

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XX (2017), n. 19 (1)  
ISSN 2038-3215



fondazione  
ignazio buttitta



Museo  
Pasquale  
FONDAZIONE G. B. BUTTITTA



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XX (2017), n. 19 (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

DANIELA BONANNO, SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, ALESSANDRO MANCUSO, VINCENZO MATERA, MATTEO MESCHIARI, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Segreteria di redazione

GIANPAOLO FASSINO, SERENA GARBOLINO, LUCA GHIARDO, SEBASTIANO MANNIA

Impaginazione

ALBERTO MUSCO (OFFICINA DI STUDI MEDIEVALI)

*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



## Editoriale

5 Gabriella D'Agostino, *Del cibo e di altri demoni*

**Cibo e vino.**  
Tra illusioni di memorie condivise e  
ricerca della qualità

7 Franca Bimbi, Luca Rimoldi, *Cibo e vino.*  
*Tra illusioni di memorie condivise e ricerca della qualità*

9 Luca Rimoldi, *Ristoratori e social media.*  
*La costruzione sociale della qualità nelle Botteghe Storiche di Milano*

17 Silvia Segalla, *Fatto in casa.*  
*Definizioni e ridefinizioni della qualità a tavola*

23 Manuela Tassan, *Cibo "naturale" e food activism.*  
*Il consumo critico in due Gruppi di Acquisto Solidale nell'area milanese*

33 Alice Brombin, *Ripensare la dieta mediterranea.*  
*Pratiche alimentari tra sobrietà e autosufficienza in alcuni ecovillaggi italiani*

41 Michela Badii, *Tra patrimonio e sostenibilità.*  
*Processi di costruzione della qualità nelle vitivinicolture del Chianti Classico*

51 Paolo Gusmeroli, *Patrimonializzazione e distinzione del vino.*  
*Uno studio di caso in Veneto*

59 Giulia Storato, *Bambine e bambini tra bigoli della nonna e pizza al curry.*  
*Narrazioni e racconti sul cibo a scuola*

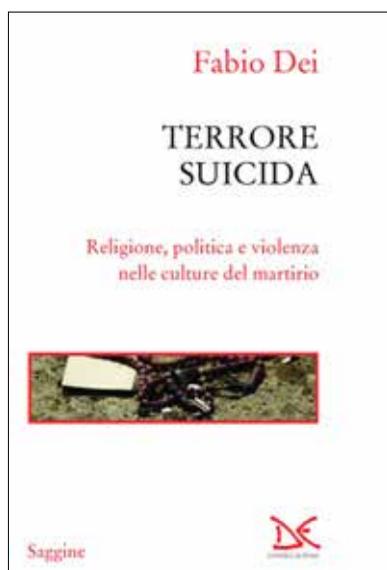
65 Franca Bimbi, *Malate di sazietà, prigioniere dell'abbondanza?*  
*Una dieta autogestita, tra malattia cronica e ridefinizione biografica*

79 Leggere - Vedere - Ascoltare

F. DEI, *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio* (Donzelli 2016); G. SCANDURRA, *Tifo estremo. Storie degli ultras del Bologna* (Manifestolibri 2016); F. FAVA, *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo* (Meltemi 2017).

87 Abstracts





FABIO DEI, *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio*, Donzelli Editore, Roma 2016, pp. 173, ISBN 978-88-6843-501-1

In *Terrore suicida* Fabio Dei elabora un'attenta analisi antropologica sul tema del martirio, inteso nella doppia valenza di togliere la vita e togliersi la vita. L'ambivalenza di una così delicata questione è l'elemento centrale di uno studio bilanciato e Dei è attento a non cadere in posizioni ideologicamente orientate; opzioni, queste ultime, che è facile ritrovare tra gli specialisti del settore e accademici di vario genere, specialmente quando ad essere trattate sono questioni di urgente attualità. Comprendere un fenomeno, sottolinea l'Autore, non significa altrettanto giustificarlo. Questo comprensibile fraintendimento (vale a dire considerare comprensione e condanna come incompatibili) è comune a molti autori della vulgata post-coloniale (tra cui il più volte citato Talal Asad), i quali tendono a spostare la responsabilità degli attacchi suicidi dal terrorista alla onnipresente oppressione dell'Occidente e alla sua eredità imperialista nelle cosiddette "regioni subalterne". Appare subito evidente che una simile posizione è del tutto insufficiente a rendere ragione dei più recenti attentati al

cuore dell'Europa, necessitando piuttosto di un insieme di categorie concettuali che possano dipingere una situazione più complessa e articolata, e dunque, di fatto, più vicina al reale. Fabio Dei si propone, pertanto, di offrire un contributo in questa direzione.

Per prima cosa, e con grande sgomento per molti, Dei sottolinea un fattore spesso taciuto ma di non poco conto, vale a dire una certa affinità tra l'odierno terrorismo suicida e la cornice valoriale tipicamente europea del dare la vita per la patria – la cui influenza, tra l'altro, riecheggia nel «siam pronti alla morte» del nostrano inno nazionale. L'attivismo nazionalistico, quindi, funge da repertorio vivo, ancorché dormiente, dell'ideologia jihadista, e lega genealogicamente il terrorismo alla politica europea otto-novecentesca. Tuttavia nel terrorismo suicida, e specialmente in quello di matrice islamista, «questi tratti si manifestano in forme che ci appaiono diverse e "distorte" – tanto più perturbanti, dunque, in quanto fondono il familiare e il mostruoso» (p. VIII), evocando sovente un immaginario che è diametralmente opposto a quello eroico del continente europeo.

Due sono le fasi che il terrore suicida ha attraversato prima di vedere distorti gli elementi in comune con la tradizione europea. La prima è quella che Dei definisce la fase etno-nazionalistica, in cui i martiri si facevano esplodere rispondendo a esigenze di liberazione nazionale e a istanze patriottiche, molto simili, pertanto, all'esperienza europea. Questo momento coincide con il ventennio che va dalla guerra civile in Libano all'invasione in Iraq, e include attori politici quali Hezbollah in Libano, l'organizzazione Tigri Tamil in Sri Lanka, e Hamas in Palestina. Si tratta, in definitiva, di «situazioni post-o neo-coloniali nelle quali si poteva porre il problema dell'ambiguità tra terrorismo e lotta di liberazione nazionale, e comprendere (se non giustificare) il terrorismo come "arma dei deboli"» (p. 21).

La seconda fase del terrore suicida è, invece, quella del *jihad* globale, dove le azioni suicide non appaiono più legate a una realtà territoriale, e in cui vige il primato del religioso su qualsiasi altra identità definita in termini nazionali o, più generalmente, locali. Il carattere transnazionale del progetto jihadista, dunque, appare radicato in una costellazione assiologica totalmente altra rispetto a quella precedentemente descritta nei termini di lotte di liberazione, e quindi risponde a logiche differenti e, di conseguenza, deve essere trattato con un approccio diverso.

Nel tentativo di tracciare un quadro teorico ove incasellare quest'ultima tragica evoluzione del terrore suicida, Dei distingue tre livelli che «possono essere separati per comodità e finzione analitica, [ma che] devono tuttavia ricomporsi nello sforzo di comprensione della pratica degli attacchi suicidi» (p. 59); questi sono il piano delle organizzazioni, il piano degli individui e il piano delle comunità di supporto. Se spesso si attribuisce un'esagerata importanza ai primi due – oggigiorno fioriscono studi politologici sulle strategie dei gruppi jihadisti e studi psicologici sulle motivazioni personali dei terroristi –, poco è detto a proposito del terzo livello, ovvero sia la comunità di riferimento in cui il potenziale martire viene cresciuto e che sostiene (o scoraggia) una scelta tanto drastica. L'interesse antropologico dell'Autore non può esulare da una simile analisi.

Nell'intraprendere questa strada, Dei non può non scontrarsi con la teoria della scelta razionale (*Rational choice theory*), la cui influenza è tanto pervasiva quanto deleteria e il cui assunto di base, com'è noto, è che le azioni degli uomini siano fondate su un preciso calcolo costi-benefici. Di conseguenza, agli occhi di una simile teoria l'attacco suicida appare come un'azione irrazionale, non economica e antiutilitaria. Il modello della teoria della scelta razionale è, di fatto, inapplicabile al campo del terrore suicida, e i suoi teorici cercano dunque elementi

“distorcenti” che non permettano l’applicabilità della razionalità astrattamente intesa. Uno di questi è rintracciato, ovviamente, nella religione, che viene così letta quale residuo primordialista e infantile, e quindi attraverso lenti fortemente positivistiche. Come appare evidente, questa visione della religione è caricaturale e irrealista, e tradisce una netta impostazione ideologica. Affermare che i soggetti religiosi siano irrazionali conduce perciò fuori strada. Eppure «l’inapplicabilità del modello [della scelta razionale] non significa certo che possiamo accontentarci di dismettere le pratiche del terrorismo e del martirio come irrazionali o come reazioni puramente emotive – cioè rinunciare a trovare in esse un senso e una grammatica culturale. Il problema è capire quali forme di razionalità sono in gioco» (p. 82), integrando la razionalità politica in una più ampia dimensione religiosa che possiede una propria razionalità. E quindi, sostiene Dei, «la scelta suicida può essere compresa non sullo sfondo di un modello universale e astratto di razionalità, ma in relazione a un discorso culturale storicamente contingente» (p. 114), da cui l’interesse per l’Autore nei confronti del terzo livello, vale a dire quello delle comunità di supporto.

Le ricostruzioni biografiche dei jihadisti non possono esulare dal contesto vitale in cui opera e agisce l’aspirante martire. La specificità socio-culturale dell’ambiente di riferimento deve sempre operare come stella polare in uno studio serio sull’argomento. Gli elementi psicologici, di per sé, non bastano a spiegare simili gesti, e diagnosticare presunte tendenze suicide nei terroristi è fuorviante e fallace.

Da qui una distinzione fra due contesti socio-etico-culturali differenti: da una parte, vale a dire in Occidente, la scelta di unirsi ai gruppi jihadisti è dettata da uno sradicamento dal proprio tessuto sociale – si tratta di una scelta contro-culturale; dall’altra, cioè nei paesi islamici, spesso è una scelta soste-

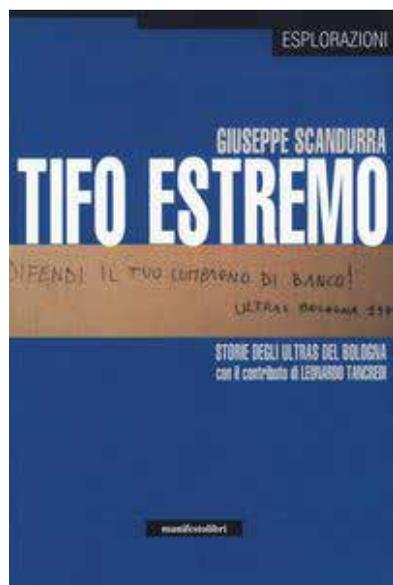
nuta dall’ambiente familiare e conforme alla comunità di provenienza – è, quindi, una scelta culturale. A fronte di ciò, è impossibile fare di tutta l’erba un fascio, e trattare tutti i jihadisti nella stessa maniera. Le reti morali e sociali giocano un ruolo di primo piano per definire le scelte dei potenziali martiri.

Per fare un altro esempio, quella che Dei definisce la «poetica del sacrificio» non ha un significato univoco: «Nei nazionalismi europei questa retorica o poetica sociale [del martirio] si sviluppa nella fase vittoriosa, cioè come forma di celebrazione o memoria culturale. [...] Nella Palestina lo stesso immaginario si innesta invece in una situazione di oppressione permanente, dove da celebrare ci sono solo le sconfitte» (p. 95). La stessa azione possiede due significati differenti in relazione al contesto storico di riferimento. Si tratta di «reti semantiche profonde e magari non del tutto consapevoli» (p. 115), che hanno un’importanza centrale per la definizione del martirio, e che circoscrivono contesti morali forti.

Senonché tali reti semantiche sono oramai deterritorializzate e staccate dalla cultura in cui vive il potenziale martire, e operano in contesti sociali transnazionali e virtuali. Da qui la pervasività di una ideologia, quella del jihadismo, che mette in scacco l’intero Occidente per la sua persistenza e la sua latenza. E in riferimento all’ormai troppo spesso evocato scontro di civiltà, Dei riconosce una certa debolezza del progetto umanistico occidentale nel fronteggiare una sfida così grande: «Nel confronto con il “radicalmente Altro” che è il terrorista suicida ci troviamo di fronte ai limiti di questo umanesimo, alle sue aporie, all’incapacità di coinvolgere pienamente chi ne è stato finora escluso, all’impossibilità di esportarlo con la forza. L’islamismo ha colto questi limiti e ha spinto a fondo su questo tasto» (pp. 145-146).

In conclusione, è oltremodo dannoso ritenere che le pratiche di martirio possano essere comprese

solamente se depurate dalla scorza religiosa che, a detta dei teorici della scelta razionale, inquinerebbe la limpidezza delle motivazioni razionali. Ma è ugualmente nocivo considerare l’Islam, e per riflesso tutte le religioni, come apportatrici di una irrazionalità violenta. Fabio Dei suggerisce una maggiore complessità del fenomeno, gravido di una intelligibilità propria che, tuttavia, non risponde a canoni teorici preconfezionati. Piuttosto, «i protagonisti del terrorismo suicida jihadista plasmano con forza la propria soggettività nel linguaggio e nella pratica devozionale islamica» (p. 148), e si appellano a interessi che oltrepassano l’utilità o i benefici individuali, proiettandosi in una dimensione gratuita (il riferimento è al “dono” di Marcel Mauss) quantunque rovesciata: «La violenza [...] segue una logica propria, che è paradossalmente e per inversione più simile a quella del dono che non a quella del calcolo o del mercato» (p. 140). La cultura del martirio jihadista acquista, così, una propria specificità. (*Giacomo Maria Arrigo*)



GIUSEPPE SCANDURRA, *Tifo estremo. Storie degli ultras del Bologna*, Manifestolibri, Roma 2016, pp. 191, ISBN 978-88-7285-843-1

Lo scopo del libro di Scandurra non è tanto, o non solo, quello di studiare una curva calcistica e il suo rapporto con una città (Bologna nel presente caso), ma di partire dall'analisi del tifo estremo per interrogarsi sul concetto di violenza. In sintonia con lavori sociologici italiani e non che si sono occupati di questa realtà sociale, l'obiettivo del libro è rintracciare quei residui di conflittualità che permangono nella società italiana. Scandurra pone quindi una sfida teorica che è in se stessa anche politica: che significato dare al concetto di violenza nella società italiana contemporanea, e perché è diventato una sorta di tabù? Come lo definiscono gli ultras di una curva calcistica? E in che termini è possibile scriverne?

La scelta dell'autore è stata quella di far riposare l'opera su una robusta analisi storico-sociale lasciando ampio spazio alle interviste a tifosi di differenti generazioni, e di suddividere idealmente il testo in due grosse sezioni. I primi due capitoli introducono gli studi sugli ultras e ripercorrono la storia del tifo organizzato in chiave comparativa per poi concentrarsi sui rituali, i simboli e la costruzione identitaria della cur-

va del Bologna Calcio; il terzo e ultimo capitolo sposta l'attenzione sui temi del conflitto e della violenza e introduce una dimensione a essi collegata, quella del potere.

Il tifo organizzato nasce verso la fine degli anni Sessanta del secolo scorso in Gran Bretagna ed è costituito inizialmente da gruppi di giovani della *working class* o da sottoproletari che trovano nell'ambiente dello stadio e nelle attività collaterali all'evento sportivo lo spazio di un'azione di insubordinazione sempre più organizzata e violenta. È nello stadio e attorno a esso, dice Scandurra, che le tensioni provocate dalla crisi economica e dal rissetto neoliberista della società trovano una valvola di sfogo. Gli anni Ottanta rappresentano per il Regno Unito uno spartiacque: politiche di repressione sempre più stringenti intervengono a regolare le dinamiche violente che si instaurano tra tifoserie avverse e creano le condizioni per un cambiamento dell'oggetto della violenza. Il nemico non è più il gruppo ultras avversario ma lo Stato e le sue agenzie di controllo sociale, in special modo la polizia.

Attraverso un costante riferimento agli autori italiani che si sono occupati di calcio (*in primis* Alessandro Dal Lago e Antonio Roversi), Scandurra collega a questa storia generale la storia particolare della curva bolognese Andrea Doria e dei cambiamenti che ha conosciuto nel corso del tempo. La ricostruzione delle diverse generazioni ultras consente di cogliere alcune differenze con il caso inglese, primo tra tutti l'interclassismo dei suoi elementi e la forte e carismatica presenza femminile in un mondo comunque regolato da simboli e codici di comportamento maschilisti. Un ulteriore elemento di differenziazione sta nel ritardo con cui si avvia in Italia una politica repressiva: sono infatti gli anni Novanta, periodo in cui nel Paese si potevano ancora contare tra i duecento e i trecentomila ultras, che vedono esercitarsi una prima stretta sul tifo estremo.

La descrizione dei rituali che

occorrono prima, durante e dopo la partita, delle riunioni settimanali, della preparazione delle trasferte e dei cori consente inoltre di tracciare due prime e provvisorie conclusioni. In primo luogo, sebbene la curva calcistica abbia dei tratti distintivi che possono spingerci a definirli come una sottocultura, Scandurra ci esorta a non considerare lo stadio come un universo chiuso, autonomo e omogeneo al suo interno. La tifoseria ha infatti collegamenti con altre realtà ultras sparse sul territorio italiano, allaccia gemellaggi e rompe alleanze estendendo la sfera di azione ben oltre la città di Bologna; la stessa curva è inoltre frazionata in gruppi differenti, fondati da leader appartenenti a generazioni diverse oppure da capi ultras più anziani fuoriusciti da precedenti formazioni.

In secondo luogo, le interviste riportate nel testo mostrano come i tifosi organizzati ricostruiscano narrativamente un legame con alcuni luoghi di Bologna, come la bocciofila a fianco dello stadio, punto di incontro di uno dei più noti gruppi ultras cittadini; questo è lo spunto che consente loro di rappresentarsi come gli ultimi portatori della "bolognesità", dell'identità cittadina. Ciò avviene anche perché, a differenza di quanto si possa pensare, lo stadio non è per i giovani la prima risorsa aggregativa, ma il risultato di un processo di socializzazione alla vita di gruppo che inizia altrove in specifici punti della città: il quartiere, il bar all'angolo, il centro giovanile. È in questi ambienti che i giovani conoscono per la prima volta sia i codici legati al mondo ultras, sia le abitudini e le forme di costruzione dell'identità locale. In questo senso si spiega il fatto che i fondatori dei più conosciuti gruppi della curva siano generalmente appartenenti allo stesso quartiere.

Il tema della violenza è trattato in modo molto articolato. La sua analisi ruota attorno a una fondamentale domanda di partenza, esposta chiaramente nel terzo e conclusivo capitolo: è possibile parlare di un movimento ultras? Le interviste che Scandurra

presenta nel testo sembrano confermarne la presenza, quantomeno a partire dalla svolta repressiva degli anni Novanta e soprattutto in seguito alle nuove norme sulla sicurezza degli anni Duemila, che hanno introdotto la tessera del tifoso e un aumento esponenziale dei Daspo, il divieto di accesso allo stadio per chi è stato fermato in situazioni di scontro con polizia o tifosi avversari. Questi fatti, unitamente a episodi come lo scandalo di Calciopoli, sembrano effettivamente aver coagulato le tifoserie in una denuncia della mercificazione del gioco e dell'esasperata repressione del tifo organizzato; lo slogan "Contro il calcio moderno", comparso negli stadi di tutto il Paese, si propone come una sua sintesi plastica.

D'altro canto, le dimensioni del conflitto e del potere non si manifestano solo nella dialettica tra ultras e istituzioni statali ma all'interno degli stessi stadi e delle singole curve. L'analisi socio-spaziale che Scandurra produce circa la curva Andrea Doria mostra come siano continuamente all'opera conflitti, simbolici o fisici, volti a ottenere il controllo della zona centrale e più bassa della curva, considerata dai tifosi il cuore pulsante dello stadio. In altre situazioni il conflitto può essere scatenato dalla diversa relazione che i vari gruppi di tifosi bolognesi intrattengono con tifoserie "nemiche" o gemellate. Ancora una volta, dunque, l'apparente omogeneità della curva si dissolve a uno sguardo ravvicinato.

Non è inoltre possibile associare rigidamente alcun connotato ideologico a questo fenomeno: se è corretto riconoscere un certo spostamento a destra di alcune curve storicamente di sinistra, cionondimeno diventa impossibile applicare rigidamente le categorie politiche a un mondo così multiforme. Il conflitto all'interno della curva, in sostanza, è territoriale più che ideologico.

La conclusione del testo è provocatoria e apre a nuovi percorsi di ricerca nel contesto italiano. A partire dagli anni Ottanta, dice Scandurra, la violenza è stata gradual-

mente espulsa da qualsiasi contesto politico legittimo; allo stesso tempo, lo Stato l'ha esercitata (anche) nello spazio dello stadio sia a livello simbolico tramite un processo di costruzione degli ultras come "classe pericolosa", sia a livello normativo e di pratiche mediante dispositivi come Daspo, tessera del tifoso, divieti di trasferta, partite a porte chiuse, tornelli agli ingressi. Questi processi invitano a osservare la crescente gestione dell'evento sportivo in chiave securitaria e "militare" e a interpretare la violenza ultras come una risposta adattativa al mutare delle condizioni di contesto.

La violenza e il conflitto, inoltre, sono sia esercitati sia retoricamente richiamati, dai tifosi, come il principio regolatore delle dinamiche che intervengono nelle curve calcistiche e nelle relazioni tra tifoserie. Lunghi dall'essere relegata nello spazio del proibito, la violenza negli e fuori dagli stadi è invece sacralizzata dai tifosi attraverso una sua regolamentazione, una sua evocazione narrativa e una sua perpetuazione nello scontro fisico. Lo stadio è uno dei pochi luoghi rimasti in Italia in cui la violenza è ancora al centro di pratiche rituali e oggetto di un processo di legittimazione in quanto principio di creazione di relazioni sociali. Ciò solleva un dilemma che ha a che fare con la politica della rappresentazione. L'autore infatti dichiara di voler condurre un'analisi il più possibile libera da attribuzioni valoriali, ma nel momento in cui la violenza è rappresentata come una risposta alla repressione statale e un principio di regolazione delle relazioni sociali, dove si pone il limite tra l'esplicita assenza di giudizio e un atteggiamento implicitamente condiscente verso gli ultras? Va tuttavia dato atto del coraggio di Scandurra nello studiare un argomento controverso e nel tener fede alle premesse del suo lavoro; l'ipotesi di partenza appare infatti ben fondata e consente di ipotizzare nuovi filoni di ricerca che riprendano in mano le domande sollevate dal testo. (*Stefano Pontiggia*)



FERDINANDO FAVA, *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*, Meltemi, Milano 2017, pp. 164, ISBN 978-88-8353-719-6

Attraverso un'immagine chissà imprudente, il rapporto dell'antropologia con il metodo dell'osservazione partecipante può essere associato al disturbo della spersonalizzazione caro al protagonista del romanzo *La nausea* di Jean Paul Sartre: come quest'ultimo si osserva allo specchio tanto intensamente sino al punto di non riconoscersi («Se ti guardi troppo allo specchio, ci vedrai una scimmia», è il monito disubbidito della zia Bigeois – p. 19), così la peculiare attitudine riflessiva della nostra disciplina è arrivata a spogliare di significato, guardando se stessa, l'unica sua sicurezza metodologica, uno dei capisaldi della propria identità. Non si scandalizzino i critici post-moderni ancora attivi. Se, da buoni professionisti della cultura, per identità intendiamo una somma di auto ed etero rappresentazioni, è difficile negare che l'osservazione partecipante costituisca il *marker* con il quale, dall'esterno del nostro campo di studi, continui a essere riconosciuta la presenza di un antropologo al lavoro.

Da Malinowski in poi, novant'anni di analisi hanno decostruito e de-essenzializzato una nozione ossimo-

rica, problematica e impraticabile. Novant'anni hanno accompagnato un ripensamento epistemologico delle fondamenta dell'antropologia. Da questo punto di vista – qui subito in parte mi contraddico – l'osservazione partecipante certo non costituisce più la nostra principale auto rappresentazione, sebbene essa sia ancora insegnata e praticata in molti ambienti accademici e non. Eppure, tolta quella nozione, non siamo stati in grado di imporre un sostituto. Il disturbo della spersonalizzazione non ha trovato una ricomposizione, si potrebbe dire. In luoghi non più esotici oppure vicini alle nostre case, agli occhi degli altri scienziati umani siamo rimasti quelli in grado di piantare la tenda e cogliere il punto di vista dei nativi. In barba a chi ha voluto definirci ingenui amanuensi, impregnati etnografi, osservatori della partecipazione e così via (mi riferisco chiaramente alla celebre citazione di Clifford Geertz: «Che cosa fa l'etnografo? – Scrive!», apparsa nel 1987 nel suo *Interpretazione di culture*, p. 29; al saggio del 1991 di Barbara Tedlock «From Participant Observation to the Observation of Participation», *Journal of Anthropological Research* n. 47 e al saggio del 1995 di Olivier de Sardan, «La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie», *Enquête* n. 1).

Mi si perdoni la generalizzazione. Con essa non vorrei farmi paladino di una visione conservativa della mia precaria professione. Piuttosto, vorrei mettere sul piatto una domanda, provare a ragionare su un'inquietudine scientifica: oltre il postmodernismo e il post-strutturalismo, oltre lo scetticismo radicale, come ricomporre i frammenti sparsi di questo «disturbo della spersonalizzazione antropologica»?

Nel libro *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo* (Meltemi, Milano 2017), Ferdinando Fava articola un'indagine densa, che può rispondere in altri termini al quesito sollevato. Il richiamo a Sartre non è casuale. Il testo apre infatti con un passaggio della *Critica*

*ca della ragione dialettica* e lo rende sponda analitica, sfondo evocativo, “spirito guida” lungo l'intera riflessione: «La ricerca è un rapporto vivente tra uomini [...]. Infatti il sociologo e il suo oggetto formano una coppia in cui ciascuno deve essere interpretato attraverso l'altro e il cui rapporto stesso deve essere decifrato come un momento della storia» (p. 21). La citazione di Sartre è collegata da Fava alla domanda al centro del lavoro del suo misconosciuto (almeno in Italia) maestro, Gérard Althabe: «Chi sono io per i miei interlocutori?» La citazione e la domanda di ricerca, prese insieme, forniscono a Fava l'opportunità di definire il gesto antropologico in maniera innovativa. L'accento viene posto sull'interazione, ossia sulle modalità attraverso cui i soggetti implicati permettono il farsi e il disfarsi di una relazione investigativa.

Procediamo con ordine. Come suggerito nella prefazione di Alberto Sobrero, il testo non andrebbe letto da solo, ma affiancato alla monografia dello stesso autore, *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione* (Franco Angeli 2008): «I due libri si incrociano in un discorso comune, senza che l'uno [...] sia semplicemente la teoria e che l'altro sia semplicemente la sua messa in prova», scrive l'antropologo romano (p. 16). Tuttavia, tra lo *Zen di Palermo* e *In campo aperto* – aggiungerei io – ci sono circa dieci anni di riflessioni. Il libro in questione entra quindi in dialogo non esclusivamente con la nota etnografia di Fava, ma rappresenta piuttosto il punto di arrivo di un percorso arricchitosi ricorsivamente grazie alla stesura di più saggi, a contatto con mondi accademici disparati (Ferdinando Fava è professore nell'Università di Padova e ricercatore titolare al Laboratoire Architecture Anthropologie dell'École d'Architecture de Paris-la-Villette. È stato *guest lecturer* in Francia, Olanda, Brasile, Cuba, Messico, Austria, Finlandia, Polonia e Argentina).

Solo in quest'ottica è possibile comprendere appieno la critica

alla classica sistematizzazione di Raymond Gold delle relazioni sul campo, apparsa nel 1958 su *Social Force*, con cui Fava apre il primo capitolo, lasciandola però in parte sottointesa («Roles in Sociological Field Observation», n. 36, pp. 217-223). Tale sistematizzazione permette di distinguere tra i ruoli *primari* e i ruoli *minori* della ricerca sociale. I primi sono quelli effettivamente funzionali alla raccolta di informazioni e si dividono in: *complete participant* e *complete observer* per quanto riguarda l'indagine nascosta, occultata [*covert*]; *participant as observer* e *observer participant* per quanto riguarda l'indagine esplicita, dichiarata [*overt*]. I secondi corrispondono invece ai ruoli comunque assumibili dal ricercatore sul campo, ma non legati direttamente alla raccolta di informazioni, come ad esempio l'amico, il collega, la persona “seduttiva”. Fedele al proprio presupposto epistemologico di stampo positivista, Gold predilige l'utilizzo dei ruoli primari. La relazione ideale tra studioso e informatore presuppone una distanza oggettivante. Di conseguenza, è necessario dosare attentamente l'impiego dei ruoli minori al fine di non trasformarsi in nativi [*going native*], quindi colludere eccessivamente con i propri oggetti di analisi.

La prospettiva relazionale di Fava ribalta questa impostazione. Non lo fa tuttavia, come invece sostenuto tra gli altri dai coniugi Adler in un più recente lavoro (*Membership Roles in Field Research*, Sage 1987), semplicemente invertendo la priorità dei ruoli, rendendo primari quelli minori in funzione di un'ipotetica inclusione del ricercatore in un gruppo sociale, ossia del suo tramutarsi in nativo – famosa da questo punto di vista l'esperienza di Frank Hamilton Cushing tra gli zuñi del New Mexico – ma sconvolgendo il presupposto scientifico alla base dell'inchiesta.

In questo preciso punto entra in scena la figura di Gérard Althabe. È infatti l'opera dell'antropologo francese che permette a Fava di spostare il centro di gravità epistemologico

dell'antropologia. Per Althabe la preoccupazione non consiste più nel definirsi come un ricercatore in rapporto a degli attori sociali, ma nel cogliere come quegli attori definiscano il ricercatore in rapporto a se stessi, *implicandolo* nella propria rete di relazioni sociali: «l'esplorazione del senso di questa attribuzione renderà possibile la comprensione di quanto è in gioco», scrive Fava (p. 49). Richiamando la metafora iniziale, è come se Althabe prendesse lo specchio spersonalizzante e lo capovolgesse, o come se afferrasse il proprio interlocutore e si riflettesse insieme a lui davanti a esso.

Fava non si limita tuttavia a riproporre acriticamente le teorizzazioni del suo maestro, per altro ritroso nel formularle all'interno delle sue numerose etnografie. Piuttosto, le ricostruisce attraverso un processo "archeologico" e "genealogico" che percorre le fasi del suo pensiero, confrontandole al tempo stesso con riflessioni di altri pensatori, spesso lontani dal *mainstream* della ricerca sociale (Oltre a Sartre, Gold e ai coniugi Adler, Fava dialoga, tra gli altri, con l'opera di Lourau, Lapassade, Hess, Lederman, Spencer e Davies, McIntyre).

I più attenti individueranno in questa impostazione relazionale echi della tradizione riflessiva e dialogica della disciplina antropologica. Dopo *Scrivere le culture* (James Clifford e George Marcus 1986), più o meno in concomitanza con la pubblicazione del saggio dei coniugi Adler, il ruolo dell'etnografo inizia a essere esaminato e discusso in profondità. Viene progressivamente privilegiato un approccio alla ricerca orizzontale e polifonico. L'etnografia diviene gradualmente un prodotto più frammentato e complesso. Arturo Escobar lo spiega bene nel 1993, recensendo un famoso testo di Richard Fox. Egli sottolinea come l'antropologia abbia avuto bisogno di "riconquistare" se stessa, ritrovare una nuova posizione nel mondo reale: «L'antropologia [...] è molto più che lavoro di campo ed etnografia», scrive l'autore di origini colombiane («The Limits of

Reflexivity», in *Journal of Anthropological Research*, XLIX, n. 4, p. 378). Un anno dopo, Kirsten Hastrup e Peter Hervik ribadiscono il concetto: «Il materiale etnografico è composto da molto di più che sole parole» (*Social Experience and Anthropological Knowledge*, Routledge, p. 6). La metafora testuale fino allora dominante viene vinta. Gli eventi linguistici si convertono in una delle componenti del materiale offerto dal campo, non l'unica. L'accento viene posto sull'*esperienza* piuttosto che sull'esclusivo dialogo. È dagli sviluppi di questa presa di coscienza che si affermerà anche l'approccio fenomenologico in antropologia (si veda il saggio del 2011 di Desjarlais e Throop, «Phenomenological Approaches in Anthropology», in *Annual Review of Anthropology*, n. 40).

Eppure Fava accenna soltanto a questa tradizione, considerando appena alcuni dei suoi autori. La motivazione in realtà è semplice. Il dibattito sul ruolo dell'etnografo dagli anni Ottanta non intacca sostanzialmente i presupposti epistemologici della disciplina, ma si converte in una discussione sul metodo di restituzione dei prodotti della ricerca. La riflessività e la dialogicità confluiscono in una questione di metodo. Al centro del discorso viene riposizionato ancora una volta l'antropologo.

Anticipando temporalmente quella svolta interpretativa e dialogica degli anni Settanta e Ottanta, e opponendosi al tempo stesso allo strutturalismo e marxismo francesi, Althabe realizza invece una vera e propria "rivoluzione copernicana". L'esperienza (del ricercatore) lascia spazio all'interazione. Il campo diviene processo relazionale. Il lavoro etnografico non consiste allora nel raccogliere informazioni senza contaminazioni, né nel mettersi nei panni degli altri, né tantomeno nello sperimentare metodi di scrittura creativa.

L'antropologo sul campo apprende modi di costruire *rapporti sociali* attraverso un rapporto d'inchiesta, schermo proiettivo dei processi analizzati. Il ricercatore si definisce grazie agli eventi di accesso

al campo, che condizionano l'indagine in maniera dinamica, mutevole, perciò temporalmente definita. L'implicazione dell'antropologo nel campo impianta un legame emergente tra ricercatore e interlocutori, ossia una forma di relazione non riducibile ad altre, dalla quale affiorano obblighi e attese. L'implicazione è l'elemento "analizzatore" – sostiene Fava – il principio che autorizza l'indagine etnografica. Vengono meno le basi epistemologiche e le opzioni metodologiche dell'osservazione partecipante, ma s'impone al tempo stesso un'alternativa.

Al di là della riflessione teorica, il testo di Fava apre a mio avviso a due importanti direzioni investigative. La prima è di ordine metodologico. Sposato l'invito ad abbracciare un approccio relazionale, quali strumenti d'analisi si rivelano più utili per avvicinarsi a un determinato contesto sociale? Per rispondere a tale domanda mi si permetta di citare la mia attuale esperienza di campo. Dal mese di gennaio 2017 lavoro in un quartiere marginale di Milano con un progetto di ricerca sulla relazione tra spazio urbano e dimensioni culturali della violenza (Università di Padova, Dipartimento DISSGeA). La prospettiva che sto tentando di applicare è appunto quella dell'implicazione. Ho quindi impostato un lavoro etnografico aperto a diverse direzioni d'analisi, lasciandomi condurre lungo i solchi tracciati dalle relazioni che di volta in volta ho instaurato con i miei interlocutori. Col passare delle settimane ho notato come la modalità del mio coinvolgimento influiva non solamente sulla costruzione del mio ruolo, ma anche sulla definizione dei miei strumenti d'analisi. È così che, accanto alle classiche interviste semi-strutturate o biografiche, ho avuto interlocutori che hanno preferito narrare la loro storia consegnandomi un Compact Disc pieno di fotografie o una lettera stampata, passeggiando al mio fianco e indicandomi luoghi dal loro punto di vista significativi, oppure rappandomi una canzone. La produzione sociale

del mio ruolo ha quindi interessato non solamente la mia soggettività, ma anche la “cassetta degli attrezzi” con cui mi sono trovato a operare. Rispetto a esperienze passate di ricerca, in cui spesso ho privilegiato l'utilizzo etero diretto di strumenti “partecipativi”, la mia disposizione all'ascolto ha permesso in questo caso ai miei interlocutori di scegliere il modo che ritenevano più consono per potersi raccontare. La domanda qui indicata è perciò mal posta. In ottica relazionale non esistono, a priori, strumenti d'analisi migliori o peggiori. Lo strumento d'analisi diviene al contrario parte del processo interattivo, co-costruito insieme ai propri interlocutori.

Questa conclusione si collega alla seconda direzione investigativa, che riguarda più direttamente il campo applicativo della disciplina antropologica. Secondo la prospettiva relazionale, infatti, l'unico obbligo richiesto allo scienziato sociale è, almeno inizialmente, la disposizione all'ascolto, la capacità di accettare e impostare un atteggiamento aperto alla conoscenza dell'altro. Ciò ha come risultato immediato la possibilità di “lasciar essere” i propri interlocutori. È chiaro quindi come tale prospettiva si opponga a una dimensione trasformativa della ricerca, o meglio a una dimensione trasformativa calata dall'alto, esterna, *top-down*. La dimensione trasformativa si scopre al contrario “incoativa” al gesto antropologico, esprimendo quindi il suo stesso principio: «La dimensione trasformativa richiesta alla pratica del ricercatore, passata al vaglio critico dell'implicazione, smaschera pure quella dimensione di onnipotenza che attanaglia ogni progetto di conoscenza che vuole trasformare ingenuamente il mondo [...]. La trasformazione, infatti, è ricondotta all'interno del gesto antropologico, come un esercizio di relazione più modesto ma reale che, per il suo accadere stesso [...] partecipa [...] alla trasformazione dell'oggetto nel momento stesso in cui lo costituisce» (p. 32).

L'esito risulta scandaloso, se

non drammatico, per chi, da anni – progettisti, *urban planners*, ricercatori sociali orientati all'azione – si interroga sulle dimensioni della partecipazione e dell'applicazione. Ma, il dubbio è d'obbligo, alla luce di quanto esposto, può davvero l'implicazione possedere *agency* in se stessa? Può il cambiamento essere ricondotto principalmente all'interno del gesto antropologico, esaurirsi in un esercizio relazionale trasformativo per il suo stesso accadere? Il quesito non sembra trovare una soluzione definitiva. Nell'epilogo di *In campo aperto* Fava articola tuttavia una risposta, accennando al contributo che una pratica di ricerca così compresa offre per pensare il rapporto tra epistemologia ed etica. La ricerca diviene in sé sede generativa di comprensione di un “bene comune” all'antropologo e al suo interlocutore. Ciò nonostante, possiamo accontentarci davvero solamente della produzione di un sapere critico e coscientizzante? Il rischio non è di spersonalizzarci nuovamente di fronte allo specchio, accanto ai nostri intervistati questa volta? Abbandonare un'ideologia trasformativa non coincide in maniera inevitabile con la perdita dell'identità della nostra disciplina, sembra suggerire giustamente Fava.

Infine, è davvero possibile e utile rinunciare completamente al ruolo di attivazione, catalizzazione, coordinamento di processi attraverso la ricerca? Optare per una risposta negativa significa aprirsi a ulteriori opzioni metodologiche: come coniugare in questo caso un approccio relazionale, la prospettiva dell'implicazione, a una pratica se non militante, almeno socialmente impegnata? Propendere per una risposta affermativa significa invece rifiutare consapevolmente il controllo del processo investigativo. Solo la sperimentazione ripetuta di questo ancor poco conosciuto orientamento antropologico e l'assunzione dei suoi rilevamenti critici potranno sviluppare una sintesi fruttuosa. (Paolo Grassi)