# «Illuminazioni»

## Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 36 Aprile – Giugno 2016

compu.unime.it

TITOLO
**<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione**

*Direttore responsabile*: **Luigi Rossi (Università di Messina)**
*Direzione scientifica:* **Luigi Rossi (Università di Messina)**
*Comitato scientifico*: **José Luis Alonso Ponga (Università di Valladolid, Spagna), Raimondo De Capua (già Università di Messina), Iryna Volodymyrivna Dudko (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), Maria Teresa Morabito (Università di Messina), Giuseppe Riconda (emerito Università di Torino), Ve-Yin Tee (Università di Nanzan, Giappone), Carlo Violi (già Università di Messina), Vincenzo Cicero (Università di Messina), Giovanni Brandimonte (Università di Messina), Francesco Zanotelli (Università di Messina), Nicola Castrofino (già Università di Messina), Amor Lòpez Jimeno (Universidad de Valladolid), Sergio Severino (Università di Enna - UniKore)**
*Segreteria redazione:* **Dott.ssa Angela Mazzeo**
Telefono mobile: 3406070014
E-mail: lrossi@unime.it
Sito web: http://ww2.unime.it/compu - http://compu.unime.it

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: http://ww2.unime.it/compu (http://compu.unime.it). La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: http://ww2.unime.it/compu (http://compu.unime.it). Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: lrossi@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della revisione paritaria realizzata tramite la consulenza del Comitato scientifico e di referees anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno essere redatti rispettando le norme editoriali presenti sul sito web e inviati in formato Word (.doc o .docx), a Luigi Rossi: lrossi@unime.it

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Trentaseiesima Edizione: Aprile - Giugno 2016

ISBN ISSN: 2037-609X

*Copertina e Impaginazione:* WebTour - Messina

**«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 36, aprile-giugno 2016**

# INDICE

Nicola Castrofino – *IL LATO NASCOSTO DELLA COMUNICAZIONE*.....3

Angela Mazzeo – *LA COMUNICAZIONE MEDIALE E LE NUOVE TECNOLOGIE*.....9

Martina Montoro – *CAPORALI SI NASCE O SI DIVENTA? L'INTRAMONTABILE SAGGEZZA DI TOTÒ*.....23

Berardino Palumbo – *GLI 'OCCHI' DEL RE. NATURALISMO, STORICISMO E STATO IN ERNESTO DE MARTINO*.....59

Berardino Palumbo – *INTERPRETARE LA DIFFERENZA, SPIEGARE LA STABILITÀ: LETTURE ANTROPOLOGICHE DELL' 'IDENTITÀ'*.....118

**Nicola Castrofino**

# IL LATO NASCOSTO DELLA COMUNICAZIONE

ABSTRACT. Cosa rende possibile la comunicazione odierna? Basta un pc, uno smartphone, una smart TV? Cosa si nasconde dietro a termini oscuri quali hardware, sistemi operativi e software? Dietro questi termini è 'nascosta' tutta la nuova tecnologia che ha permesso la creazione dei nuovi mezzi di comunicazione che hanno trasformato il mondo cognitivo, i rapporti interpersonali e la formazione.

ABSTRACT. What makes today's Communication possible? Just a PC, a smartphone, a smart TV? What is hidden behind obscure terms such as hardware, operating systems and software? Behind these terms it is 'hidden' all the new technology that has enabled the creation of new media that have transformed the cognitive world, relationships and training.

***Le tecnologie dell'informazione e della comunicazione***

Sono sorti nuovi modi di comunicare, nuovi modelli da imitare, mode da seguire e nuovi momenti di aggregazione, ma anche tante polemiche sugli effetti che tutto ciò avrebbe avuto sul pubblico.

Gli studi sui media vanno oltre i loro effetti sull'individuo e si soffermano sul ruolo che la persona ha nel nuovo mondo mediatico e soprattutto su come i nuovi mezzi di comunicazione hanno trasformato il suo mondo cognitivo, i suoi rapporti interpersonali e la sua formazione.

Chi guarda una pubblicità televisiva, chi naviga su Internet, chi legge un giornale, non solo assiste ma partecipa ad uno spettacolo comunicativo che allarga gli orizzonti delle conoscenze personali, anche se risulta poi problematico riuscire a comprenderne l'effettiva bontà di quanto viene pubblicizzato o riuscire a leggere in maniera critica quanto riportato da un giornale.

In particolare l'avvento di Internet ha ampliato e trasformato i modi di comunicare e ha provocato lo spaesamento dell'individuo nel mondo in cui vive.

Con l'esplosione dell'offerta multimediale che coinvolge l'intero pubblico e l'implosione delle agenzie tradizionali, i media e Internet costituiscono una fonte straordinaria d'apprendimento e una forma di socializzazione. Il ruolo che i media e la information tecnology hanno assunto nell'educazione ha prodotto delle modificazioni sui due poli essenziali della socializzazione: il soggetto e la società; il primo diventa sempre più sicuro e libero nelle scelte e nei modi di vivere mentre la seconda entra in crisi perché non riesce più a soddisfare i bisogni dell'individuo ed a proporgli mete che valorizzino la sua vita.

In una società massificata come quella odierna, comunicare agli altri un'idea, un pensiero, una riflessione rafforza nell'individuo l'identità di persona e lo rende più consapevole di se stesso.

La Information tecnology rappresenta pertanto un momento di rottura nel vasto panorama del sapere e delle conoscenze.

Il sapere si acquisisce anche orizzontalmente e non più dall'alto verso il basso.

La realizzazione di questo nuovo modo di trasmissione di sapere, come sostiene U. Eco, è dovuta al fatto che i ragazzi, con l'avvento di Internet, sono diventati capaci di acquisire un sapere che precede la scuola.

Il vero problema delle nuove tecnologie, soprattutto di Internet, è quello di far diventare i ragazzi autodidatti in quanto si filtra il già "noto", ovvero ciò che essi hanno precedentemente acquisito da soli senza guida.

L'individuo si trova così immerso in una miriade di canali comunicativi offerti dalla rete, travolto dai media che hanno fondamentalmente la funzione d'intrattenere e fornire un'interpretazione di ciò che avviene nel mondo.

Per fruire di tutti i mezzi messi a disposizione dalla IT è sufficiente acquistare un computer, uno smartphone, una smart tv  ma chi è a conoscenza di come funzionano questi strumenti? Cosa si 'nasconde' nel loro interno? Prendiamo ad esempio l'ormai diffusissimo personal computer.

Un personal computer senza sistema operativo è, come dice la parola hardware, solo un mucchio di ferraglia. Quindi non basta solo il computer inteso come hardware per poter utilizzare tutti gli strumenti informatici che rendono possibili le nuove forme di comunicazione (internet, social network, le chat…).

Ed è appunto questo il lato 'oscuro' della comunicazione odierna. Si utilizzano strumenti quali il computer, lo smartphone e il tablet senza conoscere cosa si 'nasconde' nel loro interno. Tutti, nessuno escluso, sono forniti di un sistema operativo. Per Sistema Operativo (o software di sistema) si intende un

gruppo di programmi che gestisce il funzionamento di base del computer, dello smartphone e del tablet. Il sistema operativo rimane sempre attivo dal momento in cui viene caricato (all'accensione della macchina) fino allo spegnimento.

Sono gestite dal sistema operativo tutte le funzioni generali della macchina, come l'aspetto grafico delle visualizzazioni su monitor, la scrittura e la lettura dai dischi, la messa in esecuzione e la chiusura dei vari programmi, la ricezione e trasmissione di dati attraverso tutti i dispositivi di I/O. Non fanno invece parte del sistema operativo i vari programmi come ad esempio i programmi di scrittura, di ritocco fotografico, gli antivirus, le applet ecc. che vengono acquistati a parte e installati sulla macchina dopo che questa contiene già il sistema operativo.

In definitiva si può dire che il Software di sistema serve alla macchina per funzionare, mentre il Software applicativo serve all'utente per lavorare.

Dopo questo breve escursus su cosa si nasconde dentro la 'ferraglia' una domanda sorge spontanea: La comunicazione è spontanea oppure è guidata da chi sviluppa le interfacce software, le piattaforme dei vari social? Questo però è ancora un altro lato 'oscuro' su cui riflettere!

## Bibliografia

CASTROFINO N., GIOFFRÈ B. (a cura di), *Adobe Premiere CC Pro*, Mondadori Informatica [collana La grande guida], 2014

ECO U., Relazione al convegno SIPED sul tema "*La ricerca pedagogica in Europa: panorami e prospettive*" 29 giugno- 1 luglio 2000

MCLUHAN M., *Strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano 1986

PERFETTI S., *L'educazione che cambia. La formazione nell'era della comunicazione*, Anicia, Roma, 2002

**«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 36, aprile-giugno 2016**

**Angela Mazzeo**

# LA COMUNICAZIONE MEDIALE E LE NUOVE TECNOLOGIE

ABSTRACT. La comunicazione, dal latino “communico”, “condivido”, è da sempre stata alla base dei rapporti interpersonali tra gli esseri umani. Intorno gli anni ’60, l’avvento di Internet ha dato vita ad un nuovo modello di comunicazione interattiva del tipo 'molti-a-molti': individui che non si conoscono e non hanno alcun contatto tra di loro possono entrare in relazione e instaurare dei rapporti attraverso gli “strumenti tecnologici”. Oggi viviamo in una società che fa sempre più uso delle tecnologie per condividere e/o comunicare informazioni; ogni informazione espressa on line, però deve garantire un’ottima accessibilità, garantendo a tutti i soggetti di essere parte attiva della società.

ABSTRACT. The communication, from the Latin "communico", "share", has always been the basis of interpersonal relationships between human beings. Around the ‘60s, the advent of the Internet has created a new interactive communication model of type 'many-to-many': individuals who do not know and have no contact with each other can enter into a relationship and establish

relations through the "technological tools". Today we live in a society that is more and more use of technology to share and / or communication of information; every on-line information expressed, however, has to ensure optimum accessibility, ensuring all parties to be part of society.

Con la nascita di Internet intorno gli anni ’60 si sviluppa l'idea di comunicare attraverso il computer. La rete Internet viene creata proprio con lo scopo di favorire la collaborazione a distanza tra studenti, ricercatori e insegnanti, e di facilitare gli scambi sociali. La comunicazione che si sviluppa tramite Internet rispecchia un modello di comunicazione interattiva del tipo 'molti - a- molti" e permette di avvicinare persone e/o entità distanti che intendono stabilire un contatto. Questa "tipologia" di comunicazione, detta mediata, si manifesta come una derivazione della comunicazione diretta; si ha una comunicazione mediata quando uno “strumento tecnologico” si interpone tra due o più interlocutori allo scopo di rendere possibile la trasmissione a distanza del messaggio. In questa nuova accezione però, il concetto di comunicazione perde il suo significato originario: da relazione interattiva tra due o più soggetti, in cui è possibile il cosiddetto “botta e risposta”, si trasforma in una realtà “fittizia” che permette di oltrepassare i limiti spazio-temporali.

Il compito svolto dallo "strumento tecnologico" interposto fra emittente e destinatario, è quello di simulare la caratteristica fondamentale della comunicazione interpersonale, ovvero la compresenza dei partecipanti all'atto comunicativo, dando vita a nuove e diverse forme di relazione, inimmaginabili nel passato; le tecnologie di comunicazione (apparati artificiali di comunicazione) consentono agli uomini di ampliare le loro ridotte capacità vocali e uditive. E' proprio grazie a tale ampliamento che, nell'ambito della comunicazione interpersonale, è possibile effettuare la comunicazione a grandi distanze; i messaggi emessi raggiungono un gran numero di individui che, dispersi in territori vasti, non si conoscono, non hanno alcun contatto e nessun tipo di comunicazione interpersonale.

Esistono due tipologie di comunicazione, quelle interpersonale e quella mediata.

E' con la comunicazione mediata che i messaggi emessi da soggetti raggiungono un insieme di utenti situati anche in contesti molto lontani; tale trasmissione, di tipo monodirezionale, riduce notevolmente la caratteristica fondamentale della comunicazione faccia a faccia, dove emittente e ricevente possono, nel corso della relazione, modificare, interrompere e/o riformulare il messaggio iniziale; i messaggi "mediati", inoltre devono comunicare in maniera chiara ed immediata e allo stesso tempo catturare l'attenzione degli utenti.

La comunicazione mediata è quindi, quella comunicazione che

> "*permette di mettere in connessione, attraverso strumenti informatici, punti tra loro lontani, senza che questa relazione si realizzi secondo un rapporto di tipo gerarchico*".[1]

Oggi la "vita online" e quella "offline" si incrociano, pertanto è fondamentale che tutti i tipi di comunicazione siano tra loro connessi così da trasmettere un messaggio univoco. La comunicazione "online" può essere sia di tipo standard, uguale per tutti, o personalizzata, con un contenuto diverso e accessibile, per differenti utenti .

### *Accessibilità e Internet*

La società contemporanea è una società dominata dall'informazione e dall'uso sempre costante della rete telematica la cui accessibilità favorisce l'inserimento dei soggetti disabili nel mondo virtuale.

[1] Cfr Belloni M. C., La comunicazione mediata: trasformazioni e problemi, Roma, Carocci, 2002.

"L'importanza dell'accesso dei disabili alle tecnologie informatiche è stata sottolineata da tempo in numerosi documenti internazionali ed è argomento prioritario nei programmi della Commissione europea".[2]

Nonostante ciò, il concetto di accessibilità dei siti *web* è poco conosciuto e tuttavia ritenuto poco importante, infatti, non tutte le pagine *web* permettono l'accesso agli utenti disabili, la maggior parte sono dotate di barriere "informatiche" che includono tutte quelle difficoltà incontrate dai disabili nell'usare un sistema informatico, ostacoli invisibili agli utenti normodotati ma di blocco per i soggetti disabili.

L'obiettivo dell'accessibilità è proprio quello di rendere fruibile a tutti gli utenti i siti *web* visitati riducendo e, se è possibile, eliminando totalmente le condizioni di svantaggio. Tali condizioni possono penalizzare ogni utente che 'naviga', indipendentemente se è disabile o meno.

La maggior parte dei soggetti penalizzati sono i disabili e soprattutto i non vedenti e gli ipovedenti.[3] Questi ultimi sono quei soggetti che a causa di qualche

[2] Cfr www.cnipa.gov.it

[3] Il termine ipovedente è il risultato di una fusione tra una parola greca e una latina, con tale termine si indicano i soggetti che hanno grossi problemi di vista ma non appartengono alla categoria di cecità assoluta.

patologia[4] subiscono una riduzione dell'acuità visiva e sono incapaci di svolgere le attività quotidiane e sociali e si cerca di trovare delle condizioni ottimali affinché venga sfruttato a pieno il residuo visivo e vengano inseriti nel contesto sociale.

Negli ultimi anni si è cercato di realizzare delle pagine *web* accessibili anche a tali soggetti; ogni pagina deve essere realizzata seguendo delle linee guida:

"- I *link* significativi dovrebbero essere posti in posizioni strategiche, ad esempio a sinistra, dove lo sguardo tende a dirigersi;

- Lo spazio di editazione nei *form*[5] non deve essere esiguo, ma sufficientemente spazioso, in modo da poter essere scritto e letto con facilità.

- I *link* non dovrebbero essere troppo ravvicinati tra loro e agli oggetti circostanti.

- Bisognerebbe evitare l'uso di colori fluorescenti in quanto danno l'illusione di un buon contrasto, ma rendono i contenuti inaccessibili.

- Gli sfondi ed i caratteri devono essere sufficientemente contrastati, in modo da essere decifrati da tutti gli ipovedenti.

[4] Le patologie più frequenti sono la degenerazione maculare senile, il diabete, il glaucoma, la cataratta inoperabile e i traumi.

[5] Moduli del linguaggio html che permettono l'inserimento di dati da parte dell'utente rendendo interattivo un sito web.

- Bisognerebbe evitare l'utilizzo di caratteri stilizzati quali: *Impact, Juice, Matisse, Rockwell, Matura, Snap, Lucida Handwriting* e simili.

- Si dovrebbe evitare accuratamente l'utilizzo dei caratteri testuali in dimensioni fisse; questa soluzione preclude in maniera inesorabile la possibilità di adattare il sito alle proprie esigenze, tramite l'utilizzo dell'accesso facilitato del sistema operativo e del *browser*.

- Non si devono usare caratteri che sono di derivazione grafica, in quanto non possono essere trattati a livello di interfaccia utente.

- Non si devono usare sfondi sfumati, o immagini in movimento, o testi scorrevoli, i quali compromettono in maniera inesorabile l'accessibilità.

- Evitare l'uso di sfondi di diversi colori nella stessa pagina.

- Implementare sempre il *mouseover*[6] e il *visited*[7] dei *link*, contestualizzandone il contrasto con i colori del sito, in quanto questo strumento rappresenta un punto di riferimento per l'orientamento del navigatore ipovedente.

- Una possibile alternativa per un ipovedente potrebbe essere rappresentata dalla possibilità di personalizzare la visualizzazione del sito secondo le proprie esigenze, adattando colori di sfondo e del testo, tipo e dimensione dei caratteri,

[6] Funzione che ha il compito di modificare l'icona del cursore quando viene posizionato sul menù dei *link* indicando che sono cliccabili.

[7] Funzione che modifica nel menù dei *link* il colore di questi dopo essere stati visitati dall'utente.

con l'implementazione di una specifica pagina del sito, raggiungibile con uno dei primi *link* della *home page.*"[8]

Non basta prendere in considerazione solo queste linee guida ma di fondamentale importanza è tenere presente i provvedimenti che sono stati emanati nei vari paesi per abbattere le cosiddette barriere digitali che si incontrano *on line*.

I primi Stati ad emanare tali leggi furono USA, Canada, Australia, e Irlanda e recentemente anche l'Italia con la legge 9 Gennaio 2004, meglio conosciuta come "legge Stanca" basata sugli standard del *World Wide Web Consortium* (W3C).

Precedenti al 2004 in Italia furono emesse delle circolari che prevedevano l'emanazione di regole da adottare obbligatoriamente durante la creazione di pagine *web*, tenendo conto delle necessità dei disabili a contatto con il rapido evolversi delle tecnologie. Il 6 settembre 2001 fu emanata dall'AIPA[9] la Circolare n. 32[10] che esamina i principi da adottare durante la progettazione dei sistemi informatici pubblici affinché venga garantita l'accessibilità; tale

[8] Cfr www.uniciechi.it

[9] Oggi CNIPA

[10] Circolare 6 settembre 2001, n. AIPA/CR/32 *"Criteri e strumenti per migliorare l'accessibilità dei siti web e delle applicazioni informatiche"*.

circolare coopera con una seconda emanata il 13 marzo del medesimo anno dal Dipartimento della Funzione Pubblica, la Circolare n. 3[11] che garantisce l'accessibilità dei siti web delle pubbliche amministrazioni.

Nel 2003 è stata istituita la "Commissione Interministeriale permanente per l'impiego delle tecnologie ICT per le categorie deboli e svantaggiate" i cui compiti furono riportati nel cosiddetto Libro Bianco che esamina il rapporto dei disabili con le nuove tecnologie. Tale Commissione doveva proporre "linee guida" che garantivano l'accesso di tutte le categorie di soggetti alle informazioni offerte dalle tecnologie informatiche e iniziative a favore dei disabili per facilitarli nell'applicazioni di queste.

Il procedimento più importante e più conosciuto in Italia è la legge 9 gennaio 2004[12], approvata dalla Camera dei deputati e dal Senato della Repubblica, conosciuta anche come "legge Stanca", che prende nome dal suo proponente, allora Ministro per le innovazioni e le tecnologie, Lucio Stanca. Tale legge, il cui obiettivo è quello di abbattere le barriere informatiche e rendere fruibile le informazioni dei siti *web* delle pubbliche amministrazioni a tutti i soggetti con

[11] Circolare del Ministro della Funzione Pubblica del 13 marzo 2001 n. 3/200 *"Direttiva recante: Linee guida per l'organizzazione, l'usabilità e l'accessibilità dei siti web delle pubbliche amministrazioni"*.

[12] L 4/2004 "Disposizioni per favorire l'accesso dei soggetti disabili agli strumenti informatici".

disabilità, emana i principi guida da adottare nel caso in cui si crea un nuovo sito *web*.

I principi fondamentali della legge prevedono che sia i privati sia le pubbliche amministrazioni realizzino siti accessibili a tutti seguendo i requisiti dell'accessibilità, qualora così non fosse, i contratti stipulati vengono annullati. Inoltre prevede l' attuazione di regole generali che rimandano ad un regolamento giuridico nel caso in cui non sia rispettata una precisa disciplina delle situazioni giuridiche, e ad un decreto ministeriale che stabilisca le metodologie tecniche per la verifica dell'accessibilità dei siti internet. Infine delibera che tutti gli strumenti scolastici debbano essere realizzate con tecniche che favoriscono l'uso da parte dei soggetti non vedenti e ipovedenti.

Tali procedimenti vennero attuati in seguito all'emanazione di un Decreto Ministeriale, il cosiddetto Regolamento d'attuazione[13] che stabilisce i criteri e i principi operativi e organizzativi generali per l'accessibilità garantendo una verifica tecnica, operata da esperti, e una verifica soggettiva, condotta tramite l'intervento dei soggetti destinatari.

[13] Decreto del Presidente della Repubblica, 1 marzo 2005, n. 75, Regolamento di attuazione della legge 9 gennaio 2004, n. 4 per favorire l'accesso dei soggetti disabili agli strumenti informatici.

Successivamente, dopo tale Regolamento, furono attuati altri due decreti ministeriali, il primo tratta dei requisiti tecnici e i diversi livelli per l'accessibilità agli strumenti informatici[14] e stabilisce le metodologie tecniche per la verifica dell'accessibilità dei siti internet. Il secondo fa riferimento alle regole tecniche per l'accessibilità delle opere multimediali.

Come già accennato, sia la legge Stanca che tutti i decreti ministeriali fanno riferimento a quello che prende il nome di *World Wide Web Consortium* (W3C), nato nel 1994 da Tim Berners Lee[15] in collaborazione con il CERN.[16]

Il W3C comprende circa 500 membri ed è una sorta di associazione il cui obiettivo principale è quello di migliorare gli esistenti protocolli e linguaggi per il WWW e di aiutare il *Web* a sviluppare tutte le sue potenzialità.

Uno degli obiettivi principali del W3C è quello di rendere fruibile a tutti i soggetti le informazioni presenti nel *web* creando dei progetti che assicurino la creazione e la promozione dell'accesso universale; inoltre garantisce che tutti i sistemi, attraverso il *web* semantico, riescano a dialogare anche se vengono usati linguaggi differenti.

---

[14] Decreto Ministeriale 8 luglio 2005 "Requisiti tecnici e i diversi livelli per l'accessibilità agli strumenti informatici".

[15] Informatico Inglese e co-inventore del *World Wide Web* insieme a *Robert Cailliau.*

[16] Consiglio Europeo per la Ricerca Nucleare

«Più che una conquista strategica delle forze armate, Internet è stata una conquista umana e culturale di un gruppo di persone che hanno creduto nel *networking* quando le Università erano ancora gelosissime del "tempo macchina" dei loro calcolatori, e parlare di condivisione delle risorse suonava come un' eresia all' interno degli ambienti scientifici»[17]

[17] Cfr C. Gubitosa, *La vera storia di Internet*, Apogeo Online, Ottobre 1999, p. 3

## Bibliografia

ACERBONI G., *Progettare e scrivere per Internet*, McGraw-Hill, Milano, 2005

AMERIO P., *Psicologia di comunità,* il Mulino, Bologna, 2000

ANOLLI L., *Psicologia della comunicazione,* il Mulino, Bologna, 2002

BELLONI M.C., *La comunicazione mediata : trasformazioni e problemi*, Carocci, Roma, 2002.

CARDACI M., *Ciber – Psicologia, Esporazioni cognitive di Internet,* Carocci, Roma, 2002

ESPOSITO A., *Il lungo cammino dell'integrazione, Dall'inserimento al progetto individuale di vita per il disabile,* Anicia, Roma, 2003

FERRANDINA A., *Corso base di Web Marketing,* Edizioni FAG, Milano, 2003

GUBITOSA C., *La vera storia di Internet*, Apogeo Online, Milano, Ottobre 1999

LIVOLSI M., Manuale di sociologia della comunicazione, Editori Laterza, 2005

MAZZOLI G. – BOCCIA ARTIERI G., *L'ambigua frontiera del virtuale, uomini e tecnologie a confronto,* FrancoAngeli, Milano, 1994

METITIERI F., *Comunicazione personale e collaborazione in rete,* FranoAngeli, Milano, 2003

METITIERI F .– MANERA G., *Dalla email al chat multimediale,* FrancoAngeli, Milano, 2000

MINNINI G., *Psicologia e media,* Editori Laterza, Bari, 2004

PALOMBA M. – MARTINO G., *Chat to Chat, la comunicazione online,* Edizioni Kappa, Roma, 2000

PRAVETTONI G., *Web Psychology,* Guerini e Associati, Milano, 2002

POLILLO R., *Plasmare il web,* Apogeo, Milano, 2006

SAVELLI A., *Sociologia del turismo,* FrancoAngeli, Milano, 2002

SCANO R., *Accessibilità dalla teoria alla realtà,* WebLaw, 2005

TANENBAUM A. S., *Reti di Calcolatori*, Addison Wesley, 2003

TRISCIUZZI L. – FRATINI C. – GALANTI M.A., *Introduzione alla pedagogia speciale,* Editori Laterza, Roma - Bari, 2003

TROIANO M. – PETRONE L., *Chat: incontri e scontri dell'anima,* Editori Riuniti, Roma, 2001

WALLACE P., *La psicologia di Internet,* Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000

**«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 36, aprile-giugno 2016**

**Martina Montoro**

# CAPORALI SI NASCE O SI DIVENTA?
# L'INTRAMONTABILE SAGGEZZA DI TOTÒ

ABSTRACT. Cinema, psicologia e filosofia sono mirabilmente intrecciati nell'arte di Totò. Attore tanto indisciplinato, quanto saggio conoscitore degli uomini, Totò ha fin da giovane elaborato una propria articolata visione dell'umanità schierata su due versanti, gli uomini e i caporali, divenuta il filo conduttore della sua comicità. Inoltre, l'attore napoletano fu anche un ottimo conoscitore dei principi di persuasione sociale, studiati e sperimentati a lungo dalla psicologia, e da lui perfettamente messi in campo in maniera più o meno consapevole.

ABSTRACT. Cinema, psychology and philosophy are wonderfully interwoven in the art of Totò. Actor so unruly, how wise men's connoisseur, since he was young, Totò has developed its own articulated humanity vision deployed on two fronts, the men and the foremen, it has become the leitmotif of his comicality. Farther, the neapolitan actor was a great connoisseur of social

persuasion principles, studied and experimented for a long time by the psychology, and perfectly used by him more or less consciously.

### *1. Siamo uomini o caporali?*

Se è vero che Totò non è ricordato per alcun trattato filosofico, è anche vero che la sua fu una saggezza senza confini, uno strumento potentissimo attraverso cui esporre, più o meno celatamente, una situazione di fatto, non confinata all'umile rione Sanità di Napoli, dove il celebre attore crebbe.

La vera ricchezza di Totò non consiste nei quarti della sua nobiltà, ma in una profondità d'animo tale da modellare un personaggio destinato a lasciare una traccia indelebile sia nell'immenso mondo del cinema, sia nell'umile universo di ogni singolo spettatore.

L'abitudine, da piccolo, di osservare i passanti dalla finestra della sua modesta dimora, sembrò sopravvivere anche nel Totò adulto che, con lo stesso sguardo di un infante, si dimostrò capace di dilatare il campo visivo fino a estenderlo all'intera umanità, domandandosi se questa potesse essere schierata compiutamente su due versanti, formati uno, dai *caporali*, l'altro, dagli *uomini*.

L'aspetto paradossale è che Totò si era arruolato volontario nelle armi:

«È certo, comunque, che non vi fu spinto da spirito guerriero, perché sotto le armi finì per comportarsi come un qualsiasi individuo pacifico che fa di tutto per riportare a casa la pelle e per fuggire alle occasioni pericolose. Forse si arruolò per incoscienza giovanile o perché vedeva l'esercito, le sue divise e le sue parate, come un pretesto per esibirsi, per fare del teatro, oppure lo fece soltanto per affermare la propria autonomia nei confronti della madre, sempre più autoritaria e dispotica, o per sottrarsi alle tentazioni del vicolo, che non gli offriva la possibilità di esprimere a pieno il suo talento artistico. O forse, più semplicemente, per sentirsi finalmente uomo»[1].

Durante gli anni dell'esperienza militare, tra le mura della caserma di Livorno, matura la famosa espressione "Siamo uomini o caporali?", all'interno di un clima tirannico, reso tale dal piacere che i caporal maggiori avvertivano nel soggiogare e umiliare i soldati semplici.

«Soprattutto un caporale, descritto da Totò come "gonfio quanto una vescica di strutto, imbrillantinato e pettoruto", esercitava su di lui un autentico terrore, che si esprimeva in mille modi, in punizioni per un nonnulla, pulizia dei gabinetti, pelatura delle patate, offese verbali atroci»[2].

Totò contrasse un odio profondo nei confronti dei caporali, che per lui incarnavano il potere assoluto. E ciò costituì la base di una bizzarra filosofia, che voleva appunto l'umanità divisa in due classi: gli uomini e i caporali, i

[1] http://www.antoniodecurtis.org/toto_un_altro_pianeta_02.htm - prima puntata di 15 episodi sulla vita di Totò, ideato e presentato da Giancarlo Governi per Raiuno.

[2] E. Bispuri, *Vita di Totò*, Gremese editore, Roma 2000, p. 56.

vessati e i vessatori. Così, un giorno, la voglia di ribellione del comico nascente, mai concretizzatasi in aperta protesta, diede alla luce la battuta «Siamo uomini o caporali?», che fece sbellicare dalle risate i suoi compagni di sventura, i quali, come nota Bispuri[3], in qualche modo si sentivano vendicati dai soprusi subiti. Totò fu folgorato dall'accaduto: quegli stessi compagni, in un futuro prossimo, avrebbero potuto ammirare il giovane napoletano, accomodati sulle poltrone di un teatro, dopo aver pagato regolarmente il biglietto. Su questo celebre interrogativo, nel 1955 il regista Camillo Mastrocinque edifica il film omonimo per cui Totò ebbe sempre un debole, per così dire, dato che, come ricorda Cianciabella, è «l'unico film che Totò sentì veramente come suo»[4].

In *Siamo uomini o caporali* Totò Esposito è una comparsa teatrale che si ritrova a subire i soprusi di chi detiene il potere dell'autorità, e, dopo aver aggredito e minacciato di uccidere un suo superiore, viene rinchiuso in un manicomio perché considerato folle. Descrive la sua situazione allo psichiatra della clinica in una serie di flashback: inizia col ricordare le sofferenze patite in un campo di prigionia durante la seconda guerra mondiale, dove incontra Sonia, di cui si innamora segretamente, nonostante lei gli voglia bene come a un

[3] *Ivi*.

[4] S. Cinciabella, *Siamo uomini e caporali*, *Psicologia della disobbedienza*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 18.

fratello. Scampato a una fucilazione, alla fine della guerra, i due tornano a Roma per cercare di ricostruirsi una nuova vita. Ma Totò è nuovamente vittima degli ennesimi *caporali*: il direttore del giornale, il commissario di polizia e un ricco uomo d'affari, il quale si porterà via Sonia per sempre e la sposerà. All'interno del manicomio, Totò espone la sua riflessione allo psichiatra della clinica, il quale finisce per convincersi della perfetta lucidità dell'uomo e della fondatezza della sua teoria sugli uomini:

> «L'umanità, io l'ho divisa in due categorie di persone: uomini e caporali. La categoria degli uomini è la maggioranza, quella dei caporali, per fortuna, è la minoranza.
>
> Gli uomini sono quegli esseri costretti a lavorare per tutta la vita, come bestie, senza vedere mai un raggio di sole, senza mai la minima soddisfazione, sempre nell'ombra grigia di un'esistenza grama.
>
> I caporali sono appunto coloro che sfruttano, che tiranneggiano, che maltrattano, che umiliano. Questi esseri invasati dalla loro bramosia di guadagno li troviamo sempre a galla, sempre al posto di comando, spesso senza averne l'autorità, l'abilità o l'intelligenza ma con la sola bravura delle loro facce toste, della loro prepotenza, pronti a vessare il povero uomo qualunque.
>
> Dunque dottore, ha capito? Caporale si nasce, non si diventa! A qualunque ceto essi appartengano, di qualunque nazione essi siano, ci faccia caso, hanno tutti la stessa faccia, le stesse espressioni, gli stessi modi. Pensano tutti alla stessa maniera!».

La teoria, commenta lo psichiatra, non fa una piega. Si tratta di una filosofia, seppur in apparenza ingenua e "spicciola", in cui si rispecchiano i molti *uomini* che hanno combattuto e ancora oggi lottano per vincere la guerra contro l'autorità e le "facce di bronzo". Certamente, tale constatazione sgorga da un vissuto infantile fatto di trascuratezze, di incomprensioni e del mancato

riconoscimento da parte del padre, il marchese Giuseppe De Curtis, obbligato dal padre a non infangare il nome della famiglia sposando Anna Clemente, madre di Totò, ragazza povera anche se tanto amata da Giuseppe. Saranno poi gli anni della carriera militare a rinforzare le sue convinzioni. Di conseguenza, è necessario riconoscere la valenza persuasiva di tale distinzione, mantenendo, tuttavia, le distanze da qualsiasi forma di generalizzazione o pregiudizio che da questa possono scaturire.

Il titolo originale del film *Siamo uomini o caporali* non presenta il punto interrogativo, che verrà acquisito nel tempo. Come rileva Cianciabella[5] nell'introduzione del suo libro, questa non è una semplice svista tipografica, ma è la dimostrazione della presenza di un dubbio, che porta la teoria di Totò a vacillare tra l'interrogazione e l'affermazione.

L'opera cinematografica è una splendida rappresentazione dei lager nazisti, del mercato nero, della censura e di come la povera gente si ritrova delusa e amareggiata per non poter coronare i propri sogni a causa della presenza di *caporali*, i quali sono davvero tanti, come si rende conto lo stesso Totò nel corso degli anni, rettificando così l'assunto iniziale secondo cui i caporali costituivano la minoranza.

[5] *Ibidem*, p.18.

Nel film, è Paolo Stoppa a interpretare tutti i caporali delle varie scene: il giornalista spregiudicato, il direttore del teatro, l'imprenditore, il nazista, il soldato fascista e l'ufficiale americano. È quindi evidente che, nell'accezione intesa da Totò, non serve una divisa per essere caporali; lo si diventa quando si fa abuso dell'autorità e la si utilizza in maniera sadica per sottomettere gli altri, anziché per operare al fine di garantire la giustizia. Totò, a titolo di esempio, si rifà a un dato autobiografico: il nonno paterno che si oppose implacabilmente al matrimonio tra suo padre, nobile, e sua madre, povera e analfabeta, può essere annoverato nella classe dei caporali[6].

## 2. *Meccanismi linguistici della "lotta" contro i caporali*

L'ossessione del caporale perseguitò Totò per tutta la vita, ma a essa non seguì mai un'aperta ribellione da parte del comico. De Curtis preferì infatti adottare un atteggiamento remissivo ed eseguire alla lettera gli ordini del caporale di Livorno, con lo scopo di evitare frequenti ritorsioni, nonostante questa sua forma di prevenzione venisse scambiata, dall'uomo di potere, per

[6] Cfr. Totò, a cura di, M. Amorosi, A. Ferraù e L. De Curtis, *Siamo uomini o caporali? Diario semiserio di Antonio De Curtis*, Newton Compton editori, Roma 1993.

debolezza, un neo da attaccare, raddoppiando la dose delle prevaricazioni e delle punizioni, a cui Totò continuò a reagire con la supina obbedienza iniziale[7]. Tuttavia, egli fu capace di prendersi gioco di loro, ridicolizzandoli tramite i diversi ruoli che ricoprì nei suoi film. Fu questa la sua "vendetta": il potere, in fin dei conti, non sopporta che si rida di lui. Più volte Totò eseguì delle parodie di Hitler, poiché il ridicolo e la capacità di far ridere smodatamente gli spettatori erano l'unico modo per contestarne la supremazia.

Come puntualizza Freud[8], mettendo in ridicolo persone, norme e istituzioni, il *motto di spirito ostile* li aggredisce. Esso, insieme al *motto osceno*, fa parte dei *motti tendenziosi*, e utilizza la pulsione aggressiva per raggiungere il proprio scopo, ovvero la scarica di tensione psichica accumulatasi, che produce piacere e, quindi, il riso. Il motto di spirito permette un risparmio di energia psichica che provoca una sensazione di piacere, rendendo la comunicazione meno pericolosa. Per verificare l'utilità e l'efficacia dell'aggressione e del modo celato in cui la si è espressa, occorre un terzo componente, ovvero un pubblico, che si limita ad ascoltare e contribuire all'aggressione, seppur passivamente.

---

[7] *Ibid*.

[8] Cfr. S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, 1905; [trad. it.] *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, a cura di, P. L. Segre, Newton Compton editori, Roma 2011, pp. 97-112.

Il motto di spirito ha chiaramente una importante dimensione sociale, e il suo obiettivo è quello di provocare sollievo non solo in chi lo ascolta, ma anche in chi lo produce. Nel caso del comico napoletano, così come del suo pubblico, tale consolazione coincide con la possibilità di riscattarsi dai soprusi dei caporali. Bergson[9] mostra come il riso sia un'esperienza corale, di intesa. Si ride di gusto soprattutto quando si è in compagnia di altre persone, che ridono anch'esse. Inoltre, afferma l'autore,

> «per comprendere il riso, bisogna collocarlo nel suo ambiente naturale, che è la società; bisogna soprattutto determinarne la funzione utile, che è una funzione sociale. […] Il riso deve rispondere a certe esigenze della vita in comune. Il riso deve avere un significato sociale»[10].

Il riso, perciò, può essere considerato il cemento che tiene unita la società e risponde a determinate esigenze collettive: è un aiuto ai poveri uomini, soggiogati dal potere, al fine di trovare un modo per affrontare l'amarezza che sono costretti ad assaporare ogni giorno.

Ma il riscatto di Totò avviene anche tramite i noti giochi linguistici. L'attore

[9] Cfr. H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, [trad. it.] *Il riso. Saggio sul significato del comico*, a cura di, F. Sossi, Feltrinelli, Milano 2011, p.16.

[10] *Ivi*.

«traduce la violenza parodistica, il gusto del contraddire e di sbeffeggiare nel sovvertimento della lingua, nella contaminazione dei materiali linguistici, con cui tra un "eziandio" e un "tampoco", tra un "a prescindere" e un "è d'uopo", si libera delle convenzioni ammuffite della burocrazia e dell'autorità»[11].

Come è facile constatare, la maggior parte degli equivoci verbali e comportamentali di Totò si servono di una strategia umoristica, quella della *trasgressione*[12]: l'inosservanza di regole e consuetudini, l'infrazione di abitudini e la profanazione di miti e culti, con la conseguente demolizione dei tabù, di qualsiasi genere. Lo strumento di protesta non violento per eccellenza, e utilizzato sovente dal comico, è la pernacchia. Tuttavia, non una semplice pernacchia. Come non ricordare la scena nel film I due marescialli in cui Totò, maresciallo dei Carabinieri, interrompe bruscamente il discorso del tenente nazista non appena richiama la grandezza del Fuhrer, con un rumoroso e inconfondibile pernacchione. Tra l'altro, con l'intento di stabilire i connotati della pernacchia per poter individuare il colpevole, Totò riesce a far spernacchiare il tenente per altre tre volte.

La trasgressione non è soltanto verbale e comportamentale, ma anche estetica:

[11] O. Caldiron, *Totò a colori di Steno*, *Il film, il personaggio, il mito*, Edizioni Interculturali, Roma 2003, p. 11.
[12] Cfr. M. Lando, *L'arte di far ridere. Gli strumenti dell'umorismo e le tecniche del comico,* Guida Editori, 2ˆ ed., Napoli 2012. cap 2.

«La larga giacca caudata di Totò, con i calzoni a zompafosso e la camicia a pistagna inamidata (in cui il collo ruota e naviga come un pesce rosso), […] sono altrettante trovate aggressive rispetto a ciò che noi tutti potremmo ritenere un abbigliamento minimamente rispondente a irrinunciabili canoni estetici»[13].

La parola chiave di tutti i novantasette film interpretati da Totò è "contro"[14]. Nonostante essa compaia effettivamente soltanto in tre titoli (*Totò contro Maciste*, *Totò contro i quattro*, *Totò contro il pirata nero*), in realtà Totò è sempre contro qualcuno o qualcosa. Continuamente si oppone, *a priori*, alla società di massa, alle convenzioni e alle regole create per tenerci "buoni" e soffocare il nostro pensiero, e agli onorevoli, ai commendatori, ai cavalieri, pronti a soverchiare gli uomini normali in nome del rispetto di queste leggi, fasulle come il titolo con cui pretendono il rispetto dalla gente e di fronte al quale Totò si congeda con un bel «Ma mi faccia il piacere!».

È dal linguaggio che bisogna partire, secondo il comico, per attaccare la sostanza. Totò è, infatti, un "controlinguista" – come dice Giacovelli[15] –, l'attacco alla parola è lo strumento più potente che il comico abbia a disposizione. Totò rimane sempre se stesso, qualsiasi personaggio interpreti:

[13] *Ibid*., p. 84.

[14] Cfr. E. Giacovelli, *Poi dice che uno si butta a sinistra*, Gremese Editore, Roma 1994, p. 19.

[15] *Ivi*.

sempre anarchico e oppositore. Non si abbassa a adeguare se stesso agli altri, ma sono gli altri che devono adeguarsi al suo mondo[16].

Perfetto esempio di questo controlinguismo è la scena del vagone letto in *Totò a colori* in cui, nell'incontro immediato con l'onorevole Trombetta, Totò fraintende il gesto del deputato che era intento a spostare la sua valigia, sospettando subito che fosse un ladro: «Si capisce dalla sagoma», si diceva tra sé e sé. Di certo, il riferimento non è puramente casuale! «L'io tronfio, l'io ipertrofico e in doppiopetto»[17] del deputato «eccita l'invece caotico»[18] di Totò. L'onorevole Trombetta si compiace frequentemente della parola "io", a dimostrazione dell'esistenza di un luogo, nel centro egoistico del suo mondo, in cui protegge il proprio narcisismo.

«Con una tecnica tagliente come il coltello d'un assassino, Totò irride, confuta, destabilizza proprio questo centro e questo luogo: il *nome* dell'onorevole Trombetta. Lo deforma in Trombone»[19].

[16] *Ivi.*

[17] O. Caldiron, *Totò a colori di Steno*, p. 31.

[18] *Ivi*.

[19] *Ivi*.

Quello che, probabilmente, fa più rabbia al deputato è l'impossibilità di poter usufruire dei propri leccapiedi che avrebbero bandito Totò per le sue irriverenze e impartirgli una pena esemplare. Ciò rende ancora più evidente come il titolo di "onorevole" non sia altro che un mero riconoscimento che, al di fuori di congrue strutture, non vale neanche quanto la qualità dell'abito indossato.

Lo sbeffeggiamento di Totò inizia dalla presentazione all'onorevole che avviene con una stretta di mignolo, piuttosto che di mano, seguito poi dal gesto di pulirsi il dito che aveva toccato la mano del suo interlocutore, che a parer suo era uno "sporcaccione". Continua con un atteggiamento troppo confidenziale per i gusti dell'onorevole Trombetta, il quale, infastidito, cerca di far ragionare il compagno di vagone-letto, il quale era arrivato a insinuare che suo padre si chiamasse Trombone e che fosse scontato la sorella suonasse la trombetta con la bocca, mentre "Trombetta in Bocca" stava a significare che la donna, poiché sposata, aveva acquisito il cognome del marito. Totò arriva addirittura a dare del "tu" all'onorevole, il quale si sente profondamente offeso e infastidito anche per le continue pacche sulla spalla da parte di Totò.

Gli equivoci si susseguono per tutta la scena, la maggior parte dei quali creati volutamente dallo stesso Totò, che giunge a ribaltare la situazione, a sentirsi offeso («Ogni limite ha una pazienza!»), a rimproverare il deputato per i suoi

"modi interurbani" («Parli come badi!») e a incolparlo, poi, di avergli rubato la mano!

Dunque, l'onorevole Trombetta sarà pure un onorevole, un «onorevole buffone, ma in un senso che nulla ha a che vedere con la natura sulfurea del suo compagno di viaggio»[20].

### *3. La trasgressione e la menzogna nella gestualità di Totò*

La disobbedienza di Totò esplode, infine, nella "napoletanità" del suo linguaggio gestuale, insieme all'arte del mentire, estremamente evidente nella maschera Totò. Il gesto e la mimica rappresentano il nucleo della sua comicità, la caratteristica più originale: «anche quando quello che dice non fa ridere, è il movimento, delle mani come del resto del corpo, a suscitare il riso»[21].

La sua comunicazione gestuale è caratterizzata da movimenti più o meno accennati, da gesti illustrativi, che qualificano e arricchiscono la comunicazione verbale, realizzati con tutto il corpo o, semplicemente, con l'espressività del

[20] *Ivi*.

[21] AA.VV., a cura di, Aronica D., Frezza G. e Pinto R., *Totò: linguaggi e maschere del comico,* Carocci editore, 1ˆed., Roma 2003, p. 116.

volto. Tali movimenti, spesso, possono parlare più di tante parole e, perciò, sostituirsi alla comunicazione prettamente verbale. Anche per il linguaggio gestuale, così come per quello verbale, si può parlare di "variazioni diatopiche", ossia di gestualità che sono tipiche di una determinata regione, sorta di "regionalismi gestuali". E il linguaggio di Totò è ricco di gesti squisitamente napoletani, usati spesso per dare dello sciocco all'interlocutore che ha appena abboccato all'amo e per rendere chiare allo spettatore le sue tattiche da perfetto impostore.

Uno dei gesti che incontriamo spesso negli sketch di Totò è il gesto del "*cchiò cchiò".* Si deve proprio al comico napoletano se esso è stato reso noto a livello nazionale, come appunto ci ricorda la Pietrini[22], soprattutto a seguito della sua ripetizione nella scena del vagone letto in *Totò a colori.* L'onomatopea *cchiò cchiò* riproduce il verso della gallina, ossia dell'animale stolto per eccellenza, motivo per cui il gesto sta a simboleggiare il credulone. Si effettua creando un angolo retto con le braccia: la mano sinistra tocca il gomito del braccio destro, la cui mano tiene le dita unite, rivolte verso l'interlocutore, oscillando a seguito dei colpetti che la mano sinistra dà all'avambraccio e producendo, così, il

[22] *Ibid.*

movimento del collo della gallina. Il gesto è divenuto popolare nella scena del vagone letto, quando intorno al minuto 9.50 Totò si infuria con il deputato:

ANTONIO: E che modi sono questi? Ogni limite ha una pazienza!

ON. TROMBETTA: Dico io!

ANTONIO: E tocca, tocca, tocca… ma che ti tocchi?! È tre ore che mi stai toccando braccio, avambraccio e gomito! Braccio, avambraccio e gomito! (*Totò esegue il gesto del "*cchiò cchiò*"* – vedi fig. 1)

Fig. 1. Il gesto del "cchiò cchiò". Da *Totò a colori*

Un altro gesto che ha il medesimo intento comunicativo del precedente è quello che si effettua sempre con la mano a dita unite e l'avambraccio in

verticale, realizzando stavolta un movimento rotatorio. Esso accompagna sovente l'espressione napoletana *Sì nu turzo,* cioè "Sei uno scemo".

Nella scena del *wagon lit*, lo ritroviamo al minuto 7.05, quando l'onorevole Trombetta cerca di spiegare che sua sorella va di cognome Trombetta in Bocca perché ha preso il cognome del marito.

ON. TROMBETTA: "Bocca"… "Bocca" non è la bocca di mia sorella!

ANTONIO: E la bocca di chi è allora? (*Totò effettua il gesto con la mano e l'avambraccio* – vedi fig. 2)

ON. TROMBETTA: "Bocca" è il cognome di mio cognato!

Fig. 2. Il gesto che significa "Sì nu turzo" ("Sei uno scemo"). Da *Totò a colori*

Un ulteriore gesto ricorrente in Totò, volto a insultare il suo interlocutore, può essere chiamato *mmocca* ("in bocca"); è riferito al credulone e frequentemente accompagna l'insulto *baccalà.* Esso si effettua con le dita della mano unite e rivolte verso la bocca per indicare che l'interlocutore sta cercando di ingerire qualche cosa di troppo ingombrante per riuscire a entrarvi, ovvero qualsiasi sciocchezza gli venga detta. Sempre in *Totò a colori*, tale gesto ricorre nella scena il cui Totò si imbatte in un giardiniere pugliese e, spazientito per il suo dialetto incomprensibile e la pressoché assenza di scaltrezza dell'uomo, si congeda da lui proprio con il gesto del *mmocca* accompagnato dall'offesa *baccalà* (vedi fig. 3).

Fig. 3. Il gesto del "mmocca". Da *Totò a colori*

Un'analisi approfondita del linguaggio gestuale di Totò ci è utile per capire come esso sia un ausilio indispensabile ai personaggi da lui interpretati, e, in questa sede, per giustificare la riuscita delle sue truffe insieme alla complicità del suo "compagno di raggiri".

L'arte del mentire richiede la presenza di numerosi aspetti legati sia al mentitore e all'ingannato, sia alle situazioni; anch'esse devono essere preparate *ad hoc* per la riuscita della truffa. A volte, però, ci vengono servite su un piatto d'argento, come accade a Totò (in *Totòtruffa '62*) nel caso della contemporanea presenza dell'innocente turista americano che ammirava la fontana di Trevi, mentre i due ciarlatani andavano alla ricerca di nuove prede: una combinazione perfetta che significherà per i due impostori "truffa assicurata!".

### *4. Truffa alla Totò*

Dopo decenni dalla comparsa del film *Totòtruffa '62*, vediamo ancora notizie di cronaca presentate dal titolo "Truffa alla Totò", a dimostrazione del fatto che le tecniche e le strategie utilizzate da Totò e dagli odierni impostori sono sempre le stesse, seppur con qualche modifica di adattamento ai tempi.

Da sempre esiste il furbo di turno che architetta una truffa e il credulone pronto a cascare nella rete dell'impostore. Da sempre, quindi, siamo portati a

obbedire all'autorità, anche quando questa non è portatrice di alcun valore reale, ma solo apparente: ci basta la presenza di simboli indicatori di autorità per sottometterci a una persona che di potere legittimo ha ben poco.

Come spiega Cianciabella nel libro *Siamo uomini e caporali*, Totò si serve frequentemente dei simboli per dare credibilità al personaggio, ma «ciò che contraddistingue l'attore è proprio la capacità di far valere tale principio senza fornire un'autorità autentica, ma solo la sua apparenza»[23]. Sono proprio questi indicatori che attivano automaticamente una risposta di acquiescenza, senza permetterci di interrogarci sull'autenticità di quella carica. Ci sarebbe perciò da ridire sulla consueta convinzione per cui "l'abito non fa il monaco". I simboli, l'abito e gli ornamenti incrementano la probabilità di obbedire anche a uno sconosciuto. E questo lo sapeva bene il grande Chaplin, il quale «si servì del cigolio emesso da uno sportello di un'auto di lusso per far credere alla ragazza non vedente del film *Luci della città* di essere un ricco milionario»[24].

Totò è un ottimo stratega. Fa largo uso dei simboli dell'autorità e applica, più o meno inconsapevolmente, i principi di persuasione sociale (descritti dallo studioso Robert Cialdini), soprattutto nel film *Totòtruffa'62,* la cui cornice

[23]S. Cianciabella*, Siamo uomini o caporali,* p. 87.

[24] *Ibid*. p. 89.

narrativa, ci fa notare D'Agostino[25], è essa stessa definita come una menzogna. Il film, infatti, è un continuo susseguirsi di menzogne, ma – sostiene D'Agostino[26] – in tutti i casi si ha a che fare con bugie "a fin di bene" e con inganni finalizzati alla mera sopravvivenza. «Non è un caso, infatti, che i truffatori incarnati da Totò siano alla fine condannati a pene miti e che tutti guardino a loro con benevolenza perché riconoscono, con sant'Agostino, che essi non hanno vera "doppiezza di cuore"»[27].

La semplicità d'animo di questi truffatori è palese ed essi confessano tutto, fin dall'inizio, allo spettatore, il quale, nei loro confronti – come dice D'Agostino – è «privo di doppiezza»[28]. Si potrebbero comprendere le motivazioni sottese a tali passabili imbrogli considerandole come un effetto del fenomeno prima citato, ovvero della netta divisione tra uomini e caporali che non lascia possibilità ai soggiogati se non quella di ingannare, maldestramente, gli altri e se stessi.

[25] AA.VV., *Totò: linguaggi e maschere del comico,* p.156.

[26] *Ivi*.

[27] *Ivi.*

[28] *Ivi*.

Il film si articola lungo cinque episodi importanti: il vespasiano, la fontana di Trevi, il proprietario di casa, la falsa eredità e l'agenzia di collocamento. In questa sede si prenderà in considerazione la sequenza della fontana di Trevi, e, con il prezioso contributo di Cianciabella[29], si andranno a rilevare i principi e le tecniche utilizzate dai due truffatori, Antonio/Totò e Camillo/Nino Taranto.

All'inizio della scena, dalla mimica di Totò si evince che ha appena avvistato la sua preda: un turista italoamericano. Dopo aver rimproverato dei ragazzini che pescavano le monete

> TOTÒ: Cosa fai? Lascia stare il denaro che non è tuo!

si rivolge indignato al vigile urbano (un'autorità illegittima a un'autorità legittima)

> TOTÒ: E stiamoci un po' attenti con questi ragazzini!
>
> VIGILE: Avete ragione! Sono una peste!

quindi si dirige subito verso il turista americano, esclamando:

[29] S. Cianciabella, *Siamo uomini o caporali,* pp. 91-100.

TOTÒ: Ooh! Ma lo sa che io ci perdo almeno un paio di centinaia di migliaia di lire all'anno con questi ragazzini? Al sabato quando faccio asciugare la fontana mancano sempre tre – quattro mila lire.

Così, il turista Deciocavallo inizia ad abboccare perché pensa di avere tra le mani un grosso affare. Infatti chiede:

DECIOCAVALLO: Perché, il denaro che buttano nella fontana è tuo, paisà?

Il turista usa l'appellativo «paisà» come se tra i due ci sia qualcosa che li accomuni, e ciò rende Totò più persuasivo, nonostante il soprannome parta proprio dalla vittima. Secondo il principio di *simpatia,* ci sono fattori in noi che suscitano simpatia come la bellezza, ma soprattutto la somiglianza: ci piacciono di più le persone simili a noi e siamo portati a seguire il loro comportamento perché le riteniamo come "parte di noi".

TOTÒ: Si capisce! Questa è la famosa fontana di Trevi. Appartiene alla mia famiglia da molte generazioni. Permette? Cavalier ufficiale Antonio Trevi.

Totò offre una prima garanzia al turista data dal titolo di proprietà che è associata al suo stato sociale, "cavalier ufficiale", che lasciano intuire la presenza di un'autorità, alimentata ulteriormente dal nome "Trevi".

DECIOCAVALLO: Complimenti! Deciocavallo.

Il turista si presenta ad Antonio. Di certo il suo nome non è del tutto casuale. C'è, infatti, un chiaro rimando al "Caciocavallo" che, a quanto pare, ha abboccato.

TOTÒ: Come?

DECIOCAVALLO: Deciocavallo!

TOTÒ: (*ridendo*) Avevo capito Caciocavallo!

Fig. 4. Il turista Deciocavallo e Totò. Da *Tototruffa '62*

Totò prende in giro il nome dell'interlocutore. Facendo così si pone in una posizione di superiorità, e dà conferma dell'ormai acclarato riferimento al "caciocavallo".

DECIOCAVALLO: Di un po' paisà, è un buon business?

TOTÒ: Ottimo! Ottimo! I soldi nella fontana ce li buttano tutti…e poi ogni tanto l'affitto alle case cinematogratiche… ci girano le pellicole qua!

DECIOCAVALLO: Okay.

Totò ricerca ulteriori conferme per aumentare la credibilità agli occhi del turista, e le occasioni non tardano ad arrivare. Un'altra garanzia è data, in questo caso, dall'esercizio abusivo del diritto esibito: Totò si dirige verso dei turisti che stavano scattando delle fotografie chiedendogli delle monetine.

TOTÒ: Scusa un momento, paisà. Scusa un mome… Qui bisogna stare sempre con gli occhi aperti! (*si rivolge ai turisti*) Vuol dare qualcosa per la Croce Rossa?

TURISTA: Volentieri! (*gli dà una moneta*)

TOTÒ: Grazie. Grazie!

TURISTA: Prego

Totò fa uso della beneficienza per effettuare una truffa nella truffa. Troviamo un altro principio di persuasione sociale, cioè la *riprova sociale*[30]. Per decidere cosa è giusto e cosa è sbagliato ci affidiamo agli altri e a cosa essi ritengano giusto, senza contare, però, che anche gli altri fanno la stessa cosa. Ciò porta a uno stato di "ignoranza collettiva". Quindi, una persona tenderà ad acconsentire a una richiesta di comportamento qualora anche altre persone simili lo facciano (questo principio, fa notare Cianciabella, è stato utilizzato anche in una scena del film *Siamo uomini o caporali,* in cui Totò riesce a evitare la fila per la distribuzione dei viveri invitando le persone davanti a lui a scorgere un puntino nero in cielo. All'inizio tutti guardano in alto anche se non vedono nulla, ma quando si accorgono di essere stati ingannati è ormai troppo tardi: Totò è riuscito a entrare, sorpassando tutti).

DECIOCAVALLO: Che cos'è?

TOTÒ: Mi sono fatto pagare i diritti di riproduzione.

DECIOCAVALLO: Quant'è?

TOTÒ: Ogni fotografia, 100 lire.

DECIOCAVALLO: Oh, io ne ho fatte tre…

TOTÒ: 300 lire!

[30] S. Cianciabella, *Siamo uomini o caporali,* pp. 86, 93.

DECIOCAVALLO: Hai ragione, prendi!

TOTÒ: Sembra niente, ma la mia fontana è fotografata un migliaio di volte al giorno. Fatti un po' i conti, paisà.

DECIOCAVALLO: Sono circa 160 dollari al giorno. Proprio un bel business! Okay. Di un po': chi l'ha fatta questa fontana?

TOTÒ: Sì, un mio bisnonno.

DECIOCAVALLO: Bisnonno… (*guarda sulla guida turistica*)

TOTÒ: Sì, sì! Fece venire apposta uno scultore dalla Svizzera…

DECIOCAVALLO: Aspetta, paisà. Qui dice che è dello scultore Bernini.

TOTÒ: Appunto! Siccome veniva da Berna, era piccoletto e lo chiavano Bernini!

DECIOCAVALLO: Sì, ho capito. E dimmi un po'. Ci vogliono molto staff, cioè molti impiegati per mandare aventi la fontana?

TOTÒ: No, no, no. Basta uno!

DECIOCAVALLO: Uno solo?

TOTÒ: Io! Chiudo l'acqua, chiudo la fontana, prendo i soldi, apro la fontana, è tutto!

DECIOCAVALLO: Senti, io sono italiano oriundo. Ho lasciato l'America definitivamente e mi voglio stabilire in Italia. Ma vado in cerca di un buon business, sai.

TOTÒ: E perché non ti compri la fontana mia?

DECIOCAVALLO: E tu te la vendi?

TOTÒ: Eh sì. Un giorno o l'altro mi debbo ritirare, capisci. I dolori reumatici, vicino all'acqua, eh!

DECIOCAVALLO: Allora la compro io. Dimmi un po' paisà, quanto costa la fontana?

TOTÒ: Ma tu pagheresti subito?

DECIOCAVALLO: Certo!

TOTÒ: Con dieci milioni te la cavi!

DECIOCAVALLO: Okay, paisà! Complimenti! (*Si stringono la mano*) Domani vieni al Consolato americano e ti faccio trovare contratto pronto e money. Okay.

TOTÒ: E non mi dai la caparra?

DECIOCAVALLO: Quale caparra?

TOTÒ: E bravo o' fesso! Se nel frattempo viene qualcuno che la vuole comprare che faccio, aspetto a te?

Qui Totò sta utilizzando il principio di *scarsità*[31], secondo cui una cosa o una persona sono maggiormente desiderabili tanto più la loro disponibilità è limitata.

DECIOCAVALLO: Giusto. Quanto vuoi?

TOTÒ: Mezzo milione.

DECIOCAVALLO: Ma no! Sono troppi! Ti do 100.000 lire.

TOTÒ: Ma che sei pazzo? 100.000 lire per una massa d'acqua di questa portata? Oh, ma che in America fate così per gli affari? Tzè!

In questo caso viene applicato il *principio di contrasto,* che si attiva quando ci vengono presentate due cose in successione, portandoci a valutare diversamente

[31] S. Cianciabella*, Siamo uomini o caporali,* pp. 87, 95.

un oggetto in base a ciò che ci è stato mostrato in precedenza. Se solleviamo un carico molto pesante e subito dopo uno molto leggero, quest'ultimo ci apparirà più leggero di quanto in realtà sia. Allo stesso modo, l'anticipo di mezzo milione, se confrontato all'ingente somma di dieci milioni, sembrerà esiguo.

A questo punto entra in scena il complice di Antonio, il ragionier Scamorza da Firenze (Camillo, interpretato da Nino Taranto), che attendeva il segnale del compagno prima di intervenire. Il suo intervento, come precisa D'Agostino[32], non ha valore solo di semplice "spalla", ma deve rinforzare la credibilità di Totò. In secondo luogo, è da notare la scelta della pronuncia fiorentina, che può essere considerata un ulteriore rafforzamento dell'attendibilità del truffatore. Infatti,

> «nel cinema italiano, le pronunce regionali e/o dialettali si sono molto spesso accompagnate al pregiudizio sulla definizione del carattere morale o professionale dei personaggi. I poliziotti, ad esempio, e con loro tutto l'universo criminale o della fattispecie "vivere d'espedienti", sono stati in genere napoletani, siciliani o romani, meridionali in genere, riprendendo quello che, prima di essere un *topos* cinematografico, è stato ed è un classico pregiudizio linguistico della collettività italiana»[33].

CAMILLO: La mi scusi, che è mica lei il cavaliere Antonio Trevi, il famoso proprietario della famosa fontana omonima?

TOTÒ: Per l'appunto!

[32] AA.VV., *Totò: linguaggi e maschere del comico,* p. 159.

[33] *Ibid.*, p.159.

CAMILLO: Oh! La mi stia a sentire. Io sono incaricato da una grande casa cinematografica americana, di cui non posso fare il nome per ovvie ragioni, la quale, dovendo girare un film storico con la fontana dentro… sa come so fatti gli americani! Sono spendaccioni! La vorrebbero comprare. Se lei è d'accordo, ho il mandato in borsa che ne dice?

Non è un caso che vengano citati proprio gli americani in presenza del turista conterraneo. In questo modo si crea il terreno adeguato affinché si attivi la *simpatia*, e si invita l'americano a spendere come i suoi connazionali.

TOTÒ: Scusi, ma lei chi è?

CAMILLO: Non mi sono presentato?

TOTÒ: No!

CAMILLO: Mi scusi! Io sono il ragionier Girolamo Scamorza.

TOTÒ: Girolamo…

CAMILLO: Scamorza.

Fig. 5. Deciocavallo, Camillo e Totò. Da *Tototruffa '62*

Come si può ben vedere, vengono sfruttati i titoli dell'autorità ("ragioniere" ) e gli ornamenti: la valigia, il vestito elegante, gli occhiali da intellettuale ecc. Inoltre il nome Scamorza si associa agevolmente a quello di Caciocavallo, motivo per cui appaiono da subito personaggi simili, e la somiglianza crea i presupposti per instaurare *simpatia,* ma anche rivalità tra i due.

TOTÒ: Caro Scamorza, mi spiace ma io sono già in trattative con quest'altra Scamorza e capirà!

DECIOCAVALLO: Prego Deciocavallo.

TOTÒ: Già, Caciocavallo.

Totò continua a prendere in giro il nome del turista.

DECIOCAVALLO: Sa, di fatto, ci son prima io, vero?

Ecco che nuovamente si attiva il principio di *scarsità.* Deciocavallo capisce che deve affrettarsi se vuole concludere l'affare.

TOTÒ: Sì!

CAMILLO: Va bene, ma se non sbaglio il signore prima parlava di trattative. Il che significa che l'affare non l'avete mica concluso.

TOTÒ: No.

DECIOCAVALLO: Come non è concluso? Io gli stavo dando pure la caparra!

CAMILLO: Ah si? Gli stavi dando la caparra? Ma non gliel'hai data! Oh, bella, io gli do il doppio della tua caparra! Quanto gli davi te?

DECIOCAVALLO: 100.000 lire

TOTÒ: Un momento! Un momento! Io non ero mica d'accordo, sa?

Poiché Totò adesso ha un maggiore potere di vendita, può aumentare la somma prima di chiudere l'affare

CAMILLO: Non eri d'accordo?

TOTÒ: No!

CAMILLO: Bene, allora io gliene do 200!

DECIOCAVALLO: Ah, sì? Allora io gliene do 300!

CAMILLO: Ah, sì? Stammi a sentire, non mi fare ingrullire, capito? Io sai che faccio?

DECIOCAVALLO: Che fai?

CAMILLO: Gli do 400 mila lire e l'affare è concluso!

DECIOCAVALLO: E io sai che faccio? Gli do 500 mila lire e l'affare è concluso. Tieni! (*gli dà i soldi*)

CAMILLO: Ah, sì? E che dici te? E che tu dici?

TOTÒ: E che dico? Io dico che accetto! Il provolone mi ha dato 500 mila lire, l'affare è fatto e non si discute più. Arrivederci!

Totò fornisce all'osservatore/spettatore ulteriori prove della sua truffa, insultando il turista ("provolone"), rimanendo sempre nell'ambito semantico del suo nome originale.

CAMILLO: Hai fatto l'affare con lui? Oh via. Mi hai fatto arrabbiare! Me ne vo ingrullito! Capito! Me ne vo ingrullito!

TOTÒ: Ah non m'importa proprio niente! Hai capito?

DECIOCAVALLO: Allora l'affare è fatto. Ci vediamo domani a mezzogiorno al Consolato.

TOTÒ: A mezzogiorno!

DECIOCAVALLO: Preciso!

TOTÒ: Aspettami!

DECIOCAVALLO: Sì!

TOTÒ: Non mancare!

DECIOCAVALLO: No. (*si stringono la mano*)

TOTÒ: Ciao, gorgonzola!

La truffa è andata a buon fine. Il turista Deciocavallo è adesso convinto di essere il proprietario della fontana e, in virtù del nuovo titolo acquisito, si avvale della posizione di poter chiedere soldi a chiunque faccia foto alla struttura, ma, al contrario del precedente truffatore, non ottiene nulla, se non un bidone e un arresto.

* * *

In Totò coesistono dunque l'oppressore e l'oppresso. Si tratta di un'antinomia che trae origini da un'altra contrapposizione ben più radicata, quella tra la maschera Totò e l'uomo Antonio De Curtis. Risiede qui, presumibilmente, il suo talento nel calarsi con criterio nei panni del caporale, pur essendone stato vittima nel corso della sua vita. Antonio era una persona seria, molto educata, ma anche triste e malinconica. Tra una maschera e l'altra, il comico lasciava il posto a un animo tormentato e sentimentale che, tramite i versi di bellissime poesie, si

saturava di ciò che alla maschera Totò non era concesso: l'amore, la saggezza, la gelosia accecante. E proprio attraverso i suoi scritti De Curtis dava dimostrazione di essere come tutti gli altri, ma soprattutto antitetico al pupazzo folle e ingovernabile che era Totò[34], personaggio disobbediente e ispirato al burattino più famoso al mondo: Pinocchio. Cosa accomuna la marionetta Totò alla figura del caporale? La disobbedienza: della prima nei confronti della seconda, del caporale nei confronti dei diritti umani. Perciò, se per Totò possiamo parlare di una disobbedienza prosociale, finalizzata a mettere in luce gli aspetti disfunzionali dell'autorità, quella del caporale è, invece, una disobbedienza antisociale, che intende approfittarsi della lealtà altrui e truffare i poveri "uomini", abusando della propria autorità.

La comicità di Totò non è mai fine a se stessa. Probabilmente, sarà questa la ragione alla base dell'immortalità delle freddure e dei gesti "alla Totò".

[34] Cfr. R. Guarini, *Tutto Totò*, p.13

## Bibliografia

AA.VV., *Totò: linguaggi e maschere del comico*, a cura di, D. Aronica, G. Frezza, R. Pinto, Carocci editore, 1ˆ ed., Roma 2003.

H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, [trad. it.] *Il riso. Saggio sul significato del comico*, a cura di, F. Sossi, Feltrinelli, Milano 2011.

E. Bispuri, *Vita di Totò*, Gremese editore, Roma 2000.

O. Caldiron, *Totò a colori di Steno*, *Il film, il personaggio, il mito*, Edizioni Interculturali, Roma 2003.

S. Cinciabella, *Siamo uomini e caporali*, *Psicologia della disobbedienza*, Franco Angeli, Milano 2014.

S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, 1905; [trad. it.] *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, a cura di, P. L. Segre, Newton Compton editori, Roma 2011.

E. Giacovelli, *Poi dice che uno si butta a sinistra*, Gremese Editore, Roma 1994.

C. Ioni, a cura di R. Guarini, *Tutto Totò*, Gremese Editore, Roma 1999.

M. Lando, *L'arte di far ridere. Gli strumenti dell'umorismo e le tecniche del comico,* Guida Editori, 2ˆ ed., Napoli 2012.

Totò, a cura di M. Amorosi, A. Ferraù e L. De Curtis, *Siamo uomini o caporali? Diario semiserio di Antonio De Curtis*, Newton Compton Editori, Roma 1993.

Sitografia
http://www.antoniodecurtis.org/toto_un_altro_pianeta_02.htm.
"Totò, un altro pianeta". Secondo di quindici episodi sulla vita di Totò, ideato e presentato da Giancarlo Governi per Raiuno, nel 1993.

**«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 36, aprile-giugno 2016**

**Berardino Palumbo**

# GLI 'OCCHI' DEL RE. NATURALISMO, STORICISMO E STATO IN ERNESTO DE MARTINO[1]

ABSTRACT. Questo scritto analizza la parte finale di Sud e magia da un punto di vista antropologico - politico, cercando di riflettere intorno al nesso che De Martino stabilisce tra ideologia della fascinazione, collocazione politico culturale degli intellettuali napoletani nel Settecento e forme istituzionali dello Stato borbonico. Interessato a cogliere i rapporti esistenti tra forme dello Stato-Nazione e sviluppo della teoria sociale, il presente lavoro prova quindi ad affrontare l'analisi di come un simile complesso problema si definisca nell'opera dello studioso napoletano.

[1] Questo testo riprende in maniera pressoché integrale la comunicazione tenuta al Convegno "De Martino antropologo del contemporaneo", tenutosi a Roma, presso l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana E. Treccani il 26 e il 27 maggio 2016.

## *1. Mescolamento*

Qualche anno fa Giordana Charuty (2009: 345, traduzione mia) sintetizzava in questo modo alcuni degli esiti della sua complessa analisi della parte iniziale della biografia intellettuale di Ernesto de Martino:

"Il dovere d'una implicazione politica a quel tempo prescritto all'etnologo non è né una singolarità demartiniana, né una specificità storica. Sappiamo che i primi sociologi francesi s'interrogavano sui modi di ricreare il legame sociale in società laicizzate sottoposte ai cambiamenti drastici dell'economia industriale, e che restituendo dignità alle popolazioni coloniali attraverso un saper fare tecnico, l'attività d'un Paul Rivet era tanto politica quanto scientifica. Quella che, al contrario, appare come una specificità di de Martino, è il fatto di essere durevolmente, e volta per volta, un operatore pratico e uno studioso di quel mescolamento di idiomi politici e religiosi dei quali il fascismo storico non rappresenta che una possibilità".

Troviamo qui evidenziati alcuni punti di grande rilevanza per chi – come me in questa occasione – a partire da una lettura di alcuni aspetti dall'opera di de Martino voglia provare a riflettere sui rapporti tra dimensione politica, quadri epistemologici delle "scienze sociali" e concezioni dello Stato nel contesto nazionale italiano. Charuty, infatti, in linea con tutta una letteratura antropologica contemporanea sulla quale ritornerò, sia pure in maniera implicita ci dice che la connessione tra riflessione (ed azione politica) all'interno di uno Stato nazionale, da un lato, e quadri concettuali attraverso i quali indagare i processi culturali e sociali, dall'altro, è un tratto che connota la nascita e gli

sviluppi di più tradizioni di studio. Da una simile considerazione deriva, quindi, che il carattere, sempre diversamente, impegnato e politico della ricerca etnologica non può essere considerato specifico dell'opera di de Martino, essendo comune, ad esempio, anche allo scenario francese. Il riferimento comparativo alla realtà della scienza sociale d'oltralpe appare qui particolarmente suggestivo proprio perché questa ha rappresentato fin dall'inizio uno dei punti di riferimento, quasi sempre critico, della riflessione demartiniana. Richiamare, o quantomeno evocare una vicinanza politico-operativa e politico-intellettuale tra le scelte *naturalistiche* della tradizione durkheimiana e quelle *storicistiche* di de Martino è una scelta che sembra aprire interessanti spazi di riflessione. In effetti, una volta affermato il carattere sempre socialmente e politicamente imbricato delle pratiche di ricerca e dei quadri concettuali della ricerca sociale, Charuty lavora a mostrare la specifica cifra che una simile connessione assume nel corso della biografia intellettuale di de Martino, sia sintetizzandola nella definizione sopra ricordata ("mescolamento di idiomi politici e religiosi"), sia articolandola puntualmente in numerosi passaggi del suo lavoro: quando, ad esempio, sottolinea la distanza cronologica tra l'istituzionalizzazione della storia delle religioni in Francia e in Italia e, quindi, lo specifico valore politico-intellettuale della scelta di de Martino di dedicarsi a questi studi (Charuty 2009: 83); o quando (ibid.: 110-111) evidenzia come

l'adesione alla religione civile del fascismo del giovane de Martino costituisca un modo, specificamente italiano, di riflettere sulla politica, l'etica e sui rapporti tra individuo, fede civile e Stato. L'innovativa prospettiva biografica adottata da Charuty, punta a restituire un'unitarietà di fondo alle molteplici scelte e ai diversi passaggi della vicenda intellettuale e politica di de Martino, esplicitando alcuni assi concettuali intorno ai quali questa si annoda e riannoda (collettività / individualità - teoria / pratica – costrizione / libertà - religione / politica - crisi / etica) e legandola, nello stesso tempo, alle contingenze storiche, spesso turbolente, all'interno delle quali quelle presero corpo. Se però torniamo all'iniziale nodo ellitticamente segnalato da Charuty, ossia l'esistenza di rapporti storicamente e sociologicamente significativi tra genealogia delle "scienze sociali", politiche di pianificazione di una società industriale laicizzata, riflessione intellettuale, configurazioni istituzionali assunte dallo Stato nazionale, mi sembra che, una volta appurata la specificità tutta demartiniana e in gran parte italiana del particolare mescolamento di piani (impegno *e* conoscenza, idioma religioso *e* idioma politico), resti ancora aperto il problema delle profonde divergenze tra le due genealogie (di una scienza sociale, sul versante francese, di una storiografia e di un umanesimo etici-ideali-politici, in Italia) e, soprattutto, la possibilità di fornire di queste una (aggiornata) lettura antropologico - politica. Nel tentativo di iniziare a dipanare tale matassa,

propongo quindi di partire da alcuni passaggi dell'opera demartiniana nei quali un simile piano sociologicamente fondativo, piuttosto che restare intrecciato nelle trame del vissuto soggettivo di de Martino, giunge fin sulla superficie del suo lavoro, declinandosi in forme che potremmo definire "quasi-oggettive".

## *2. L'uocchie ro re*

Il primo, ovvio, riferimento sono i capitoli conclusivi di *Sud e Magia*. De Martino, interessato a mettere a punto un *frame* analitico attraverso cui rendere contemporaneamente conto dei "dati della 'magia lucana' e (di) quelli relativi al 'cattolicesimo meridionale' " (1998: 127), individua nella credenza nella iettatura, propria delle *élites* colte napoletane del XVIII e XIX secolo, una "ideologia di raccordo e di compromesso tra il fascino stregonesco della bassa magia cerimoniale e le esigenze razionali del secolo dei lumi" (ibid.: 176). Per spiegare "perché proprio a Napoli nel '700" nacque e si sviluppò una simile ideologia, fa ricorso ad un'analisi che, pur nella sua estrema sinteticità, mi ha fin dalla prima lettura colpito per chiarezza sociologica: la credenza nella iettatura viene infatti letta, "sul piano del costume", come:

"una formazione nella quale affiora il contrasto tra l'illuminismo anglo-francese e la non-storia del regno di Napoli, o – più esattamente – fra un moto di pensiero nato e maturato *in due grandi monarchie nazionali nel pieno sviluppo delle loro rispettive borghesie*, e la mancanza di queste condizioni nel regno di Napoli. (…) Ciò accadde perché *la intera vita della società meridionale dell'epoca*, così come risultava dalla sua storia, ripugnava ad una simile esperienza: *un ritardo di sviluppo sul piano economico e politico*, cioè sul piano dell'impegno profano della potenza tecnica dell'uomo, rendeva ancora psicologicamente attuale il ricorso alle tecniche cerimoniali del momento magico, in funzione protettiva della presenza individuale costretta a mantenersi in un mondo in cui 'tutto va storto' " (ibid.: 176, corsivi miei).

Una credenza, quella nella iettatura, che de Martino ritiene espressione di un accomodamento, di una mediazione tra una storia politico-intellettuale pienamente realizzata, dominata da borghesie sviluppate, consapevolmente protagoniste di moderni stati nazionali (quello francese e quello inglese) e la non-storia del regno di Napoli, connotata da "un ritardo di sviluppo" economico e politico, nella quale borghesie non altrettanto moderne e solide non paiono capaci né di rinunciare, in maniera disincantata, alla funzione protettrice della religione e della magia, né di continuare ad aderire ad esse in maniera semplicemente incantata. La prima sensazione, qui, è quella di muoversi in uno scenario terminologico non particolarmente frequente nello studioso del simbolismo mitico-rituale e della sua efficacia culturale: troviamo, infatti, una *società meridionale*, connotata da *un ritardo di sviluppo sul piano economico e politico*, da una non-storia nella quale prevalgono la forza del negativo e della

sconfitta. Un mondo "oggettivo" composto da forme statali pre-moderne (o comunque non moderne), da un lato, e stati moderni, espressione di borghesie consapevoli del proprio ruolo e capaci di produrre ideologie coerenti con l'elevato grado di sviluppo economico e politico raggiunto, dall'altro. Una storia-quasi-strutturale (sia pure limitata "al piano del costume"), verrebbe quasi da dire, nella quale ricorrono oggettivazioni (società, economia, politica, borghesie, ma anche vita pubblica, disordine oggettivo) connesse tra loro attraverso relazioni di tipo causale. Al suo interno, sostenuto in positivo da una storia e da una società borghesi e moderne, o per converso limitato da una non-storia in cui una:

"perdurante potenza del negativo si traduce, dal punto di vista esistenziale, nella ricorrente esperienza della precarietà dei beni di vita elementari, nella insicurezza delle prospettive, nel caos dei cozzanti interessi particolaristici e individualistici e in generale nell'ininterrotta pressione di forze non dominabili – naturali o sociali che siano – prementi da tutte le parti e schiaccianti l'individuo senza che la cultura nel suo complesso e la società nella sua tessitura offrano la possibilità di comportamenti realistici efficaci per fronteggiare il negativo e ridurlo a misura umana" (ibid.: 175),

vediamo operare una entità collettiva come lo Stato. Per quanto, infatti, in linea con una consapevole scelta teorica che da *Naturalismo e storicismo* giunge fino a *La fine del mondo*, senta il bisogno di sottolineare la centralità dell'individuo nella percezione della "perdurante presenza del negativo nella storia" (idem) e quindi nella messa in atto di tecniche e credenze "magiche" di mediazione e

trascendimento, de Martino – quasi anticipando qui quella che ne *La fine del mondo* diventerà una "insistenza argomentativia" (Gallini e Massenzio 2002: xx) - rende esplicito il carattere sociale, collettivo, pubblico della ideologia della iettatura, ricordando come essa:

"si innesta nella vita non soltanto privata ma anche pubblica della città di Napoli: e proprio questo riflesso pubblico lascia meglio intendere il legame della ideologia in questione con il disordine oggettivo della società napoletana" (1998: 177).

La credenza nella iettatura, i suoi artefici e le sue vittime, agiscono quindi in una scena collettiva che è comunque la scena pubblica di un regno, di uno Stato. Non si tratta qui, con tutta evidenza, di una nozione di Stato sulla quale de Martino applichi una qualche raffinata analisi filosofica o politica, né queste righe sembrano fornire un'ulteriore articolazione dei quadri concettuali (legati all'etica, alla religione civile e alla libertà individuale) intorno ai quali si era mossa, nei decenni precedenti, la sua tensione conoscitiva. Siamo in presenza, piuttosto, di uno Stato più banale e quotidiano, uno Stato (quasi) da antropologi politici, colto nella sua capacità di produrre senso comune, credenze, ideologie, e fondato su specifiche formazioni sociali ed economiche. Uno Stato, quello evocato nelle pagine di *Sud e magia*, la cui connotazione (almeno in parte) magica de Martino coglie però finanche nel suo operare burocratico. Penso alla descrizione della iettatura "giudiziaria", legata alla difficoltà di controllare,

anche da parte di intellettuali specialisti in diritto come era il Valletta, una macchina giudiziaria ed amministrativa ipertrofica, dagli esiti imponderabili e, in ultima istanza irrazionali; o anche ai passi in cui, analizzando

"il nesso fra disordine oggettivo della vita sociale, carenza di ethos civile e ideologia della jettatura" attraverso le "vicende cui dié luogo, nel 1855-56, la progettata costruzione della ferrovia delle Puglie" (ibid.: 179),

de Martino mostra come la forza iettatoria fosse chiamata a render conto dei fallimenti, degli insuccessi e delle inefficienze tecniche, finanziarie e progettuali dello Stato napoletano. D'altro canto, è con la figura del Re Ferdinando II che "prossimo a morte, in atto di rammemorare (…) gli occhi che lo avevano 'guardato' " (ibid.: 180), che de Martino sceglie di concludere il suo breve excursus nel corpo malato dello Stato, come se, anti-eroe magico della non-storia collettiva del Sud, il corpo del Re avesse incorporato in sé tutto il negativo che da secoli fluiva lungo le membra disarticolate del suo "Regno morente".

Nella stratificata letteratura su de Martino le pagine appena commentate non hanno ricevuto, mi pare, una particolare attenzione. Esse sono state per lo più ricomprese nel più generale schema interpretativo del libro, venendo riferite alla necessità di rendere conto dei rapporti di compromesso tra magia lucana e cattolicesimo meridionale, e quindi tra magia e razionalità (Gallini 1997: 190). Galasso (1969: 295), non a caso all'interno di una lettura interessata a ricondurre l'opera di de Martino nell'alveo crociano, considerava i passaggi in questione di

*Sud e magia* una "caduta del normale livello demartiniano di rigore e di vigore critico", "una punta piuttosto singolare" (ibid.: 294) perché esempi di un meccanicismo deteriore di ispirazione marxista. Ispirazione marxiana che, secondo Galasso (ibid.: 295), entusiasticamente accettata negli scritti "politici" del decennio 1948-1959, lo stesso de Martino avrebbe parzialmente rinnegato, due anni dopo in una nota (n. 9, pp. 39-40) de *La terra del rimorso* (1961). Ripudiate o meno – ma se, da un lato, l'approccio biografico adottato da Charuty (2009: 327-335) ha mostrato la coerenza di fondo che, tra il 1948 e la fine degli anni '50 del Novecento lega l'impegno politico di de Martino nella sinistra sindacale, l'emergere dell'esigenza scientifica ed etica insieme di un incontro etnografico con i contadini meridionali e il progetto di unificazione culturale della nazione repubblicana, dall'altro, su un versante diverso e più critico, Severi (1999) aveva già evidenziato i rapporti profondi esistenti tra scelta politica, posizionamento sul terreno e, quindi, metodologia etnografica dell'etnologo napoletano - ripudiate o meno, dunque, alcune pagine di "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno" (1977: 50-51, 70 [1949] ), come anche quelle, successive, di "Promesse e minacce dell'etnologia" (2013: 115 [1962], mostrano con sufficiente evidenza come una certa *idea sistemica* dei rapporti tra dimensione economica, dimensione sociale, produzione culturale, posizionamento intellettuale e istituzioni, anche statali, letti all'interno di una

visione e di un impegno politici costanti e rinnovati, si leghi, nell'opera di de Martino, ad una costellazione di consapevoli riferimenti etici e concettuali di provenienza marxiana e gramsciana.

Il peso, la rilevanza e la durata di tali riferimenti nel pensiero demartiniano costituiscono un punto controverso, intorno al quale gli studiosi hanno espresso pareri discordanti [2]. In questo lavoro, però, intendo lasciare sullo sfondo i pur importanti problemi legati ai rapporti, certo mutevoli e dialettici, tra de Martino, da un lato, e il pensiero di Marx e Gramsci dall'altro. Metterò invece al centro della mia riflessione alcuni passaggi nei quali de Martino, mediandole molto probabilmente da Gramsci e Marx, mette in campo letture "oggettivanti", *sistemiche* di fatti sociali e strutture politiche. Questo, come detto, allo scopo di provare a riflettere intorno alla presenza nicodemica, più che all'assenza (Angelini 1977a: 35) nell'opera di de Martino di una specifica analisi dello Stato, inteso come struttura di potere e insieme di apparati istituzionali capaci di costruire consenso, all'interno di processi di lotta per l'egemonia e, quindi, di agire anche come centro di produzione delle categorie analitiche di una "scienza sociale" (se si vuole borghese).

[2] Per una sintesi, insieme lucida ed efficace di questo dibattito, cfr. Pizza 2015: 171-172, nota 45.

In questo tentativo, un ruolo di particolare rilievo è giocato dalle considerazioni svolte da due recenti lavori (Pizza 2015, Signorelli 2015) che, per strade diverse ma, forse, convergenti, hanno messo in campo letture innovative dell'opera di de Martino che mi pare vadano nella direzione che mi piacerebbe qui seguire. All'interno di uno studio etnografico dei processi di trasformazione in senso patrimoniale del "(neo)tarantismo" salentino negli anni a cavallo tra la fine del Novecento e gli inizi del nuovo millennio, Giovanni Pizza sceglie di – ed è in parte obbligato ad – affrontare lo snodo cruciale dell'opera di de Martino inserendolo, con coraggio e lucidità, all'interno di una più ampia riflessione sui rapporti, in Italia e nelle *sue* scienze sociali, tra produzione culturale, intellettuali, politica e antropologia. Nel complesso quadro analitico da lui approntato, viene prestata particolare attenzione sia alle pagine di *Sud e magia* dedicate all'ideologia della iettatura, sia, su un piano più alto, ai rapporti di vicinanza e allontanamento tra il pensiero di Gramsci e l'opera di de Martino (Pizza 2015:126-172). Pizza (ibid.: 151-152) rilegge le pagine dalle quali siamo partiti come:

"un contributo di antropologia critica e storica degli intellettuali e dell'organizzazione della cultura meridionale italiana, osservata come capitolo della storia nazionale ed europea nella fase antecedente al Risorgimento italiano. Una lettura in grado di incrinare la pretesa razionalità di cui le *élites* borghesi illuministe di avanguardia napoletana, si erano fatte portatrici, evidenziando la contraddizione fra il piano retorico - politico e la concretezza delle pratiche

reali. Il tentativo demartiniano di esplorare le modalità attraverso le quali intellettuali colti ed elitari partecipavano di una ideologia cosiddetta 'popolare' sia assorbendola, sia riproducendola, esprime la capacità di etnografare la dimensione incorporata delle classi dirigenti storiche, di quelle che operano intellettualmente e organicamente per la riproduzione di uno specifico assetto politico-sociale. Si trattava, in fondo, della messa a punto etnografica del progetto gramsciano di una antropologia degli intellettuali ….".

Questa lettura tutta gramsciana della scelta demartiniana di inserire nella monografia etnografica del 1959 i capitoli sulle credenze nella fascinazione degli intellettuali napoletani del '700, si lega alla ricostruzione attenta dei rapporti che la riflessione di de Martino, già connotata fin dagli esordi, come ha mostrato Charuty (2009), da "una vocazione all'impegno politico" (Pizza 2015: 128) (ed etico) ebbe con l'opera di Gramsci. Un rapporto vivo, stimolante e creativo, quello che – secondo Pizza (ibid.: 139-141) - de Martino tessé con l'opera di Gramsci tra il 1949, anno di pubblicazione di "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno", e le più implicite allusioni alla dimensione "molecolare" degli oggetti e dei problemi di ricerca presenti in *La terra del rimorso*. Un simile rapporto, nella lettura di Pizza, si interrompe tra il 1962 e la morte di de Martino, quando nel corso della messa a punto de *La fine del mondo* Gramsci (e Marx) "diventano veri e propri oggetti di studio" all'interno di un'analisi delle apocalissi marxiane (ibid. : 160; cfr. su questo punto anche Severi 1999: 106). Al di là di ogni pur importante questione cronologica e di

storia della cultura, due sono i punti di maggiore interesse ai fini del mio ragionamento: innanzitutto la distanza che, secondo Pizza (2015: 144-145), si instaura tra de Martino e Gramsci nell'analisi Stato, considerata dal secondo, una condizione necessaria per mettere a punto una storia delle classi subalterne e di fatto assente o comunque implicita nelle pur raffinate ricostruzioni storico-culturali del primo; quindi la non tematizzazione in termini *anche* gramsciani dei rapporti tra corpo, incorporazione, abitudini, *potere* e Stato indagati in un'ottica diversa ne *La fine del mondo* (ibid.: 159). In sintesi, dunque, dal punto di vista qui adottato l'analisi condotta da Pizza si rivela centrale perché ci mette di fronte ad una questione decisiva per un'antropologia politica delle istituzioni e dello Stato nazionale: perché nell'Italia repubblicana dei primissimi anni '60 un'analisi insieme strutturale (marxiana), sociale e culturale (gramsciana) dello Stato nazionale e dei modi in cui questo costruisce i propri cittadini, intellettuali compresi, con le proprie categorie d'analisi della "società", si rivela difficile, se non impossibile, anche per uno degli intellettuali più avanzati e raffinati dell'epoca?

Anche Amalia Signorelli (2015: 60) constata l'assenza, nell'opera di de Martino:

"di un approfondimento del rapporto tra subalternità culturale e collocazione nei rapporti di produzione; così come manca l'analisi del rapporto tra condizione

subalterna e tecniche di produzione del consenso, delle quali si sostanzia in definitiva la pratica dell'economia".

Qualche pagina più in la, riflettendo sui fondamenti epistemologici, teorici, politici, etici e metodologici della ricerca di de Martino, Signorelli (ibid.: 71) ribadisce come anche l'analisi dell' "economico come valore della *securitas*" condotta ne *La fine del mondo* risponda all'esigenza ontologica di definire le basi prime del progetto di costituzione del "dover esserci nel mondo", piuttosto che a quella di costruire una teoria dell'economico:

"Perché ci sia quest'ultima mancano almeno (e sempre solo da un punto di vista antropologico) un'analisi del rapporto tra l'economico e gli altri ambiti della vita sociale, segnatamente quello del potere, e una problematizzazione maggiore del rapporto tra vitale ed economico".

Al di là del ribadire, da un diverso punto di vista, le idiosincrasie conoscitive proprie dell'approccio demartiniano sottolineate da Pizza e da altri, il rilievo di queste considerazioni risiede nel fatto di essere proposte attraverso un approccio interessato a cogliere nelle opere di de Martino "una teoria della società su cui utilmente fondare la ricerca antropologica" (ibid.: 71) e, quindi, attraverso una lettura che, pur cautamente attenta ad individuare in esse influenze marxiane e gramsciane, appare tesa a leggerla in termini autonomi e interni. Da un simile punto di vista, l'ammissione di una studiosa cui si devono, all'interno della diretta discendenza intellettuale demartiniana, i primi lavori

etnografici sul funzionamento reale (clientelare) dello Stato italiano (Signorelli 1986):

"di aver avvertito spesso come un vuoto la mancanza di un metodico approfondimento di De Martino su questi temi",

appare carica di suggestioni.

Anche Signorelli (2015: 77) ritorna, sia pur rapidamente, sulle pagine di *Sud e magia* dedicate all'analisi della *Cicalata*. Inserendole in un elenco di situazioni sociali in cui può manifestarsi una "crisi della presenza", le considera, tra l'altro, per la loro capacità di introdurre la dimensione collettiva (di classe) nelle dinamiche di determinazione della crisi della presenza. Si tratta di un tema che Signorelli aveva già impostato quasi vent'anni prima in un importante saggio dedicato, appunto, al rapporto tra presenza individuale e presenze collettive in de Martino. Proprio da quelle considerazioni mi pare si possano trarre ulteriori, preziose indicazioni per proseguire lungo il percorso qui individuato. Tanto nel volume del 2015 quanto nel saggio del 1997 Signorelli si interroga sulle "determinazioni" che possono essere, per de Martino, "all'origine della crisi" (2015: 82-83), ossia – potremmo dire - prova a dare contenuti *anche* sociali alla connotazione esistenziale della nozione/condizione di "negativo dell'esistenza" adoperata da de Martino. Dopo averne mostrato il carattere insieme ontologico ("un esser*ci* nel mondo che nel mondo ci è e ci resta") e

disposizionale (si tratta di un attitudine strutturale ad accettare le potenziali criticità insite nell'esistere e di una capacità, culturalmente costruita, di superarle senza perdersi in esse), Signorelli articola le differenti determinazioni in culturali e individuali. Se nel 2015 l'analisi non si spinge oltre, limitandosi a ribadire come in de Martino le due crisi, pur non sovrapponendosi, risultano strettamente connesse, nel saggio del 1997 (pp. 128-130) il problema del rapporto tra presenza (e crisi della stessa) individuale e presenza (e apocalisse) collettiva è posto al centro di tutta la riflessione demartiniana. Al punto che, dopo aver constato come:

"in nessuna delle opere edite, mi pare, De Martino ha affrontato programmaticamente il problema della diversa natura delle cause della crisi né della loro possibile compresenza: che è appunto il problema del rapporto tra presenze individuali e presenza collettiva" (Signorelli 1997: 130),

conclude suggerendo che riflettere su tale rapporto possa costituire "il disegno di fondo de *La fine del mondo*".

Le puntuali riflessioni di Signorelli mi paiono importanti per il filo interpretativo che qui cerco di seguire perché, guidate da una sensibilità attenta alle implicazioni e ai presupposti "sociologici" del pensiero di de Martino, puntano l'attenzione sulla centralità, in tutta la sua opera, del rapporto tra individuo e collettività. Rapporto che, centrale in tutta la scienza sociale novecentesca, viene declinato da de Martino secondo proprie peculiari

inclinazioni e un proprio specifico stile conoscitivo: all'interno di una (quasi)ontologica dialettica tra crisi e riscatto, si procede dalla messa in campo dei tratti costitutivi di stati di crisi (storica, sociale, organizzativa, individuale), ossia del "negativo", per poi individuare e analizzare i vari strumenti di controllo e di trascendimento messi di volta in volta a disposizione dei singoli individui dalla cultura (Gallini e Massenzio 2002: ixi; Signorelli 2015: 82). Una simile dialettica, come abbiamo visto, è ben evidente nei capitoli conclusivi di *Sud e magia* dove la non-storia del "Regno morente" si configura come una crisi che anche le classi intellettuali riescono a superare solo attraverso la postura ironicamente distanziante e soggettivamente vischiosa della credenza mediatrice nella iettatura. Essa, però, ritorna con connotazioni simili in vari passaggi nei quali de Martino, sia pure in maniera indiretta e fugace, parla dello Stato [3]. Penso, ad esempio, ad un appunto de *Le fine del mondo* (2002: 683 [399]) nel quale, volendo diversificare la distanza tra il suo "doverci essere" e l'heideggeriano "esserci al mondo", de Martino nota:

[3] È d'altro canto significativo che nell'epilogo de *La fine del mondo*, laddove riflette sulle diverse articolazioni operative che, dato il fondamento ontologico dell'ethos del trascendimento, la cultura deve darsi per distaccarsi dalla naturalità del vivere, de Martino non parli quasi mai di potere e di Stato (cfr. ad esempio 372, pp. 660-661), ma al massimo di ordine politico e giuridico (394, p. 679). Lo Stato compare esplicitamente solo nello schema presentato al punto 395 (p. 680).

"L'essere gettato nel mondo di cui parla Heidegger riflette soltanto, in modo inadeguato, la polemica contro *la medietà della piccola borghesia nei moderni stati industriali capitalistici*, la polemica contro una socialità conformista che ha perso ogni ragione di vita e sente flettersi oscuramente in sé l'ethos del trascendimento" (corsivo mio).

Qui, ancora una volta in maniera rapida e indiretta, de Martino chiama in causa quel nesso tra borghesia, stati industriali capitalistici ed elaborazione di un certo sistema di idee evocato alcuni anni prima per rendere conto dell'emergere, in una diversa epoca storica e in un diverso contesto, dell'ideologia della iettatura. Anche, qui, il riferimento a tali rapporti lascia intravedere un'idea non positiva, critica, dello Stato, espressione di una borghesia indebolita nelle sue capacità di creare cultura e umanità. In conclusione di questa sezione mi pare si possa quindi affermare che le pagine finali di *Sud e magia*, insieme ad altre nelle quali la dimensione istituzionalizzata del potere politico viene evocata, sembrano mostrarci un de Martino "oggettivante" non solo sul piano teoretico, ma anche su quello più banalmente "sociale", capace di penetrare a fondo, anche se in maniera episodica, alcuni caratteri strutturali della società meridionale e delle sue articolazioni di potere. Come nei passaggi di *Sud e magia*, tali oggettivazioni sembrano, però, potersi costruire nei termini, per così dire, contrastivi e negativi che connotano la dialettica tutta demartiniana crisi/riscatto: stabilire un nesso tra una tesi filosofica e la mediocrità delle piccole borghesie

capitaliste corrisponde, da tale prospettiva, al mostrare le connessioni tra lo sviluppo di un'ideologia di protezione/mediazione tra gli intellettuali napoletani del '700 e il mancato sviluppo di solide burocrazie, la debolezza dello Stato nazionale, l'inefficacia tecnico razionale delle pianificazioni politiche del "Regno morente".

### *3. Il bisogno di tecnicizzarsi (ovvero la manque de la société et de l'état)*

Non sono però queste le sole pagine in cui de Martino parla, più o meno direttamente, dell'istituzione statale (o di suoi singoli apparati). In alcuni scritti di carattere più "tecnico-politico" che scientifico, risalenti agli anni tra il 1947 e il 1950 e rinvenuti in archivio da Giordana Charuty, de Martino attivista interessato alla creazione di un centro di Studi Socialisti e, più tardi, Commissario della Federazione socialista di Lecce scrive pagine di notevole interesse. Nel 1947, in una relazione redatta insieme ad Anna Marchioro e al medico Mario Potenza e pubblicata nella rivista *Quarto Stato*, egli descrive le condizioni della sezione del PSI di Andria, in Puglia:

"L'organizzazione è carente, la forza di penetrazione e il proselitismo sono deboli, l'azione sindacale inerte. La struttura del partito è ancora quella delle forze caratteristiche del vecchio socialismo pugliese, che oscillava tra

l'infantilismo barricadiero dei contadini di Andria e Minervino, e il più timoroso dei riformismi. Le esigenze di un moderno partito di massa sono pressoché ignorate: la deplorevole tendenza a favorire delle oligarchie clientelari rende, al contrario, sospetto alle masse e contrario ad ogni forma d'organizzazione chi tenda ad instaurare una democrazia effettiva dal basso" (in Charuty 2009: 294).

Tre anni più tardi, ribadisce l'analisi in un rapporto sulla situazione del PSI in Salento:

"Mi sembra che il difetto maggiore di Corciulo (un ex dirigente del Partito) risieda nell'accentuato personalismo e individualismo che guida tutta la sua attività politica. Difetto questo che è connesso alla grandissima fragilità di tutte le strutture democratiche del nostro Mezzogiorno, ancora immobilizzate in costumi clientelari e trasformisti. In una regione priva di proletariato industriale, nella quale la storia antica e quella recente conservano ancora in piedi solide tradizioni servili, in una regione in cui la capacità di autogoverno delle masse è debole, è del tutto logico che all'interno degli stessi partiti della classe operaia il movimento di emancipazione del proletariato assuma la forma infantile del legame personale e che si ritrovino tutte le reti dei "capi" locali legate personalmente al "capo" della provincia" (in Charuty 2009: 310).

Charuty, che sottolinea il carattere "etnografico" del lavoro di inchiesta svolto da de Martino in entrambe le occasioni, non manca di notare (2009: n. 50, p. 310) come molte delle caratteristiche strutturali del funzionamento della macchina politica e sociale nei luoghi visitati da de Martino sarebbero state, di li a qualche anno, inscritte da Banfield nel criticatissimo (e naturalistico al massimo) modello del "familismo amorale", pubblicato, appunto nel 1958. Dunque, tornando ad una delle domande poste in precedenza, potremmo dire che, almeno in questi scritti, de Martino è perfettamente in grado di "guardare in

faccia" lo Stato repubblicano e i modi in cui esso va strutturando i rapporti di potere. Per quanto la dimensione del "negativo" sia costantemente presente nei mondi indagati (la carenza di organizzazione moderna del partito, la presenza, "deplorevole", di meccanismi politico-clientelari, l'assenza di una "democrazia effettiva dal basso", la scarsa capacità di autogoverno delle masse, la fragilità delle strutture democratiche) le parole di de Martino, qui, hanno una capacità di leggere le dimensioni socio-politiche, degli oggettivi ordini strutturali alla base del funzionamento di quelle realtà, che le pagine "etnologiche" e scientifiche lasciavano solo presagire. E si muovono in uno scenario politico-esistenziale nel quale l'orizzonte del riscatto assume un carattere propositivo e tecnico-organizzativo, certamente ideale, ma altrettanto evidentemente diverso da quell'utopia antropologica che, secondo Severi (1999) connoterebbe l'intera opera demartiniana. Ma allora perché distogliere lo sguardo, di li a poco, dalle strutture del potere statale e dalla loro evidente, quanto deplorevole, se si vuole, continuità? Perché scegliere di "mettere in atto il programma gramsciano di unificazione della cultura nazionale" (Charuty 2009: 335) agendo come un "passeur culturel" (ibid.: 307) e abbandonando, quando con il 1953 de Martino ritorna ad una più esplicita azione di ricerca scientifica, una simile capacità di

lettura *anche* dei processi di mediazione sociale, politica ed economica in atto in quegli stessi anni? [4]

Domande mal poste, mi si potrà obiettare – e di certo non senza buone ragioni. De Martino era interessato alla dimensione mitico-religiosa, al simbolismo, al rituale e alle loro capacità di manipolazione del tempo e, quindi, alla loro efficacia come strumenti di riscatto da situazioni di crisi esistenziale, materiale, morale e psichica incombenti su individui e collettività. Il suo modo di guardare alla politica, al potere, al poterci e doverci essere degli individui in collettività – come ci ricorda Charuty – passa attraverso l'analisi della dimensione religiosa e culturale. Scelta, dunque, la sua, non solo pienamente legittima e illuminante, ma anche espressione di quel "mescolamento di idiomi politici e religiosi" (Charuty 2009: 345) che costituisce uno dei tratti specifici e più interessanti del percorso demartiniano. Se, indirizzate a de Martino le domande precedenti hanno poco senso, non è detto però che non possano acquistarne quando le rivolgiamo, per così dire, alla scelta in se, all'adozione di una prospettiva che sarà centrale negli sviluppi successivi dell'antropologia

[4] Lo storico britannico Stephen Gundle (1995: 136) in uno studio sul PCI negli anni del secondo dopoguerra attribuisce a de Martino un analogo interesse per una mediazione culturale tra esigenze del partito e riconoscimento della specificità della cultura delle masse rurali del Mezzogiorno, sottolineando l'avversione dei quadri del PCI per una simile posizione.

nazionale [5]. Insomma, perché e cosa comporta l'aver guardato e guardare al potere, allo stato nazionale e alla società passando per la mediazione dell'idioma religioso? O, detto altrimenti, perché dovranno passare oltre trent'anni perché le mediazioni di carattere tecnico-politico, sociale ed economico intorno alle quali si è costruito lo stato italiano contemporaneo – ben evidenti già agli occhi del de Martino studioso-funzionario di partito – potessero diventare *anche* oggetto di studio etnografico e antropologico? Esistono per questo delle ragioni storiche, teoretiche, politiche e conoscitive, o meglio, è possibile individuare, a partire proprio dal lavoro di de Martino, dei nessi epistemici tra tali ragioni che possano iniziare a far luce su una simile scotomizzazione dello sguardo antropologico nostrano?

Ritengo valga la pena di iniziare ad indagare in questa direzione, proprio a partire da una traccia lasciataci dallo stesso de Martino e prontamente scorta, sul terreno, da Giordana Charuty. Dopo aver riportato il passo del 1947, Charuty, infatti, ricorda che come soluzione alla disorganizzazione delle strutture del PSI ad Andria, i redattori proponevano l'abbandono di ogni pratica politica di tipo "artigianale": "bisogna tecnicizzarsi", dichiaravano. Dichiarazione,

[5] Può essere di un qualche interesse segnalare che, da un analisi della produzione scientifica degli antropologi accademici italiani da me condotta, i temi di ricerca numericamente privilegiati sono ancora oggi quelli inscrivibili nella etichetta di "religione" e in quella di "folklore". Cfr. Palumbo (in corso di stampa).

quest'ultima, in qualche misura spiazzante perché genealogicamente inattesa. Nel passaggio citato in apertura di questo scritto Charuty (2009:345), che conviene riprendere, scrive:

"Sappiamo che i primi sociologi francesi s'interrogavano sui modi di ricreare il legame sociale in società laicizzate sottoposte ai cambiamenti drastici dell'economia industriale, e che restituendo dignità alle popolazioni coloniali attraverso un saper fare tecnico, l'attività d'un Paul Rivet era tanto politica quanto scientifica".

Senza spingere oltre l'analisi, Charuty fa qui riferimento ad una oramai attestata storiografia che lega la nascita delle scienze sociali in Francia e in altri contesti nazionali a capitalismo avanzato a precise esigenze di organizzazione tecnica di quella che, grazie a questi saperi, si sarebbe chiamata "società" e di ristrutturazione degli apparati dello Stato. Tra i numerosi lavori che hanno affrontato la ricostruzione della genealogia politico-intellettuale dei saperi sulla società tra XIX e XX secolo in Europa, quello di Paul Rabinow sul "modernismo sociale francese" (*French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*) del 1989 mi pare particolarmente utile ai fini della mia lettura. Rabinow (1995: 10-11), infatti, fin dalle prime pagine pone la questione della "nascita" dell'idea stessa di "società":

"Per quanto oggi più o meno tutti accettino quello di "società" come un concetto quasi naturale, nei fatti esso iniziò ad avere il suo significato attuale solo nel corso dell'ultimo dei primi decenni del diciannovesimo secolo in

Francia. Un approccio etnografico alla società inteso come il prodotto di pratiche storiche che mette insieme verità e potere implica il considerare la società come un oggetto culturale e quindi la possibilità di indicare con precisione coloro che sono autorizzati a fare affermazioni di verità su di esso e, quindi, quelle pratiche e quei simboli che localizzavano, regolavano e rappresentavano quella nuova realtà in termini spaziali (anche la forma è un oggetto culturale). Il problema che pensatori sociali, architetti, ingegneri e imperatori si ponevano era quello di inscrivere sia le norme che le forme in un quadro comune che potesse produrre un ordine sociale ricco, efficiente e produttivo".

Nel corso della sua ricostruzione, Rabinow (ibid. 15) fa risalire gli inizi "tanto di una comprensione moderna della società come insieme storico/naturale, quanto della società come obiettivo di un intervento statale" agli anni '30 del XIX secolo e ai dibattiti medici, filosofici e politici che si svilupparono intorno all'epidemia di colera che colpì Parigi nel 1832. Se le radici intellettuali di un simile movimento di pensiero, e di conseguenti azioni tecniche, vanno ricercate, secondo l'antropologo statunitense, nel pensiero francese della Restaurazione (ibid.: 26-27), l'analisi del suo articolarsi lungo tutto l'800 prende in considerazione figure di intellettuali, studiosi e insieme amministratori tecnico-politici, come ad esempio Frédéric Le Play (ingegnere, sociologo, consigliere di Stato, senatore dell'impero, pioniere degli studi sulla famiglia) per arrivare, alla fine della vicenda, a Robert Hertz e Maurice Halbwachs. Esempi, dice Rabinow, di "intellettuali specifici" (organici, avrebbe detto Gramsci, al progetto di costruzione/strutturazione di un moderno stato

nazionale borghese) che lavorano alla messa a punto di quelle nozioni che avrebbero consentito la messa in forma (sociale, estetica, economica e politica) della modernità. Tra queste, la nozione di "solidarietà" che emerge come una delle risposte al problema delle riforme dei rapporti tra borghesie e classi popolari e dunque della forma dello stato e che solo ad un certo punto diventerà la risposta dominante grazie all'azione di politici, giuristi, tecnici e intellettuali che esplicitamente sostenevano la dottrina in base alla quale "the social whole was greater than its parts and formed a *sui generis* reality (ibid.: 184-185). Continuando la sua ricostruzione Rabinow (1995: 186-187) specifica il significato che la nozione di "sociale" assume nel corso del processo di costruzione di una nazione moderna:

"Il principio guida, sottolineato di volta in volta, era la credenza che la società fosse più grande ed esistesse prima degli individui che la compongono. La giustizia, sul piano legale, aveva perso la propria validità. La carità esprimeva accondiscenza e gerarchia. La fraternità non era niente di più che un semplice sentimento. L'era moderna richiedeva un concetto fondato nella scienza.; la risposta era la solidarietà.

(…) La solidarietà era un dato positivo: gli uomini su questa terra erano associati l'uno all'altro. La forza di questa idea era quella di disconnettere I legami sociali dal campo di battaglia della politica.

(…) Ma cosa era "il sociale". "Sociale" era molto di più che il semplice fatto dell'associazione. Un uomo non era veramente sociale a meno che non diventasse consapevole del suo dipendere dalla società e accettasse attivamente il suo debito nei confronti degli altri . La vita sociale dipendeva sul consenso reciproco.

(…) Il socialismo neo-kantiano combinava la nozione liberale degli economisti con la nozione socialista di giustizia. (…) Lo Stato non era un fine in se stesso ma una semplice protezione. Il suo ruolo principale era quello di applicare sanzioni a chi violava il quasi-contratto comune. Ciò che doveva essere socializzato era il rischio, non la proprietà".

Quando nel passaggio tra '800 e '900 Durkheim e la Scuola sociologica francese propongono, prima, impongono, dopo, la propria idea (vincente) di società, le loro sintesi, fondatrici di una nuova scienza sociale, hanno alle spalle almeno un cinquantennio di elaborazioni, discussioni, lotte politiche, tecniche, intellettuali all'interno delle quali le nozioni fatte assurgere a concetti della scienza della società si sono gradualmente plasmate e imposte nella scena pubblica e istituzionale francese. Un lungo periodo di incubazione, dunque, precede le "oggettivazioni" durkheimiane, durante il quale intellettuali come, appunto Durkheim, Hertz o Halbwachs avevano incorporato la necessità "di evitare le grandi questioni ideologiche e di concentrarsi su questioni specifiche, da affrontare nei dettagli" (Rabinow 1995: 250). Nella ricostruzione genealogica proposta da Rabinow, la naturalizzazione dei "fatti sociali" è l'esito intellettuale di un complesso processo di produzione delle strutture sociali e politiche dello stato nazione moderno, e quindi delle categorie e degli intellettuali che contribuiscono a pensare e direzionare il processo stesso. Intellettuali specializzati in una nuova scienza (quella della società) e dunque, come coloro che li hanno preceduti nella costruzione della modernità alla francese,

intellettuali che hanno appreso come tecnicizzarsi e come produrre tecniche per pensare in termini "oggettivi" e governare la "società".

Non abbiamo – mi pare - per la storia della "scienza sociale" in Italia letture comparabili a questa di Rabinow [6]. Eppure, come implicitamente suggerisce Giordana Charuty con la sua ricostruzione biografica delle parti iniziali del pensiero di uno dei maggiori protagonisti di quella storia, se proviamo a guardare alla "nostra" genealogia tenendone ben a mente altre (ad esempio quella della modernità francese), in contrappunto, per contrasto, qualche frammento inizia a prendere forma. Perché lo si possa definire – questo frammento – in maniera più precisa occorre, però, provare a partire da un qualche "arbitrario" inizio. Nella prospettiva del presente lavoro, un tale cominciamento non può che essere posto nel libro d'esordio epistemologico di de Martino.

[6] Importanti considerazioni in direzioni simili sono però in Pasquinelli 1977, nei saggi contenuti in Clemente et. Al. 1985 e, su un piano più storiografico, Forgacs 2014 e Crainz 2016. Nonostante la sezione dedicata alle vicende specifiche dell'antropologia italiana, si possono anche vedere alcuni dei saggi presenti in Forgacs e Lumley (1996). Per un esempio della postura dell'idealismo crociano nei confronti delle figure di "tecnici" si veda, ad esempio, il noto passaggio di *Pagine sulla guerra* (1928: 258): "maestri di scuola primaria, diplomati di scuola tecnica, laureati farmacisti, e poi altresì specialisti, anche valorosi, medici, avvocati, ingegneri, militari, che conoscono bene la loro specialità, ma non hanno svolto abbastanza la loro umanità, la consapevolezza filosofica e storica, e si sono contentati per questa parte dei risultamenti ottenuti nel primo sforzo, delle prime nozioni, necessariamente astratte e semplicistiche".

### *4. Naturalismo, storicismo e lo Stato*

Tra i numerosi errori metodologici che de Martino attribuisce alla "storiografia naturalistica" elencati all'inizio di *Naturalismo e storicismo* uno, dal mio punto di vista, ha una particolare importanza:

"La presente raccolta di saggi costituisce un eccellente punto prospettico per poter abbracciare a colpo d'occhio un gran numero dei possibili errori metodologici della storiografia naturalistica: la sostituzione del filologismo alla considerazione storiografica, la surrogazione delle reali categorie storiche (arte, filosofia, religione ethos …) con le pseudo categorie naturalistiche dello spazio del tempo e della causa, la storia universale e generale, la corruzione del cominciamento ideale ed eterno delle categorie nel cominciamento in tempo, il biologismo culturale, la superstizione del documento e la ingenua credenza della storia come un passato e come un di fuori, lo psicologismo, *la risoluzione del nesso dialettico necessità-libertà nella doppia ipostasi della società e dell'individuo*, etc." (corsivo mio, 1941: 13).

Individuo e società – i punti cardine intorno ai quali si costruisce la scienza sociale naturalista – sono fin dall'inizio colti come delle "ipostasi", delle oggettivazioni arbitrarie che impediscono di porre nei giusti termini "il nesso dialettico necessità – libertà". Non si può certo dire che il poco più che trentenne de Martino non avesse fin dall'inizio le idee chiare e non fosse in grado di cogliere quelli che, in effetti, sarebbero stati i nodi costitutivi che tutta la scienza sociale si sarebbe trascinata dietro, dalla fondazione durkheimiana fino allo strutturalismo e oltre. La questione del rapporto tra individuo e società, e quindi

quella dei rapporti tra libertà dell'azione individuale e forza condizionante o costrittiva delle strutture (economiche, di potere) è centrale nella riflessione demartiniana e, nelle forme teoretiche e nel lessico che questa andrà man mano a mettere in campo, continuerà ad esserlo fino alla volontà di dare forma, ne *La fine del mondo*, alla nozione di *ethos del trascendimento* che – mi pare in questo avesse visto giusto Amalia Signorelli – può essere letta *anche* come un tentativo di trovare una soluzione, insieme ontologica e dinamica, alle aporie costitutive dall'oggettivismo sociologico (le stesse in fondo alle quali Durkheim aveva provato a rispondere nella introduzione alla II edizione de *Le regole del metodo sociologico*); una soluzione che tenesse conto sia delle contemporanee riflessioni esistenzialiste e fenomenologiche, sia soprattutto della parallela e contrappuntisticamente opposta proposta levistraussiana. Nel 1941 de Martino pone la questione in termini dichiaratamente ispirati dal Croce della *Filosofia della pratica*:

"A parte l'obiezione, d'altro canto giusta, che la pretesa riprova etnologica delle verità sociologiche si risolve nel fatto di una deformazione dei fatti etnologici mercé l'antistorica proiezione del pensiero francese della restaurazione nelle più lontane età primitive, non v'ha chi non scorga subito la logica naturalistica che è alla base del sociologismo francese. Infatti (e la nostra critica può facilmente estendersi ad ogni forma di sociologismo), *se per società si intende l'insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l'atto dell'individuo, la società non esiste per sé, come ipostasi trascendente all'individuo,* ma rappresenta, nella libertà dell'atto individuale, il momento dialettico della necessità. Ogni atto, certamente, nasce in circostanze storiche determinate: tuttavia ogni atto, nel suo

prodursi, non ripete *mai* la situazione storica su cui cresce, ma vi aggiunge un valore nuovo" (de Martino 1941: 51, corsivo mio)

Più avanti le riflessioni critiche di de Martino (ibid.: 52-53) si fanno più esplicite e, se possibile, ancora più dense di suggestioni:

"Obiezioni non meno gravi possono farsi al presunto potere coattivo esercitato dal fatto sociale nella volontà individuale. Senza dubbio, una volta ipostatizzate nella 'società' le condizioni storiche dell'agire individuale, è naturale che questa collettività appaia come esterna all'individuo ed esercitante un potere coattivo sulla sua volontà. In realtà non si dà mai nella vita dello spirito, un'azione costretta, ma solo talora deficienza di volontà e di azione: per esempio 'nelle leggi sociali si ha ora osservanza ora inosservanza della legge: ma l'una e l'altra liberamente' (Croce, Filosofia della pratica, p. 327). Chi vieterebbe, infatti, la ribellione ad essa, e che cosa è la sua accettazione se non un atto di libera adesione? Inoltre l'adesione dell'individuo alla condizioni storiche del suo agire non è mai passiva e meccanica, non è, come si è detto, un *ripetere* quelle condizioni: è sempre, in misura anche minima, una ribellione, una modificazione attiva della tradizione. Valga, infine, come saggio della incredibile volgarità speculativa del Durkheim la sua concezione del linguaggio come «fatto sociale», come un sistema di segni fissato nel vocabolario e indipendente dall'individuo: come se quei segni, caratteri, suoni, non fossero in realtà semplici stimoli fisici, e come se fosse lecito confondere la comunicazione con l'espressione".

Colpiti dalla lucidità delle considerazioni demartiniane è abbastanza facile lasciarsi prendere dal desiderio di stabilire fili che colleghino le critiche qui avanzate contro l'oggettivismo sociologico ai più tardi e a noi contemporanei ripensamenti epistemologici, teorici e metodologici cui la scienza sociale euro-americana si è sottoposta nel corso degli ultimi decenni. E, da un certo punto di vista, non sarebbe nemmeno troppo arbitrario, visto che, al di là delle soluzioni

proposte, i nodi che de Martino coglie sono esattamente gli stessi intorno ai quali si sarebbe consumato il pensiero critico contemporaneo. Al di là di ogni possibile rischio di anacronismo storiografico e metodologico, concordo però con quanti (ad esempio Dei e Simonicca 1997: 273) ritengono una simile strada poco fruttuosa sul piano conoscitivo. Quelle che occorrerebbe infatti mettere a confronto sono le genealogie politico-culturali entro le quali le diverse prospettive (quella naturalistica, nelle sue molteplici accezioni, e quella storicistica, anch'essa piuttosto articolata) si inquadrano e si sono costruite. Compito enorme, che esula dalle possibilità di questo scritto. Più facile, forse, provare a porsi il "problema genealogico" alla luce delle considerazioni di Rabinow e, quindi, continuare a ragionare sul nesso, costitutivo, tra teorie della "società", scienza (o conoscenza) sociale, costruzione dei quadri, tecnici, intellettuali e istituzionali della modernità occidentale e, quindi, dello Stato-Nazione [7].

Un primo passo in questa direzione può consistere nel chiedersi a cosa l'umanesimo integrale dello storicismo eroico demartiniano rinunci, fin dalla sua iniziale fondazione. Abbiamo visto che le intersecantesi nozioni di "società" e di "individuo", in quanto ipostasi, non sono assumibili come plausibili categorie

[7] E di altri studiosi che assumono un'analoga chiave interpretativa: cfr. Herzfeld 1982, Handler 1988 e soprattutto Holmes 2000.

d'analisi per comprendere la dialettica costrizione/libertà a fondamento della prassi umana. L'individuo, infatti, trova una fondazione nella sua capacità/necessità di agire sul mondo ("non si dà mai nella vita dello spirito, un'azione costretta, ma solo talora deficienza di volontà", scrive de Martino nel brano sopra citato, riprendendo Croce). La "società", come abbiamo letto, non è che "l'insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l'atto dell'individuo (…) ma rappresenta, nella libertà dell'atto individuale, il momento dialettico della necessità [8]. Insieme a queste nozioni, come de Martino stesso puntualizza, occorre rinunciare anche all'idea di linguaggio come "fatto sociale". Qui de Martino sembra anticipare Croce che, in una recensione all'edizione in francese del *Cours* di de Saussure a sua volta avrebbe scritto:

[8] D'altro canto, esattamente su questo snodo si inserisce, fin dalla scelta della tematica etnologica operata nel 1941, quella possibilità – perseguita poi sistematicamente da de martino - di comprendere nella vicenda etica dell'umanità, e quindi nella storia dello sviluppo dello Spirito (ossia di una umanità culturalmente viva) quelle parti della stessa che nella filosofia di Croce non avevano spazio: "Una più particolare disanima merita il concetto di libertà in rapporto all'azione, ossia non più come criterio di interpretazione storica né come generale orientamento morale, ma come azione determinata in circostanze determinate. Se nella sfera pratica si prescinde, come qui si deve, da coloro che sono l'eterno volgo dell'umanità, intenti esclusivamente, o in quanto sono così intenti, alle loro occupanze private, di sussistenza, di agi e di piacere, e si considerano soltanto gli uomini veri, animati dall'assidua ricerca del bene comune e perciò da ideale morale, i quali effettivamente portano innanzi con l'opera loro l'umanità, tutti essi sono, intrinsecamente, rappresentanti di libertà (Croce 1965: 207 [1938]).

"Cosicché l'uomo che parla non creerebbe il linguaggio, ma ne trasferirebbe qualche pezzo da una massa esistente fuori di lui; e creata da chi? Forse dalla società? E la società non si compone d'individui …… Ora, all'autore, che è un linguista e non ha la capacità e la pratica filosofica dell'analisi dei concetti, non cade in mente di domandare che cosa sia, dove sia, come sia nata, da chi sia stata creata questa lingua da cui i parlanti prenderebbero qualche pezzetto fuggevolmente. Se si fosse fatta questa domanda, se avesse seguito davvero questa indagine, sarebbe di necessità pervenuto alla conseguenza che la lingua non è altro che un *ens rationis* foggiato dai grammatici; e che la sola realtà sono gli individui che parlano e creano incessantemente parole e linguaggio. A questo *ens rationis* (*la lingua*) corrisponde una realtà che è appunto il fine per il quale esso fu foggiato, dapprima didascalico- estetico e poi di interpretazione storica, cioè del vario senso delle parole e delle altre forme del dire; cose a cui a volta a volta si riferiscono la storia del costume o la storia della civiltà. Ma questa conclusione è preclusa al linguista, e il Saussure, che ha posto la lingua come il fatto essenziale e primario e il liguaggio come fuggevole e secondario, ha anche con pari rozzezza o innocenza logica, stabilito un'assoluta distinzione tra sincronia e diacronia del linguaggio, simultaneità e successione, descrizione del presente linguistico e storia del passato: quando già da quaranta e più anni l'intelligente linguista Erman Paul aveva ammonito che lo studio della lingua è sempre studio storico" (Croce 1949, pp. 7-11).

"Società", "*langue*", "sincronia", "fatto sociale" sono quindi messi fuori dall'orizzonte dei concetti utili per una riflessione sulla vita storico-culturale degli esseri umani, di tutti gli esseri umani, "primitivi" inclusi. Rinunciando a tali nozioni, lo storicismo demartiniano rinuncia di fatto a quello sguardo sul mondo umano centrato sull'idea dell'esistenza di sistemi organizzati, regolati, spesso da regole inconsapevoli, che mi pare centrale nello sviluppo novecentesco delle scienze sociali e umane. Soprattutto, la scelta consapevole,

almeno sul piano epistemologico, di non attribuire un carattere *sui generis* alla società, di non ritenere utile indagarne la forza costrittiva (il potere nella sua dimensione di plasmazione governamentale dei corpi, dei soggetti e degli ordini discorsivi attraverso i quali noi ne parliamo ed essi si parlano), parrebbero a prima vista rinviare all'assenza, o forse anche alla rimozione, di quella complessa dialettica intorno alle tecnologie di costruzione della socialità moderna, e dunque *del particolare tipo di stato*, che – con Charuty e Rabinow – anche noi ora sappiamo essere (stata) a fondamento dell'emergere e dello strutturasi in chiave scientifica di un discorso oggettivante sul mondo sociale.

Fin dal 1941 de Martino si mostra consapevole sia del rapporto epistemologico che lega la possibilità di pensare il "primitivo" alla necessità di problematizzare, storicisticamente (criticamente), i presupposti della nostra cultura ("L'etnologia non può non essere europeo centrica", 1941: 206), sia della connessione di fatto esistente tra dominio coloniale dell'altro e naturalizzazione sociologica dei suoi mondi vitali (1941: 202-203). Quest'ultimo aspetto tornerà costantemente nelle opere successive, in maniera sempre più esplicita e rivendicata, come nel saggio del 1949 ("Intorno ad una storia…") quando, con lessico e posture già gramsciane, esplicita la connessione tra il *naturalismo* etnologico e la *naturalità* attribuita dal mondo borghese a quello subalterno; o all'interno di una più generale riflessione sul senso per

l'Occidente di un umanesimo etnologico, oramai in dialogo attento con le antropologie circolanti nella scena internazionale, come in alcune pagine di *Furore Simbolo Valore* (2003: 114-119 [1962]), dove, per rendere conto della centralità degli scarti interni di cultura nella vicenda italiana, de Martino fa riferimento alle ragioni storico-sociali della modesta incidenza della riflessione sull'*ethnos* per la cultura e la borghesia cultura italiana. Non so se questi passaggi, insieme a quelli presentati nelle pagine precedenti costituiscano indizi sufficienti per lasciarci quantomeno ipotizzare che de Martino fosse sociologicamente (e non solo epistemologicamente) consapevole anche delle implicazioni politiche che la rinuncia a guardare direttamente in faccia il nesso tra sviluppo di un discorso oggettivante sul sociale e processi di costruzione di una realtà sociale organizzata e controllata, attraverso un sapere tecnico-scientifico da parte di uno stato nazionale di tipo moderno, di fatto implicava. Alcuni passaggi presenti nel libro del 1941 sembrerebbero lasciare aperta la possibilità – tutta da verificare – che un qualche elemento di consapevolezza, anche su questo piano, vi fosse. In uno di essi de Martino (1941: 48-49), infatti, scrive:

"La tradizione sociologica francese si lega *al pensiero della restaurazione*: già nel 1796 il De Bonald aveva fissato il dogma sociologico, ereditato poi dal Comte, di un individuo che esiste per la società, e di una società che piega costantemente l'individuo ai suoi fini".

Il riferimento al "pensiero della Restaurazione" ci fa intuire – mi pare – come, dal punto di vista della storia delle idee e di alcuni suoi nessi con quella politica, de Martino fosse ben in grado di individuare la genealogia entro la quale la nascente sociologia aveva preso forma e si era costituita. Potrebbe forse trattarsi anche di un segnale dell'esistenza, in lui, di una coscienza di quanto il pensiero sociale francese fosse poi connesso alle tecnologie di costruzione dello stato nazione contemporaneo. Più probabile, però, si tratti piuttosto di indici, di indizi dell'esistenza, al di sotto della capacità di lettura delle diverse tradizioni culturali, di un nodo irrisolto. In ogni caso, quale che possa essere una eventuale risposta a tale questione, altri problemi restano aperti. In primo luogo, se con Rabinow, Charuty e la loro lettura in fondo foucaultiana di aspetti decisivi della storia delle scienze sociali, si ammette l'esistenza di relazioni piuttosto strette tra l'emergere di un discorso scientifico sulla società, da un lato, e dall'altro le necessità di organizzazione (interna: gestione del controllo sociale e delle masse contadine e operaie; esterna: controllo dei mondi altri nella economia politica della colonia) degli apparati dello stato nazione, con le diverse forme politico-istituzionali e politico-intellettuali che tale organizzazione assume; se ammettiamo tutto questo e, quindi, riconosciamo il particolare nesso che lega il processo di strutturazione di quel tipo di società e di quel tipo di stato nella Francia dalla Restaurazione alla III Repubblica, la questione è: che tipo di

organizzazione politico-istituzionale, quali forme di strutturazione del campo intellettuale, che relazioni tra processi di costruzione dello stato nazionale e produzione di discorsi sul mondo sociale si determinano nell'Italia che passa dallo stato liberale a quello fascista, per ristrutturasi in forma repubblicana negli anni del secondo dopoguerra? Detto altrimenti, e più nello specifico di questo mio intervento, se la *naturalizzazione* del "primitivo" e l'attribuzione di *naturalità* alle realtà subalterne sono espressione, più o meno diretta, della costruzione di un certo tipo di stato nazione contemporaneo e della sua volontà (borghese) di dominio e di sfruttamento, che tipo di stato nazionale si modella, allora, attraverso la definizione, insieme intellettuale, politica e istituzionale, di sempre più ampi e inclusivi spazi di partecipazione sociale e politica alla piena consapevolezza storica del proprio agire? Quanto le stesse categorie analitiche dello storicismo demartiniano, nelle sue diverse fasi e articolazioni, si inscrivono in una tale dialettica e in che modi sono determinate da questa tensione costitutiva? E soprattutto cosa dei processi in atto all'epoca lo storicismo eroico e integrale che rinuncia, con un'attitudine più o meno consapevole delle diverse poste in gioco, alle categorie di base dell'oggettivazione statal-naturalistica dei processi sociali, *non riesce* a vedere?

Se leggo correttamente, sono queste, in fondo, le questioni, in parte lasciate volutamente implicite, che si agitano al di sotto e tutt'intorno alle pagine

attraverso le quali Giordana Charuty ricostruisce, con raffinatezza e maestria, la biografia intellettuale di de Martino. Alla luce di tale ricostruzione biografica e delle ipotesi in essa avanzate, possiamo del resto provare ad interrogarci su che tipo di stato, e quindi che tipo di modernità e di discorso sulla società, vengano disegnati dalla peculiare cifra che la ricerca sociale e culturale assume nella ricerca di de Martino, con il continuo mescolamento di impegno e scienza, di idiomi religiosi e idiomi politici, di constatazione storico-esistenziale di stati permanenti di crisi e di tensione, insieme esistenziale, simbolico - rituale ed etico - politica al riscatto, di presenze bloccate al limite dell'inazione e di strutture culturali, sociali, politiche e istituzionali alla costante ricerca di una sempre più progressiva, ideale e vitalistica trasformazione. Si tratta evidentemente di questioni complesse, che ha senso porre solo allo scopo di provare a definire uno spazio problematico all'interno dei quali impostare un intero programma di ricerca. Qui posso solo limitarmi ad alcune considerazioni di massima. Intanto, come ha appunto mostrato Charuty e come abbiamo provato ad evidenziare nelle pagine precedenti, lo stato e, quindi, la società nel loro essere espressione del momento della necessità all'interno di una costante dialettica con il momento della azione consapevole (la libertà), nel mescolarsi dei discorsi e nella sovrapposizione dei piani, sono presenti in de Martino, mostrandosi (o piuttosto celandosi) di volta in volta sotto spoglie diverse: quelle

dello stato rivoluzionario fascista, che richiede – sono parole del giovane de Martino riportate da Charuty (2009: 98) - "la gioia tutta virile di partecipare ad uno Stato provvidenziale, che facendo discendere Dio sulla terra, deve succedere ad un cristianesimo moribondo". Uno stato anti-europeo, non dottrinale (è sempre de Martino che scrive in una lettera inviata nel 1932 ad un quotidiano del radicalismo fascista fiorentino: Charuty 2009: 103-104, corsivo mio) che deve fondarsi sulla fede, "visto che *la logica* è dalla loro (dell'Europa) parte" [9]. Ma anche quelle dello stato etico liberale, fondato sulla potenziale libertà di azione e di (auto)coscienza dell'individuo (ossia degli "uomini veri, animati dall'assidua ricerca del bene comune e perciò da ideale morale, i quali effettivamente portano innanzi con l'opera loro l'umanità": Croce, 1965: 207) e inteso come "momento anteriore e inferiore rispetto alla coscienza morale, e questa, nella sua concretezza, come il continuo piegare a sé e far suo strumento proprio la forza politica" (ibid.: 158). E infine, stato e società, appaiono nelle vesti del progetto (non alieno da istanze messianiche, come lo stesso de Martino ha mostrato in alcune pagine de *La fine del mondo*) di costruzione di una società socialista/comunista riformata. Una società (e uno stato) immaginati capaci, in

[9] Non potremmo leggere "la logica" che è dalla parte dell'Europa come traduzione, sul piano delle rappresentazioni filosofiche, del principio almeno in superficie (ossia nella sua versione "on stage": Shryock 2004) razionalizzante che viene autorappresentato come fondamento della costruzione di una modernità (e di uno Stato) contemporanei?

prospettiva e in una costante tensione ideale, di esprimere un umanesimo (utopico) integrale, nella cui consapevolezza storica saranno stati definitivamente integrati (e superati nello stesso tempo) le diverse forme di umanità e i diversi mondi in precedenza "subalterni" a quello borghese; un mondo nel quale risulterà finalmente chiara l'alternativa tra una condizione (da superare) che maschera la sua intima criticità "nei grandi temi protettivi della vita religiosa, del mito e del rito, della teologia e della metafisica, della magia e della mistica" (2002: 198, p. 356), da un lato, e un'altra governata dalla "coscienza che i beni culturali hanno integralmente origine e destinazione umana, sono fatti dall'uomo per l'uomo, e chiamano al giudizio e all'opera secondo questo criterio fondamentale" (idem), dall'altro. Un mondo, in ultima istanza, privo di mediatori e protezioni reiterative nel quale – si chiede de Martino (ibid. 199, p. 357) –

"Perché io dovrei avere bisogno dell'immagine di Cristo per amare gli uomini, e per mettere in causa me stesso davanti ai loro dolori e alle loro miserie? Perché questa necessità del 'mediatore' per aprirmi e impegnarmi verso la gente che vive intorno a me ….?".

Se dunque si assume come chiave di lettura la dialettica libertà/necessità attraverso la quale de Martino, fin dal 1941, legge il rapporto individuo/società, in tutte le diverse prospettive politiche da lui adottate nel corso degli anni sembra emergere una comune attitudine conoscitiva. Lo stato, pur potendo

essere analizzato, in alcuni momenti e in alcuni passaggi, in termini oggettivati e "tecnici", tende ad essere osservato, rappresentato e, ancor prima, vissuto posizionando lo sguardo dell'osservatore (studioso o militante che sia) nel polo individuale della dialettica. Un individuo ideale, concettualizzato come un uomo che aspira ad una libera e, in prospettiva, pienamente consapevole possibilità di agire nel mondo, superando le criticità che questo costantemente propone, in qualche modo vede l'adesione alla vita collettiva, alla socialità, alla dimensione della necessità come l'adesione (più o meno forzata, più o meno libera, più o meno polemologica) ad un' "osservanza". Lo stato, formato da soggetti che si immaginano capaci di scelta e di azioni consapevoli (gli intellettuali) o composto anche, nel progetto socialista di democratizzazione e, quindi di costruzione di un umanesimo integrale, da quelle masse popolari che si mostrano interessate a porsi all'interno di un percorso di liberazione politica e di acquisizione di una coscienza di classe, non è tanto un apparato di tecnici e intellettuali o un insieme di tecnologie di potere che devono produrre consenso ed egemonia, plasmando molecolarmente, come in Gramsci, individui e corpi (Pizza 2015). Al di sotto della coloritura marxiana, in de Martino lo stato appare un entità morale e regolativa, capace, ad esempio, di "rendere sempre meno teogenetico un certo regime esistenziale" (2002: 201, p. 358). In questo senso lo Stato ideale, quello che potrà operare in un contesto di umanesimo compiuto –

contesto che de Martino nei primi anni ’60 del Novecento “reputa ancora inattuale rispetto al reale regime di esistenza” (idem) – garantendo definitivamente e a tutti i cittadini “la propria libertà di dilatare e umanizzare la *civitas humana*” (idem), viene presentato, significativamente, come alternativo ad ogni forma di protezione e mediazione di natura religiosa: quando quello Stato sarà reale, l’essere umano potrà agire liberamente in un mondo del quale sarà l’unico responsabile [10].

Sostituendosi definitivamente ad ogni forma di reiterazione mitico-religiosa protettiva del rischio di perdersi nella crisi, perché costituito da individui che abbiano accettato, facendolo proprio, un umanesimo integrale e integralmente laico, non a caso, forse, lo stato perde quelle caratterizzazioni negative che, in più passaggi dell’opera di de Martino abbiamo visto essergli attribuite: lo stato (il Regno di Napoli, con la sua burocrazia *affascinata*, il partito, con la sua strutturazione deplorevolmente clientelare e l’assenza di ogni organizzazione democratica, le borghesie mediocri e conformiste del Nord Europa, che vanno perdendo ogni slancio verso l’ethos del trascendimento o che hanno razionalizzato un mondo sociale oggettivandolo in forme immobili e

[10] Interessante notare che nell’appunto 201 de *La fine del mondo* intitolato “Osservazioni sulla libertà religiosa”, qui citato, si abbia una delle poche occorrenze in cui la parola Stato è scritta con l’iniziale maiuscola.

speculari ad un pensiero politico conservatore) come mancanza, carenza, difetto, negatività, crisi. Questo mette in luce un altro tratto costante dell'economia morale all'interno della quale sembra costruirsi questa parte del discorso demartiniano. Che scelga il polo individuale o quello collettivo della dialettica libertà/necessità, il pensiero di de Martino – diverso in questo dal pensiero neolitico rivendicato per se stesso dal pensiero di Lévi-Strauss (1962) – ama partire dal limite esistenziale e dell'individuo e della collettività (che finiscono così per oggettivarsi in un reciproco rispecchiamento) [11]. Interessato alle situazioni di stallo e di crisi che rischiano di bloccare pensiero e azione tanto degli individui, quanto dei gruppi – questa volta in sostanziale assonanza con la logica concreta del *pensiero selvaggio* – de Martino individua nel piano simbolico e mitico-rituale lo spazio e gli strumenti per operare sulla crisi, riorganizzare il mondo e trascendere così il rischio della perdita della capacità di agire. Rispetto al limite, alla crisi e alla possibilità di scacco dell'agire, lo stato, diversamente dalla religione, sembra essere simbolicamente e culturalmente poco efficace. Qualora lo Stato agisse contro "una religione che è ancora nei

[11] "La fine del mondo, come rischio, è il crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile: e questo rischio che colpisce gli individui può incombere su intere società, e anche sull'intera umanità. *Ma il bandolo di tutta la matassa è sempre l'uomo che lo sostiene*", scrive de Martino nell' appunto 391 (p. 677, corsivo mio) de *La fine del mondo*, in un brano nel quale sono espresse in maniera efficace e trasparente alcune delle dinamiche cui qui si accenna.

cuori" – scrive de Martino nel appunto 201 (p. 358) - questo vorrebbe dire che esso non ha ancora assolto fino in fondo al compito di rendere una condizione di vita sempre meno bisognosa di un regime di protezione simbolica e che quindi corre il rischio di lasciare indifesi gli individui che in essa credevano: detto altrimenti, detto weberianamente, l'uomo che aderisce allo Stato etico ideale e utopico immaginato da de Martino deve sapere che il paradiso terrestre è perduto per sempre.

Nonostante lo scandalo che la loro presenza provoca in de Martino, (che li paragona nel finale di *Sud e magia* ai "cadaveri della storia" delle genti del Mezzogiorno) e in chi, come lui era impegnato nella costruzione di uno stato e di una "civile città terrena" in cui contadini pugliesi e pastori lucani avessero diritto di cittadinanza storica (un impegno grazie al quale io posso essere qui, ora, a scrivere) – nonostante tutto ciò l'incantamento del mondo e la fascinazione hanno continuato a giocare nella vita intima e quotidiana di donne e uomini del Mezzogiorno e di altre parti di Italia, d'Europa e del mondo quell'utile ruolo di protezione e mediazione che de Martino ha analizzato con tanta passione e intelligenza. La cifra intorno alla quale si è costruita, negli anni che dai'60 del Novecento arrivano fino a noi, sembra essere stata connotata più dalla commistione che dalla separazione formale, etica e funzionale tra "religione" e "stato", tra protezione e diritto, tra "lume della magia" e "luce

della razionalità" che guidava la passione politica e l'analisi scientifica della generazione di de Martino. Questo esito, forse in fondo previsto dallo stesso de Martino che ne *La fine del mondo* si preparava ad affrontare su un piano ontologico - esistenziale e non più direttamente politico - culturale l'analisi dei meccanismi di produzione della cultura e del legame sociale, è apparso comunque inatteso e a lungo non analizzabile per la tradizione storicista e marxista dell'umanesimo italiano. La rinuncia alle categorie analitiche dell'oggettivazione naturalistica della società ci appare oggi in qualche misura coerente con le esigenze di uno stato nazionale intimamente disemico (Herzfeld 1997), interessato a rappresentarsi e a farsi rappresentare formalmente integro, su un piano astratto e costituzionale, e a costruirsi in forme clientelari nell'intimità delle pratiche sociali e politiche. Mentre, per almeno due decenni la ricerca antropologica italiana avrebbe continuato, anche giustamente, ad interrogarsi sul ruolo, i significati e i valori protettivi di rituali e feste, e quindi su quella che, lucidamente, un decennio prima de Martino aveva definito la funzione di mediazione e di protezione di credenze magiche e religiose e di ideologie come la iettatura, auspicandosene esplicitamente e razionalisticamente la scomparsa dalla scena pubblica, la Democrazia Cristiana, occupato il cuore dello stato, lo (ri)modellava in quella forma strutturalmente clientelare che Gabriella Gribaudi, nel 1980, avrebbe finalmente studiato, in un volume non a

caso intitolato "Mediatori" e che, qualche hanno dopo, Amalia Signorelli (1983) e Carlo Tullio-Altan (1986) avrebbero analizzato in termini pienamente antropologici. E che, d'altro canto, da tutt'altra prospettiva, un anno dopo la morte di de Martino, ma all'interno della tradizione oggettivante dell'antropologia sociale britannica, Jeremy Boissevain (1966) aveva colto in Sicilia mettendo in relazione pratiche sociali clientelari e ideologia religiosa del santo patrono. Un tempo ancora maggiore ha poi richiesto la possibilità di analizzare, da un punto di vista etnografico e antropologico, la dimensione civica e giurisdizionale, ossia la capacità di dare forma allo spazio sociale, civico e pubblico, rurale e urbano, e la particolari qualità temporali possedute, nella lunga durata storica, dai rituali collettivi cattolici, dalla governamentalità confessionale (Foucaut 1978, Prosperi 1996) e dall'articolarsi nel mondo della capacità *oikonomica* della teologia cristiana (Agamben 2009, Torre 1995). Dimensioni, queste, completamente occultate sia alla vista della tradizione antropologica italiana, che faceva fatica a recuperare, dopo la lezione demartiniana, sia sul piano teorico, sia soprattutto sul quello, intimamente connesso, delle pratiche di ricerca, la pregnanza delle oggettivazioni sociali rifiutate dallo storicismo, sia anche alla prospettiva sociologica alla Banfield, del tutto incapace di percepirne la complessità e le valenze politiche [12]. Infine, mi

[12] Non posso affrontare in questa sede le implicazioni che la lettura appena proposta ha per

sembra restino ancora tutte da indagare quelle connotazioni magiche possedute dallo Stato stesso, intuite da de Martino sia nelle pagine conclusive di *Sud e magia*, sia anche in quelle, all'apparenza diverse, dedicate in, *Furore Simbolo Valore*, alla stregoneria nella Germania di Bonn. Connotazione simili sono indagate oramai in maniera sistematica ed etnografica da antropologi che lavorano in Stati e su Stati contemporanei. Penso ai lavori di Kapferer (1988) sullo Stato in Sri Lanka e in Australia, o a quelli dei Comaroff sulle esplosioni di stregoneria nell'Africa contemporanea (Comaroff e Comaroff 1993) e, soprattutto, al volume *The Magic of the State*, che Mike Taussig (1997) ha dedicato anni fa alle forme di rispecchiamento, compenetrazione e continuo, osmotico passaggio, mediato da rituali di possessione, tra potere dello Stato colombiano, rappresentato tra gli altri, dal simbolo efficace del *Libertador*, e

una riflessione sulle metodologie della ricerca. Avendo presente il nesso tra organizzazione di uno Stato nazionale (nelle sue esigenze governamentali interne e nelle sue espansioni coloniali esterne) ed elaborazione di modelli sistemici della società, si potrebbe facilmente – ad esempio attraverso Kaberry (1957) - mostrare come entrambi gli aspetti siano centrali nella messa a punto della metodologia etnografica malinowskiana. In maniera simmetrica, ci si potrebbe interrogare sui nessi tra quadri teorico-epistemologici demartiniani, metodologia della ricerca – attenta ad esempio ad esplorare in compresenza molteplici piani e dimensioni cronologiche e in questo profondamente diversa dall'apparente asincronia dichiarata nell'osservazione partecipante di impianto funzionalista (ma cfr. su questo almeno Fabian 1983) – e genealogie dello storicismo in relazione agli sviluppi dello stato nazionale italiano. Al di là di ogni eventuale valenza conoscitiva, portare la questione metodologica su questi piani (legandola cioè alla ricostruzione delle diverse genealogie intellettuali nelle quali i metodi si inscrivono: oltre a Signorelli 2015, cfr. ad esempio Pavanello 2013) mi pare l'unico serio antidoto al rischio di produrre facili – e per questo facilmente criticabili - comparazioni generalizzanti tra "semplici" concrete modalità di frequentazione conoscitiva del "terreno".

forza magica dei terapeuti, operanti nello spazio ambiguo della Montagna attraverso un proprio pantheon "sincretico", nel quale il *Libertador* è ovviamente incluso. Non so se questo libro dal linguaggio fluido come le pratiche osmotiche di compenetrazione e di trapassamento reciproco tra corpi magici e corpi dello Stato, in quell'altro mondo che è l'altra Europa, senza ormai alcun ancoramento etico, o valoriale sarebbe mai potuto piacere a de Martino. Temo di no. A noi però esso potrebbe forse essere utile, insieme alla passione e alla raffinata intelligenza che guidarono la ricerca del grande studioso dei mondi magici, per provare a comprendere un gesto, solo un gesto in apparenza, di un altro intellettuale napoletano, sicuramente meno grande, ma forse più noto al mondo nazionale-popolare della mia età.

### *5. The Magic of the State, ossia l'uochhie ro presidente*

Giovanni Leone era nato a Napoli nel 1908, 27 giorni prima di de Martino e soli 25 prima di Lévi Strauss. Come Valletta, era un noto esponente del foro napoletano, nel quale per generazioni i suoi avi avevano esercitato la professione di avvocati (mentre quelli di de Martino erano ingegneri, tecnici dello stato per tre generazioni). Leone, ancora una volta come Valletta che divenne professore di *Istituzioni civili* a 25 anni, ma diversamente da quello a "ben" 27 anni, era

diventato Professore ordinario di Diritto e Procedura Penale, insegnando in varie Università (tra le quali, oltre a Bari, Napoli e Roma, anche Messina). Come de Martino, negli anni ’30 fu iscritto al partito Fascista, ma diversamente da lui aderì nel 1944 alla Democrazia Cristiana. Fu tra i redattori della Carta Costituzionale (da una posizione rigidamente cattolica, conservatrice e anti-femminile). Eletto 9 volte senatore, fu più volte Presidente della Camera dei deputati e, tra il 1963 e il 1968, 2 volte Presidente del Consiglio dei Ministri, sia pure di governi cosiddetti “balneari”. Nel 1967, prima di assumere la carica di Primo Ministro era stato nominato Senatore a vita “per aver illustrato la patria per altissimi meriti nel campo scientifico e sociale”. Tra il 1971 e il 1978 Leone fu, come è noto, Presidente della Repubblica, eletto con il minor numero di consensi (518/996), ma dopo il maggior numero di scrutini (23). Oltre ad essere stato il più giovane tra i Presidenti della Repubblica (63 anni), fu anche il primo (e unico) a dimettersi prima della scadenza del mandato in seguito ad accuse di corruzione (legate alle presunte e mai dimostrate tangenti pagate dall’industria statunitense Lockheed per l’acquisto di aerei militari). Intorno alla sua persona, tra il 1977 e il 1978, si scatenò un’aspra campagna di stampa legata, oltre che alle molto probabilmente false accuse di corruzione, a tutta una serie di atteggiamenti familistici a lui imputati (tra cui favoreggiamenti nei confronti di un fratello e la “nomina” di fatto del figlio trentenne alla carica inesistente, ma

magicamente efficace, di "vicepresidente"). La fine del suo mandato si intrecciò con le drammatiche vicende del rapimento e dell'uccisione sacrificale di Aldo Moro, nelle quali, da Presidente della Repubblica, Leone non riuscì ad imporre al partito e alle altre forze politiche la sua linea di apertura ad una trattativa con le BR. Pur non essendo legato ad alcuna corrente della D.C. Leone, infine, fu sicuramente un protagonista del processo di istituzionalizzazione della mediazione clientelare che costituì la via italiana, meridionale e concreta attraverso la quale si realizzò l'ingresso nella modernità economica e politico-istituzionale del paese di grandi masse popolari. Se, come aveva amaramente presagito de Martino: "alla mente abbiamo già davanti il quadro di un umanesimo integrale, ma in noi e intorno a noi c'è l'insidia dell'angoscia e il bisogno del porto sicuro" (*La fine del mondo*, 198, p. 356), potremmo forse ironicamente leggere quella della D.C. di Leone, Colombo e Gava come una sorta di inconsapevole operazione magica, messa in atto semplicemente trasformando in "s" la "r" della parola "porto". Insomma, a partire dalla manipolazione mediatrice e, nel suo caso sfortunatamente ambivalente, "del posto sicuro", tutto sembra fare di Giovanni Leone un *key symbol* attraverso il quale provare a leggere dimensioni sedimentate del nostro stato nazionale. Tutto, incluso il gesto di protezione magica dagli auguri verbali di morte rivoltigli da un gruppo di studenti a Pisa, nel 1975:

## Bibliografia

Agamben, G. (2009), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Angelini, P. (1977a), *Nota introduttiva*, in Angelini, P. (a cura di) "Dibattito sulla cultura delle classi subalterne", Roma, Savelli, pp. 7-46.

Angelini, P. (a cura di) (1977b) "Dibattito sulla cultura delle classi subalterne", Roma, Savelli.

Angelini, P. (2008), *Ernesto De Martino*. Roma, Carocci.

Banfield, E.C. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe (IL) The Free Press.

Boissevain, J. (1966), *Patronage in Sicily*, Man (ns) 1 (1), pp. 18-33.

Charuty , G. (2009), *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, Éditions Parenthèse – MMSH.

Clemente, P. et al. (1985), *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma – Bari, Laterza.

Comaroff, Je, Comaroff, Jh. (Eds.) (1993) *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.

Crainz, G. (2016), *Storia della Repubblica. L'Italia dalla liberazione ad oggi*, Roma, Donzelli.

Croce, B. (1928), *Pagine sulla guerra*, Bari, Laterza.

Croce, B. (1949), *Nuove pagine sparse, II. Metodologia storiografica. Osservazioni su libri nuovi*, Napoli, Ricciardi.

Croce, B. (1966). *La storia come pensiero e come azione*. Bari, Laterza(I ed. 1938)

Dei, F., Simonicca, A. (1997), *'Il fittizio lume della magia': su De Martino e il relativismo antropologico*, in Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di) "Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*"*, Napoli, Liguori, pp. 269-281.

De Martino, E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari, Laterza.

De Martino, E. (1961), *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.

De Martino, E. (1977), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in Angelini, P. (a cura di) "Dibattito sulla cultura delle classi subalterne", Roma, Savelli. pp. 50-51, 70 (I ed. 1949).

De Martino, E. (1998), *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli (I ed. 1959).

De Martino, E. (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi (I ed. 1977).

De Martino, E. (2003), *Furore Simbolo Valore* (I ed. 1962), Milano, Il Saggiatore.

Fabian, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

Forgacs, D. (2014), *Italy's Margins: Social Exclusion and National Formation since 1861*, Cambridge, Cambridge University Press.

Forgacs, D., Lumley, R. (1996), *Italian Cultural Studies: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

Foucault, M. (1978), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli (ed. fr. 1976).

Galasso, G. (1969), *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore.

Gallini, C. (1997), *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, in Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di) "Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero", Napoli, Liguori, pp. 183-192.

Gallini, C. (a cura di) (2005), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Napoli, Liguori.

Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di) (1997), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori.

Gallini, C., Massenzio, M. (2002), *Introduzione*, in De Martino, E. La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Torino, Einaudi, pp. VII-XXVI.

Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.

Gribaudi, G. (1980) *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Torino, Rosemberg & Sellier.

Gundle, S. (1995), *I comunisti italiani tra Hollywood e Mosca. La sfida della cultura di massa*, Firenze, Giunti.

Handler, R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.

Herzfeld, M. (1982), *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin, University of Texas Press.

Herzfeld, M. (1997), *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York, Routledge.

Holmes, D. (2000) *Integral Europe: fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press.

Kaberry, P. (1957) *Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views*, in Firth, R. (ed.) "Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski", Routledge & Kegan Paul, London, pp. 93-118.

Kapferer, B. (1988), *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

Massenzio, M. 2005. *La religione Cristiana vista da Ernesto De Martino*, in Gallini, C. e Massenzio, M. (a cura di) "Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*"*, Napoli, Liguori, pp. 131- 153.

Palumbo, B. s.d. '*I do not know if you know ... ': uno sguardo impegnato sull'antropologia socio/culturale in Italia, oggi*, manoscritto.

Pasquinelli, C. (1977), *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze, La Nuova Italia.

Pavanello, M. (2013), *Il tarantismo osservato. Ricerca sul terreno e teoria in Ernesto de Martino*, La Ricerca Folklorica, 67-68, pp. 21-34.

Pizza, G. (2015), *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci.

Prosperi, A. (1996), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi.

Rabinow, P. (1995), *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago, The University of Chicago Press ( I ed. 1989 MIT).

Rauty, R. (1976) (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti.

Severi, C. (1999), *Une pensée inachevée. L'utopie anthropologique de Ernesto De Martino*, Gradhiva, 26, pp. 1-7.

Shryock, A. (2004), *Off Stage/On Display. Intimacy and Ethnography in the Age*

*of Public Culture*, Stanford, Stanford University Press.

Signorelli, A. (1983), *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Napoli, Liguori.

Signorelli, A. (1997), *Presenze individuali e presenze collettive*, in Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di) "Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*"*, Napoli, Liguori, pp.

Signorelli, A. (2015), *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma, L'Asino d'oro.

Taussig, M. (1997), *The Magic of the State*, Routledge, New York and London.

Torre, A, (1995), *Il consumo di devozioni*, Venezia, Marsilio.

Tullio Altan, C. (1986), *La nostra Italia. Arretratezza socioculturale, clientelismo, trsformismo e ribellismo dall'Unità ad oggi*, Milano, Feltrinelli.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 36, aprile-giugno 2016

**Berardino Palumbo**

# INTERPRETARE LA DIFFERENZA, SPIEGARE LA STABILITÀ: LETTURE ANTROPOLOGICHE DELL' 'IDENTITÀ' .

« (…) gli studi convergono nel mettere in luce un insieme di strutture neuronali che si presume medino la nostra percezione e la nostra interpretazione del significato sociale (proprio) di altre persone. Queste strutture comprendono le cortecce visive di alto funzionamento nel lobo temporale, l'amigdala e la corteccia orbito frontale, oltre ad altre regioni corticali, come la corteccia prefrontale sinistra e quella parietale destra. E' forte la tentazione di pensare questi tre insiemi di regioni come capaci di sviluppare (rispettivamente) tre livelli di uno stesso processo seriale: un'iniziale rappresentazione percettiva degli stimoli, una successiva associazione di questa rappresentazione percettiva con risposte e motivazioni emotive e una rappresentazione centrale finale, sia delle nostre risposte emozionali agli stimoli, sia delle nostre disposizioni e delle nostre attitudini a reagire agli stessi. *Insieme, questi processi diversificati, generano non solo comportamento sociale, ma anche conoscenza sociale* ». (Adolphs 2003: 119).

« *All'interno degli attuali cambiamenti culturali quale forma di soggettività possiamo dunque ipotizzare venga incentivata da quelle teorie della mente e del cervello che si fondano sulla neurofisiologia*? Intanto, in primo luogo, (verrebbero privilegiate quelle forme di soggettività che suppongono) che il nostro comportamento dipenda dal nostro cervello e non dalla socialità umana. Le nostre attività sarebbero fondamentalmente generate da stati cerebrali piuttosto che da contesti sociali. Quindi (si approverebbero quelle soggettività che ritengono che) il cervello sia il prodotto dell'evoluzione, intesa come un processo fondato sulla competizione per il controllo di risorse limitate. Tutti noi, allora, potremmo essere ritenuti dei competitori per la sopravvivenza anche in assenza della socialità. Infine, dato che tutti noi siamo fatti delle stesse strutture neuronali (a meno che non si sia anormali), si può pensare che, in ambienti simili, produrremmo comportamenti identici » (Martin, 2000: 582)[1].

[1] In entrambe le citazioni, la traduzione dall'inglese e il corsivo sono miei.

ABSTRACT. In questo scritto si mettono a confronto prospettive simbolico-interazioniste e prospettive cognitiviste di analisi dell'identità individuale e sociale. Sottolineando i problemi cui entrambe le prospettive vanno incontro quando assumono posizioni reciprocamente escludentisi, si propongono possibili linee di ricerca in direzione di un reciproco dialogo.

## *1. Premessa*

In questo scritto intendo fornire una breve presentazione di alcuni dei modi attraverso i quali, negli ultimi decenni, l'antropologia ha affrontato lo studio dell' "identità". Non tenterò, dunque, né una sintesi ragionata delle diverse posizioni teoriche, impresa di fatto impossibile data la centralità di tale tema nell'antropologia degli ultimi anni e la conseguente proliferazione della letteratura; né l'analisi approfondita di una qualche particolare linea interpretativa. Mi limiterò, invece, ad organizzare queste riflessioni intorno a due diverse posizioni conoscitive che sembrano costituire altrettanti poli di un campo di studi piuttosto articolato e, a tutt'oggi, particolarmente fluido. Inizierò

da quelle letture che considerano l' "identità" come una costruzione politico-sociale, variabile e inscritta in specifiche, differenti "economie della rappresentazione". A questa posizione di tipo costruzionista e decostruzionita, che costituisce un modello interpretativo dominante nel campo antropologico, contrapporrò una serie di studi, oggi sempre più importanti, anche se marginali in antropologia e spesso sottoposti a sospetti e critiche, che si mostrano interessati a legare la evidente variabilità delle forme culturali di rappresentazione dell' "identità" alla necessaria presenza di comuni basi "naturali", capaci di rendere conto tanto della loro diversità, quanto, soprattutto, della loro stabilità. Le due posizioni, pur costituendo modelli conoscitivi effettivamente divergenti e pur facendo riferimento ad epistemologie e sensibilità opposte, sembrano comunque delineare uno spazio di riflessione nel quale un serie di dicotomie concettuali, centrali nella ricerca antropologica dalle sue fasi iniziali fino agli ultimi due decenni del secolo scorso (diversità / identità, variabilità / invarianza, cultura / natura, relativismo / universalismo, interpretazione / spiegazione) e quindi apparentemente superate nella fase finale del millennio, sembrano tornare nuovamente ad agitare i dibattiti degli antropologi. Il tratteggio dei contorni di un simile spazio, insieme alla sottolineatura del ruolo centrale attribuito dalle differenti posizioni interpretative alla ricerca etnografica intesa, sia pure all'interno di diverse

sensibilità conoscitive, come la parte più vitale e utile dell'analisi antropologica, costituiranno, in conclusione, gli esiti di questa nostra rapida presentazione.

## *2. Interpretare la differenza*

«Between a people's conception of what it is to be a person and their conception of the structure of history there is an unbreakable internal link».

Con queste parole Clifford Geertz, in un famoso scritto di oramai quarant'anni fa, indicava uno dei punti nodali della sua interpretazione della "persona" balinese [2]: inserita in un ordine cosmologico, sociale e metafisico eterno, essa appariva, ai suoi occhi "occidentali" come sostanzialmente e paradossalmente "depersonalizzante" (1973: 390). La "persona balinese", infatti, modulata da un complesso sistema di denominazioni, termini di parentela, tecnonimi, titoli di status ed immersa in un sistema calendariale teso all'immobilizzazione / reiterazione del tempo, nell'interpretazione di Geertz, tende a costruirsi come la replica, la messa in scena, secondo stili altamente formalizzati, di tipi ideali e fissi. Una "anomizzazione della persona" e una "detemporalizzazione del tempo" (ibid., pp. 391, 398) costituirebbero, così, due

[2] Il saggio, pubblicato nel 1966, venne poi inserito nella raccolta *Interpretation of Cultures* (1973, p. 389; trad. it. 1987).

versanti di un identico sistema culturale che, oltre a fissare modelli e schemi di e per il comportamento sociale, modula sentimenti, emozioni e attitudini psicologiche degli individui. Un decennio più tardi, in un contributo ad un volume che avrebbe costituito un punto di svolta nelle analisi antropologiche di tali nozioni [3], Geertz (1984: 126) ribadiva il proprio punto di vista, dichiarando in maniera esplicita il carattere relativo e affatto universale delle "nostre" nozioni di "individuo" e "persona", per sottolineare, però, poco dopo, che:

«una certa idea di cosa sia un essere umano e di cosa lo differenzi da altri oggetti può essere considerata un tratto universale».

Anche se in maniera ambigua e generica, Geertz – strenuo sostenitore di posizioni anti anti-retalivistiche - sembrerebbe qui lasciare aperta la possibilità di riflettere su una eventuale base transculturale ("universale") a partire dalla quale si strutturerebbero i modi, variabili, attraverso i quali gli esseri umani producono rappresentazioni di se stessi, in quanto individui, e dei gruppi sociali cui danno vita. Un simile percorso conoscitivo, per quanto mai abbandonato in antropologia, non costituirà, però, la direzione principale lungo la quale Geertz e più in generale la ricerca antropologica si muoveranno nei due decenni finali del XX secolo. In quello stesso volume, infatti, Michéle Rosaldo (1984: 145-150) criticava in maniera esplicita e ben più radicale l'intero quadro ideologico

[3] Shweder, Lavine (1984, trad. it. 1997).

(storico-politico) all'interno del quale tali nozioni avevano preso e prendevano forma, dando così inizio ad un approccio critico-decostruttivo all' "identità" che, nel giro di un decennio, sarebbe divenuto, in antropologia, un paradigma dominante. Negato il carattere universale dell'individuo, la Rosaldo ne riduceva la portata conoscitiva, non considerando universale la contrapposizione, tutta occidentale, tra le maschere pubbliche, le persone (*outer self*), e un io interno (*inner self*), depositario del più profondo sentimento di identità psico-emozionale dell'individuo. Negli stessi anni Luis Dumont (1985, pp. 29-30, 70-77), attraverso una comparazione tra Occidente e India, ricostruiva una genealogia dell' ideologia individualista moderna, contrapponendola a quella "olistica" indiana. Più radicalmente, qualche anno dopo Marylin Strathern (1988: 13) avrebbe negato la pertinenza stessa della nozione di "individuo" per la comprensione dei processi di costruzione identitaria e per l'analisi delle forme che la relazione sociale assume in Melanesia, parlando, appunto, di "dividualità" [4]. Agli inizi del decennio successivo, sempre Merylin Strathern (1992) ha quindi mostrato come le idee occidentali sull' "individuo" (e la "persona") siano strettamente connesse a modi ideologici di immaginare il sistema sociale, le

[4] Cfr. anche Dumont (1985, pp. 35 – 189) e Strathern (1995).

relazioni di parentela, i rapporti di scambio tra i sessi e le generazioni, e abbiano a che vedere con una determinata concezione del tempo e dello spazio.

Negli anni Novanta del secolo scorso considerazioni di questo tipo si inscrivono in un quadro disciplinare sempre meno omogeneo, nel quale quelle che ancora un decennio prima erano riflessioni intorno alle *nozioni* di "persona" o "individuo" o ai codici culturali che avrebbero definito la strutturazione morale del "sé" (ad esempio la classica dicotomia tra "onore" e "vergogna", in area mediterranea), erano oramai confluite in più complesse prospettive di indagine antropologica intorno al corpo [5], alle emozioni [6], al genere [7]. Tra gli i primi anni Ottanta e la metà degli anni Novanta del secolo scorso nello studio dei meccanismi di costruzione / affermazione identitaria si fa oramai evidente l'esistenza di un nuovo paradigma. Messa in secondo piano la ricerca di fondamenti "naturali" dei modi in cui gli esseri umani rappresentano la propria e l'altrui identità - prospettiva, questa, ancora centrale negli anni Settanta e, come vedremo, di recente tornata importante – le ricerche etnografiche e le

[5] Lock (1993); Pandolfi (1996), Csordas (1997, 2003), Scheper-Huges (2000); per una presentazione ragionata di questa letteratura, cfr. Pizza (1998) e, all'interno di una più generale riflessione sull'antropologia medica, Pizza (2005).

[6] Rosaldo (1980), Abu Lughod (1988), Pandolfi (1991), Lutz e White (1986), Lutz e Abu Lughod (1990).

[7] Ortner e Whitehead (1981), Daniel (1984), Herzfeld (1985), Abu Lughod (1988), Strathern (1988).

riflessioni antropologiche si soffermano in maniera oramai esclusiva sulle dimensioni "ideologiche" e "politiche" dei processi storici di costruzione identitaria, dei soggetti e dei gruppi (le *poetiche* e le *politiche* dell'identità, appunto), indagate da una prospettiva foucaultianamente genealogica e decostruttivamente critico-comparativa. Cambiano le domande e, con esse, lo stesso ordine discorsivo attraverso il quale ci si interroga sull' "identità". L'attenzione si concentra, infatti, sulle «persone reali che fanno cose concrete» (Ortner 1984), sulle loro *pratiche* (Bourdieu 1972; Verdier 1979), e sulle dimensioni espressive, *poetiche* (Herzfeld 1987) di queste azioni. Vengono analizzati i contesti socio-politici nei quali tali pratiche prendono corpo e che ad esse forniscono appigli e limiti. L'antropologia e, soprattutto, l'etnografia tendono ad assumere lo sguardo di una scienza sociale critica, attenta a indagare, tanto all'interno del proprio universo disciplinare, quanto nei diversi mondi contemporanei, i processi (politici, politico-economici, simbolici), i contesti, le tecnologie e gli attori che portano alla reificazione di quelle "forme culturali", di quelle "norme" e di quei "principi strutturali", o delle stesse categorie analitiche che, solo una generazione prima, erano considerati come "dati", come "fatti" da spiegare, se non addirittura come strumenti dell'interpretazione (Marcus e Fisher 1986, Clifford e Marcus 1986). All'interno di un simile scenario, nel 1995, Debbora Battaglia, studiosa

statunitense del mondo melanesiano, introducendo un volume collettaneo intitolato *Rhetorics of Self-Making,* così ne presentava alcuni presupposti teorici:

«Da questo punto di vista non esiste alcuna identità personale (*selfhood*) al di fuori dei modi, concreti e interattivi, di metterla in scena. *Il sé è un economia della rappresentazione*, una reificazione messa in continua discussione dal suo essere mutevolmente interconnessa alle storie, alle esperienze, alle rappresentazioni di altri soggetti (…) Il sentimento di identità personale, in questo quadro, è una capacità produttiva sempre instabile che, in maniera saltuaria, mai invariabile, può concretizzarsi in qualche forma di ordine immaginario, per un determinato scopo, sempre all'interno di interazioni culturalmente modellate. In questo senso, il "sé trascendente" della psicologia dell'Io e di alcune antropologie psicologiche, un sé durevole, continuo, impermeabile, unitario e universalmente diffuso, viene considerato come un programma ideologico messo in atto in specifici contesti sociali, come una capacità pratica della cultura, piuttosto che della natura umana » (Battaglia 1995: 2-3).

Gli scritti contenuti nel volume curato da Battaglia affrontano, dunque, i temi classici del "sé", del sentimento di identità personale, dell'individuo, ma lo fanno inserendosi pienamente, come detto, in un nuovo paradigma di ricerca. Essi sono tutti connotati dall'attenzione prestata alle forme narrative e pragmatiche (le *retoriche* e le *poetiche*) attraverso le quali, all'interno di processi storici e di contesti interattivi, i diversi "sé" si raccontano, agiscono e, narrandosi ed esibendosi, si costruiscono più o meno fluidamente. "Individuo" e "persona", come anche il "dividuo" melanesiano o la concezione "olistica" indiana dell'individuo-nel-mondo (Dumont 1985: 37-39) non sono viste più

come nozioni astratte, normative o trascendenti, fissate da schemi cognitivi, fenomenologici o ontologici, ma come costruzioni ideologiche che si realizzano, o meno, e che comunque prendono corpo nella pratica transazionale. Sono presupposti ideologici e, dunque, non necessari, di una certa immaginazione sociale; sono, nel caso di "individuo" e "persona", elementi perno della particolare configurazione che i rapporti tra tecnologie del corpo, poteri, saperi e *agency* umana hanno assunto all'interno della "nostra" genealogia culturale. Non più dati universali o necessarie finzioni legali, "individuo" e "persona" vengono letti come momenti delle politiche di figurazione del sé che consentono ai diversi soggetti di definirsi agendo e interagendo. Appaiono come forme storiche, inscritte in più articolate e complesse *economie della rappresentazione*, che è necessario cogliere di volta in volta attraverso le concrete *performances* e le loro dimensioni espressive. Un simile approccio, secondo Battaglia, produce nuove domande, nuove aree di riflessione. L'interesse per le retoriche attraverso le quali si esibisce / costruisce il sé, si lega, in primo luogo, ad uno sguardo etnografico che dalle categorie culturali si sposta sui modi, sempre sociali e sempre creativi, attraverso i quali determinate visioni del mondo, incorporate e/o tatticamente manipolate, siano messe in atto da esseri umani concreti. Strettamente connessa a questa, vi è poi la questione dei rapporti tra retoriche

che esprimono / modellano livelli diversi di appartenenza, ossia il problema della:

«tensione tra le retoriche che privilegiano un sé autonomo e individuato e le retoriche di un sé collettivo e relazionale» (Battaglia 1995: 4).

L'analisi, in questo caso, deve essere in grado di disarticolare la dialettica, sempre legata a dimensioni di potere, tra contesti in cui la polarizzazione tra le due retoriche è netta e contesti in cui tra di esse si instaurano rapporti più sfumati. Questo significa anche che il carattere, la direzionalità e l'intenzionalità dell'*agency* di ciascun soggetto non possono essere assunti acriticamente. Piuttosto, una volta riconosciutone il carattere indeterminato, le retoriche dell'agentività vanno interpretate a partire dai contesti e dalle condizioni sociali che le rendono possibili. In alcuni casi, ad esempio:

« (…) l'azione di un "io" può prendere corpo incentrandosi su un soggetto diverso dal sé; può essere orientata o semplicemente trovare il suo oggetto e il suo senso in un soggetto diverso da colui che agisce» (Battaglia 1995: 4).

*In tali situazioni* (quelle Melanesiane, appunto, sono tra le più note in antropologia) troviamo un'ideologia e un'economia della rappresentazione per le quali la relazione sociale esiste prima e, per così dire, dentro il sé e l'individuo (che è per questo immaginabile "dividualmente"). Il soggetto che agisce non lo fa in primo luogo in riferimento a se stesso o a partire da un sentimento di auto consapevolezza. L'azione si dispiega come se si agisse

avendo in mente qualcun altro: si agisce per e dentro una relazione, si è il perno di relazioni che definiscono chi agisce e i suoi (loro) sentimenti identitari. Le relazioni e le reti che producono quello che nel *nostro* regime discorsivo e per la nostra economia politica del sé è un individuo, hanno, tra l'altro durate ed estensioni diverse da quelle dei singoli *selves*. Le relazioni, infatti, si articolano nel tempo, definendo spazi e durate specifici. Un'etnografia interessata alle poetiche della costruzione del sé non può, allora, non riflettere con attenzione sui rapporti tra tempo, racconto e "identità" e indagare i differenti regimi di temporalità cui questi rapporti fanno riferimento.

Un simile scenario teorico mi pare costituire una delle linee di tensione più vivaci dell'attuale ricerca antropologica. Le contestazioni "melanesiane" portate da Strathern e Battaglia alle nozioni (euro-occidentali) che sono (state) a fondamento implicito dell'immaginazione sociologica si legano, infatti, sia alla problematizzazione delle idee sull'appartenenza (cfr. Faubion 1996), sia ai processi di riconfigurazione dei *selves* e dei corpi in atto oggi nelle società del tardo capitalismo. Tale prospettiva, per quanto, come detto, costituisca oramai un paradigma dominante nel dibattito antropologico contemporaneo, non può, però, dirsi egemonica, né del resto è esente da critiche [8]. Ad essa è possibile

[8] Cfr., ad esempio, Astuti (2001, pp. 429-431), Bloch (2005, pp. 7-9).

contrapporre altre linea di riflessione, meno radicalmente decostruttive e interessate al mantenimento di categorie analitiche generali che possano fare da ponte tra universi culturali. Cohen (1994) e Sökefeld (1999), ad esempio, ritengono che, al di là del moltiplicarsi e de-essenzializzarsi delle "identità" sociali (le *persone*, potremmo dire), alla base dell'esistenza di ogni essere umano vi sia un fondamento fenomenologico e operazionale: il "sé". Il sentimento di auto-coscienza, la capacità di gestire (*to manage*) nel tempo e attraverso le scene sociali la molteplicità delle persone, delle identità, spesso tra loro contrastive, di cui ogni soggetto è portatore, costituirebbero, infatti un fondamento ontologico della capacità agentiva umana (*agency*). Secondo questi autori, il "sé", così inteso, non andrebbe però colto in astratto, né basterebbe presupporlo da un punto di vista gnoseologico; questa *disposizione* andrebbe sempre indagata nelle concrete *performances* e attraverso le differenti narrazioni di volta in volta messe in campo (Sökefeld 1999: 425). In effetti, dal loro punto di vista, le posizioni decostruttive radicali corrono il rischio di privare gli "altri" di una specifica auto-consapevolezza, ritenuta connotazione propria di ogni agire umano, e di riproporre una inaccettabile dicotomia "noi" (Occidente) / "loro" (gli altri mondi). A fondamento di tale posizione sarebbe la tendenza "occidentalista" ad adoperare una nozione astratta, filosofica o giuridica, di individuo e "sé", lontana dalle pratiche e dalle narrazioni dei concreti esseri

umani che vivono nei "nostri" mondi. Se questa critica alle posizioni decostruzioniste più estreme coglie probabilmente nel segno, va anche detto, però, che le critiche "universaliste", ponendo al centro dell'analisi il rapporto tra un "sé", universale e connotante l'*agency* umana, e le molteplici identità sociali coordinate da ciascun singolo "self", incorrono a loro volta nel pericolo di riproporre la classica dicotomia tra le "persone", finzioni legali molteplici e necessarie, e l'individuo, dato pre-culturale [9].

Al di là delle diverse sensibilità conoscitive, entrambe le prospettive fin qui incontrate sembrano convergere sulla scelta di studiare etnograficamente le pratiche di concreti esseri umani, adoperando strumenti concettuali fluidi, capaci di cogliere le dimensioni retoriche e poetiche dell'*agency* intorno e attraverso le quali prende forma il processo di costruzione del soggetto, dei soggetti agenti. Entrambe, inoltre, adoperano la fenomenologia come orizzonte teoretico di fondo, a partire dal quale guardare ai processi di affermazione e/o costruzione del *self* e dell'identità.

[9] In maniera complementare, l'intera riconfigurazione dei fondamenti dell'immaginazione sociologica, che all'interno del quadro decostruzionista appare come un ineludibile corollario della perdita di efficacia analitica dei concetti classici, viene messa in secondo piano dalle prospettive "universaliste", che continuano piuttosto ad agire all'interno di un paradigma di tipo "realista".

### *3. Spiegare la stabilità*

Lo spazio di riflessione e l'orizzonte discorsivo sembrano invece assumere configurazioni piuttosto diverse nel caso di lavori che prendono come riferimento per lo studio dell' "identità" modelli teorici e metodologie provenienti dalle scienze cognitive. Gradualmente messe ai margini del campo disciplinare dall'imporsi, fin dai primissimi anni Ottanta, di prospettive interpretative, performative e, da ultimo, decostruzioniste, le posizioni cognitiviste in antropologia hanno continuato, in realtà, un percorso carsico, durato all'incirca un decennio. Nonostante i lavori di studiosi come Sperber (1982, 1985), Sperber e Wilson (1986), Boyer (1990), Atran (1990) e, sia pure da punti di vista più generali, Carrithers (1992), Spiro (1995) e D'Andrade (1995), abbiano tenuto vivo l'interesse degli antropologi sui rapporti tra mente, lingua e cultura, è solo nella seconda metà degli anni Novanta e, ancor più, negli ultimi dieci anni che si è assistito al rinascere di una più sistematica attenzione degli antropologi per la cognizione umana [10]. Spinti dal sempre più

[10] Queste rapide considerazioni non possono in alcun modo essere considerate una presentazione, nemmeno schematica, della lunga e complessa vicenda dell'antropologia cognitiva. Per una presentazione della "prima" antropologia cognitiva, cfr. Tyler (1969), Casson (1981, 1983) e, in Italia, Cardona (1985). Per una più complessa e più aggiornata periodizzazione cfr. D'Andrade (1995). Per una riflessione metodologica e epistemologica sulla pratica etnografica di ispirazione (anche) cognitivista, Piasere (2002). Interessanti le note

intenso strutturarsi, a partire dai primi anni Ottanta del Novecento, del campo delle scienze cognitive, a sua volta legato agli importanti risultati sperimentali conseguiti dalla psicologia cognitiva, dalle neuroscienze, dalle scienze informatiche, dalla linguistica e dalla neuro-biologia evolutiva (Miller 2003), un numero significativo di antropologi ha ripreso a lavorare sui fondamenti cognitivi della cultura e dell'agire umani [11]. Pur presentando notevoli differenze di approccio e sensibilità teoriche a volte divergenti, questi "nuovi" antropologi cognitivi, o meglio tutti questi antropologi interessati alle "nuove" scienze cognitive si mostrano accomunati da una convinzione comune e da una comune attitudine critica nei confronti della visione standard, in antropologia, dei rapporti tra mente e cultura. Entrambe le disposizioni conoscitive sono puntualizzate con chiarezza da Sperber e Hirschfeld (2004, p. 40):

« Gli antropologi, semplicemente, sono stati affascinati dalla ricchezza e dalla varietà delle culture umane, che hanno documentato e cercato di spiegare. Per far questo, però, si sono affidati ad una visione della mente considerata se non proprio come una "tabula rasa", quantomeno come una macchina per l'apprendimento priva di vincoli e di condizionamenti, disponibile per non

autobiografiche che Claudia Strauss e Naomi Quinn aggiungono ad uno scritto a due mani del 1994 (2000, pp. 363-366). Per una breve, ma efficace presentazione delle poste in gioco, cfr. anche Mithen (1995); per un quadro più articolato, Sperber e Hirschfeld (1999), Hirschfeld (2000).

[11] Oltre ai già ricordati Sperber, Boyer, Atran e ad altri specifici lavori, sui quali mi soffermerò tra breve, si possono segnalare, per la loro "precocità", Bloch (1991), Toren (1993), Robertson (1996), Levinson (1996).

importa quale tipo di contenuto culturale. Questa idea delle relazioni tra mente e cultura, standard nelle scienze sociali, è stata messa in discussione in maniera sempre più evidente sia dall'interno che dall'esterno dell'antropologia. In particolare, questa idea si è rivelata incompatibile con i più recenti lavori di psicologia dello sviluppo, secondo i quali il processo di acquisizione della conoscenza da parte dei bambini è guidato da disposizioni mentali determinate da specifici domini cognitivi. La sfida cui le ricerche attuali cercano di dare risposte è quella di riconciliare l'evidente diversità culturale con le più avanzate ipotesi sullo sviluppo cognitivo e, così facendo, di contribuire a gettare nuove fondamenta per la teoria antropologica » [12].

Per quanto le sfumature possano essere diverse, una simile posizione – che indubbiamente coglie limiti rilevanti di gran parte degli approcci antropologici contemporanei – è condivisa dall'insieme di studiosi che hanno aperto, per così dire, un nuovo fronte cognitivo all'interno del campo disciplinare. Se Sperber e Hirschfeld, in questo passaggio, mantengono un'attitudine neutra, Bloch (2005: 7-9)) assume una postura ben più critica nei confronti dell'*epìsteme* dominante, oggi, in antropologia. Inscrivendo le posizioni costruzioniste e decostruzioniste attuali in una più antica genealogia diffusionista, Bloch ritiene che l'antropologia, in particolare quella statunitense, stia procedendo verso l'auto dissolvimento a causa della sua rinuncia preventiva di ogni tentativo di spiegazione della "natura umana", delle dimensioni universali e invarianti della vita sociale e culturale, ossia di quelli che Sperber e Hirschfeld (2004) chiamano "i fondamenti cognitivi della stabilità e della diversità culturale".

[12] La traduzione dall'inglese è mia.

Immaginando una infinita plasticità della mente e della cultura umane e rinunciando alla possibilità di rispondere a domande generali, gli antropologi, secondo Bloch (2005: 9-12 e 87-101), si sarebbero inoltre condannati ad occupare una posizione sempre più marginale e inessenziale nel panorama scientifico e nel discorso pubblico contemporanei.

Le posizioni polemiche di Bloch e la sua ricostruzione delle vicende storiche e dell'attuale articolazione del campo di studi meriterebbero una specifica attenzione. Non è certo questa la sede per tentare una simile operazione, anche se è possibile sottolineare come le sue tesi operino una (forse utile, dato il carattere anche "rivendicativo" dei testi nei quali sono contenute) semplificazione notevole delle questioni in campo e non esplicitino fino in fondo le molteplici ragioni della propria attitudine polemica. Detto ciò, ai fini di questo scritto può essere più utile soffermarsi su uno dei molti spunti critici messi in campo da Bloch. Fin dall'introduzione al suo volume del 2005, infatti, Bloch lascia intendere come i problemi connessi con la definizione dell' "identità" individuale e personale costituiscano una posta teoretica importante nel confronto tra antropologie attente ai fondamenti cognitivi delle differenze culturali e antropologie, oggi maggioritarie, interessate a rimarcare la variabilità e la plasticità dei comportamenti umani:

« Tutto il parlare di 'costruzione' che si fa oggi nelle scienze sociali non è altro che una riproposizione del diffusionismo, visto che identica è la confusione che avvolge entrambe le idee. Più specificamente, l'accento messo sulla 'costruzione' dell' 'individuo' o della 'persona' ci mostra gli esiti cui, a causa di un certo slittamento teorico (…), il diffusionismo inevitabilmente conduce. Il lavoro di autori come Weber, Durkheim, Dumont, Foucault e molti altri è quindi evocato in continuazione per 'smascherare' il carattere storicamente specifico della nozione di 'individuo occidentale'. Da una simile considerazione, in maniera poco coerente, si trae la conseguenza che la stessa possibilità di uno studio generale degli esseri umani sia divenuta teoreticamente illegittima » [13].

In effetti, proprio intorno allo studio dell' "identità", individuale e/o collettiva, le letture di ispirazione cognitivista e quelle di ispirazione critico-fenomenologica sembrano contrapporsi in maniera radicale. Del resto, il tema dell' "identità" costituisce uno snodo teorico decisivo in entrambi i campi. Nello scenario "critico" alle spalle di tale tema si addensano molti e complessi problemi: l'esigenza di fornire nuove e più dinamiche rappresentazioni sia delle unità di analisi, dei raggruppamenti sociali cui gli esseri umani danno vita (gruppi di discendenza, "razze", gruppi "etnici", gruppi nazionali, "culture"), sia dei sentimenti di appartenenza che essi producono [14]; la (ri)teorizzazione dell'attore sociale e la definizione delle capacità di *agency* degli esseri umani; la conseguente decostruzione delle categorie di analisi attraverso le quali gli "occidentali", antropologi compresi, definiscono nozioni come "io", "sé", "noi"

[13] Bloch (2005, p. 8), traduzione mia.

[14] Per una presentazione di tali problemi, mi sia consentito rinviare a Palumbo (1992, 1996, 1997, 2001).

[15]. Più in generale, in una simile prospettiva, l'intera problematica "identitaria" si inscrive in una complessa crisi delle forme di rappresentazione e di auto rappresentazione dell'appartenenza, determinata dai processi storici di riorganizzazione delle società del tardo capitalismo [16]. Nelle ricerche antropologiche di ispirazione "cognitivista" il problema dell' "identità" individuale e/o collettiva viene affrontato all'interno di uno scenario concettuale completamente diverso. Parlare di "identità" implica, qui, la necessità di fare riferimento ad una serie di ipotesi relative al funzionamento della mente umana, così come esso viene studiato dalle scienze cognitive contemporanee. In particolare l'analisi dell' "identità" soggettiva e delle forme collettive di appartenenza non sembra poter prescindere dal riferimento all'esistenza e ai modi di operare di meccanismi cognitivi elementari, ossia di "domini", "moduli" o disposizioni mentali relativi ad una "psicologia" [17], ad una "biologia" [18] e ad una "sociologia" *intuitive* [19]. Per gli studiosi di scienze

[15] Cfr. ancora Palumbo (2001, 2006).

[16] Cfr. Marcus e Fisher (1986).

[17] Sperber e Hirschfeld (2004, p. 41), Bloch (2006, pp. 22-35). Per una presentazione critica degli studi sulla "teoria della mente" e una specifica proposta teorica, cfr. Perconti (2003, in particolare pp. 87-105).

[18] Cfr. Atran (1990, 1998), Astuti (2001), Bailenson et al. (2002), Astuti, Solomon e Carey (2004), Sperber e Hirschfeld (2004, p. 41).

cognitive – quantomeno per una parte rilevante di essi – la capacità di interpretare il comportamento altrui come espressione di stati mentali simili ai propri (*folk psychology*), la capacità di percepire e categorizzare gli esseri viventi a partire dalla loro morfologia e di fare inferenze su di essi utilizzando principi come la crescita, l'ereditarietà, la respirazione, insieme alla capacità di percepire e organizzare i membri della propria specie in categorie alle quali si appartiene a partire dal possesso di comuni, intrinseche ed *essenziali*, qualità naturali (*folk sociology*), sarebbero tratti transculturali, propri della mente umana [20]. Ciascun essere umano non affetto da patologie cognitive sarebbe quindi in grado di percepire se stesso come essere pensante, intenzionale e, quindi, di attribuire ad altri esseri umani simili qualità; saprebbe inoltre riconoscersi come individuo, dotato di specifiche qualità "biologiche" e riprodotto "naturalmente" da altri individui; sarebbe infine capace di percepire l'insieme dei suoi simili in maniera differenziata a partire dalla condivisione, o meno, di comuni qualità sostanziali.

---

[19] Cfr. Hirschfeld (1995, 1997), Astuti (2001), Gil-White (2001), Cosmides, Tooby e Kurzban (2003), Kanovsky (2007).

[20] Oltre a simili capacità sarebbero qualità universali della mente umana una "fisica intuitiva" e la capacità "religiosa" di produrre credenze che contraddicono le inferenze derivanti dal funzionamento di ciascun "modulo": cfr. Boyer (1999, 2000, 2003).

Un simile modo di porre i problemi e, dunque, di affrontare l'analisi delle forme di auto percezione proprie degli esseri umani in quanto individui singoli e in quanto membri di gruppi sociali pone evidentemente numerosi problemi a molte delle interpretazioni dell' "identità" oggi comuni in antropologia (Bloch 2006, pp. 30-31). Dal punto di vista cognitivista l'identità e l'auto coscienza individuali, in qualche misura, sono dei presupposti ineludibili dei modi in cui le menti umane comprendono, organizzano e manipolano il mondo. Al contrario, come abbiamo visto, all'interno del paradigma interpretativo – costruzionista le nozioni stesse di "individuo", "soggetto", "persona", "sé" (*self*) sono, piuttosto, dei prodotti contingenti, parti di "economie della rappresentazione" a loro volta espressione di specifiche storie culturali. In questo scenario teorico, le relazioni sociali cui gli uomini danno vita e all'interno delle quali le loro menti si costruiscono presentano un'estrema e (quasi) incondizionata variabilità. Si pensi, ad esempio, all'idea - centrale nel dibattito antropologico degli ultimi trenta anni - che le relazioni di parentela e la costruzione, a partire da esse, di gruppi sociali ("famiglie", "lignaggi") possano non fondarsi sul riconoscimento di legami "naturali" di "filiazione" tra (esseri umani) procreati e (esseri umani) procreanti, ma (in contesti culturali diversi da quelli euro occidentali) essere costruiti a partire da idee diverse (il crescere

qualcuno, il consumare cibo, ad esempio) [21]. In maniera opposta, nel paradigma cognitivista, si ritiene sperimentalmente dimostrata la tesi che le menti umane abbiano la capacità di ragionare in termini "essenzialisti" sui meccanismi riproduttivi degli esseri viventi e, dunque, abbiano una "chiara" percezione dei fondamenti "naturali" dei propri legami parentali. Infine, diversamente da quanto sostengono gli antropologi, che da decenni oramai ritengono di aver mostrato il carattere arbitrario e sempre politico di qualsiasi categoria "etnica" e "razziale", vi sarebbe nella mente umana così come viene presentata dalle scienze cognitive la tendenza *naturale* a percepire e categorizzare somiglianze e differenze morfologiche tra i membri della propria specie.

Le due prospettive di ricerca, quella cognitiva e quella antropologica, o meglio – in linea con gli interessi di questo scritto – le ricerche di ispirazione cognitivista e quelle di impostazione critico-interpretativa, sembrerebbero qui incapaci di dialogo. E in effetti, dal versante antropologico - critico, in un primo momento la tendenza generale è stata quella di ignorare le analisi di taglio cognitivista o, al massimo, di considerare con sospetto i loro esiti, ritenuti etnocentriche e non dimostrabili riproposizioni di assunti ideologici occidentali.

[21] Per una presentazione di tale dibattito, cfr. Palumbo (1997). Per alcune letture che hanno messo in discussione l'esistenza di un unico modello genealogico e "naturale" dei rapporti di parentela, Schneider (1984), Daniel (1984), Strathern (1992), Geffray (1990).

Va detto, poi, che dal punto di vista antropologico le metodologie "sperimentali" adoperate dagli scienziati cognitivi sono apparse a lungo distoniche rispetto all'intima propensione interpretativa e qualitativa della ricerca di terreno. Esse, inoltre, appaiono condotte per lo più su soggetti di provenienza euro-americana, mentre le conclusioni che se ne sono tratte riguarderebbero la mente umana *tout court*. Anche per questi motivi, negli ultimi anni, all'interno di un sempre più marcato interesse per la "scienza" come pratica sociale (Fisher 2007), le stesse attività di ricerca delle scienze cognitive, insieme a quelle della biologia evolutiva e alla genetica (Martin 2000, Ingold 2001, 2007, Palmié 2007) sono divenute oggetto di indagini etnografiche, interessate a cogliere le costruzioni ideologiche implicite che si danno nelle concrete pratiche scientifiche. Dal punto di vista delle scienze cognitive, le tesi correnti, in antropologia, sul "sé", l' "individuo", la "persona", la "parentela" come (totali) costruzioni culturali, in assenza di ulteriori specificazioni, si fondano su idee relative al funzionamento delle menti umane che risultano o troppo generiche, o non sostenibili sulla base delle evidenze sperimentali. Al massimo, secondo Bloch (2006, pp. 30-31), che ripercorre con occhio critico nei confronti della "propria" disciplina i rapporti tra antropologia e scienze cognitive, le idee che gli etnografi hanno raccolto e interpretato nel loro viaggiare per il mondo possono essere considerate teorie "native" esplicite,

relative al funzionamento della mente, del corpo e delle interazioni umane che non hanno molto a che vedere con gli impliciti e reali meccanismi della cognizione della nostra specie.

Lo scenario che si delinea sembrerebbe essere quello di una separazione piuttosto netta dei campi o, come efficacemente sottolineato da Bloch, di una rigida differenziazione di sfere di interesse, "*del tipo cuius regio, eius religio*" (Bloch 2006, p. 34): da un lato le scienze cognitive, interessate ai meccanismi impliciti e basilari del funzionamento della mente umana e per questo intente ad applicare, quasi esclusivamente in contesti euro-occidentali, metodologie sperimentali di provenienza psicologica e/o biologica; dall'altro l'antropologia sociale e culturale, occupata ad indagare, attraverso ricerche di tipo qualitativo, interpretativo e di lunga durata, le costruzioni "ideologiche", i sistemi di idee e di azioni attraverso i quali gli uomini, non solo "occidentali", rappresentano l' "identità", l' "appartenenza", il sentimento di "sé". Proprio contro una simile divaricazione degli interessi, lo stesso Bloch (2005, pp. 1-19, 2006, pp. 53-55) e un nucleo sempre meno ristretto di antropologi aperti alle scoperte provenienti dal campo delle scienze cognitive e critici rispetto alle propensioni idiografiche e costruzioniste della propria disciplina, propongono la costruzione di un dialogo ben più serrato tra i due campi.

È questa, ad esempio, la scelta conoscitiva di Rita Astuti, antropologa della *London School of Economics*, che ha ripreso e rilanciato i risultati di alcuni pionieristici lavori dello stesso Bloch [22]. Il particolare interesse dei lavori di Astuti risiede, a mio parere, oltre che negli specifici risultati cui essi giungono attraverso l'applicazione di una griglia conoscitiva di taglio cognitivista, nella proposta metodologica che li guida e nella specificità dell'area indagata. Specialista, come Bloch, delle società malgascie, nel corso degli anni Novanta del secolo scorso Astuti aveva pubblicato una serie di lavori nei quali, a partire dalla sua più che decennale esperienza di campo, analizzava i discorsi e le pratiche identitarie dei Vezo, pescatori della costa centro-occidentale dell'isola [23]. Le sue letture, all'epoca interne al paradigma costruzionista, avevano mostrato con forza il carattere non essenzialista e performativo delle idee vezo sull'identità individuale (la costruzione dei legami di filiazione e parentela) e collettiva (cosa vuol dire "essere" vezo, come si diventa vezo). Una simile interpretazione, vicina a quelle fornite da Bloch (1971) per i non lontani Merina, si inscriveva, del resto, in una letteratura etnografica regionale concorde nel sottolineare la centralità di rappresentazioni operative e non

[22] In particolare Bloch, Solomon e Carey (2001). Per i lavori di Astuti, si vedano il suo saggio del 2001 e la monografia del 2004, edita con la collaborazione di Carey e Solomon.

[23] Astuti (1995, 1996).

ascrittive dell'identità. Dunque, quello di Astuti è il caso di un'antropologa le cui posizioni teoriche, a metà anni Novanta, si collocano all'interno del paradigma interpretativo e costruzionista dell'identità e si rivolgono ad una società che produce, a sua volta, ideologie e pratiche performative dell'identità. Esso, allora può rivelarsi un *case study* di particolare interesse per un'antropologia di ispirazione cognitivista che voglia verificare la pertinenza transculturale delle ipotesi relative all'esistenza di una "folkbyology" e una "folksociology". In effetti, parallelamente all'esperimento condotto da Bloch, Carey e Solomon (2001) sulle inferenze di adulti e bambini zafimaniry (Merina) a proposito dell'acquisizione "biologica" o "culturale" di tratti "fisici" e "comportamentali" degli esseri umani, Astuti decide di applicare alcuni esperimenti, elaborati da psicologi evolutivi per testare le idee relative alla trasmissione di qualità da genitori a figli in contesti euro-occidentali, agli abitanti del villaggio vezo presso il quale aveva a lungo vissuto e lavorato. Gli esiti di simili esperimenti, confluiti in vari scritti (Astuti 2001, Astuti, Solomon e Carey 2004) sembrano particolarmente interessanti, nel loro mettere in discussione sia l'adesione antropologica al punto di vista e alle rappresentazioni dei "nativi", sia anche nel contraddire alcune assunzioni proprie delle posizioni cognitiviste più "dure". Contro la tesi, diffusa in antropologia, della totale plasticità culturale delle idee e delle pratiche connesse con la trasmissione di

qualità da una generazione all'altra, da un individuo all'altro; contro il rifiuto antropologico di un approccio dualista e dicotomico ai "fatti" della parentela e dell'identità (le opposizioni materiale / culturale, corpo / mente); e soprattutto in apparente contraddizione con le teorie vezo sull'acquisizione di una identità parentale, che prevedono appunto il prevalere di un modello adottivo e performativo, gli esperimenti cognitivi condotti dalla Astuti sembrano mostrare il prevalere, tra gli adulti Vezo, di un implicito *modello differenziato* della trasmissione parentale (tratti "biologici" trasmessi per via "biologica" e tratti "psico-sociali" trasmessi per via "culturale"). Diversamente da quanto sostenuto dai sostenitori di un "*Innate Conceptual Content"*, i quali ritengono che una qualche idea dei meccanismi dell'ereditarietà biologica faccia parte della *core knowledge* e sia dunque posseduta dai bambini umani fin dai primissimi anni di vita [24], i dati di Astuti, come quelli merina presentati da Bloch (2001) mostrano che i bambini vezo *acquisiscono* una simile conoscenza e la capacità di trarne le corrette inferenze solo intorno ai 12-13 anni (Astuti, Solomon e Carey 2004: 71). Passando a valutare "sperimentalmente" la presenza di una "folksociology", Astuti, Solomon e Carey (2004, cap. 2) evidenziano come quegli stessi Vezo adulti che mostrano una chiara conoscenza dei meccanismi

[24] Ad esempio Gelman e Wellman (1991), Hirschfeld (1996), Atran et al. (2001).

della trasmissione "biologica" – contraddicendo così le proprie idee esplicite sulla prevalenza di elementi performativi e non essenziali nell'acquisizione di tratti "fisici" - non essenzializzino affatto l'appartenenza ad un gruppo (il proprio o altri, più o meno vicini) – contraddicendo in questo caso sia alcune possibili inferenze derivanti dal loro assumere un *modello differenziato* di trasmissione ereditaria, sia quelle tesi cognitiviste (Hirschfeld 1995, Gil-White 2001) che suppongono l'esistenza nell'uomo di capacità innate di differenziazione "razziale" ed "etnica". Al contrario, i bambini Vezo, che erano apparsi privi, fino ai 12 anni, di una chiara percezione dell'operare dei meccanismi biologico-ereditari, pur aderendo al modello identitario non essenzialista proposto loro dai genitori, sembrano non capirlo e non sostenerlo fino in fondo. Quando anzi sono chiamati a ragionare sull'appartenenza di un bambino ad un gruppo "etnico", nel caso di bambini di un gruppo socialmente e culturalmente non familiare, ritengono per lo più che dovrebbe appartenere a quello dei propri genitori "naturali" (ibid., cap. 3).

Come si vede i "dati" derivanti dall'applicazione di metodologie sperimentali di taglio cognitivista al mondo dei bambini e degli adulti vezo (come anche a quelli dei Merina) sono molto complessi e di non facile interpretazione [25]. Non è

[25] Del resto essi hanno suscitato molteplici discussioni e critiche; cfr., ad esempio, Ingold (2004).

certo questa la sede per provare a riflettere su di essi. Più utile, per concludere il rapido excursus tentato in questo scritto, sottolineare due aspetti impliciti nella scelta conoscitiva rivendicata da studiosi come Bloch e Astuti. Entrambi, infatti, riconoscendo la debolezza degli assunti psicologici di gran parte degli antropologi contemporanei, scelgono di accettare la sfida che le ricerche di ambito cognitivo evidentemente pongono ad una riflessione generale sull'uomo. Nel far questo ritengono di poter rilanciare le capacità generalizzanti dell'antropologia, a loro parere offuscate dalla scelta interpretativa e critica, dominante oggi nello scenario internazionale. Nello stesso tempo, però, si muovono nella convinzione – comune all'intera disciplina - che la ricerca antropologica possa costituire un importante antidoto "empirico" contro il rischio, sempre presente, di estendere a realtà umane culturalmente distanti dalle nostre, teorie, presupposti e meccanismi fortemente incardinati nella "nostra" genealogia storico-intellettuale; e contro la possibilità di (continuare ad) immaginare l'umanità declinata sempre e solo in forme "occidentali". La scelta di trasportare nei complicati mondi studiati dagli antropologi i metodi sperimentali messi a punto dalle scienze cognitive costituisce un tentativo di far fronte ad entrambe le esigenze. Affiancate dalla sedimentata e sottile abitudine acquisite dagli etnografi in lunghi anni di vita nei "propri" terreni, le pur sempre rapide metodologie sperimentali finiscono inevitabilmente per aprirsi ai contesti,

alla loro articolazione e alla loro ricchezza. Comunque si valutino gli esiti di tali tentativi, non si può non sperare, allora, che i "dati" e le conoscenze che da questo incrocio si potranno trarre si rivelino, se non altro, degli ibridi fecondi.

## Bibliografia

Abu Lughod, L. (1988), *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Los Angeles & Berkeley, University of California Press.

Abu Lughod, L. (1991). *Writing against Culture*, in Fox, R.G. (ed.) "Recapturing Anthropology. Working in the Present", Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.

Adolphs, R. (2003), *Investigating the cognitive neuroscience of social behaviour*. Neuropsycologia, 41, pp. 119-126.

Amselle, J.-L., M'Bokolo, E. (eds.) (1985), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, Editions la Découverte.

Astuti, R. (1995). *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press.

Astuti, R. (1996). *Identità e discendenza tra i Vezo del Madagascar*, in Solinas, P.G. (a cura di) "Luoghi d'Africa", Roma, N.I.S., pp. 25-69.

Astuti, R. (2001), *Are We All Natural Dualists? A Cognitive Developmental Approach*, Journal of the Royal Anthropological Institute, 7 (3), pp. 429-447.

Astuti, R., Solomon, G. & Carey, S. (2004), *Constraints on conceptual development: A case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar*, Monographs of the Society for Research in Child Development, n. 277, vol. 69.

Atran, S. (1990), *Cognitive Foundations of Natural History*, New York, Cambridge University Press.

Atran, S. (1998), *Folkbiology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars*, Behavioral and Brain Sciences, 21, pp. 547–609.

Atran, S. (2005), *Adaptationism for Human Cognition: Strong, Spurious or Weak?*, Mind & Language, 20 (1), pp. 39-67.

Atran, S., Medin, D., Lynch, E., Vapnarsky, V., Ek', E. U., & Sousa, P. (2001), *Folkbiology doesn't come from folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in cross-cultural perspective,* Journal of Cognition and Culture, 1 (1), pp. 3–42.

Bailenson, J., Shum, M., Atran, S. Medin, D. Coley, J. (2002), *A bird's eye view: biological categorization and reasoning within and across cultures*, Cognition, 84, pp. 1-53.

Battaglia, D. (ed.) (1995a). *Problematizing the Self: A Thematic Introduction*, in id. (ed.) "Rethorics of Self-Making". Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, pp. 1-15.

Battaglia, D. (ed.) (1995b), *Rethorics of Self-Making*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

Bloch, M. (1971). *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London, Seminar Press.

Bloch, M. (1991), *Language, Anthropology and Cognitive Science*, Man (n.s.) 26 (1), pp. 183-198.

Bloch, M. (1998), *How We Think They Think*. Boudler, CO., Westview.

Bloch, M. (2005), *Essays on Cultural Transmission*. Oxford – New York, Berg.

Bloch, M. (2006), *L'anthropologie cognitive à l'epreuve du terrain*. Paris, College de France / Fayard.

Bloch, M. E. F., Solomon, G. E. A., & Carey, S. (2001), *An understanding of what is passed on from parents to children: A cross-cultural investigation*. Journal of Cognition and Culture, 1 (1), pp. 43–68.

Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginevra, Droz.

Boyer, P. (1990), *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.

Boyer, P. (1999), *Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*, American Anthropologist, 100 (4), pp. 876-889.

Boyer, P. (2000), *Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds*, The Journal of the Royal Anthropological Institute, 6 (2), pp. 195-214.

Boyer, P. (2003), *Et l'homme créa les dieux,* Paris, Gallimard.

Cardona, G.R. 1985. *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Roma.Bari, Laterza.

Carrithers, M. (1992), *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford – New York, Oxford University Press.

Casson, R.W. (ed.) (1981), *Language, Culture and Cognition: Anthropological Perspectives*, New York, Macmillan.

Casson, R.W. (1983), *Schemata in Cultural Anthropology*, Annual Review of Anthropology, 12, pp. 429-462.

Clifford, J., Marcus, G. (1986). *Writing Cultures. Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press (trad. it. 2001).

Cohen, A. P. (1994), *Self Consciousness. An alternative anthropology of identity*, London, Routledge.

Cosmides, L., Tooby, J., Kurzban, R. (2003), *Perception of race*, Trends in Cognitive Sciences, 7 (4), pp. 173-179.

Csordas, T. (1990), *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, Ethos, 18 (1), pp. 5-47.

Csordas, T. (1997), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Csordas, T. (2003), *Incorporazione e fenomenologia culturale*, Antropologia, 3 (3), pp. 19-42 (ed. ing. 1999).

D'Andrade, R. (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Daniel, E.V. (1984), *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

Daniel, V. E. 1998. *The Limits of Culture*, in Dirks N.B. (ed.) "In Near Ruins. Cultural Theory at the End of the Century". Minneapolis London, University of Minnesota Press, pp. 67-91.

Dawkins, S. (1976), *The Selfish Gene*. Oxford, Oxford University Press.

Dumont, L. (1985), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris, Seuil.

Faubion, J. D. (1996), *Kinship is Dead. Long Live Kinship*, Comparative Studies in Society and History, 38 (1), pp. 67-91.

Fisher, M.J. (2007), Four Genealogies for a Recombinant Anthropology of Science and Technology, "Cultural Anthropology", 22 (4), pp. 539–615.

Geertz, C. (1973), *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books (trad. it. 1987).

Geffray, C. (1990), *Ni pêre, ni mêre. Critique de la parenté: le cas makhuwa*, Paris, Seuil.

Gelman, S. A., & Wellman, H. M. (1991), *Insides and essences: Early understandings of the non obvious*. Cognition, 38, pp. 213–244.

Gil-White, F. J. (2001). *Are ethnic groups biological ''species'' to the human brain? Essentialism in our cognition of some social categories*. Current Anthropology, 42, (3), pp. 515–536.

Herzfeld, M. (1985), *The Poetics of Manhood. Context and identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, Princeton University Press.

Herzfeld, M. (1987), *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hirschfeld, L. A. (1995), *Do children have a theory of race?*, Cognition, 54, pp. 209-252.

Hirschfeld, L. A. (1996), *Race in the Making. Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge Ma: MIT Press.

Hirschfeld, L.A. (1997), *The Conceptual Politics of Race: Lessons from Our Children*, Ethos, 25 (1), pp. 63-92.

Hirschfeld, L.A. (2000), *The Inside Story*, American Anthropologist, 102 (3), pp. 620-629.

Ingold, T. (2001), *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.

Ingold, T. (2004a) *Conceptual Development in Madagascar: A Critical Comment*, in Astuti, R., Solomon, G. & Carey, S. (ed.) "Constraints on conceptual development: A case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar", Monographs of the Society for Research in Child Development, n. 277, vol. 69, pp. 136-144.

Ingold, T. (2004b), *Introduction. Anthropology after Darwin*, Social Anthropology, 12 (2), pp. 177-179.

Ingold, T. (2004c), *Beyond biology and culture. The Meaning of Evolution in a relational world*, Social Anthropology, 12 (2), pp. 209-221.

Ingold, T. (2007), *The truble with 'evolutionary biology'*, Anthropology Today, 23 (2), pp. 13-17.

Jones, D. (2004), *The universal psychology of kinship: evidence from language*, Trends in Cognitive Sciences, 8 (5), pp. 211-215.

Kanovsky, M. (2007), *Essentialism and Folksociology: Ethnicity Again*, Journal of Cognition and Culture, 7 (3), pp. 241-281.

Levinson, S.C. (1996), *Language and Space*, Annual Review of Anthropology, 25, pp. 353-382.

Lock, M. (1993), Cultivating the Body: Anthropologies and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge, Annual Review of Anthropology, 22, pp. 133-155.

Lutz, C., Abu Lughod, L. (a cura di) (1990), *Language and the Politics of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lutz, C., White, G.M. (1986), *The Anthropology of Emotions*, Annual Review of Anthropology 15, pp. 405-436.

Marcus, G., Fisher, M. (1986), *Anthropology as a Cultural Critique. Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, Chicago University Press (trad. it. 1998).

Martin, E. 2000. *Mind-body problems*, American Ethnologists, 27 (3), pp. 569-590.

Mithen, S. (1995), *Understanding Mind and Culture: Evolutionary Psychology or Social Anthropology?*, Anthropology Today, 11 (6), pp. 3-7.

Miller, G. (2003), *The cognitive revolution: a historical perspective*, Trends in Cognitive Science, 7 (3), pp. 141-144.

Ortner, S. (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, Comparative Studies in Society and History, 26 (1), pp. 126-166.

Ortner, S., Whitehead, H. (ed.) (1981), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Palmiè, S. (2007), *Genomics, divination, racecraft*, American Ethnologist, 34 (2), pp. 205-222.

Palumbo, B. (1992), *Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*, Meridiana, 15, pp. 109-140.

Palumbo, B. 1996. *Come venere in cielo. Paradigmi di identità nzema*, in Solinas, P.G. (a cura di) "Luoghi d'Africa", Roma, N.I.S., pp. 129-204.

Palumbo, B. (1997), *Identità nel tempo. Saggi di antropologia della parentela*. Lecce, Argo.

Palumbo, B. (2001), *Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, 'pensiero meridiano' e 'identità meridionale'*, Erreffe, 43, pp. 117-134.

Palumbo, B. 2006. *Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia*, in Revel, J. (a cura di) "Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza", Roma, Viella, pp. 251-300.

Pandolfi, M. (1991), *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminili nel Sannio Campano*, Milano, Franco Angeli.

Pandolfi, M. (a cura di) (1996), *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*. Roma, Meltemi.

Perconti, P. (2003), *Leggere le menti*. Milano, Bruno Mondatori.

Piasere, L. (2002), *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari, Laterza.

Pizza, G. (a cura di) (1998*b*) *Figure della corporeità in Europa*, Etnosistemi V, 5.

Pizza, G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma, Carocci.

Robertson, A. F. 1996. *The Development of Meaning: Ontogeny and Culture*, The Journal of the Royal Anthropological Institute, 2 (4), pp. 591-610.

Rosaldo, M. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rosaldo, M. (1984), *Toward an anthropology of self and feeling*, in Shweder, R.A., R. Lavine (eds.). "Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion", Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157, (trad. it. 1997).

Scheper-Huges, N. (2000), *Il sapere incorporato. Pensare il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in Borofsky, R. (a cura di) "Antropologia culturale oggi". Roma, Meltemi (ed. ing. 1994), pp. 281-292.

Schneider, D. (1984), *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Shweder, R.A., R. Lavine (eds.) (1984), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it. 1997).

Sökefeld, M. (1999), *Debating Self, Identity and Culture in Anthropology*, Current Anthropology 40 (4), pp. 417-447.

Sperber, D. (1982), *Le savoir des anthropologies*, Paris, Harmattan.

Sperber, D. (1985), *Anthropology and Psychology: Towards and Epidemiology of Representations*, Man (n.s.), 20 (1), pp. 73-87.

Sperber, D., Wilson, D. (1986), *Relevance: Communication and Cognition*, London, Blackwell.

Sperber, D., Hirschfeld, L.A. (1999), *Culture, Cognition, and Evolution*, in Wilson, R. & F. Keil (eds) "MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*",* Cambridge, Mass., MIT Press, pp. cxi-cxxxii.

Sperber, D., Hirschfeld, L.A. (2004), *The cognitive foundations of cultural stability and diversity*, Trends in Cognitive Sciences, 8 (1), pp. 40-46.

Spiro, M. (1995), *Culture et nature humaine*, Paris, PUF.

Strathern, M. (1981), *Self interest and social good: some implications of Hagen gender imaginery*, in Ortner, S.B. e Whitehead, H. (ed.) "Sexual meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality", Cambridge, Cambridge University Press, pp. 166-191.

Strathern, M. (1988), *The Gender of the Gift. Problem With Women and Problem With Society in Melanesia*, Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press.

Strathern, M. (1992), *After Nature. English Kinship in the Late Twentieeth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, M. 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, M. (1995), *Foreword. Shifting Context*, in Strathern, M. "Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge", London – New York, Routledge, pp. 1-11.

Strauss, C., Quinn, N. (1997), *A cognitive theory of cultural meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strauss, C., Quinn, N. (2000), *Un'antropologia cognitivo-culturale*, in Borofski, R. (a cura di) L'antropologia culturale oggi, Roma, Meltemi, pp. 348-366 (ed. or. 1994).

Toren, C. (1993), *Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind***,** Man, n.s., 28 (3), pp. 461-478.

Tyler, S. (1969), *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Rinehart & Wiston.

Verdier, Y. (1979), *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard.

# <<Illuminazioni>>

## Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 36 Aprile – Giugno 2016

ISSN: 2037-609X

compu.unime.it