parlare di nuova era anche in termini geologici. La collocazione storica dell'inizio dell'Anthropocene non è una questione formale, come potrebbe apparire ad una prima valutazione, e ha anzi un chiaro risvolto politico. Un generale assenso si sta concretizzando a favore della rivoluzione industriale come inizio della svolta antropocenica (W. Steffen *et al.* "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society,* 2011, 369: 842–867), una scelta che implica la messa in discussione in modo piuttosto diretto dell'attuale dominante modello di sviluppo. Tutt'altra valutazione in merito alle responsabilità antropiche nella gestione del presente si ottiene nel caso in cui si collochi l'inizio dell'Anthropocene in corrispondenza della rivoluzione del Neolitico, oppure nei decenni della Guerra Fredda, per citare le due possibilità estreme sul tavolo della discussione.

Il punto fermo da cui muovono i sostenitori dell'Anthropocene è la constatazione che il mutamento è in atto, e che non sono sufficienti da soli i climatologi, i geografi, gli antropologi e gli storici dell'ambiente per affrontare le sfide congiunte di carattere ambientale, economico e sociale che l'Anthropocene pone. Non sono più neanche sufficienti gli strumenti che le diverse discipline hanno tradizionalmente a disposizione: le analisi statistiche, la produzione di modelli, gli studi di caso, le narrazioni. Un approccio di ricerca all'analisi dei problemi che sia integrato anche dal punto di vista metodologico appare come sempre più necessario, e questo forse è l'aspetto più innovativo dell'*Anthropocene Campus.*

Dal punto di vista antropologico, la sfida dell'Anthropocene si presenta interessante sotto molti punti di vista: le conoscenze indigene (LIK, *Local Indigenous Knowlege*) sullo stato di conservazione e di salute dei contesti naturali, sulle reali possibilità tuttora offerte dal loro sfruttamento e sulla condizione attuale della sue trasformazioni sono considerate preziose e insostituibili, e si tratta di conoscenze tipicamente indagate dall'antropologia; le comunità che vivono nelle periferie del mondo sono le più direttamente colpite dai mutamenti climatici, sono quelle meno responsabili dei danni ambientali provocati dallo sviluppo, ma anche le meno informate e dunque quelle più esposte a soffrirne le conseguenze, che si presentano in termini di diminuita qualità della vita, aumento del rischio e di un generale impoverimento (*Workshop II* dell'*International Panel for Climate Change*); le trasformazioni ambientali comportano pesanti trasformazioni sociali che innescano dinamiche culturali nuove, nuove instabilità, nuovi flussi migratori, una molteplicità di effetti che, separatamente o congiuntamente, l'antropologia sta già studiando.

Lo scopo generale del progetto è dunque quello di creare le condizioni per un concreto confronto multidisciplinare intorno a delle domande urgenti di interesse collettivo, e di trasformare uno scambio di natura interdisciplinare in uno strumento operativo che permetta di avviare una fase di collaborazioni produttive. In pratica, il *Campus* si prefigge lo scopo di dare vita ad un *Curriculum* sperimentale, un testo base destinato alle istituzioni di educazione superiore, in primis le università, prodotto in modo collettivo dai 30 docenti-tutor invitati a dar vita al progetto. I docenti invitati rappresentano dunque un ampio spettro di discipline e interessi, di punti di vista ed esperienze di ricerca: Marco Armiero (KTH Stockholm), Amita Baviskar (Institute for Economic Growth New Delhi), Elena Bougleux (University of Bergamo), Arno Brandlhuber (Berlin), Miriam Diamond (University of Toronto), Paul N. Edwards (University of Michigan), Erle Ellis (Univeristy of Maryland), Sabine Höhler (KTH Stockholm), Pablo Jensen (ENS-Lyon), Natalie Jeremijenko (NYU), Adrian Lahoud (Goldsmiths London), Bruno Latour (Science PO Paris), Mark Lawrence (IASS Potsdam), Reinhold Leinfelder (Freie Univeristaet Berlin), Wolfgang Lucht (PIK Potsdam), Ioan Negrutiu (ENS-Lyon), Philipp Oswalt Stiftung (Bauhaus Dessau), Armin Reller (University of Augsburg), Jürgen Renn (MPIWG Berlin), Wolfgang Schäffner (Humboldt Universitaet Berlin), Sverker Sörlin (KTH Stockholm), Will Steffen (Australian National University), Bronislaw Szerszynski (Lancaster University), Helmuth Trischler (Deutsches Museum Munich), Eyal Weizman

(Goldsmiths London), Jan Zalasiewicz (University of Leicester).
Il lavoro del *Campus* è strutturato in conferenze introduttive, seminari, eventi artistici. I seminari interattivi sono destinati a un gruppo ristretto di circa cento giovani studiosi, principalmente dottorandi e post-doc, selezionati da una commissione multidisciplinare tra le centinaia di *applications* arrivate da tutto il mondo e da tutti i settori disciplinari, in particolare dalle scienze sociali, dalle scienze umane e dall'architettura. Le conferenze e le mostre saranno invece aperte al pubblico, rispettando una dimensione di lavoro importante e non secondaria per la *Haus der Kulturen der Welt* di Berlino che, sebbene organizzata come un istituto di ricerca, è un'istituzione pubblica di promozione culturale e artistica concentrata sulla lettura della contemporaneità e sulla sperimentazione dei linguaggi.
I seminari sono a numero chiuso a causa del forte carattere partecipativo: agli studenti viene chiesto di preparare materiali specifici e proposte che permettano di intersecare le proprie competenze con le domande poste dai docenti, per produrre poi nel corso del *Campus* delle sintesi originali che confluiranno nell'*Anthropocene Textbook*.
I nove seminari proposti, della durata di un giorno e mezzo, sono strutturati da un team di docenti e sono suddivisi in tre cluster, tre macroaree tematiche che non corrispondono ad altrettante aree disciplinari: *Representing, Connecting, Claiming*. Di fronte alla complessità dei temi è stato scelto questo taglio diagonale, in cui tutte le discipline concorrono a formulare e ad esprimersi su tutti i nodi tematici dell'Anthropocene. Nel primo cluster, dedicato alla rappresentazione si confrontano set di informazioni basati su diversi tipi di dati, secondi approcci statistici, visivi, narrativi. Emerge chiaramente come non sia affatto un compito banale quello di convergere sull'interpretazione dei dati, quando i criteri e metodi di raccolta degli stessi dati sono oggetto di discussione. Il secondo cluster tenta il difficile compito di connettere le diverse possibili rappresentazioni con la realtà, di collegare i dati con i fatti (quali dati? quali fatti?): un problema epistemologico di tutto rispetto, per un seminario di un giorno e mezzo, in cui si discutono il valore (alto) e il ruolo (ambiguo) del concetto di modello, di paradigma, di criterio universale di riferimento, alla luce di *case studies* concreti di diversa natura. Il terzo cluster, *Claiming*, cerca di descrivere episodi di successo del *Sapiens* sui danni ambientali, e sociali ed economici, che ha egli stesso provocato. La parola chiave del cluster è 'adattamento', ma potrebbero anche altrettanto esserlo 'indigenizzazione', 'riterritorializzazione', 'appropriazione' e 'mutamento'. Il cluster descrive alcune esperienze di reimpostato rapporto tra specie umana e ambiente post-naturale (rurale, urbano, postindustriale) in una chiave di temporaneità e precarietà della sussistenza che rende conto tanto della capacità creativa e adattiva delle comunità umane, quanto della fragilità delle condizioni in cui adesso si trova a vivere.
L'*Anthropocene Campus* è la parte conclusiva di un progetto biennale che la *Haus der Kulturen* ha promosso e ospitato a partire dall'inizio del 2013, l'*Anthropocene Project*, volto ad esplorare le connessioni del discorso accademico con quello della sensibilità politica e della pubblica rappresentazione. Il programma completo del progetto biennale può essere consultato qui:
http://www.hkw.de/en/programm/projekte/2014/anthropozaen/anthropozaen_2013_2014.php
(*Elena Bougleux*).