

<<ILLUMINAZIONI>>

**Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione**



N. 11 Gennaio – Marzo 2010



compu.unime.it

TITOLO

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

Direttore responsabile: **Luigi Rossi**

Comitato scientifico: **Raimondo De Capua, Luigi Rossi, Carlo Violi**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: lrossi@unime.it

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu>

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>. 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>.

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*, al Direttore della Rivista a questo indirizzo e-mail: lrossi@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio del comitato scientifico, che può avvalersi della consulenza di referees da esso scelti. I contributi accettati dal comitato scientifico vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione vanno inviati, in formato RTF (rich text format), a Luigi Rossi: lrossi@unime.it. Per ogni articolo o saggio originale pubblicato, «Illuminazioni» spedisce all'autore una dichiarazione, firmata dal Direttore Responsabile, con gli estremi della pubblicazione.

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

Undicesima Edizione: Gennaio- Marzo 2010

ISBN ISSN: 2037-609X

Copertina e Impaginazione: WebTour - Messina

INDICE

Luigi Rossi -	<i>CULTURA E INTERCULTURA.....</i>	3
René Corona -	<i>QU'EST-CE QUE LA POÉSIE?.....</i>	11
Antonino Laganà -	<i>QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?.....</i>	32
Bernardino Palumbo -	<i>CLASSIFICARE, AGIRE, DISCIPLINARE: RIFLESSIONI CRITICHE SU ALCUNE TENDENZE DELL'ANTROPOLOGIA POLITICA CONTEMPORANEA.....</i>	68
Giuseppe De Vita -	<i>DURKHEIM: ETICA & PEDAGOGIA LANGUAGE OF COMPUTER MEDIATED COMMUNICATION.....</i>	111
Massimo Laganà -	<i>MULTIMEDIA LEARNING.....</i>	143

Luigi Rossi

CULTURA E INTERCULTURA

Gli esseri umani possono essere considerati dei veri e propri «animali culturali», nel senso che essi, pur nella grande varietà dei tipi di aggregazione sociale nei quali storicamente si sono uniti e si uniscono, hanno sempre prodotto forme di «cultura», ossia peculiari modalità di interpretare e trasformare il proprio ambiente e di dare significato e ordine valoriale al proprio mondo della vita.

È da lungo tempo tramontato il convincimento che lo sviluppo della «cultura» si dipani lungo un processo lineare, al seguito di una idea di progresso che considera tutto il genere umano, a prescindere dalla collocazione geografica dei suoi insediamenti, in cammino sulla medesima via di accumulazione di categorizzazioni cognitive e di acquisizioni materiali. Le culture, infatti, si affermano e fioriscono per un tempo più o meno lungo per poi declinare e, a volte, sparire senza lasciare gran traccia di sé, e spesso si sono ignorate o si ignorano reciprocamente anche per difetto di comunicazione o per ragioni di compatibilità.

Ma se non vi è una storia culturale unica e lineare del genere umano, neppure si può pensare che vi possa essere un isolamento radicale fra le diverse aree culturali identificabili, soprattutto quando i processi e i metodi della comunicazione hanno raggiunto o stanno per raggiungere consistenti livelli di pervasività.

Le usanze e i modelli culturali, d'altra parte, manifestano una intrinseca mobilità, oggi più accelerata che mai, che li rende soggetti a continue trasformazioni dovute alle novità nei contesti socio-politici nazionali e internazionali e alle esigenze imposte dagli sviluppi tecnologici e dalla diffusione dei saperi.

A differenza degli animali, i cui rapporti con i consimili e con l'ambiente sono regolati da reazioni istintive e pressoché automatiche, con la conseguenza che la «cultura» animale si riduce a comportamenti ricorsivi e ripetitivi di sfruttamento-consumo del contesto e/o di adattamento a esso, gli esseri umani modificano profondamente l'ambiente in cui vivono e lo trasformano per adattarlo alle proprie necessità, creando variando e utilizzando quella configurazione ordinamentale di livello psico-sociale in cui appunto consiste la «cultura».

La «cultura» umana, in effetti, nella sua tipicità di creazione specie-specifica, può essere considerata come un elemento di mediazione necessaria nei rapporti che gli individui e i gruppi umani intrattengono tra di loro e con la natura. Senza la mediazione della «cultura» non si danno né umanità né natura o, quanto meno, appaiono prive di senso sia una umanità deculturata che una natura preculturale inerte ed opaca e, d'altra parte, senza «cultura» non c'è neppure storia dell'uomo.

Della «cultura», tuttavia, bisogna parlare al plurale, visto che, in concreto, sono le «culture» storico-sociali, nella loro variegata multiformità, a dare esistenza alla stessa idea di «cultura», realizzandone in maniera sempre circostanziale le molteplici

funzioni, che tutte insieme realizzano – o si sforzano di realizzare – l’ottimalità della vita umana nel mondo nel quale di volta in volta essa è vincolata a svolgersi.

Le singole «culture» offrono ai propri creatori-utenti una serie di schemi comportamentali cui attingere per fronteggiare e risolvere le sfide poste dall’ambiente e si prestano alla ideazione di sempre nuovi percorsi pragmatici meglio atti alle circostanze. Tali acquisizioni culturali sono custodite come patrimonio tramandabile storicamente e introiettate a livello psico-sociale, sì da costituire dei veri e propri *habitus* di cui ciascun individuo umano socialmente formato si trova a essere fornito in maniera più o meno preconsua e a cui è in grado di fare ricorso nel momento del bisogno come a risorsa vitale disponibile. La stessa libertà umana è garantita e resa possibile proprio dalla presenza di questi *habitus*, che, fornendo in maniera immediata un arco di risposte pressoché automatizzate, semplificano la rapidità delle soluzioni e delle reazioni e lasciano spazi più ampi all’inventiva della scelta.

D’altra parte, sebbene ci siano «culture» più o meno aperte all’autorinnovamento e alla liberazione dell’originalità personale, esse, fondamentalmente, tendono a conservare gli apporti della tradizione, sia pure per arricchirli con le rielaborazioni delle nuove generazioni o con contaminazioni varie con «culture» diverse o, ancora, con altri fenomeni di contatto, di influenza o di reazione relativamente a esse.

Nella sua interna progettualità ogni «cultura» si propone – o tende a proporsi – come totalizzante, nel senso che vorrebbe fornire una costellazione coerente e

onnicomprendiva dell'universo valoriale di un raggruppamento umano più o meno vasto, ma è proprio l'ampiezza della base sociale di riferimento che rende vieppiù frastagliata e stratificata la «cultura» che l'anima e la modella. La stratificazione sociale – ed è assai improbabile imbattersi in società perfettamente omogenee – si ripercuote sulla stratificazione culturale e ne è, al medesimo tempo, influenzata, sicché i gruppi umani esprimono, per solito, la loro visione del mondo secondo un complesso di rappresentazioni a volte sovrapposte in maniera più o meno concentrica o eccentrica, a volte più o meno parzialmente congruenti, a volte ancora del tutto incompatibili e conflittuali.

L'interno di ogni «cultura» si articola, così, in un plesso dominante di usi, costumi, credenze e idee, attorno a cui o contro cui si sviluppano dinamicamente forme subculturali e contro-culturali di vario genere. Le «cornici» condivise costituiscono, perciò, soltanto il nucleo principale o dominante delle «culture», un nucleo, tuttavia, passibile di alterazioni più o meno sensibili o, anche, di capovolgimenti radicali.

È importante rilevare come le «culture», nonostante il loro evidente statuto di superindividualità rispetto ai singoli esseri umani che le sostengono sul piano esistenziale e sociale, non sono dotazioni naturali di questi ultimi, pur se aspirano a volte in maniera cogente a diventarne la nuova o seconda natura. Le «culture», insomma, non fanno parte del patrimonio innato degli individui umani, ma sono soggette, come tutti i loro prodotti e artefatti, a una continua opera di rivitalizzazione

e di trasformazione, in difetto della quale finiscono inevitabilmente con lo sprofondare nell'oblio. Certo, come già ricordato, è impossibile che gli individui e i gruppi umani non producano una «cultura», ma ogni specifica «cultura» nasce storicamente e nella storia si afferma, si espande e, se non riesce a continuare il suo percorso, muore.

Ogni «cultura», perciò, manifesta al suo interno una pluriformità variamente articolata di costellazioni valoriali e simboliche socialmente stratificate che convivono più o meno polemicamente e si trasmettono storicamente attraverso la comunicazione linguistica, le relazioni pragmatiche e la mediazione istituzionale, sicché già in questa dimensione interna è possibile scorgere il preludio o, quanto meno, la prefigurazione su scala ristretta dell'alternativa tra comunicazione interculturale e chiusura identitaria, che si pone allorché due o più «culture», ben definite dall'attivazione di precise categorizzazioni valoriali e normative, si incontrano o si scontrano sul teatro delle relazioni sociali.

A un livello di globalizzazione avanzata, pur se forse non ancora totalmente dispiegata, diventa impossibile non comunicare interculturalmente, quale che poi sia l'esito di tale comunicazione. I contatti fra «culture» tra loro diverse o addirittura eterogenee si prospettano come inevitabili e la gestione socio-politica di tali rapporti costituisce uno dei più spinosi nodi problematici dell'epoca del globalismo.

Infatti, non si tratta soltanto di avere consapevolezza del reciproco intrecciarsi di differenti «culture» negli stessi spazi sociali e del conseguente multiculturalismo che attraversa in maniera sempre più pervasiva le società contemporanee, quanto della possibilità di rendere effettuale la trasformazione di una mera compresenza di usi, costumi, credenze e valori diversamente orientati e organizzati in un dialogo negoziato sulla base di principi di intercomprensione più radicali delle stesse «culture» in rapporto.

In effetti, se non si riesce ad andare oltre le cornici ermeneutiche e le tipizzazioni percettive entro cui tendono a cristallizzarsi le singole «culture», è vano pensare di potere vincere la tendenza culturale alla chiusura e al rifiuto delle rappresentazioni «altre» del mondo, sicché il primo passo consiste nell'acquisizione dell'autoconsapevolezza del relativismo, ossia nella dissoluzione di ogni assolutizzazione e preminenza culturale, analogamente a quanto avviene nel superamento dei pregiudizi linguistici e delle relative discriminazioni.

Anche se non è qui il caso di approfondire le radici lontane della diatriba su relativismo e assolutismo, va tuttavia osservato che il dileguarsi dei convincimenti centralisti e assolutizzanti fornisce un potente ausilio alla rimozione degli ostacoli alla comunicazione interculturale, contribuendo al venir meno di forme varie di razzismo, etnocentrismo e stereotipia e dei connessi pregiudizi.

L'arte di immedesimarsi nell'altro pur rimanendo sé stessi o, secondo quanto preferiscono dire gli antropologi, l'«osservazione partecipante» è moneta abbastanza rara, il cui corso, fra l'altro, può essere consentito unicamente dalla previetà di almeno qualche fondamentale caratteristica comune all'intero genere umano – il sentimento, la ragione, il senso della vita o come altro dir si voglia – grazie a cui l'altro è analogato a sé o è riconosciuto come portatore dello stesso valore primario e della stessa dignità fondamentale che ciascun individuo umano attribuisce a sé stesso.

Tuttavia, la discussione teorica su tali temi non sempre si presenta lineare e pacifica, ma risulta a volte controversa e argomentata anche secondo direzioni opposte e contrastanti, al punto che può sembrare opportuno accantonarla per concentrarsi sull'aspetto pragmatico della coesistenza e della convivenza, questione di certo più pregnante e immediata nella complessità di problemi che essa lascia trasparire. E su questo piano il ricorso al dialogo, a un dialogo lungo, difficile e senza fine, si manifesta al momento come la sola via percorribile.

TESTI DI RIFERIMENTO

- K. A. APPIAH, *Cosmopolitismo*, Laterza, Roma-Bari 2006
- Z. BAUMAN, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari 2010
- G. P. CELLA, *Tracciare Confini*, Il Mulino, Bologna 2006
- C. GALLI, *L'umanità multiculturale*, Il Mulino, Bologna 2008
- C. GIACCARDI, *La comunicazione interculturale*, Il Mulino, Bologna 2005
- P.P. GIGLIOLI (a cura di), *Invito allo studio della società*, Il Mulino, Bologna 2008
- W. GRISWOLD, *Sociologia della cultura*, Il Mulino, Bologna 2005
- S. SASSEN, *Territorio, autorità, diritti*, Bruno Mondadori, Milano 2008
- S. SASSEN, *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2008
- R. SENNET, *Rispetto*, Il Mulino, Bologna 2009
- L. ZANFRINI, *Cittadinanze*, Laterza, Bari 2007

René Corona

QU'EST-CE QUE LA POÉSIE?

« Il fallait ajouter à la fin du dernier chapitre la phrase suivante : la poésie, enfin, mon aimable lecteur, c'est toi, c'est moi, c'est chacun de nous qui vit et qui survit pour elle et par elle. »

Antonin Lagan

« Le poète, lui, pense toujours à autre chose. »

Paul Eluard, *Donner à voir*

« La Poésie est ce qu'il y a de plus réel, c'est ce qui n'est complètement vrai que dans un autre monde. Ce monde-ci, dictionnaire hiéroglyphique. »

Charles Baudelaire, *L'art romantique*

« La poesia non dice : io sono te ; dice il mio io sei tu.

L'immagine poetica è l'alterità.»

Octavio Paz, *L'arco e la lira*

Contre un Platon qui voulait chasser les poètes de sa cité¹ (*poesia mendace, poeta fallace* ?)², Lautréamont vindicatif et provocateur déclare que: « Les poètes ont le

¹ « Si au contraire, tu admetts la Muse voluptueuse, le plaisir et la douleur seront les rois de ta cité, à la place de la loi et de ce principe que, d'un commun accord, on a toujours regardé comme le meilleur, la raison. [...] Nous nous répèterons donc qu'il ne faut point prendre au sérieux une telle poésie, comme si, sérieuse elle-même, elle touchait à la vérité, mais qu'il faut, en l'écoutant, se tenir sur ses gardes, si l'on craint pour le gouvernement de son âme, et enfin observer comme loi tout ce que nous avons dit sur la poésie. »; Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Livre X, /606c-607d, pp.372-373.

² Poésie mensongère, poète mensonger ? au fond le poète ne serait-il pas un véritable arracheur dedans ?

Cf. « (...) tra le innumerevoli luci fallaci, l'antica amica, l'eterna Chimera teneva fra le mani rosse il mio antico cuore. »; Dino Campana, *Il viaggio e il ritorno* ds *Canti orfici*, Firenze, Vallecchi, 1966, p.20.

droit de se considérer au-dessus des philosophes »³. Poètes et philosophes semblent être pris dans un tourbillon où chacun essaie de remettre les choses à leur juste place⁴. Pour María Zambrano une différence, entre les deux, pourrait être que : « [...] le poète vit dans le saisissement de la parole; il est son esclave. Le philosophe veut posséder la parole, devenir son maître. »⁵. Tout le danger vient de là, posséder la parole c'est posséder la langue et les esprits, dominer en quelque sorte. Platon – avec ses philosophes-rois – voulait dominer pour le bien commun, disait-il. Toute tyrannie a pour but le bien commun, raconte-t-on dans les couloirs de la Répression. Le poète refuse tout pouvoir si ce n'est celui de la parole, l'incantation de la « sorcellerie évocatoire »⁶. Mais la question posée, philosophie ou poésie, est trop vaste et complexe pour que l'on puisse y donner une réponse car elle semble sans réponse, inépuisable est le sujet, impondérable le résultat. Au fond il existe des poètes philosophes, Lucrèce, pour faire un nom, ainsi que des philosophes poètes, Nietzsche entre tous.

³ Isidore Ducasse, Comte de Lautréamont, *Poésie II, Les Chants de Maldoror et autres œuvres*, Paris, Livre de Poche, 1992, p.264.

⁴ « Philosopher est possible à cause de l'impossibilité de noter les intuitions. Si quand le penseur parle de l'Être, etc., on voyait exactement ce qu'il pense à ce moment, au lieu de philosophie, que trouverait-on? Qu'est-ce que le Cogito? Sinon, tout au plus, la traduction d'un intraduisible état? »; Paul Valéry, *Tel quel*, Paris, Gallimard, 1941, coll. « Folio », p.170.

⁵ María Zambrano, *Philosophie et poésie* (1939), Paris, José Corti, 2003, p.57.

⁶ Cf. Baudelaire, *Les paradis artificiels*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.60 : « La grammaire, l'aride grammaire elle-même, devient quelque chose comme une sorcellerie évocatoire; les mots ressuscitent revêtus de chair et d'os, le substantif dans sa majesté substantielle, l'adjectif, vêtement transparent qui l'habille et le colore comme un glacié, et le verbe, ange du mouvement qui donne le branle à la phrase. ».

María Zambrano explique bien cette haine de Platon à l'égard des poètes: « [...] ce que fait Platon c'est mettre en évidence la manière de vivre du poète, sa générosité, sa fidélité à ce qui lui a été donné sans qu'il le cherche et qui le conduit à en faire don, charitablement aux autres sans qu'ils le cherchent. »⁷. Mais ce qui inquiète le plus le philosophe Platon c'est cette déraison, ce sortir des limites que la raison a tracées à l'aide de bornes. Un avant-goût de la norme, de la doxa. « Face au logos, la parole délirante. Face à la vigilance de la raison, le souci du philosophe, l'ivresse éternelle. Et face à l'intemporel, ce qui se fait et se défait dans le temps. Elle oublie ce dont le philosophe se souvient, et elle est la mémoire même de ce que le philosophe oublie. »⁸.

Le risque alors ne serait-il pas de voir en Platon le prototype du futur dictateur ? Chassons les poètes de la cité. Une fois oubliées les leçons socratiques, on construit vite fait une république où les philosophes sont rois. Et tout le reste sera littérature. Et parias. Quand fleurissent les dictatures les premières victimes sont toujours les poètes, des noms ? Robert Desnos, Federico García Lorca, Ossip Mandelstam, Marina Tsvetaieva, Miklos Radnoti, Benjamin Fondane, Claude Le Petit. Des milliers de personnes qui succombent pour quelques vers. Chasse aux poètes⁹. Aujourd'hui

⁷ *Op. cit.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁹ D'aucuns pourraient citer des philosophes qui ont péri ou ont été persécutés comme Giordano Bruno ou Tommaso Campanella. Mais n'étaient-ils pas avant tout poètes ?

on n'écoute plus les poètes¹⁰, on les académise quand ils sont morts ou très âgés. La pauvreté de la langue permet au dictateur d'imposer ses slogans. Plus une langue est pauvre plus la pensée se réduit, plus les idées disparaissent, surtout les vilaines idées rénovatrices et l'esprit critique si critique. Posséder la parole. Et par là même la pensée, l'écriture, le pouvoir.

La poésie serait donc un remède à la mélancolie déconfite des dictatures.

Un autre titre pourrait être *Faire poésie*, ce qui ne serait qu'un pléonasme qui a pourtant le mérite de placer, sous sa juste dimension, l'acte du poète. Parce que la poésie, en général, ce sont les poètes qui la créent. Nous disons en général, parce que la poésie pourrait être également le passage d'une langue à l'autre ou le dessin d'une marelle sur un coin de trottoir, là où le paradis semble être à quelques pas de craie. Ce que les linguistes nomment *code-switching* et ceux de chez nous, avec une prononciation un peu moins dialectale, alternance codique, est une façon de s'éloigner de la norme. Au fond la poésie ne serait que l'éloignement d'une norme tracée par une *doxa* à laquelle auraient contribué linguistes et grammairiens, philosophes, anthropologues et sociologues, psychologues et cognitivistes; toutes les sciences humaines réunies et tous les techniciens de tout bord, réconfortés par l'ensemble des Institutions. Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les poéticiens, s'écrirait

¹⁰ « Il poeta moderno non ha uno spazio nella società perché, effettivamente, non è “nessuno”. Questa non è una metafora: la poesia non esiste per la borghesia né per le masse contemporanee. »; Octavio Paz, *L'arco e la lira*, Genova, Il melangolo, 1991, p.261; Edition française: *L'arc et la lyre*, Paris, Gallimard, 1965.

métaphoriquement un Simon de Montfort d'aujourd'hui, imbu de lyrisme et disciple de Bachelard, et moins assoiffé de sang que son prédécesseur.

Mais la poésie peut être aussi « tics tics tics » pour ne citer que Lautréamont¹¹. Quand elle « s'anthologise » pour les jeunes poètes rebelles et débutants, elle devient stéréotype.

Francis Ponge écrivait « La poésie est certes le résultat d'une maladresse, d'une confusion de mots, d'un rapprochement de racines (plein de goût) et je ne me priverai pas de cela »¹² sauf que plus tard il se corrigeait et précisait : « J'avoue ne trop savoir ce qu'est la poésie mais par contre assez bien ce que c'est qu'une figue. »¹³, d'où l'alternance codique de tout à l'heure, la figue sèche de Ponge se dit en italien *fico secco*. D'où *Non capirci un fico secco*. N'y pas comprendre grand-chose. C.q.f.d. ou son homologue transalpin c.v.d.

De même le verbe *saper* en français correspond poétiquement à l'italien *saper(e)*, savoir. On a beau saper les savoirs, la poésie revient elle, toujours au galop.

En fait, il s'agirait donc d'une apologie de la poésie comme une apologie de Socrate sans, toutefois, la ciguë finale.

¹¹ « La poésie doit être faite par tous. Non par un. Pauvre Hugo ! Pauvre Racine ! Pauvre Coppée ! Pauvre Corneille ! Pauvre Boileau ! Pauvre Scarron ! Tics, tics, et tics. »; *Ibid.* p.263.

¹² Francis Ponge, *Comment une figue de paroles et pourquoi*, (1977), Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p.71.

¹³ *Ibid.*, p.192.

Faire poésie ou le *dear* dire. Cher dire et cela nous entraîne au loin. Là où se niche la poésie les ânes volent, les aveugles voient et le mystère est roi et parfois la chair est triste et on a lu tous les livres.

La poésie est silencieuse comme une nature morte, une *still life*, une vie. Regardez les tableaux de Sébastien Stoskopff et plus particulièrement celui où le verre se brise se figeant dans un silence intense, – brisure comme pour le vase brisé de Sully-Prudhomme, un auteur que l'on ne prise guère aujourd'hui et pourtant premier prix Nobel de littérature en 1907 – ou les natures mortes de Giorgio Morandi ou le panier du Caravage en honneur de la déesse Pomone (qui d'ailleurs contient parmi les autres fruits, une ou deux figes). Une peinture silencieusement parlante, et alors, pourquoi pas, qu'est-ce que la peinture ? la sœur de la poésie. La poésie est la petite sœur de la peinture et de la musique. Elle complète la pauvreté du langage musical si complexe et la faiblesse de l'immense beauté et précision de l'image. C'est la petite sœur dévergondée qui emploie les mots comme les philosophes pour se consoler de la mort, de la vie, du bonheur, de la tristesse, de ce qui est et de ce qui n'est pas. Ce que le vent raconte, la musique peut l'imiter, la peinture peut en saisir le mouvement dans le frémissement des feuillages, mais seuls les mots du poète savent tout ce que le vent raconte. Et il n'est pas nécessaire d'écrire uniquement en vers, la prose (et cette fois-ci contrairement au souhait de Platon, non pour écrire les lois) peut le dire. Nous pensons à Jean Giono : « Moi j'écoutais un petit bruit dans les platanes, très curieux

et que je trouvais doux : c'était une feuille sèche qui tremblait au milieu du vent. »¹⁴ ; ou Colette : « Joli Midi menteur, je donnerais toutes tes roses, toute ta lumière, tous tes fruits, – pour un tiède et frais après-midi de février où, dans le pays que j'aime, la neige bleuâtre fond lentement à l'ombre des haies et découvre, brin à brin, le jeune blé raide, d'un vert émouvant... »¹⁵ ; ou Georges Bernanos : « Chemins du pays d'Artois, à l'extrême automne, fauves et odorants comme des bêtes, sentiers pourrissants sous la pluie de novembre, grandes chevauchées des nuages, rumeurs du ciel, eaux mortes... »¹⁶ . Nous pourrions en citer bien d'autres, cela ne changerait guère la donnée initiale, on appelle cela du lyrisme, et cela appartient aux poètes de prose et de vers. Et de vie : « [...] mais ils en seraient eux-mêmes, des poètes, c'est-à-dire de vrais hommes, s'ils avaient encore la vieille façon amoureuse, la naturelle façon amoureuse de faire la connaissance des choses. »¹⁷.

Alors la pythie sur son trépied¹⁸, le vent dans les platanes de Dodone si au fond il s'agissait bien de platanes (plus probablement de chênes), la poésie est toujours là où on ne l'attend pas.

¹⁴ Jean Giono, *Un de Baumugnes*, Paris, Grasset, 1929, coll. « Livre de poche », p.127.

¹⁵ Colette, *Les vrilles de la vigne*, (1908), Paris, coll. « Livre de poche », 2004, p.199.

¹⁶ Georges Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris, Plon, 1938, « coll. Points Seuil », p.10.

¹⁷ Jean Giono, *Rondeur des jours*, Paris, Gallimard, 1943, coll. « Folio », p.178

¹⁸ Cf. « Rougir d'être la Pythie... », P. Valéry, *Op. cit., Littérature*, Paris, Gallimard, 1941; coll. « Folio », p.135.

D'ailleurs on ne lit plus de poésie. Premier axiome où l'enthymème final serait de prouver que puisqu'on ne lit plus de poésie on n'en lit beaucoup plus de qualité. Il manque les prémisses nécessaires pour faire avancer le raisonnement. A quoi sert la poésie ?

Nous y arriverons.

Autre point. C'est la magie des sons. Un Français lit un poème de Baudelaire. Ce même poème est lu ensuite par un Italien. Quelque chose échappe à l'un et à l'autre. C'est la même chose et pourtant ce n'est pas tout à fait la même chose¹⁹. A l'Italien quelque chose échappe même s'il connaît bien le français. Presque. L'Italien lira *L'Infinito* de Leopardi en italien, et le Français qui connaît bien la langue le lira lui aussi. Cette fois-ci c'est le Français qui s'égare dans la certitude qu'il lui manque quelque chose. Difficile à dire. Ce n'est pas uniquement une question de traduction. La vespa 50, le rire de Sofia Loren (et non *sophia*), l'odeur des glaces dans les rues printanières du dimanche matin, à la sortie de l'église, un vendeur de châtaignes au coin de la rue, une place italienne, le regard de Mastroianni. Pour le lecteur italien le manque sera le bruit de l'œuf dur sur un comptoir, la buée sur la vitre du pot-au-feu du dimanche, l'odeur d'un ticket de métro, le dos vouté de Jean Gabin, gaz et eau à tous les étages.

Les imaginaires forgent les images poétiques des poètes et par conséquent ceux des lecteurs.

¹⁹ Cf. Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani, 2003.

Contrairement à la philosophie la poésie n'est pas sage, ou s'il lui arrive de l'être elle l'est comme une image, d'ailleurs ne dit-on pas « sage comme une image » ? Pas de *sophia* donc, plutôt image du latin *imaginem* accusatif de *imago*, *imaginis* « représentation, imitation, portrait » mais aussi « fantôme, apparence ». Les apparences, (dans le sens qui s'oppose à la réalité) c'est-à-dire tout ce que le philosophe combat. Le fil tenu se brise, les philosophes ont les pieds bien sur terre, les poètes la tête dans les nuages ou le nez en l'air, ou la tête dans la lune. Pierrot lunaire. Images d'Epinal, certes. Le poète est devant sa page blanche, si on le peint les yeux levés vers le ciel attendant la venue de la Muse, de l'inspiration, de l'enthousiasme, il faudrait également le figer dans une attitude de calcul avec les doigts, pour vérifier si le compte des syllabes est juste, ou sur son métier à tisser, la page blanche, à faire, comme le veut Valéry ou Mallarmé. *Poiein*, faire.

« La creazione poetica è prima di tutto una violenza compiuta sul linguaggio. Il primo atto di questa operazione consiste nello sradicamento delle parole », écrivait Octavio Paz²⁰. Le déracinement des mots comme celui des corps, des abandons, des traversées, des fuites, des pertes d'identité et des imaginaires. Après le déracinement et ce *de*-²¹ préfixal ne fait qu'aller dans cette direction (éloignement, séparation,

²⁰ O. Paz, *Op. cit.*, p.44.

²¹ Nous pourrions pousser le jeu à dire/lire le dé- initial, le coup de dés qui « jamais n'abolira le hasard quand bien même lancé dans des circonstances éternelles du fond d'un naufrage ». Stéphane Mallarmé, *Œuvres*, Paris, Garnier-Bordas, 1992.

privation, tout le contraire de tout). Et alors, les poètes comme les imagiers du Moyen-âge fabriquent des images, font, construisent, déconstruisent (ce mot qui plaît tant aux philosophes et aux anthropologues est avant tout poétique), reconstruisent²². Rétablissant l'ordre du non établi, redonnant le « sens plus pur aux mots de la tribu »²³. Car le poète est avant tout un artisan, un fabricant, et ensuite un magicien. D'abord un faiseur d'images puis un thuriféraire inconscient de l'imagination « la reine des facultés »²⁴; la « folle du logis »²⁵ serait alors séduite par le poète et lui offrirait tous ces/ses dessous. Le monde sens dessus dessous, non seulement l'imagination au pouvoir, mais au mouvoir, à la mouvance, à l'émouvoir. Car « l'imagination est la reine du vrai, et le *possible* est l'une des provinces du vrai. Elle est positivement apparentée avec l'infini. »²⁶ écrivait Baudelaire; cet infini, cette mer où il est si bon et si doux de se laisser transporter comme un naufragé au sein des flots²⁷...

Les mots roulent sur le tapis vert ou sur le zinc d'un comptoir ou sur le fond d'un tonneau en bois au coin d'une rue mal éclairée, et le scintillement se produit. Au fond de la nuit normative la lumière soudain est. C'est cela la poésie.

²² Cf. « Preferisco il rumore del mare / Che dice fabbricare fare e disfare », Dino Campana, *Fabbricare fabbricare fabbricare* ds *Op. cit.*, p.267.

²³ S. Mallarmé, *Op. cit.*, p.71.

²⁴ Cf. Baudelaire, *Ecrits sur l'art, Salon de 1859*, Paris Librairie Générale Française, 1971, p.24.

²⁵ Cf. Malebranche, tiens un philosophe... cartésien et métaphysicien...

²⁶ *Ibid.*, p.27.

²⁷ Cf. Giacomo Leopardi, *L'infinito*.

Alain Rey, dans son *Dictionnaire culturel*, nous dit que le mot grec *phantasia* dérivé du verbe grec *phainein* voulait dire et imagination et image²⁸. Platon, encore lui, distinguait copie et simulacre : *eikona* et *eidôla* naissant de la *phantastikê*.²⁹ Mimésis et fantaisie. Faut-il donc que la fantaisie soit synonyme de tromperie ? Faut-il donc que l'imagination ne soit prise que dans le sens cartésien, après que l'intellect a séparé ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas³⁰, concevoir une idée pour pouvoir ensuite émettre un jugement et une taxinomie exhaustive ? Quel monde ennuyeux !³¹ Heureusement que les poètes veillent ! La poésie est tout ce qui n'est pas raisonnable. Comme l'argot sapant et enrichissant les normes de l'énoncé, offrant à la langue du quotidien la saveur poétique de l'interdit, contre ce que Louis-Jean

²⁸ *Dictionnaire culturel en langue française* (sous la direction d'Alain Rey), Paris, Le Robert, 2005, p.1824 et *passim*.

²⁹ *Ibid.*, p.1817.

³⁰ Cf. « Cosa vuoi che faccia, spaccare il capello in quattro su qualche asinina imbecillità pseudofilosofica? Questo sarebbe puerile. Mi hai chiesto quali fossero le qualità della mente e ti ho risposto: l'immaginazione! Sono un uomo. Non puoi menarmi dove ti pare tirandomi per una barba filosofica. Non ce l'ho. Ti taglio un braccio prima di lasciartelo fare. »; William Carlos Williams, [*The basis of Faith in Art*, 1937], *La tecnica dell'immaginario*, Milano, Sugarco edizioni, 1978, p.37.

³¹ Nous pourrions comparer, sans malice, la définition d'image que donne Octavio Paz : « le pont qui tend le désir entre l'homme et la réalité » et celle qu'en donne le neurologue Jean-Pierre Changeux : « L'image est un objet de mémoire autonome et fugace dont l'évocation ne requiert pas une interaction directe avec l'environnement. Son autonomie ne se conçoit que s'il existe un couplage des neurones du graphe, stable dans le temps et qui préexiste à son évocation.... »; cités par Alain Rey, *ibid.*, pp.1820 et 1822.

Calvet nommait « la linguistique de l'homogène »³², la poésie déboule et piétine les plates-bandes de la normalité³³.

Et souvent en utilisant l'image : « L'inspiration poétique se distingue par les dons d'*image* et de *nombre*. Par l'*image*, le poète est comme un homme qui est monté en un lieu plus élevé et qui voit autour de lui un horizon plus vaste où s'établissent entre les choses des rapports qui ne sont pas déterminés par la logique ou la loi de causalité, mais par une association harmonique ou complémentaire en vue d'un sens. »³⁴, écrivait Paul Claudel en précisant que grâce au nombre « le sens parvient à l'intelligence par l'oreille avec une plénitude délicate qui satisfait à la fois l'âme et le corps. »³⁵.

L'image³⁶, métaphore ou comparaison, ouvre des horizons impensables, ceux de Rimbaud et du dérèglement de tous les sens, ceux de Verlaine et de la Musique avant toute chose, ceux du symbole, et de l'absente de tous bouquets de Mallarmé, ceux de

³² Louis-Jean Calvet, *L'argot et la « langue des linguistes »*. *Des origines de l'argotologie aux silences de la linguistique*, « Marges linguistiques », n°6, novembre 2003, Saint-Chamas, MLMS éditeur; <http://www.marges-linguistiques.com>

³³ « Non è dunque sicuro che M. Jourdain parlasse in prosa senza saperlo. Alfonso Reyes indica giustamente che non si può parlare in prosa senza avere piena coscienza di ciò che si dice. Si può persino aggiungere che la prosa non si parla: si scrive. Il linguaggio parlato è più vicino alla poesia che alla prosa; è meno riflessivo e più naturale e da qui che sia più facile essere poeta senza saperlo che prosatore. Nella prosa la parola tende a identificarsi con uno dei suoi possibili significati, a spese degli altri: pane al pane; e vino al vino. [...] Il poeta, invece, non si oppone mai all'ambiguità del vocabolo. »; O. Paz, *Op. cit.*, p.23.

³⁴ Paul Claudel, *Réflexions sur la poésie*, Paris, Gallimard, 1963, coll. « Folio », p.142.

³⁵ *Id.*

³⁶ « L'immagine è il ponte che il desiderio tende fra l'uomo e la realtà.[...] In essa, il desiderio entra in azione: non paragona né mostra somiglianze ma rivela – di più: provoca – l'identità ultima di oggetti che ci apparivano irriducibili. »; O. Paz, *Op. cit.*, p.70.

Baudelaire et des Surréalistes, ceux de Dante et de Shakespeare. Transport et similitude. Ou les opposés. Ou les parties du tout. La mise en tropes, loin des foules folles.

Le rythme³⁷, régulier ou irrégulier, homogène ou différent, anéantit toute barrière laissant libre le passage à l'émotion du senti, « musique de bouche, en proférant paroles métrifiées », écrivait, au XV^e siècle, Eustache Deschamps³⁸. Pour Henri Meschonnic le rythme « est à la fois un élément de la voix et un élément de l'écriture. Le rythme est le mouvement de la voix dans l'écriture. Avec lui on n'entend pas du son, mais du sujet. »³⁹.

Le poème est un tout ou un mot ou une image ou un son ou un intertexte. Le poème est individuellement tout cela, en soi et de par soi, il suffit de se placer du côté du lecteur. Le lecteur sait, et seul un mot peut déclencher l'émotion ou la fin d'une lecture totale; se laisser bercer par les sonorités ou ouvrir des horizons imprévus, faire renaître des réminiscences venues d'ailleurs. Le poème est tout cela et le poéticien le sait, qu'il soit pénétré de linguistique ou non.

³⁷ « Come nel mito, il tempo quotidiano subisce nell'opera poetica una trasformazione : cessa di essere successione omogenea e vuota per convertirsi in ritmo. [...] L'opera poetica è tempo archetipico, che si fa presente non appena delle labbra ripetono le sue frasi ritmiche. »; *Ibid.*, pp.67-68.

³⁸ Cité par Daniel Delas, Jacques Filliolet, *Linguistique et poétique*, Paris, Larousse, 1973, p.163.

³⁹ Henri Meschonnic, *La rime et la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », p.317 .

D'aucuns parleront de trois grandes familles, de trois genres⁴⁰, lyrique, épique, ludique. Oui, trois grandes familles élargies. Dans le lyrisme⁴¹ nous trouverons l'élégie, le poème d'amour, tout ce que le *je* d'un être humain peut exprimer, joie et souffrance, émotion et cri, déchirures, blessures de l'âme, intensités de l'existence; l'épique, bien sûr, ce sont les grands poèmes du passé, mais le souffle épique apparaît même aujourd'hui chez Derek Walcott, chez Aimé Césaire et épique est aussi, dans son genre, la poésie objectiviste américaine, de William Carlos Williams à Charles Reznikoff et Louis Zukofsky. Le *je* est dépassé et se confond au monde. C'est ce que Mallarmé voulait, nous dit Claudel, écrire un livre où « renfermer l'explication du monde »⁴²; et puis le poème ludique, où le *je* est jeu et le jeu est dans l'univers. C'est un *je* uni dans le vers, un jongleur de mots de sons, où « l'hésitation prolongée entre son et sens »⁴³ devient un immense éclat de rire, le rire d'un ami, d'un amuseur, qui réchauffe les cœurs mais toujours avec une attention rabelaisienne, là où le rire éclate il faut creuser la page et chercher autre chose, car si le rire est le propre de l'homme –

⁴⁰ « (...) Ainsi, Giordano Bruno estime dans *Les Fureurs héroïques* que les poètes créent les genres, et non l'inverse. Le thème prométhéen de la création des genres sera développé par le romantisme, et Friedrich Schlegel ira parfois jusqu'à affirmer qu'il y a autant de genres que d'œuvres. Ce propos devenu poncif retrouvera toute sa fraîcheur dans l'avant-gardisme contemporain. »; François Rastier, *Arts et sciences du texte*, Paris, Puf, 2001, p.257.

⁴¹ « Le lyrisme est le développement d'une exclamation. », P. Valéry, *Op. cit.*, p.132.

⁴² P. Claudel, *Op. cit.*, p.122.

⁴³ Cf. Paul Valéry : « Le poème – cette hésitation prolongée entre le son et le sens »; *Rhumbs*, ds *Op. cit.*, p.265.

Aristote dixit –⁴⁴, l’humour, qui produit le rire, écrivait, il nous semble, Boris Vian, est la politesse du désespoir.

Nous pourrions deviser sur l’idée d’écart⁴⁵, qui tant d’encre a fait verser, mais à quoi bon ? qu’importe de savoir si le poème est rupture d’une norme et donc crée par rapport à celle-ci un écart ou par rapport à un degré zéro ? Que nous l’appelions norme à la façon de Jean Cohen ou degré zéro selon Roland Barthes, il est évident qu’il se produit quelque chose dans le langage, à tous les niveaux, – à des moments différents, probablement –, mais ce qu’il en résulte est indubitablement un aspect nouveau – renouvelé – de l’énoncé. Qu’il s’agisse de l’insertion d’une figure, de la plus riche métaphore à la simple allitération, qu’il s’agisse d’une rupture de rythme ou d’un parallélisme sonore, du débordement sémantique d’un lexème ou formel sur la page blanche, la poésie s’éloigne de la langue et offre une parole nouvelle. Car la norme peut être bouleversée tout simplement par un idiotisme quelconque dans la continuité de la chaîne parlée, connotant certes une ultérieure information sur le parlant, pour autant y aura-t-il poésie ? mais un choc, un détournement, un éloignement, une brisure. Pour Barthes « Chaque mot poétique est ainsi un objet

⁴⁴ « Le rire est bon », Eugène Guillevic (*Art poétique*); « Il riso fa l’uomo forte », Alberto Savinio, (*Dico a te, Clio*); «L’humour è una delle armi migliori della poesia.», Octavio Paz (*L’arco e la lira*).

⁴⁵ « Concept ancien de stylistique qui impliquait une assimilation du style à l’écart par rapport à une norme. La norme étant devenue difficile à saisir, la notion d’écart a paru moins opératoire, au profit de celle qui oppose un trait marqué à un trait non marqué, repérables en termes, apparemment plus objectifs, de sensibilité à la réception. (...) », Jean Mazaleyrat, Georges Molinié, *Vocabulaire de la stylistique*, Paris, Puf, 1989, p.117.

inattendu, une boîte de Pandore d'où s'envolent toutes les virtualités du langage »⁴⁶;
« Or, au commencement, il y a le mot »⁴⁷, nous rappelle Jean Burgos dans sa recherche d'une poétique de l'Imaginaire. Puis l'image, qu'elle soit archétypale ou moderne, « singularise » l'énoncé. C'est l'*ostranenie* des formalistes russes. Curieux ce mot qui est traduit en français par Todorov *singularisation* et en italien *straniamento*. *Estraniarsi* signifie se mettre à l'écart, s'éloigner. Cette mise en évidence, cette différence absolue (différance ?) offre à l'homme le renouveau non seulement du langage mais de la vue, de tous les sens, du temps, de l'amour, de la mort. La poésie, c'est ce renouveau. L'âme du mot. L'*anima* contre l'*animus*, pour reprendre le couple de Claudel, l'âme et l'esprit, la « *fâme* » en quelque sorte, celle qui connaît la chanson, « une étrange et merveilleuse chanson »⁴⁸.

Robert Frost disait que tout ce qui n'est pas traduit, d'une langue à l'autre, représente d'une certaine manière la poésie, ceci pour dire que tout poème est intraduisible dans la mesure où inévitablement il manquera toujours quelque chose. Et c'est à ce quelque chose que se consacrent les poètes, qu'ils soient lyriques, épiques ou autres – et ici les étiquettes sont si nombreuses que nous pourrions parler des méandres poétiques –, creuser ce quelque chose et ce manque pour y découvrir :

⁴⁶ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953; coll. « Points », p.38.

⁴⁷ Jean Burgos, *Pour une poétique de l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1982, p.20.

⁴⁸ P. Claudel, *Op. cit.*, p.57.

l'indicible, l'ineffable, le non-dit, l'inénarrable, – épithètes de l'absence –, le temps qui passe, la vérité sur la vie, le sublime, le mystère de la mort, les liens de l'amour, les métamorphoses de la nature, les secrets de l'univers, tout ce qui pousse les philosophes vers l'abîme de la dialectique et qui, chez les poètes, s'appelle tout simplement : le vers. Du latin *versus*, *vertere*, tourner. On re-tourne à la ligne. On ne va pas tout droit *prorsum*, comme fait la prose. On creuse le sillon, *sator arepo tenet opera rotas*, et les roues tracent le palindrome tandis que *le semeur avec la charrue garde en mouvement les roues*. Et comme un serpent, se mord la queue ; un ouroboros dévoreur et générateur de mots⁴⁹. On tire le diable par la queue. Ni queue ni tête ? Au diable la métrique, on se libère⁵⁰. Le poème immense champ, stylet à creuser la page, est un défi permanent à la logique⁵¹. « Un poème doit être une fête de l'Intellect. Il ne peut être autre chose. [...] image de ce qu'on n'est pas d'ordinaire. »

⁴⁹ « La figura geometrica che simbolizza la prosa è la linea: retta, sinuosa, spirale, zigzagante, ma sempre tesa in avanti e con una meta precisa. Ne deriva che gli archetipi della prosa siano il discorso e il racconto, la speculazione e la storia. L'opera poetica, invece, si presenta come un cerchio o una sfera: qualcosa che si chiude su se stesso, universo autosufficiente e nel quale la fine è anche un inizio che torna, si ripete e si ricrea. E questa costante ripetizione e ricreazione non è altro che ritmo, marea che va e viene, si ritrae e ritorna. »; O. Paz, *Op. cit.*, pp.73-74.

On pourrait dire également que cette trace – cet espace –, que laisse l'eau quand elle se retire, la *laisse* justement, dans ce va-et-vient incessant qu'est la vague sur le rivage, discours ininterrompu, éternel retour et absolu, pourrait ressembler à une certaine poésie, formée de vers « qu'on trouve »; Cf. P. Valéry, *Op. cit.*, p.198 : « Il y a des vers qu' on *trouve*. Les autres, on les *fait*. ».

⁵⁰ Cf. « Le vers est libre enfin et la rime en congé/ On va pouvoir poétiser le prolétaire/ [...] Il y a partouze à l'hémistiche mes amis (...) »; Léo Ferré, *Art poétique*, ds *La Mauvaise graine*, Paris, Librairie Générale Française, 1995.

⁵¹ « Se pareba boues, alba pratalia araba/ albo uersorio teneba, negro semen seminaba »; cette devinette du IX^e siècle, dite de Vérone (d'aucuns la font provenir de la zone de Belluno) est la forme poétique la plus ancienne d'Italie écrite en vulgaire, en langue romane. « Il poussait devant lui les bœufs (les doigts), il labourait un champ blanc (le papier), il tenait une charrue blanche (la plume), il semait des grains noirs (l'encre) ».

écrit Valéry⁵². La fête comme un jeu. Le champ sémantique et lexical du mot poésie est immense, une Beauce ensemencée. Immense fête dans le domaine mystérieux semblable à celui du Grand Meaulnes.

Bachelard écrivait que « la poésie met le langage en état d'émergence »⁵³ et à partir de là tout est possible. Le poète n'est pas tenu, différemment des philosophes souvent liés à la vérité ontologique, des anthropologues trop près des vérités que le terrain leur prospecte ou des linguistes attachés aux axiomes saussuriens – tous comme Ulysse refusant le chant des Sirènes – de respecter le droit (du) chemin, l'endroit du décor. Son spectacle est renversant, ses chemins sont de traverse, son chant s'épanouit hors des limites.

« Et toujours restent les yeux chargés d'un autre monde. »
Henri Michaux⁵⁴

« (...) alors, adieu la métaphysique »
Paul Valéry⁵⁵

La poésie est un battement de cils, une feuille qui s'envole au vent de novembre, un arc-en-ciel sur le détroit de Messine, un graffiti sur un mur qui murmure l'amour, un autre qui crie la liberté, la poésie est tous les livres que l'on n'a pas encore lus et,

⁵² P. Valéry, *Op. cit.*, p.128.

⁵³ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Puf, Paris, p.10.

⁵⁴ Henri Michaux, *Emergences résurgences*, Genève, Albert Skira, 1972, p.118.

⁵⁵ P. Valéry, *Op. cit.*, p.202.

comme dit Jules Renard, le bonheur qui nous attend. La poésie est une coccinelle qui annonce la pluie et voltige sur nos mains comme sur les fleurs, un soleil qui se noie à l'horizon « une éternité retrouvée »⁵⁶, un étranger qui trouve une main tendue vers lui, une agence de voyages organisés fermée, un téléphone en dérangement, une ligne de métro fantôme, des voix dans l'obscurité de la nuit, des pas sur les pavés dans le petit matin, la sirène d'un bateau annonçant son départ dans le port des brumes. La poésie est également un petit garçon qui regarde la lune, une petite fille qui glisse avec sa boîte sur le trottoir de craie vers la rondeur du paradis, deux amoureux qui s'embrassent sous un porche de pluie, les premiers flocons de neige qui tombent sur le cerisier, au fond du jardin. Un visage, le nez contre la vitre que l'on aperçoit dans un train qui passe, une lumière au fin fond de la nuit quand on est dans un train, le nez contre la vitre. Une fleur. Une mèche de cheveux relevée. Un geste ancien. Le col d'un manteau relevé. Les yeux de Michelle Morgan. Le non des béni-oui-oui. Le cortège de Prévert⁵⁷. L'émotion de Reverdy⁵⁸. Les genoux de Rimbaud⁵⁹. Les violons

⁵⁶ Cf. Rimbaud.

⁵⁷ « Un professeur de porcelaine avec un raccommodeur de philosophie »; Jacques Prévert, *Cortège ds Paroles*, Paris, Gallimard, 1949, p.227.

⁵⁸ « Et ce passage de l'émotion brute, confusément sensible ou morale, au plan esthétique où, sans rien perdre de sa valeur humaine, s'élevant à l'échelle, elle s'allège de son poids de terre et de chair, s'épure et se libère de telle sorte qu'elle devient, de souffrance pesante du cœur, jouissance ineffable d'esprit, c'est ça la poésie. »; Pierre Reverdy, *Sable mouvant*, Paris, Gallimard, 2003, p.109.

⁵⁹ « Un soir, j'ai assis la Beauté sur mes genoux (...). »; Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer, Œuvres complètes*, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p.411.

de Verlaine⁶⁰. Les vagues étoiles de Leopardi⁶¹. La mystérieuse de Desnos et Rose Sélavy⁶². La rose de Gertrude Stein⁶³ et l'herbe des talus de Jacques Réda⁶⁴. L'absente de Mallarmé⁶⁵. Les merveilleux nuages de Baudelaire⁶⁶.

Le poème le plus beau que la poésie nous offrirait serait une longue suite de noms, le nom des poètes et les titres de leurs poèmes, un poème infini traversant l'espace et le temps. Ce serait probablement la victoire sur le temps et la consolation du philosophe.

Elle est tout à la fois partout et nulle part. C'est le charme discret et foisonnant de la poésie. C'est la goutte de pluie sur le carreau. C'est le frémissement intérieur de cette goutte qui disparaît le long des océanes solitudes de la ville et s'envole dans le vent, vers la mer. Entre chien et loup, c'est Charybde et Scylla, finalement heureuses

⁶⁰ «Les sanglots longs / des violons / blessent mon cœur / d'une langueur / monotone »; Paul Verlaine, *Chanson d'automne* ds *Poèmes Saturniens*, Paris, Librairie Générale Française, 1961, p.69.

⁶¹ « Vaghe stelle dell'Orsa, io non credea / Tornare ancor per uso a contemplarvi (...) »; Giacomo Leopardi, *Le ricordanze*, ds *Poesie e prose*, Milano, Mondadori, p.1987, p.79.

⁶² « Rose Sélavy peut revêtir la bure du bain, elle a une monture qui franchit les montagnes », Robert Desnos, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, coll. « Quarto », p.503.

⁶³ « Rose is a rose is a rose is a rose »; Gertrude Stein, *Lifting belly* ds *La sacra Emilia e altre poesie*, Venezia, Marsilio, 1998, p.158.

⁶⁴ « Mais on a savouré un frais cruchon de silence, où une mouche déclenchait par instants son petit violon. »; Jacques Réda, *L'herbe des talus*, Paris, Gallimard, 1984, p.219.

⁶⁵ « Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets. »; Stéphane Mallarmé, *Crise de vers*, *Op. cit.*, p. 279.

⁶⁶ « J'aime les nuages...les nuages qui passent...là-bas...les merveilleux nuages! »; Charles Baudelaire, *L'étranger* ds *Le spleen de Paris*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p.33.

et tranquilles, éloignant d'un geste ancien tous les ennuis monstrueux de l'ordinaire.
C'est le grain de beauté sur le visage du quotidien.

Dans un livre magnifique, Gérard Pfister⁶⁷ a tenté, à l'aide de mille et unes définitions, d'expliquer au lecteur ce qu'est la poésie. Il en résulte un feu d'artifice majestueux composé par les poètes qui nous font savourer le champagne enivrant du poème à tel point que la tête nous tourne. Mais le titre du livre, souvenir d'une phrase prononcée par Eugène Guillevic, nous donnera l'exacte définition : « la poésie c'est autre chose... ».

⁶⁷ Gérard Pfister « *La poésie c'est autre chose..* », 1001 définitions de la poésie, Paris-Orbey, Arfuyen, 2008.

Antonino Laganà

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?

Au moment où la réalité humaine vient à l'existence, elle se trouve jetée dans le monde comme un dé sur la table verte d'une salle de jeu. En effet, aucun individu humain n'est responsable du fait qu'il a eu le don de la vie, d'une vie qui bien sûr lui a été donnée, mais qui n'a pas encore été vécue. Par conséquent, la vie se présente comme quelque chose à faire, comme une tâche à réaliser tant du point de vue instinctif et vital que du point de vue éthique et social.

Le monde dans lequel la réalité humaine est destinée à pousser l'aventure n'est pas en soi un «cosmos», un lieu automatiquement organisé et hiérarchiquement structuré en gros plans et arrière-plans, mais, au contraire, un territoire chaotique, qui a besoin d'être ordonné selon des règles que seul l'esprit humain est à mesure de lui imposer dans le but d'avoir des points cardinaux, métaphysiques et axiologiques, auxquels se rapporter pour orienter ses actions.

La philosophie, dans sa signification la plus générale, coïncide avec cet effort d'orientation, qui est le propre de tout individu humain dans sa particulière unicité, au point qu'on peut en conclure, que chacun de nous est – qu'il le sache ou non – tendanciellement philosophe, sans tenir compte du fait qu'il réussisse à développer sa

philosophie dans une forme plus ou moins logique ou qu'il se limite à en vivre et à en penser des aspects partiels ou seulement inchoatifs et germinaux.

Il faut alors considérer que l'individu humain commence à philosopher lorsqu'il commence à vivre et que sa philosophie devient de plus en plus consciente et bien agencée à mesure que l'auto-questionnement sur l'ordre du monde et sur le sens de la vie s'impose au plus profond de lui. Ainsi, l'esprit humain individuel, dans son œuvre inépuisable et inévitable de constructeur de «cosmos», se meut sans cesse entre de simples visions du monde, encore fragmentaires et incomplètes, et des conceptions organiques de la totalité de l'univers et de la vie, qui s'appuient sur des catégories et des valeurs considérées chaque fois primaires et prioritaires.

Le besoin d'orientation, la conscience et l'auto-questionnement sont les éléments constitutifs du chemin qui conduit au savoir philosophique, mais ce savoir ne doit pas être entendu comme quelque chose d'extérieur. Il s'agit, au contraire, d'une modalité de la même vie, pour être exact, de la modalité qui réalise de la manière la plus intense possible la profondeur de la conscience de soi. En effet, on vit toujours et seulement à la première personne et il n'y a pas d'autre vie que dans une forme personnelle et, par conséquent, il n'y a pas de philosophie qui ne se résolve dans les discours concrets des individus humains qui travaillent à la construction sémantique et axiologique de leur propre univers.

Par ailleurs, il faut réfléchir sur le fait que, quoique tout homme puisse parvenir à une philosophie complète et organique, non tous obtiennent ce résultat ou se le posent comme objectif. En effet, c'est l'exigence de savoir à quoi s'en tenir dans la vie qui est universelle et non pas les contenus et les méthodes de ce savoir.

Pour donner une idée approximative des formes phénoméniques possibles qui réalisent le besoin de certitude et de vérité de l'esprit humain, on peut mentionner, à titre d'exemple, le savoir scientifique, l'engagement politique, les croyances mythologiques, la foi religieuse et la vision artistique ou poétique, car on ne saurait vaincre l'anomie existentielle autrement qu'au moyen et à l'aide de la construction subjective ou du dévoilement subjectif-objectif d'une vérité vitale, morale, mythique, religieuse, scientifique ou d'autre sorte. C'est le cas, peut-être, d'entendre les efforts des êtres humains pour atteindre la vérité et la clarté dont ils ont besoin dans leur vie selon une gamme articulée de réalisations possibles, entre elles différentes, quoique naissant du même besoin de connaître et de savoir.

Naturellement, chacune de ces méthodes prétend être la plus appropriée, mais il y a, entre elles, des différences, qui, d'un côté, renvoient à la constitution psychologique particulière des individus humains et, de l'autre, manifestent une capacité tout à fait diverse dans la mise au point de problèmes déterminés.

Si l'on interprète l'ancienne théorie selon laquelle la philosophie est la reine de toutes les sciences dans le sens qu'elle représente la forme apicale du savoir humain,

alors c'est le cœur logique de la conscience qui produit la manifestation la plus haute de ce savoir et ses autres expressions – le mythe, l'art, la religion, la science, etc. – ne sont que des moments préparatoires ou préliminaires – à un niveau encore intuitif et émotionnel ou à un degré intellectuel inférieur –, destinés à être dépassés dans une conception plus claire et complète, profondément enracinée dans la translucidité de la raison et dans ses principes de cohérence logique.

Si, au contraire, l'on considère comme alternatives ou comme relativement autonomes les différentes solutions que l'humanité a données et donne à sa recherche de la vérité, alors toute forme de savoir a la même importance et, pour ainsi dire, la même dignité théorétique. De cette façon, le cœur de la conscience de soi se présente comme un diamant aux nombreuses facettes d'où la réalité est perçue, éclaircie et soulignée chaque fois sur la base d'une perspective particulière admise comme prééminente, de sorte que mythologie, poésie, religion, science, philosophie sont toutes des métamorphoses historiques du savoir finalisé à l'orientation existentielle dans le monde, quoique leur différences méthodologiques soient évidentes et bien connues.

Laissons, donc, que ce soit la conscience individuelle dans son unicité ineffaçable à choisir la manière la plus convenable d'entendre la réalité et la vie et le chemin cognitif de cette compréhension.

Berardino Palumbo

**CLASSIFICARE, AGIRE, DISCIPLINARE:
RIFLESSIONI CRITICHE SU ALCUNE TENDENZE
DELL'ANTROPOLOGIA POLITICA CONTEMPORANEA¹**

1. Amichevole

Chi avesse letto con attenzione il Corriere della Sera dell'11 aprile 2008 – a pochi giorni, dunque, dalle elezioni politiche – avrà forse notato, tra le notizie di sport, questo breve trafiletto:

“Milano. Il 7 maggio si terrà all'Arena di Milano un'amichevole di calcio tra le rappresentative del Tibet e della Padania. L'iniziativa è stata presentata a Palazzo Marino dal capogruppo della Lega Nord alla Camera, Roberto Maroni. “Tra noi e i Tibetani – ha detto l'esponente del Carroccio – c'è una comunanza di vedute impressionante vista la distanza geografica. Alla fine entrambi puntiamo allo stesso obiettivo: essere padroni a casa nostra”. Secondo la Lega, il calcio, come tutti gli sport “può abbattere frontiere irreali e aggregare finalmente popoli e comunità non secondo dettami e vincoli imposti con la forza, bensì sulla base di tradizioni, cultura e verità storica”. L'incontro con la nazionale tibetana sarà uno degli appuntamenti della rappresentazione leghista in preparazione alla fase finale della ‘Viva World Cup Nf-Board’, una ‘coppa del mondo’ di calcio per selezioni non federate alla FIFA che si svolgerà a Gaellivere, nella Lapponia svedese, dal 7 al 13 luglio. La squadra padana si confronterà, tra le altre, con selezioni della Provenza, del Kurdistan, dell'isola maltese di Gozo e di quella africana di Zanzibar”.

¹ Dedico questo scritto agli anonimi componenti della Commissione di valutazione dei Progetti PRIN dell'Area 11 per l'A.A. 2006 che non hanno ammesso al finanziamento un progetto, da me coordinato e dedicato all'“Antropologia dello Stato” adducendo la motivazione che si trattava di un argomento decisamente studiato.

La partita tra la squadra della Padania e quella del Tibet – ampiamente pubblicizzata dal quotidiano e dalla televisione della Lega Nord, oltre che da manifesti dei quali era stata tappezzata la città di Milano – si sarebbe poi effettivamente giocata, la sera del 7 maggio – 22 giorni dopo le elezioni politiche nelle quali la Lega Nord, con il 25 % dei voti raccolti nelle Regioni settentrionali, ha contribuito in maniera decisiva all’affermazione delle destre. Il risultato finale (della partita) – 14 a 2 a favore della rappresentativa padana – ha ribadito la prevedibile superiorità del calcio “lumbard” su quello tibetano. A commentare l’incontro per Tele Padania la voce storica del calcio italiano, il friulano Bruno Pizzul, mentre in campo, a dare man forte ad altri più giovani atleti padani, vi erano alcune “vecchie glorie” del campionato di serie “A” (Ganz, ex Inter, e Nervo, ex Bologna) e almeno un calciatore professionista in attività in quello di serie “B”.

Con una curiosa coincidenza di tempi, nel momento in cui, a Milano, l’arbitro dava il fischio di inizio, a Roma, al Quirinale, Silvio Berlusconi, che un’ora prima aveva ricevuto l’incarico di formare il nuovo governo nazionale, comunicava agli Italiani la “formazione” della *sua* “squadra” (di governo): Roberto Maroni, che, con la lucidità politica di cui molti lo ritengono capace, aveva espresso l’evidente comunanza di vedute tra “Tibetani” e “Padani” (“essere padroni a casa nostra”) e la sua intima fiducia, oltre che nella capacità aggregante (*ma anche disaggregante*: “può abbattere frontiere irreali”) del calcio, nell’esistenza della “Cultura”, delle “Tradizioni” e della

“Verità storica”, tornava ad occupare la carica di Ministro dell’Interno. La sera del 7 maggio, però, l’appena nominato Ministro della Repubblica non era a Roma, come forse ci saremmo potuti aspettare, ma all’Arena Civica di Milano, insieme al neo ministro per le Riforme federaliste, Umberto Bossi, che, indossando l’immane maglietta verde, ha dato il calcio di inizio della partita, a quello per la Semplificazione, Roberto Calderoli, e all’assessore alla Cultura di quel Comune, Vittorio Sgarbi. Tutti lì ad assistere all’incontro e a testimoniare – come ribadito nelle interviste rilasciate ai giornalisti – l’impegno della Lega Nord a favore della lotta che il neo-irredentista popolo tibetano conduce contro l’oppressore cinese. In realtà, le dichiarazioni di Maroni e Bossi al termine dell’esibizione della squadra padana sono state insolitamente caute (scelta comprensibile, direi, data la sovrapposizione cronologica tra “ritualità politica” nazionale e “cerimoniale sportivo” indipendentista). Siamo qui – hanno detto – per dare il nostro sostegno alla lotta dei Tibetani, popolo che, come molte altre nazioni “non riconosciute” (dall’ ONU, dalla FIFA, ecc.), vede minacciata la propria identità e la “naturale” aspirazione all’ auto-governo. Maroni, come al solito più colto, ha parlato di “un’associazione di piccole patrie” che, manifestando solidarietà per la lotta dei Tibetani, esprimono la propria aspirazione all’autodeterminazione. Come dire, all’interno di una retorica di implicita ascendenza risorgimentale, la lotta di quei popoli oppressi è la nostra lotta, le loro aspirazioni sono le nostre aspirazioni. Il giorno dopo, 8 maggio 2008, svestiti i panni indipendentisti – evocati però dalla verde cravatta che tutti i neo-ministri padani

inappuntabilmente indossavano – i Ministri della Lega si sarebbero ritrovati al Quirinale per giurare, alla presenza del Presidente della Repubblica, fedeltà alla Costituzione italiana.

2. Classificare

“Ora solo le istituzioni possono definire l’identità: la similarità è un’istituzione”. Questa considerazione, contenuta nel volume che Mary Douglas (1990, p. 93, ed. ing. 1986) dedicò, oramai venti anni fa, all’antropologia delle istituzioni, può aiutarci a mettere in luce alcune dimensioni sociali e culturali dell’evento pubblico appena evocato. Il testo della studiosa britannica portava probabilmente fino ai suoi limiti conoscitivi il modello durkheimiano di analisi dei rapporti tra articolazione sociale e griglia simbolico-categoriale. Il suo nucleo centrale, infatti, era quello del rapporto tra pensiero e razionalità individuale, da un lato, e carattere collettivo delle rappresentazioni sociali, dall’altro. Pur ritenendo centrale, tanto nelle società “semplici”, quanto in quelle “complesse”, la capacità di scelta delle menti individuali, la Douglas ribadiva che sono sempre le categorie condivise a fissare sia i limiti della scelta razionale individuale, sia, in ultima istanza, i criteri a partire dai quali valutare la stessa “razionalità” della scelta:

“Nelle crisi gli individui non prendono da soli decisioni di vita o di morte; sono le istituzioni a stabilire chi sarà salvato e chi morirà (...) La ragione individuale non può risolvere questi problemi. L’unica risposta considerata corretta sarà quella in accordo

con il pensiero istituzionale già presente nelle menti degli individui quando tentano di decidere” (Douglas 1990, p. 28).

Le categorie di pensiero possono divenire condivise proprio perché istituzionalizzate, ossia connesse a, e parte di, relazioni sociali formalizzate, da un lato, e inscritte / ancorate, dall’altro, al più generale ordine dell’“universo sociale”, della “natura” e del “cosmo” che esse stesse contribuiscono ad organizzare. Reificate, “sacralizzate” nella terminologia durkheimiana, divenute senso comune e implicito ordine del mondo, le idee collettive istituzionalizzate guidano, per Mary Douglas, la cognizione e l’azione umana. Questo, come detto, vale tanto nelle società di piccole dimensioni – nelle quali, comunque, la centralità delle decisioni individuali non viene mai meno – quanto nelle più articolate società occidentali, idealmente centrate sulla scelta razionale di singole menti individuali e sulla supposta minore incidenza degli aspetti simbolici nella vita sociale – nelle quali, però, il peso delle istituzioni e della loro capacità di rendere incorporato un senso dell’ordine (e del disordine) non è di certo meno vincolante. Mettendo in discussione, sia pure in forma implicita, una simile, classica, dicotomia, Mary Douglas rendeva di fatto problematica l’idea, centrale nella tradizione weberiana, del carattere razionale (funzionale, organizzativo) degli apparati dello Stato e della sua burocrazia. Sia nelle comunità “tradizionali”, sia nelle società di dimensioni più ampie, le istituzioni producono sempre classificazioni di natura insieme funzionale e simbolica, ancorandole ad una costruzione, essa stessa sociale, dell’ordine del mondo. Per quanto il libro di Mary Douglas non affrontasse

direttamente l'analisi dello Stato nazionale, alcune sue tesi – come del resto quelle, a queste connesse, sui rapporti tra ordine e disordine, inclusione ed esclusione, purezza e pericolo (1975) – possono dunque rivelarsi utili strumenti nell'analisi delle moderne organizzazioni politiche².

Possiamo a questo punto tornare all'evento pubblico “padano” con il quale abbiamo iniziato. In linea con l'intuizione di Mary Douglas, che associa l'operare della scienza moderna a quello dei sistemi istituzionali più semplici studiati di solito dagli antropologi³, e a partire dalle riflessioni esplicite di altri studiosi (Herzfeld 1987, Handler 1988, Wolf 1990, 1994, Stolcke 1995) che hanno indagato con attenzione le connessioni storiche e strutturali tra categorie del discorso antropologico e funzionamento degli Stati nazionali, un primo dato appare evidente: *i loro* (di

² Questo al di là dei limiti che l'adesione al paradigma durkheimiano comportava. Per quanto, ad esempio, la Douglas desse grande rilevanza ai problemi di natura cognitiva connessi con il tentativo di risolvere l'antica questione dei rapporti tra scelta individuale e costrizioni/convinzioni collettive, le sue argomentazioni sono lontane dalla riformulazione cognitivista degli stessi problemi che, in quegli stessi anni, Dan Sperber (1985), anche lui provenendo da una genealogia durkheimiana, andava proponendo. In maniera speculare, per quanto il tema della “naturalizzazione” delle categorie collettive abbia, nel testo di Mary Douglas, un'importanza decisiva, esso resta lontano dalle tesi di ispirazione fenomenologica che, negli stessi anni, consentendo a Pierre Bourdieu (1972, 1980) di rileggere la stessa dinamica nei termini di processi di costruzione di habitus, di meccanismi di incorporazione e di forme di oggettivazione, individuavano di fatto una delle vie di uscita dalla tradizione durkheimiana.

³ In effetti, come già nell'introduzione al volume collettaneo sulla Stregoneria (1980), Douglas prendeva come esempio di analisi antropologica delle istituzioni, la possibilità di studiare la scienza moderna, attraverso una riflessione intorno alle posizioni di Fleck e alla sua nozione di “stile di pensiero”. L'analogia tra scienza moderna e istituzioni, oltre a rendere evidente l'applicabilità del modello antropologico proposto da Douglas a strutture istituzionali centrali nelle complesse società occidentali, sia pure in maniera implicita lo avvicina alle posizioni di quanti, negli stessi anni, indicavano l'impossibilità di separare l'interpretazione delle pratiche e delle rappresentazioni “locali” da una critica delle categorie stesse e delle rappresentazioni del discorso antropologico (Bourdieu 1984, Herzfeld 1982, 1987, Handler 1988).

Maroni & Co.) concetti guida – “cultura”, “tradizione”, “identità”, “popolo”, “verità storica” – sono *i nostri* concetti “teorici”. Si tratta, infatti, di categorie che hanno operato in maniera quasi egemonica nella moderna scienza antropologica fino ai primissimi anni '80 del secolo scorso, quando, all'interno di un generale cambiamento delle logiche e delle retoriche dell'appartenenza (Faubion 1996) e a partire da una più profonda mutazione dello scenario politico-economico (Marcus e Fisher 1986), per gran parte degli studiosi sono divenuti evidenti tanto il loro carattere essenziale, reificato e oggettivato, quanto il loro essere parte di processi politici di costruzione delle forme istituzionalizzate di appartenenza. Nonostante un simile radicale mutamento di prospettiva, il fastidio e l'imbarazzo con cui noi, oggi, guardiamo alle categorie essenziali e “integraliste” che gli attori sociali adoperano per definire la propria e l'altrui “identità”, sono lì a testimoniare del fatto che le tassonomie che articolano i discorsi “popolari” sulle forme di appartenenza politica e quelle che hanno guidato – e in parte ancora guidano – le analisi “scientifiche”, condividono una comune ascendenza (Cfr. Herzfeld 1987, 1997, Handler 1988, Holmes 2000, Palumbo 2001).

Tornerò tra breve sulle categorie essenziali adoperate, tra gli altri, dagli esponenti della Lega Nord per rendere conto dell'amichevole di calcio tra le *nazionali* della Padania e del Tibet. Per il momento soffermiamoci un attimo ancora sull'affermazione di Mary Douglas che ci ricorda, appunto, che “la similarità è una istituzione”. Quella tra Tibet e Padania, infatti, è una somiglianza che può ad alcuni

apparire curiosa ma, che, non di meno, inserita in uno scenario istituzionale, può diventare “evidente” e, insieme, operativa. Se il compito delle istituzioni è quello di produrre tassonomie che, organizzando il mondo sociale in un determinato modo, lo rendano ovvio e abitudinario, o anche “sacro” e caricato di valori irrinunciabili, allora un “semplice” incontro di calcio tra 22 esseri umani può essere un modo efficace di mettere in scena l’esistenza e il concreto operare di due “popoli”, con le loro “tradizioni”, “culture” e “identità”, e le loro aspirazioni all’autonomia politica. Del resto ai commenti “ideologici” (ossia consapevolmente strategici) degli uomini di vertice della Lega, se il rituale pubblico è (stato) efficace, si affiancano le emozioni identitarie, politiche, sportive “egemoniche” (nel senso di incorporate, ovvie, abitudinarie, istituzionalizzate) delle migliaia di *Padani* che hanno assistito di persona all’incontro e di quanti lo hanno seguito in TV⁴. Alla costruzione di questi sentimenti incorporati e dunque alla trasformazione di una molteplicità di differenze dialettali, economiche, storiche, territoriali (il Friuli e il Piemonte, le valli lombarde e Venezia) in una evidente “somiglianza” (identità) padana, insieme ad eventi come l’amichevole di calcio Padania / Tibet, contribuiscono da decenni sia altri cerimoniali pubblici (gli incontri annuali a Pontida, la cerimonia dell’ampolla del Po a Monviso, nel 2000), sia l’opera di quotidiani (“La Padania”, “Il sole delle Alpi”), di riviste (“I quaderni padani”, “Enclave”), di siti internet (www.leganord.org, www.lapadania.com), di canali televisivi (“Tele Padania”), oltre che l’azione

⁴ Per un analogo utilizzo della dicotomia “ideologia” / “egemonia” si veda Comaroff e Comaroff 1992.

legislativa, ad esempio in materia di politiche culturali (definizione di programmi scolastici, finanziamenti di ricerche, ri-denominazione con nomi dialettali delle strade, politiche per la lingua, ecc.), messa in atto da governi regionali controllati dalla Lega (Palumbo 2003, pp. 29-31, Dematteo 2007). E piccoli, solo all'apparenza insignificanti, dettagli, come l'“habitus” della cravatta (o del foulard) verde esibita dagli esponenti leghisti in ogni occasione pubblica o il pallone della partita di calcio con il simbolo del fiore delle Alpi stampigliato sopra.

L'incontro di calcio tra le rappresentative della Padania e del Tibet, dunque, è un evento particolare. A prima vista si potrebbe infatti dire, con Don Handelman (1990, p. 48), che esso partecipi (o, con maggiore precisione, che aspiri a partecipare) delle qualità degli “eventi specchio”, eventi, cioè, “che forniscono all'ordine sociale uno specchio nel quale riflettono, in maniera selettiva, sue versioni note a tutti”. Diversamente dagli “eventi modello”, che “determinano trasformazioni che si riflettono sul più vasto ordine sociale” (ibid., p. 48), i più rarefatti “eventi specchio” presuppongono l'esistenza di tassonomie istituzionali e formali che già organizzano l'universo sociale e che vengono quindi *presentate*, ostentate iconicamente. Simili eventi, secondo Handelman (ibid., p. 42) sono caratteristici degli Stati nazionali, al cui interno svolgono esattamente la funzione che Mary Douglas attribuiva al lavoro cognitivo-sociale delle istituzioni. In realtà, a ben vedere, un evento come la partita di calcio *Padania vs. Tibet*, più che *presentare* un ordine categoriale già ben definito, sembra appoggiarsi su un sistema tassonomico preesistente, insieme statale e sovra-

nazionale – quello del sistema istituzionale sportivo, delle sue gerarchie e dei suoi livelli di inclusione / esclusione – che cerca, poi, di manipolare e / o imitare. L’evento sportivo padano mira a legittimare nelle forme di vita sociale della gente un quadro politico diverso dal precedente, adoperando e manipolando, però, alcune tassonomie istituzionalizzate che il sistema statale italiano e trans-nazionale ha già da tempo fatto divenire parte del senso comune⁵. Esso, insomma, può più propriamente immaginarsi come un “evento specchio” di un “evento specchio”, le cui rifrazioni finiscono per agire nella società (quasi) come un “evento modello”⁶.

Queste considerazioni aprono molteplici spazi di riflessione. A partire dall’analisi del sistema tassonomico sportivo è possibile, infatti, indagare il funzionamento di sistemi istituzionali (lo sport, il patrimonio e la cultura, la salute, la diplomazia e la guerra, l’economia), categorialmente strutturanti e burocraticamente operanti, capaci di agire sistematicamente, dando loro forme nuove, sia in spazi “locali”, sia nelle scene nazionali, sia infine nello scenario “globale” contemporaneo; e, dunque, di essere protagoniste del processo di costruzione di quella che Michael Herzfeld (2004)

⁵ Nel 2004 il CONI ha riconosciuto *SportPadania*, fondata nel 1998, come “ente di promozione sportiva regionale”. L’associazione comprende 16 discipline (sci alpino, arti marziali, vela, baseball, tennis, atletica leggera, motociclismo, canottaggio e, ovviamente, calcio), 17 mila tesserati e 80 società sportive. Il Ministro Roberto Maroni è il Presidente dell’ “a.s.d. Padania Calcio”, mentre la “Lega Federale Calcio Padania” è diretta da Leopoldo Siegel, consigliere comunale a Milano per la Lega Nord. Il 10 dicembre del 2007, poi, la LFCP ha aderito alla “New Football Board”, organismo calcistico internazionale alternativo alla FIFA e organizzatore della “Viva World Cup” (campionato mondiale di calcio tra squadre non associate alla FIFA).

⁶ In un precedente lavoro (Palumbo 2003, pp. 298-308) ho indagato invece alcuni eventi pubblici siciliani che sembrano acquisire i caratteri di “eventi specchio” a partire dal tentativo di imitare “eventi modello” già esistenti: un “modello di un modello” che, dunque, finisce per agire come uno “specchio”.

ha chiamato “una gerarchia globale dei valori”. È possibile, inoltre, comprendere come, attraverso quali poetiche incorporate o quali strategie politiche, i diversi protagonisti riescano a trovare spazi di azione / manipolazione all’interno delle tassonomie formali e ufficiali. Nella successive parti di questo scritto proveremo quantomeno a tratteggiare per grandi linee un simile percorso di ricerca.

L’esempio padano dal quale siamo partiti mi sembra consentire, però, anche altre linee di riflessione. Pensiamo, infatti, alla sottile dialettica retorica che si è creata intorno alla rappresentazione mediatica dell’evento. Il quotidiano della Lega Nord, *La Padania*, nell’edizione del 6 febbraio 2008, dando notizia dell’adesione della LFCP (Lega Federale Calcio Padania) al New Football Board scriveva:

«Come i nostri lettori ben sanno, la nazione Padania è stata riconosciuta lo scorso 10 dicembre dalla New Football Board, organismo calcistico internazionale».

Se, dunque, la Padania è una nazione, la rappresentativa padana di calcio è una nazionale. Di questo, del peso politico dei termini e delle tassonomie istituzionali nei quali sono inseriti e, quindi, del gioco di potere implicito in ogni “*semplice*” questione “retorica” sembra ben consapevole il giornalista del Corriere della Sera che dà notizia dell’incontro di calcio tra la squadra padana e quella tibetana. Questi, con sottile, ma evidente ironia, gioca proprio intorno a tale questione. Le due squadre, infatti, sono chiamate innanzitutto, genericamente, “rappresentative”. Quindi il termine “nazionale” viene riferito al team tibetano, ma non a quello padano, indicato piuttosto come la “rappresentazione leghista” che parteciperà ad una “ ‘coppa del

mondo' di calcio per selezioni non federate alla FIFA". Le squadre che parteciperanno a questa manifestazione *internazionale* (e il termine non è affatto neutro) sono indicate come "selezioni": quella della Provenza (e il lettore sportivo fa automaticamente il confronto con *Les Bleus*), ma anche quella del Kurdistan (la cui connotazione nazionale è questione politica attuale), quella di Gozo (e l'antropologo pensa al classico fazionalismo maltese, studiato da Boissevain) e quella di Zanzibar (con le sue rivendicazioni di autonomia dalla Tanzania). Nessuna di queste selezioni è, per il giornalista, una squadra nazionale (salvo quella del Tibet). Come dire: se quella padana fosse una nazionale, solo allora la Padania sarebbe una nazione.

Il gioco politico-narrativo che il giornalista instaura con il lettore nella sua rappresentazione degli incontri tra "rappresentative", da un lato (quello non ironico della strutturazione e del funzionamento della macchina tassonomica istituzionale che organizza il rapporto tra "cose identitarie") rinvia nuovamente all'analisi delle strutture di classificazione "transnazionali" che operano, oggi, nella produzione di una "gerarchia globale dei valori" (Herzfeld 2004) e nella costruzione di forme ideologico / egemoniche di rappresentazione globale. E, di conseguenza, fa riferimento ai nuovi e particolari usi che, in questo scenario, vengono fatti delle categorie e del progetto stesso delle scienze sociali: la conoscenza e la difesa delle "identità" ("tribali", "etniche", "minoritarie", "popolari", "tradizionali", "nazionali"), prima di divenire parte dell'immaginario "integralista" (Holmes 2000) di leader politici come Bossi, Le Pen (FN), Haider (AFP) o Edmonds (BNP) è (stato a lungo)

elemento centrale del progetto conoscitivo dell'antropologia, elemento passato poi dalla "nostra" scienza nei dispositivi stessi della *governance* politico / culturale globale messa in atto da istituzioni sovrastatali (ad esempio, l'UNESCO o la FIFA). Temi questi centrali nella ricerca antropologico-politica contemporanea sui quali, come detto, tornerò tra breve. D'altro canto, però, la capacità di ironica contestazione della pretesa iconicità delle rappresentazioni politico / tassonomiche della lega Nord, di cui il giornalista del Corriere si dimostra capace, consente di aprire la nostra discussione su una dimensione che le ricerche di antropologia politica degli ultimi decenni hanno mostrato essere centrale nel funzionamento di ogni sistema istituzionale e in particolare nel modo di operare degli stati nazionali: penso, cioè, alla capacità di *agency* che in ogni universo istituzionale e sociale, in ogni sistema di potere, sia pure con spazi di libertà e modi di condizionamento diversi da caso a caso, le istituzioni stesse (e lo Stato nazionale in particolare) "lasciano", e secondo alcuni modelli teorici devono necessariamente lasciare, alle possibilità dell'azione umana.

Prima, però, di passare all'analisi di questa dimensione, occorre compiere due ulteriori passi analitici. Da un lato dobbiamo mostrare in che modo, attraverso quali percorsi concettuali, l'approccio durkheimiano di Douglas abbia ispirato alcune importanti e recenti letture antropologiche dello Stato-Nazione. Dall'altro, per comprendere fino in fondo il tipo di evento rappresentato dalla "partita padana", le sue potenziali implicazioni e alcuni suoi presupposti simbolico-ideologici, può essere utile esplicitare aspetti dell'operare dei sistemi di classificazione istituzionale che,

spesso latenti, possono in determinate situazioni, specie quando sono all'opera apparati di tipo statale, produrre effetti sociali e politici drammatici. Per cominciare dobbiamo ribadire come le tesi di Douglas partissero dall'assunto che per (comprendere) il funzionamento delle macchine istituzionali "la dimensione (del gruppo) non è rilevante" (1990). Si tratta, evidentemente, di un'idea che si è dimostrata feconda, in antropologia, nella misura in cui consente quel particolare stile comparativo che un'altra studiosa britannica, Marilyn Strathern (1995), anche lei impegnata nel tentativo di comprensione dei rapporti tra processi di formazione delle istituzioni della modernità, categorie antropologiche e schemi di classificazione sociale, ha chiamato la capacità "to shift contexts". Nello stesso tempo, però, per quanto lo slittamento di contesti comparativi fosse, nel lavoro di Mary Douglas, costante (la Bibbia, la società ebraica, la scienza occidentale, insieme alle più classiche società "etnologiche"), non prendere direttamente in considerazione il funzionamento dello Stato nazionale e la sua strutturazione pragmatico-categoriale limitava di fatto la possibilità di una sistematica applicazione di quei modelli all'analisi della più importante e globalmente diffusa struttura politica della modernità. Negli stessi anni in cui Mary Douglas rifletteva in questi termini sul "pensiero istituzionale", però, altri importanti lavori etnografici e teorici andavano riformulando l'analisi antropologica dello Stato nazionale, avendo tra le proprie fonti di ispirazione proprio le tesi dell'allieva di Evans-Pritchard⁷. Ad esempio, secondo

⁷ Herzfeld (1987, 1992), Handler (1988), Kapferer (1988), Holmes (1989), Handelman (1990).

Michael Herzfeld (1992, pp. 67-68), allievo di John Campbell, allievo anche lui di Evans Pritchard, la differenza di dimensioni tra forme diverse di società è, invece, un elemento rilevante per una comprensione antropologica delle istituzioni statali. Questo non tanto perché, come ritiene una consolidata linea di pensiero sociologico, con il complicarsi dei sistemi sociali e il costituirsi dello Stato, si sviluppino strutture organizzative e forme istituzionali “razionali” (o comunque più razionali di quelle “precedenti”: ibid. pp. 53-55), quanto piuttosto perché, con il ridursi delle sfere di interazione “faccia a faccia”, si assiste ad uno processo di rarefazione, di idealizzazione (di “stiracchiamento”, dice Herzfeld: ibid. p. 68) dei concetti e dei simboli (famiglia, parentela, sangue, residenza, località) che in contesti più ristretti (“locali”) esprimono e organizzano le forme di solidarietà sociale. Questo sistema di classificazioni più “elementari”, dunque, non scompare affatto con l’imporsi dello Stato nazionale e con la connessa “modernità”, né si incista in maniera residuale all’interno di sistemi locali “chiusi”. Al contrario i simboli che lo organizzano divengono elementi chiave degli ordini discorsivi che consentono di dire e di immaginare sia la comunità nazionale, sia, per associazione o più spesso per contrasto, una certa idea di “modernità”. E nello stesso tempo continuano ad essere adoperati, all’interno però di un diverso regime semiotico e pragmatico, come operatori e marcatori disemici della più “intima” appartenenza “locale” (Herzfeld 1987, 1997). Il passaggio da “un idioma sociale a uno culturale”, nel quale “i

linguaggi familiari perdono il proprio senso letterale e sembrano diventare più metaforici, meno ‘reali’” (Herzfeld 1992, p. 68), è dunque strettamente associato al formarsi e all’operare dei moderni Stati nazionali e al costituirsi di sentimenti nazionalistici. La rarefazione che il trasferimento di scala impone alle categorie che, nelle varie scene locali consentono di classificare l’universo sociale (sangue, terra, famiglia, parentela, luogo), e il loro inserimento in un diverso sistema tassonomico che rende possibile immaginare la comunità nazionale, di cui ci parla Herzfeld (1987, 1992), sono, probabilmente, processi di portata generale, legati all’intima strutturazione dello Stato. Si tratta di fenomeni comparabili con il processo di “oggettivazione culturale” di cui ha scritto Richard Handler (1988) all’interno della sua etnografia della costruzione (burocratico-amministrativa, oltre che politico-intellettuale) dell’identità *québécoise* a metà anni ’70 del secolo scorso; fenomeni che ricordano, inoltre, il “disincanto culturale” che, negli stessi anni, Douglas Holmes (1989) aveva colto come strategia di adattamento / resistenza di operai-contadini friulani all’allora incipiente processo di inserimento delle regioni del Nord Est italiano nella nuova economia globale connotata da un capitalismo de-regolato e veloce; e che ci appaiono vicini infine, alla “ri-rappresentazione” delle categorie classiche dell’appartenenza (sangue, famiglia, parentela) che, secondo Handelman (1990, p. 57), differenzia l’operare degli “eventi specchio” da quello degli “eventi modello”. In queste ricerche la costruzione e l’operare dello Stato nazionale implica sempre una qualche forma di “istituzionalizzazione della cultura”, di

“ideologizzazione” delle pratiche sociali (per usare la terminologia di ispirazione gramsciana proposta da Jane e John Comaroff, 1991, 1992) e di iconicizzazione (formalizzazione e assolutizzazione) delle basi indessicali (dunque concretamente e performativamente connesse alla prassi) della solidarietà sociale (Herzfeld 1992, p. 107)⁸. Lo Stato nazionale, insomma, resta pur sempre una comunità, ma diversamente da quelle nelle quali le interazioni sociali possono essere immediate, questa – come abbiamo visto nel caso della costruzione di un sistema “sportivo” padano – è *immaginata* (Anderson 1991) attraverso specifiche tecnologie di potere e nuove forme di *governance*.

Certo, gli studi cui ho fatto riferimento seguono stili analitici differenti e indagano contesti piuttosto diversi tra loro. Nel modello proposto da Herzfeld ed elaborato a partire dal caso greco (1992, 1997) la base del funzionamento della macchina statale si trova esattamente nella condivisione, e nelle concrete modalità (“poetiche sociali”) di manipolazione, di uno spazio simbolico comune tra lo Stato nazionale e i suoi rappresentanti ufficiali (politici, burocrati, intellettuali), da un lato, e i concreti individui che interagiscono tra loro in scene sociali intime e / o in relazione con le istituzioni statali, dall’altro. Secondo Holmes (1989, 2000), invece, il processo di “disincantamento” dalle / delle pratiche sociali inizia piuttosto dal “basso”, come modalità di “difesa”, se non proprio di “resistenza” che gruppi sociali e comunità

⁸ “Istituzionalizzazione della cultura” è la formula più recentemente coniata da Daniel Fabre per definire il suo laboratorio (LAIC) dedicato all’analisi di quelle ho chiamato (Palumbo 1998, 2002, 2003) politiche della patrimonializzazione.

marginali come quella friulane, mettono in atto, del resto da alcuni secoli, per venire a patti con le politiche culturali ed economiche aggressive di istituzioni potenti come la Chiesa, lo Stato italiano e il Mercato globale. Forme di accomodamento, certamente prodotte e manipolate attraverso la mediazione di “intellettuali” locali, che, ad un certo momento, possono assumere il carattere di modelli identitari oggettivati, da giocare in uno scenario politico nuovo, come quello delle rivendicazioni “integraliste” (*Lega Nord*, *Front National*, *British National Party*) che attraversano la storia recente dell’Europa (Holmes 2000). Nel caso studiato da Handler (1988) – quello del nazionalismo del Québec – infine, l’attenzione si concentra sull’opera di “codificazione” e “oggettivazione” della cultura e della vita sociale messa in atto dagli apparati burocratico-istituzionali del governo regionale del Québec e da una serie di politici e intellettuali, sulle forme di ricezione di simili politiche della cultura da parte degli attori sociali, mentre più in ombra restano le rispettive pratiche quotidiane. Al di là delle differenze, però, tutti questi lavori sono accomunati da una lettura non, o meglio, post-weberiana, dello Stato e del suo costituirsi. Essi non pensano la storia politica in termini di un unico “processo di civilizzazione” che avrebbe portato alla formazione di una singola (forma di) modernità, disincantata, appunto, razionale e contrapposta all’“incanto” e al radicamento della “tradizione” e della *Gemeinschaft*. Ad una prospettiva discontinuista e tipologica sostituiscono una lettura continuista delle relazioni tra Stato e comunità locali. Diversamente da quanto supposto da alcuni, meno recenti,

modelli transazionalisti (Bailey 1970), però, la continuità non è data dall’“incapsulamento” funzionale e politico / istituzionale all’interno delle strutture amministrative dello Stato, ma dall’esistenza di uno spazio simbolico-ideologico comune tra Stato e comunità che, se da un lato rende possibile *immaginare* istituzionalmente la comunità nazionale, dall’altro implica una continua, reciproca, contestuale e transazionale capacità di riposizionamento sociale di chi si trova ad operare nell’uno o nell’altro polo della struttura istituzionale e, nello stesso tempo, consente spazi più o meno ampi di manovra e di manipolazione. Tocchiamo qui un aspetto importante di queste interpretazioni dello Stato nazionale, aspetto che ci riconduce gradualmente al problema, lasciato in sospeso, dell’*agency*. Secondo Herzfeld (1992, 1997) – il più interessato, tra gli studiosi appena ricordati, ad una riflessione teorico-comparativa sullo Stato nazionale – infatti, la condivisione di un comune idioma simbolico, di un sistema tassonomico apparentemente simile che crea uno spazio fluido di connivenza tra lo Stato e i suoi rappresentanti, da un lato, e i cittadini, dall’altro è, in fondo, nient’altro che la struttura formale del quadro istituzionale. Una volta costituitosi e riconosciuto questo spazio di connivenza categoriale, il cuore pulsante dell’intero processo va ricercato, infatti, nella tensione continua e creatrice tra pretese formalizzanti (iconiche, essenziali) dello Stato e dei suoi apparati e capacità performative (indessicali, poetiche) che gli individui mettono in atto in concrete scene sociali. Lo Stato, come abbiamo visto, utilizza simboli e schemi tassonomici “di base” per costruire un proprio *immaginario* (nel senso di

Anderson) nazionale. Nel far questo, da un lato, finisce per allontanare tali simboli dalle concrete interazioni sociali nelle quali essi trova(va)no senso, producendo un effetto di rarefazione, oggettivazione ed essenzializzazione. Dall'altro, però, mantenendo attivi proprio quei simboli e quegli schemi in un nuovo e più ampio scenario, lo Stato "consente" che, nelle scene locali e ristrette, la gente continui ad adoperarli come elementi definitori del proprio agire e del proprio auto-rappresentarsi. Siamo di fronte, dunque, ad una sorta di gioco delle parti, ad un comune, calcolato e voluto, equivoco: lo Stato rende possibile manipolare i principi apparentemente formali, essenziali e immutabili che esso produce, garantendosi in questo modo un consenso categoriale ed ideologico, mentre le comunità continuano a manipolare simboli che (ri)conoscono; simboli, però, il cui senso solo apparentemente e solo parzialmente i suoi membri controllano, ben conoscendo, in fondo, i limiti delle proprie possibilità di azione. Le forme che una simile dialettica assume (il livello di rigidità delle "oggettivazioni" statali, gli spazi di manovra consentiti ai cittadini, il rapporto tra forme essenziali ufficiali e poetiche sociali proprie dell'intimità culturale, l'articolazione più o meno stabile dei piani di lealtà istituzionale e la strutturazione dei loro reciproci rapporti) variano da Stato a Stato, in relazione alla diversa collocazione negli scenari politico-intellettuali più generali nei quali questi si pongono; e, all'interno di uno stesso Stato nazionale, variano nel tempo e in relazione a specifici contesti⁹. Al di là delle variazioni, però, perché il

⁹ Su questa base si fonda il progetto comparativo che ha portato Herzfeld ad indagare il caso

sistema possa funzionare è necessario che la dialettica storica, categoriale e politica tra “ideologizzazione” ed “egemonizzazione” (Comaroff 1992), tra “oggettivazione culturale” e fluidità della vita sociale (Handler 1988), tra pretese “iconiche” dello Stato e capacità di manipolazione “indessicale” della gente e delle comunità locali (Herzfeld 1987, 1992) resti sempre viva. Ad operare in questo spazio e, nello stesso tempo, a rendere operativo lo spazio di connivente condivisione tra forme ideali dello Stato e pratiche intime della gente, secondo Herzfeld, troviamo la burocrazia. Essa, relativizzata ogni pretesa razionalità assoluta, è vista piuttosto come una sorta di sistema rituale attraverso il quale le istituzioni dello Stato possono sia celebrare la religiosità nazionalista – ossia le pretese di verità assoluta e di adesione totale richieste dai rarefatti simboli nazionali – sia rendere concretamente operative le comuni “radici simboliche” che legano l’apparente formalismo dello Stato all’apparente trasgressività delle pratiche reali di concreti attori sociali (Herzfeld 1992, p. 37). Nell’interazione tra cittadini e burocrati tali “radici simboliche”, messe in atto attraverso la ritualizzazione burocratica, possono dare (e di fatto spesso danno) forma concreta all’esistenza di quella “comune umanità” (ibid., p. 1) tra lo Stato, i suoi burocrati e i suoi cittadini, che sembra essere a fondamento dell’efficacia delle complesse macchine politiche contemporanee. Nello stesso tempo, però, la burocrazia e i burocrati possono divenire i sacerdoti, gli esecutori pedissequi e fanatici del formalismo statale, coloro che, in determinate circostanze, possono

italiano, prima, e quello thailandese, poi. Per una riflessione sull’applicabilità del modello di Herzfeld a contesti come quelli siciliani e italiani in genere, cfr. Palumbo (2003, 2006b).

(voler) applicare alla lettera, fino alle estreme conseguenze, le pretese iconiche della logica del nazionalismo. In questi casi, non rari, le macchine istituzionali statali, invece che operare a partire dalla comune connivenza intorno ad un equivoco produttivo, e dunque riconoscere, sia pure implicitamente, l'esistenza di una "comune umanità" e di "radici simboliche" condivise tra logiche e apparati dello Stato e pratiche "locali", possono mettere in atto forme di de-umanizzazione (Herzfeld 1992, pp. 181-184)¹⁰. È qui che l'analisi dello Stato nazionale condotta da Herzfeld e da altri studiosi torna ad incontrare il pensiero di Mary Douglas. In alcuni suoi lavori, precedenti, ma evidentemente connessi all'analisi del "pensiero" istituzionale la studiosa aveva indagato il lato oscuro dell'operare delle tassonomie istituzionalizzate. La classica e "sempre fertile" (come sostiene Herzfeld 1992, p. 167) tesi di Mary Douglas che la sporcizia e il disordine siano questioni legate all'essere "fuori posto", nel produrre un'analisi delle relazioni tra griglia delle classificazioni e articolazioni della società (e dunque tra formale e informale, corretto e scorretto, vita e morte), fornisce anche la possibilità di comprendere i meccanismi di produzione (oltre che di definizione) della centralità e della marginalità, della normalità e della devianza¹¹.

¹⁰ Mi sembra di poter coglier qui un filo comune che lega tra loro lavori per altri aspetti diversi come quello di Douglas (1980) sulla stregoneria, quello di Carlo Ginzburg sulla storia del Sabba (1989) e quello di Herzfeld. In tutti questi casi ad essere analizzati sono i meccanismi simbolico-istituzionali, e insieme la logica operativa, che rendono possibile, in determinate contingenze storiche, privare altri esseri umani di una comune appartenenza umana e, dunque, di inserirli in liste (burocratiche) dell'indifferenza-preludio all'eliminazione. Simili considerazioni, inoltre, legano i lavori appena ricordati alla riflessione di Agamben (1995) sulla riduzione del corpo e della persona dell'altro (il nemico in guerra, il perseguitato, l'ebreo) a "nuda vita".

¹¹ "La sporcizia e lo sporco sono ciò che non si deve includere in un modello se quest'ultimo deve essere mantenuto" (Douglas 1975, p. 72). Proprio ai meccanismi, insieme sociali, tassonomici e

Insomma, le forme di classificazione istituzionale, nel definire il “giusto posto” che individui e gruppi devono occupare nello spazio strutturato e articolato della società, rendono possibile fissare i criteri che stabiliscono dove sia (socialmente) e cosa sia (concettualmente) la “marginalità”. Individuano, così, i gruppi sociali candidati a occupare tale spazio marginale e mettono a punto i meccanismi di espulsione di quanti si mostrano incapaci di stare “al loro posto” (Herzfeld 1992, p. 64). Quando la ritualità burocratica, che è comunque sempre in grado di definire la corretta collocazione di individui e gruppi nello spazio ordinato delle istituzioni statali, finisce per mettere in atto forme di de-umanizzazione dell’altro, allora si producono quelle forme di “indifferenza sociale” e politica (Herzfeld 1992) che rendono possibile, proprio come l’impurità e la contaminazione dei sistemi religiosi, la sua eliminazione, categoriale e insieme, a volte, fisica. In un saggio del 1996, Robert Hayden ha indagato i processi che hanno portato alla “pulizia etnica” nella ex-Jugoslavia alla luce della logica strutturale della impurità e della contaminazione proposta da Mary Douglas. Hayden parte dalla constatazione che, dopo il crollo della Repubblica federale, in seguito alle elezioni del 1990, i conflitti più violenti, quelli che portarono appunto alla “pulizia etnica” riguardarono quelle regioni nelle quali il processo di mescolamento dei diversi gruppi “nazionali”, voluto dal Partito Comunista Jugoslavo, era stato particolarmente significativo. Quello che nel sistema istituzionale era un

simbolici di produzione e di controllo della marginalità era rivolta, del resto, la rilettura delle tesi di Evans Pritchard sulla stregoneria che Douglas (1980, pp. 18-30) proponeva introducendo un volume di confronto tra storia e antropologia.

dato positivo, voluto e sostenuto dagli apparati statali, nel quadro successivo diviene un problema insieme politico, categoriale e simbolico. Analizzando le costituzioni approvate dalle diverse nazionalità dopo il 1990, Hayden mostra come esse si siano mosse tutte nella duplice direzione di una “oggettivazione” delle culture regionali (la “cultura”, la “lingua”, le “tradizioni”, la “verità storica”, appunto, dei / per i Serbi, per i Croati, per gli Sloveni e i Bosniaci) e di una definizione in termini rigidamente “etno-nazionalisti” dei criteri di appartenenza alla comunità “nazionale”. Una volta fissate, le carte costituzionali sono state, per così dire, calate dall’alto sullo spazio geografico e sociale e, attraverso l’operare di burocrati, prima, e militari, poi, sono state rese operative. Laddove il mescolamento dei gruppi era più marcato, la rigidità della mappatura burocratico-costituzionale tesa a costruire nuove “comunità immaginate” ha drammaticamente prodotto “vittime reali”¹².

L’analisi di Hayden delle vicende jugoslave, esempio significativo e drammatico dell’operare delle classificazioni istituzionali, ci riconduce al calcio e alle vicende della “partita padana”. Come hanno mostrato sia Bromberger (1999), sia Dal Lago (1990) il calcio è sport che suscita passioni violente, organizzandole in una strutturazione istituzionale (che definirei di tipo segmentario) capace di fissare identità e alterità, amicizia e inimicizia, solidarietà e tensione, alleanze e conflitti, vicinanza e distanza e, dunque, di polarizzare identità e differenza. Di questa capacità

¹² Il saggio di Hayden, inserito nella raccolta che Fabio Dei ha recentemente dedicato all’“antropologia della violenza”, è da questi criticato, sulla base di altre letture delle violenze scatenatesi nella ex-Jugoslavia (Dei 2005, p. 63, n. 14).

che il calcio ha, nel mondo contemporaneo, “di abbattere frontiere irreali e aggregare finalmente popoli e comunità non secondo dettami e vincoli imposti con la forza, bensì sulla base di tradizioni, cultura e verità storica”, come abbiamo visto, è ben consapevole il ministro Maroni che, appunto, ne sottolinea la forza aggregante, ma anche la capacità di agire come elemento di disarticolazione politica. E del resto, a questo punto, non possiamo non ricordare come gli scontri armati, nella ex-Jugoslavia, si siano propagati proprio a partire da scontri negli stadi, tra tifoserie di squadre di calcio di diversa “nazionalità” e sottolineare gli stretti legami tra attivismo leghista e mondo Ultras individuati da Dematteo (2007, pp. 165-171) nel suo recente lavoro sulla Lega Nord a Bergamo. Nel concludere il suo saggio Hayden (1996, p. 797) scriveva:

“Di fronte a questa esperienza storica e dopo quella delle guerre iugoslave, sarò forse scusato se adatto e inverto una famosa affermazione di Gramsci. Come antropologi possiamo comprendere molto bene il processo che ha portato alla pulizia etnica; possiamo però ben vedere anche quanto è difficile che questo meccanismo, una volta messosi in moto, possa essere fermato. L’ottimismo della ragione conduce, in questo caso, al pessimismo della volontà”.

Sarà forse per questo che i volti sorridenti dei molti, diversi protagonisti, della “partita padana” suscitano, almeno in me, una certa inquietudine.

3. Agire

Lo scenario teorico fin qui tracciato si è definito nel corso di un lungo itinerario che non è possibile, in questa sede, ricostruire¹³. Più utile, forse, provare a segnalare alcuni snodi della ricerca antropologica degli ultimi due decenni che si possono, in qualche modo, dare per acquisiti e che costituiscono lo spazio all'interno del quale hanno preso forma le posizioni sopra considerate e a partire dal quale continuano a trarre ispirazione molti lavori attuali. Su un piano generale mi sembra si possa sostenere che l'attenzione alle capacità e alle modalità di agire (*agency*, *agentività*), che connota, come abbiamo visto, le importanti ricerche sugli Stati nazionali e il nazionalismo degli ultimi venti anni del Novecento, derivi da una più vasta rimodulazione del quadro teorico, ispirata dalle tesi di Foucault (1972, 1977, 1978), Bourdieu (1972, 1980) e Gramsci (1975a), che ha reso possibile il passaggio dalle teorie dell'azione sociale, ancora centrali negli anni Settanta, alle teorie della pratica (De Certeau 1980, Ortner 1984, Herzfeld 2006)¹⁴. Insieme a questo passaggio dall'*interazione* all'*incorporazione*, un ruolo centrale, come detto, ha giocato l'im porsi, all'interno della disciplina, di una sempre maggiore sensibilità

¹³ Cfr. a questo scopo Vincent 1990, Abélès 1990, Abélès e Jeudy 1997, Daas e Poole 2004, Nugent e Vincent 2004, Sharma e Gupta 2006. Più in generale, dovendo indicare un punto di snodo teorico, lo individuierei, con Humphrey (2004, pp. 418-420) al di fuori dell'antropologia stessa, sul finire degli anni Settanta, nel pensiero di Foucault (1977, 1978a, b). Passando dallo studio classico della "sovranità" come capacità da parte del sovrano e/o dello stato di determinare l'azione umana all'interno di uno spazio politico, senza condizionamento esterno, a quello della diluizione del potere nelle maglie istituzionali della società (id. 1977) e, quindi, all'analisi delle forme di "governamentalità", ossia dei concreti modi di dominio attraverso i quali il potere, diluendosi, si incorpora, divenendo senso comune, Foucault de-essenzializza lo Stato, lo storicizza e lo culturalizza.

¹⁴ Per una presentazione di questo passaggio, cfr. Palumbo 1992, 2006a.

epistemologica che, tra le altre operazioni, ha reso possibile esplicitare e criticare i nessi genealogici (in senso foucaultiano) tra alcuni concetti basilari dell'analisi antropologica (cultura, società, etnia, tradizione, gruppo, identità, genere, lignaggio, luogo, testo, rappresentazione, credenza, religione ...), campo accademico-intellettuale e il processo stesso di costruzione degli Stati nazionali europei. Come scriveva Richard Handler (1988, p. 15) a proposito delle idee guida del nazionalismo del Québec, ma avendo in mente un problema generale:

“Possiamo comparare l'aspirazione nazionalista ad uno stato-nazione integrato da propensione diffusa tra gli scienziati sociali a parlare di e a privilegiare, ad un qualsiasi livello di complessità, unità sociali integrate. *Qui voglio intenzionalmente mettere in relazione i desideri degli attori e l'epistemologia degli osservatori.* Le assunzioni riguardanti la chiusura, dominanti nel discorso nazionalista, dominano contemporaneamente il nostro discorso di scienziati sociali quando considera come normali unità d'analisi delle unità sociali discrete, come le “società” e le “culture”, e pensa che l'integrazione di simili unità sia la condizione normale e salutare della vita sociale”¹⁵.

In una simile prospettiva critica, gli apparati concettuali delle scienze sociali, antropologia compresa, sono analizzati *anche* in quanto elementi interni al processo di classificazione istituzionale attraverso il quale, nelle società statali, il potere disciplina punti di vista, disposizioni e pratiche. Le pretese formalizzanti e la tendenza alla reificazione proprie degli apparati statali trovano conferma

¹⁵ Oltre ad Handler 1988, su questo punto Herzfeld 1987, Wolf 1990, 1994, Stolcke 1995, Gupta e Ferguson 1997, 1999. In un'altra ramificazione del pensiero critico, si vedano Marcus e Fisher 1986, Clifford e Marcus 1986, Marcus 1998, 1999.

nell'elaborazione di categorie essenziali da parte dei saperi disciplinari, spesso disciplinati, a volta disciplinanti. Queste considerazioni ci conducono nuovamente all'interno delle recenti antropologie dello Stato nazionale, non fosse altro perché rendono evidente il carattere "costruito", immaginato, tanto delle classificazioni scientifiche, quanto delle tassonomie statali. Detto altrimenti, se lo "Stato" nazionale, inteso come entità astratta e monolitica, sempre identica a se stessa nei diversi contesti socio-culturali, è una reificazione, realizzata e messa in atto, tra gli altri, anche da scienziati sociali, esperti, tecnici, media, uomini e apparati politici, allora è anche una costruzione culturale e storica, complessa, specifica, ma non meno "arbitraria", in sé, di ogni altra istituzione¹⁶. Una simile idea, secondo Sharma e Gupta (2006), che qui seguono Herzfeld (1992), mette in discussione un assunto centrale dell'approccio weberiano allo Stato, secondo il quale la logica burocratica è, appunto, razionale e, in quanto tale, immune da connotazioni culturali (Weber 1961). E nello stesso tempo consente di individuare nell'analisi delle connotazioni culturali degli apparati istituzionali e delle procedure dello "Stato" un contributo innovativo che la ricerca antropologica, con la capacità della pratica etnografica di entrare nelle dimensioni quotidiane dell'agire di "persone reali" e la sua sedimentata abitudine all'analisi dei "fatti culturali", può portare allo studio delle strutture politiche della contemporaneità (Ong 1999, p. 50). Contributo critico che può venire, inoltre, dalla

¹⁶ Secondo Sharma e Gupta (2006, pp. 10-11) nella teoria politologica e sociologica lo "Stato" è sempre essenzialmente la stessa cosa, variano le condizioni storiche di esercizio delle sue funzioni.

propensione comparativa della riflessione antropologica e dalla sua predilezione per i “margini”: collocata ai margini del campo intellettuale e accademico, e storicamente interessata all’analisi degli spazi di marginalità dei sistemi socio-politici, l’antropologia, secondo Daas e Poole (2004, pp. 3-4), può infatti rivelarsi uno sguardo teoretico innovativo sull’operare e sulla natura dello Stato.

In effetti, all’interno di tali coordinate teoriche, lo Stato nazione, smessi i panni di fantasma ideal-tipico, rispetto al quale valutare la coerenza, il funzionamento, la collocazione storico-tipologica delle forme di organizzazione politica (Abélès 1990), ha iniziato ad occupare un ruolo sempre più centrale nell’agenda dell’antropologia. Essendosi interrogati sulla possibilità di estendere le proprie categorie e i propri metodi all’analisi degli Stati nazionali moderni (Kertzer 1988, 1996, Abélès 1990, Mitchell 1991), gli studiosi sono passati a riflettere sulla dimensione culturale, su quella simbolica e su quella ideologica del nazionalismo (Gellner 1983, Anderson 1991, Herzfeld 1987, 1997, Kapferer 1988, Handelman 1990, Fabre 1996). Hanno analizzato i rapporti tra produzione di identità nazionali e produzione accademico-intellettuale (Herzfeld 1982, 1987; Handler 1988, Rabinow 1988, Khol e Fawcett 1995, Abu El-Hay 2001). Dall’analisi della dimensione culturale del nazionalismo, si è quindi passati a guardare da vicino, con una sensibilità e una metodologia etnografiche, lo stesso “Stato” (Ferguson e Gupta 2002, p. 981), sia nelle sue

dimensioni per così dire “occulte”, violente e “magiche” (Taussig 1987, 1997)¹⁷, sia in quelle operative (Gupta 1995, Ong 2005), burocratiche (Herzfeld 1992, 1997), e nelle sue articolazioni formative e istituzionali (Bellier 1993, Abélès 2001). Nel corso degli anni Novanta del Novecento si è assistito ad un proliferare di ricerche nelle quali l’analisi dello Stato (e della Nazione) ha costituito il principale problema conoscitivo o, comunque, uno degli scenari di fondo, da analizzare con attenzione, per comprendere varie dimensioni della vita sociale. Penso, ad esempio, ai lavori che hanno indagato i rapporti tra forme di rappresentazione storiografica e / o antropologica, poteri, strategie di costruzione delle identità e della memoria (Faubion 1993, MacDonald, S. 1993; Goddard, Llobera e Shore 1994, Herzfeld 1997, Shryock 1997, 2004; Llobera 2004). Altrettanto direttamente connessi all’analisi dello Stato nazionale sono gli studi sul patrimonio culturale e sui processi di oggettivazione culturale (Handler 1988, Herzfeld 1991, Jeudy 2001, Palumbo 1998, 2003, 2007, Maffi 2004, Aplin 2004) o quelli che riflettono sul ruolo dei media nella produzione di sentimenti nazionalistici e nella definizione di uno spazio pubblico (Comaroff e Comaroff 1999, Navaro-Yashin 2002, Handelman 2004, Abu Lughod 2005, Boyer 2005).

Quello che emerge dalle ricerche etnografiche è uno “Stato” molto diverso da come viene rappresentato da prospettive disciplinari più centrali (nel duplice senso di più aderenti alle rappresentazioni ufficiali e più efficaci nel renderle “reali”) nel

¹⁷ Per una presentazione attenta e una riflessione critica dei rapporti tra Stato e violenza, all’interno di una più generale riflessione sull’antropologia della violenza, cfr. Dei 2005.

campo politico-intellettuale. Lo “Stato” degli antropologi, oggi, è sempre meno un’entità, una struttura data e trascendente rispetto alla “società”, che si sovrappone, razionalizzandole, a entità minori, incapsulate e pre-esistenti, pur pretendendo di esserlo e pur riuscendo, in maniera più o meno efficace, a farsi percepire come tale attraverso le proprie agenzie istituzionali (Daas e Poole 2004)¹⁸. Più che una “cosa” fatta di apparati istituzionali, capaci di regolare razionalmente la vita sociale e di controllare, ideologicamente, i cittadini, esso appare come un insieme di soggetti, di reti, di vincoli, di spazi formalizzati di interazione e di manipolazione, un insieme di tecnologie, di media (Boyer 2005, Abu Lughod 2005), di ideologie – il nazionalismo, appunto (Ohnuki-Tiernei 2004), il “patrimonialismo” (Handler 1988, Palumbo 1998, 2003), il liberalismo (Ong 1999, Gledhill 2004), il “cosmopolitismo” (Hannerz 2004) – e di rappresentazioni – le metafore spaziali delle verticalità e dell’incapsulamento (Gupta e Ferguson 2002, Ferguson 2004, Gupta 2004) –, che, insieme ad altre agenzie istituzionali, contribuiscono alla “governance” sociale. Una volta riconosciuto il carattere costruito (culturale e di potere), astratto, delle rappresentazioni “essenziali” e “integraliste” che lo “Stato”, attraverso ideologi, intellettuali, studiosi e tecnici fornisce di se stesso, allora diviene difficile rappresentare acriticamente i suoi stessi apparati, le istituzioni e gli uomini che le

¹⁸ Attraverso questa duplice operazione (critica delle categorie essenziali prodotte dalle discipline scientifico-sociali, critica delle pretese essenzializzanti e delle aspirazioni alla trascendenza proprie dello Stato) l’antropologia politica sembra poter oggettivare la presenza implicita dello Stato-Nazione euro-occidentale all’interno dei propri ordini discorsivi, presenza fantasmatica che, secondo la lucida analisi di Abélès (1990), ha a lungo connotato gli approcci antropologici alla politica.

rendono operative come esterni e sovra-imposti alla “società”. Lo “Stato”, come le tecnologie del potere, si diluisce, controllandola, nell’esperienza sociale dei suoi cittadini. Le domande che ci si pone sono allora molto diverse da quelle tipologico-funzionali o ideologico-politiche di qualche decennio fa. In che modo, ad esempio, e in quali “luoghi” la gente percepisce la presenza dello Stato? A partire da quale collocazione sociale, attraverso quali processi di incorporazione di *habitus*, in quali contesti quotidiani di interazione? Seguendo quali tattiche e “poetiche sociali”? (Sharma e Gupta 2006, pp. 10-15). È in questo quadro teorico che si iscrive l’attenzione che la ricerca antropologica ha prestato alla burocrazia (Herzfeld 1992, 2002, Gupta 1995, 2004). La burocrazia statale e le classificazioni, elaborate da intellettuali e tecnici, che essa rende operative, costruiscono, in effetti, le linee e le procedure di inclusione e / o di esclusione dallo Stato: definiscono chi vi appartiene e chi no, chi ha più diritti e chi meno e, all’interno dello Stato, fissano centri e margini, status maggioritari o etichette di minoranza (Ong 1999, 2005). Nello stesso tempo, come mostrano Herzfeld (1992), Gupta (1995), Ferguson e Gupta (2002), è proprio attraverso le pratiche quotidiane e banali della burocrazia che la gente apprende, incorpora, il senso e lo “stile” di uno Stato. La burocrazia, infatti, attraverso il suo carattere organizzato e di routine, contribuisce a produrre il consenso (o il dissenso) collettivo intorno ad uno Stato. Nelle più banali interazioni quotidiane con gli operatori delle regole statali, come nei più complessi drammi sociali, si riproducono (ma anche si aprono possibilità di contestare) gli scarti di potere, le forme di

gerarchizzazione, i meccanismi di inclusione ed esclusione (Sharma e Gupta 2006, p. 13). Lo “Stato”, quindi, piuttosto che esistere unicamente come astratto ideal-tipo, si costruisce quotidianamente nei corpi e nelle menti dei soggetti sociali: sia che svolgano il ruolo di burocrati, con le loro operazioni ripetitive, le loro giustificazioni formali le loro scelte di elasticizzare o irrigidire le forme della relazione, sia che agiscano da cittadini, con la loro esigenza di spiegare i “fallimenti” dei tentativi di dialogo con lo “Stato” (Herzfeld 1992, pp. 126-127) o con le loro capacità di manipolazione, sia, infine, che agiscano nella veste di politici, giornalisti e intellettuali “organici” (i “modernizzatori intermedi” di cui parlava Rabinow , 1989) tutti sono (siamo) attori (nel senso letterale di dare forma concreta, mettendola in atto) della costruzione dello Stato. In questo senso l’attenzione con la quale la ricerca etnografica ha guardato alla dimensione performativa, alle capacità di *agency* dei diversi attori sociali che interagiscano in contesti, sia istituzionali, sia quotidiani, governati dalla presenza capillare dello Stato, si colloca al centro della riflessione antropologica contemporanea sulla politica.

Alcuni casi etnografici, sia pure schematicamente narrati, potranno aiutarci a comprendere meglio in che modo un’analisi antropologica delle dimensioni di *agentività* riesca ad arricchire la comprensione del processo politico, all’interno di Stati nazionali, e del suo compenetrarsi nella vita sociale di concreti esseri umani. In una interessante etnografia delle “vite di confine” di contadini, artigiani, commercianti e intellettuali locali lungo il versante greco ed ex Iugoslavo del confine

macedone, Pietro Vereni (2004) ha indagato le strette connessioni tra i processi di costruzione del “sé nazionale” e quelli dei “sé individuali”. La ricerca si svolge in un’area, quella macedone, attraversata dallo storico proliferare di confini variabili, intrecciati e sovrapposti, che si inscrivono in forme complesse sia nella narrazione (e nei silenzi) del discorso ufficiale degli Stati nazionali, sia nei corpi dei concreti soggetti, sia nei silenzi (e nei non frequenti spazi di apertura) delle loro narrazioni personali. In questo scenario, Vereni (2004, pp. 144-156) riflette intorno al divieto, oppostogli da burocrati locali, di consultare i registri anagrafici attraverso i quali intendeva indagare le strategie matrimoniali degli abitanti dell’area. Il divieto, secondo Vereni, era legato alla volontà congiunta della burocrazia e delle comunità locali di impedire la dicibilità pubblica, attraverso la presa di visione da parte di un estraneo, di un segreto condiviso. Violarlo avrebbe significato mostrare l’esistenza della mobilità di individui e (parti di) famiglie attraverso le linee di confine e il loro essersi temporaneamente affiliati all’una e / o all’altra delle appartenenze, dei “noi” essenziali e integralisti, proposti / imposti dagli Stati nazionali, produttori e controllori dei confini. Rivelando il sovrapporsi dei confini e le possibilità pratiche di attraversarli, la visione di questi documenti avrebbe potuto mettere in discussione la narrazione ufficiale che lo Stato greco impone ai suoi membri, spinti ad immaginarsi, in conformità con l’immaginazione nazionale, come integralmente e immutabilmente “Greci”. Di fronte a questo rischio, burocrazia locale e soggetti sociali oppongono (ibid. 154-155) un “silenzio politico” teso a mantenere la coerenza formale tra

“narrazione nazionale” e “narrazione individuale”. In realtà, con Herzfeld (1997), possiamo dire che il “silenzio politico” è una politica (una poetica) del silenzio, ossia una pratica sociale (a volte tatticamente incorporata, altre strategicamente giocata) che consente ai concreti esseri umani non solo di accomodare i propri rapporti con le richieste ufficiali del discorso nazionale, ma anche di agire su di esso, manipolandolo, e di disegnare, così, un proprio spazio di agentività attraverso il quale produrre una specifica immaginazione / narrazione di “sé”. Vereni (2005, pp. 186-195) mostra come, all’interno di una condivisa strategia del silenzio intorno alla narrazione pubblica del “sé” privato e genealogico, singole persone adottino specifiche posture narrative attraverso le quali raccontare comunque un proprio posizionamento lungo le linee di confine e rispetto alle formalizzazioni della narrazione della storia e delle “identità” nazionali. Manipolando il ricordo e la ricostruzione genealogica, accentuando l’importanza di una certa linea di ascendenza piuttosto che un’altra, commettendo “errori” nella narrazione della parentela, le persone da un lato adottano un linguaggio, quello della parentela che, a livelli diversi di rarefazione, condividono con l’ideologia nazionalista, dall’altro costruiscono spazi di narrazione che consentono loro di immaginarsi (in sfere private o semi-pubbliche) ad esempio, come un po’ Greci e un po’ Macedoni, o come intimamente Macedoni, o come innanzitutto Greci e, solo per sottrazione narrativa, cripticamente “locali”.

L’etnografia di confine di Vereni mi fa pensare a quella condotta qualche tempo prima da John Borneman (1992) a Berlino, in un altro contesto dove i confini

nazionali contavano e contano. Anche lo studioso statunitense, infatti, ha indagato i rapporti tra memoria familiare, narrazione individuale e immaginazione nazionalista. Senza inoltrarci nel suo complesso lavoro, colpisce come, anche in questo caso, la memoria delle storie di famiglia da parte di membri di famiglie separate, frammentate dalle vicende politiche della divisione della città, consenta la costruzione di una trama narrativa soggettiva, ma comune, che se, da un lato, attraversa i confini militari, burocratici e concettuali proposti dalla narrazione ufficiale dello Stato (la D.D.R), dall'altro consente ai singoli attori sociali di disegnare narrativamente propri specifici posizionamenti rispetto alle immaginazioni ufficiali e pubbliche della nazione. La centralità dei legami di parentela, della memoria genealogica e dei modi di narrarle nelle pratiche di attori sociali che vivono e si posizionano, politicamente e soggettivamente, in relazione alla presenza-azione dello "Stato" non stupisce, visto il peso che questi simboli hanno nell'elaborazione dell'immaginario e nel funzionamento delle tassonomie istituzionali dello Stato-Nazione (Herzfeld 1987, 1997, 2006). Proprio questi elementi, del resto, secondo Andrew Shryock (1997) sono il nucleo intorno al quale, intorno alla fine degli anni Ottanta del Novecento, si andava (ri)strutturando l'immaginazione nazionale dello Stato giordano. Nella prima parte della sua monografia, significativamente intitolata *Nationalism and the Genealogical Imagination*, Shryock mostra come il processo di "history making" che connota la memoria storica dei gruppi beduini sia fondato sul *pólemos*, sulla genealogia, sul carattere esclusivo e fazionalmente ancorato delle "verità" dichiarate,

sull'autorialità sociale e politica del narratore, sulla manipolabilità del tempo, dello spazio e dei soggetti che li abitano, sulla non neutralità, politica, emozionale ed esistenziale, delle affermazioni. Per quanto incapsulata da tempo nella tradizione letteraria coloniale (Shryock 1997, p. 160), questa storia performativa e gli uomini che, praticandola, definiscono le proprie lealtà socio-politiche, si trovano a dover affrontare problemi del tutto nuovi quando nascono progetti “intellettuali” che intendono trascrivere la “storia orale” dei gruppi tribali in testi di “storia nazionale”. La formazione di una storiografia ufficiale delle tribù beduine è un momento importante del processo di costruzione di un comune immaginario giordano capace di fondere insieme la Storia della dinastia Hashemita, quella dello Stato e la presenza, all'interno del suo territorio, di lealtà tribali (ibid., p. 8)¹⁹. La storia orale dei gruppi beduini, dal canto suo, è un processo di “history making”, fondato sul *pólemos*, la genealogia, sul carattere esclusivo e sociologicamente (fazionalmente) ancorato della “verità”, sull'autorialità sociale e politica del narratore, sulla manipolabilità del tempo, dello spazio e dei soggetti che li abitano (Shryock 1997, pp. 31-37)²⁰. Trascrivere questo processo in forma storiografica significa, quindi, decontestualizzarlo, scinderlo dallo spazio sociale che lo produce e inscrivere in un

¹⁹ Del resto, proprio l'utilizzo pubblico della scrittura come strumento di oggettivazione del mondo e la scissione tra Cosmologia e Storia costituiscono, secondo Anderson (1991, p. 36), altrettanti scarti fondamentali rispetto alle società pre-moderne a partire dai quali si è aperta la possibilità di pensare lo Stato nazionale.

²⁰ Contro ogni equivoca tendenza dicotomica, sappiamo bene, d'altro canto, con de Certeau (1975, p. 79) che anche “fare storia è una pratica” e con Fabian (1983) che la scrittura etnografica implica sempre implicite strategie di elaborazione del rapporto tra “noi”, gli “altri” e il tempo. Cfr. anche Hartog 2003, Palumbo 2003.

diverso ordine discorsivo e in un nuovo contesto immaginario. Di fronte a questi problemi, alcuni “intellettuali” beduini impegnati nella trasposizione scritta della storia orale, i membri dei lignaggi elitari, detentori del prestigio sociale connesso con la conoscenza genealogica e l’etnografo, anche lui evidentemente coinvolto in un progetto di testualizzazione, adoperano strategie diverse, mettendo in atto forme molteplici di agentività. Shryock sceglie di costruire la propria rappresentazione etnografica, intesa come “lavoro condiviso di oggettivazione” (1997, p. 1), attraverso una narrazione multivocale e mimetica che, esplicitando il suo continuo posizionarsi e riposizionarsi nelle maglie sociali dalle quali si sprigiona il conflittuale racconto storiografico beduino, si rivela capace di evocare la “multivocalità partigiana” che sembra connotarlo (ibid., p. 9). Se la scelta narrativa di Shryock sembra in effetti dare vita ad una strategia capace di inscrivere il progetto conoscitivo dello studioso nel campo delle più aggiornate tendenze della scienza antropologica, le strategie adoperate da alcuni “intellettuali” beduini, membri di lignaggi di antico prestigio o, al contrario, espressione di strati sociali e di sensibilità individuali nuovi, producono una storiografia tribale che costituisce “una risposta adattiva al nazionalismo” (Shryock 1997, p. 317). Le scelte narrative dei nuovi storiografi tribali, però, non sono affatto identiche. Variano in relazione al posizionamento degli attori tanto nella società beduina, quanto nella nascente scena politico-intellettuale pubblica dello Stato nazionale giordano e sono determinate, pur nel comune utilizzo della scrittura, da interessi divergenti. Un intellettuale, giornalista, uomo politico e folklorista, con PhD

in *Archaeology and Anthropology* a Cambridge, membro di un clan di basso status, scrive testi storici e di costume di grande successo editoriale e mediatico. In uno di tali lavori, dopo aver costruito una genealogia, probabilmente immaginaria, che ancora il proprio clan ad un'ascendenza profetica, oggettiva una storia tribale, nella quale definisce i "tradizionali" clan giordani e i territori da loro occupati. In questo modo fonda nel tempo il proprio potere politico attuale e definisce un quadro "etnico" e "tribale" coerente, "vero", che possa fungere da ancoraggio genealogico per l'immaginazione nazionale. Questo intellettuale di nuovo tipo, riplasmando lo spazio fluido, gerarchico e conflittuale della memoria orale, dà vita ad "un nazionalismo genealogico-popolare" (Shryock 1997, pp. 311-328) dal quale sono esclusi tutti i clan non Giordani (Palestinesi, Circassi) e nel quale, di fronte al potere di una comune collettività tribale nazionale, non si riconosce alcuna autorità intellettuale, storica e politica ai membri degli antichi clan dominanti (ibid., pp. 263-290). A questa strategia di fondazione del presente attraverso un'oggettivazione manipolatoria del passato, si oppone lo stile narrativo di un altro "intellettuale", uno "storico locale", uno scriba, membro di uno dei clan più prestigiosi nello scenario tribale. Questi, nato e socializzato nello spazio genealogico tribale e abile protagonista delle strategie narrative che lo connotano, aveva intrapreso da tempo una raccolta scritta e sistematica delle "tradizioni orali" del proprio clan. Dal suo punto di vista, la trasposizione scritta dei racconti genealogici risponde ad un sentimento di nostalgia rispetto al glorioso passato del proprio clan, alla volontà di salvaguardarne la

memoria e, soprattutto, all'esigenza polemologica di combattere, con strumenti e in uno scenario tecnologico ed istituzionale nuovi (la scrittura, i media, lo Stato nazionale), le false ricostruzioni dell'altro "storico". Il suo nostalgico ricostruire un passato nel quale le antiche gerarchie sociali e le connesse storie genealogiche erano ben chiare e integre risponde all'esigenza di proporre un modello politico, alternativo a quello precedente, attraverso il quale integrare il sistema tribale e quello statale. Un modello "aristocratico", fondato sulla nobiltà del sangue e sulla ineguale distribuzione del capitale simbolico nella scena sociale, a partire dal quale si partecipa della nuova scena istituzionale nazionale in maniera differenziata, conservando una specifica connotazione genealogica e non "popolarizzandola" in una diversa forma ideologica. A fronte di questa divaricazione delle risposte adattive del mondo beduino alla presenza dello Stato nazionale, e dunque delle divergenti attitudini degli individui che accettano l'esistenza di una nuova sfera d'interazione (e di lotta), cercando di manipolarla a proprio piacimento, buona parte della popolazione beduina assume una postura diversa nei confronti della possibilità / necessità di trasferire la storia genealogica in forma scritta: semplicemente ritiene che sia un'operazione priva di senso, inutile e, in ultima istanza, impossibile (ibid., pp. 230-237).

Il caso macedone, quello giordano e quello tedesco-orientale hanno tutti messo in luce la complessità dei processi politici in atto all'interno di alcuni Stati nazionali contemporanei e la centralità che, in tali processi, hanno le capacità di agire dei

concreti soggetti sociali, i diversi modi in cui questi hanno incorporato la presenza dello Stato e, quindi, le diverse possibilità di azione creativa e innovativa di cui essi si mostrano capaci. L'ultimo esempio, eccentrico rispetto ai precedenti, ci riporta al cuore teorico del problema – quello dei rapporti tra pratiche sociali, Stato nazionale e forme di incorporazione del potere – consentendoci di cogliere ulteriori elementi di riflessione. Per far questo dobbiamo tornare al calcio, abbandonando, però, il caso padano per tornare agli albori delle vicende di questo sport nel nostro paese. Antonio Gramsci, evocato da Hayden (1996), si è occupato, sia pur occasionalmente, anche di calcio. Il 26 agosto 1918, in una rubrica de “L’Avanti” denominata “Sotto la Mole”, scrive un pezzo dal titolo “‘Il foot-ball’ e lo scopone” nel quale imposta una (per noi oggi curiosa) comparazione tra “la partita di *foot-ball*”, presentata come modello di una società libera, regolata, individualista e moderna, e “la partita allo scopone”, immaginata come indice di una società arretrata, nella quale la “convivenza civile” si fonda sulla delazione e il conflitto. Come ha recentemente sottolineato Guido Liguori (2006, pp. 177-180) Gramsci considera i due sport espressioni emblematiche di due diverse società e, dunque, di due diverse declinazioni del modello politico-economico capitalista²¹.

“Osservate una partita di foot-ball: essa è un modello della società individualistica: vi si esercita l’iniziativa, ma essa è definita dalla legge; le personalità vi si distinguono gerarchicamente, ma la distinzione avviene non per carriera, ma per

²¹ Ringrazio Giovanni Pizza per avermi segnalato qualche anno fa questo testo e, più recentemente, il lavoro di Liguori.

capacità specifica; c'è il movimento, la gara, la lotta, ma esse sono regolate da una legge non scritta, che si chiama 'lealtà', e viene continuamente ricordata dalla presenza dell'arbitro. Paesaggio aperto, circolazione libera dell'aria, polmoni sani, muscoli forti, sempre tesi all'azione" (Gramsci 1975, p. 433).

Il *foot-ball*, giunto da qualche decennio in Italia dalla Gran Bretagna, viene considerato da Gramsci emblema ("evento specchio", potremmo dire con Handelman) della società moderna e liberale che l'ha prodotto. Società che in questo sport rende evidenti i propri valori di fondo: competizione regolata, lealtà, forza, azione, energia vitale. Al suo opposto "lo scopone", da Gramsci considerato lo sport nazionale italiano:

"Una partita allo scopone. Clausura, fumo, luci artificiali. Urla, pugni sul tavolo, e spesso sulla faccia dell'avversario o del complice. Lavorio perverso del cervello (!) Diffidenza reciproca. Diplomazia segreta. Carte segnate. Strategia delle gambe e della punta dei piedi. Una legge? Dov'è la legge che bisogna rispettare? Essa varia da luogo a luogo, ha diverse tradizioni, è occasione continua di contestazioni e di litigi" (Gramsci 1975, p. 433).

Alla società liberale inglese Gramsci contrappone quella arretrata e poliziesca dell'Italia giolittiana, come al *foot-ball*, allora solo agli esordi nel nostro paese e proprio nella Torino dell'"Avanti", oppone il ben più radicato, e a lui noto, scopone. Il confronto oggi ci stupisce, non tanto perché le atmosfere dei luoghi in cui lo scopone è praticato siano radicalmente mutate, quanto perché, evidentemente, non riconosciamo più, tra di noi, il *foot-ball* ideale ed aurorale descritto da Gramsci.

Trasformandosi da *foot-ball* a *calcio* e soppiantando il gioco di carte “nel cuore degli italiani”, quello sport “leale” e “vitale” è stato, per usare una metafora interna al gioco delle carte, “messo sotto scopa” (“scoPONizzato”). La “società civile”, la cultura nazional-popolare, i media e un’economia di mercato oramai globalizzata sembrerebbero essersene impossessati e averlo quindi plasmato, a diversi livelli, a loro immagine e somiglianza. L’interesse del confronto, così come quello della concreta, quasi etnografica descrizione che Gramsci fa (soprattutto) dello scopone, resta però notevole, se si considerano la forma teorica e il metodo alla base dell’osservazione. Gramsci, infatti, come spesso gli capitava, era ben consapevole di quello che scriveva. Per lui, al di là dei contenuti (i valori) che ciascuna delle pratiche sportive metteva in scena e, nel contempo, rifletteva, il problema di fondo era che:

“Anche in queste attività marginali degli uomini si riflette la struttura economico-politica degli Stati” (ibid. p. 433).

Nelle attività pratiche umane, nel calcio come nello scopone, non importa quanto marginali e apparentemente banali, Gramsci vedeva agire le strutture dello Stato. La presenza dello Stato e delle sue strutture non è, però, ideale, giuridico-normativa, come spesso accade in buona parte della tradizione politico-filosofica italiana, ma concreta, corporea, incarnata: “Urla, pugni sul tavolo *Strategia delle gambe e della punta dei piedi*”. Lo Stato incorporato è (colto) nei movimenti strategici di gambe e piedi sotto i tavoli e in quelli espliciti delle mani al di sopra²². Anche per

²² Pizza (2005, p. 146 e, soprattutto, p. 262, n. 17) sottolinea la centralità dell’analisi gramsciana per la comprensione dei rapporti tra azione dello Stato, percezione/rappresentazione del corpo e

questa concretezza, forse, la lettura di Gramsci riesce a cogliere aspetti ancora oggi decisivi della strutturazione dello spazio pubblico, in Italia, e dei rapporti tra Stato e “società civile”. Nessun arbitro, nessuna legge formale unica che tutti rispettano: diverse tradizioni, diverse pratiche di gioco e una continua, conflittuale contrattazione. Per contro, la descrizione del *foot-ball*, sport non ancora incarnato nei corpi e nelle menti degli italiani del 1918, e dunque decisamente lontano dalla concreta esperienza dello stesso Gramsci, sembra più generica, ideologica. Il *foot-ball*, come detto, riflette in maniera trasparente, non opaca, disincarnata le strutture di una società a capitalismo avanzato come quella britannica. In realtà ho la sensazione che anche qui Gramsci intuisca dimensioni importanti dei processi in atto. “*Paesaggio aperto, circolazione libera dell’aria, polmoni sani, muscoli forti, sempre tesi all’azione*”, così descrive le atmosfere calcistiche. Si tratta di uno scenario vitale che mette nuovamente in campo il corpo, quello degli atleti. Diversamente dal corpo dei giocatori di scopone, tutto segnato dal discorso sociale e capace di giocare con il segreto, la diffidenza e la rivelazione, quello dei calciatori viene immaginato come un corpo “leale”, forte, in salute, che esprime con la sua forza, autodisciplinata, le forze economiche e politiche attive in una società liberale avanzata. Da un lato, quindi, un corpo, quello della strategia “della punta dei piedi”, che agisce in, ed è agito da, “una ‘società di discorso’, col gioco ambiguo del segreto e della divulgazione” (Foucault 1972, p. 32). Dall’altro un corpo, quello degli spazi aperti e dell’ “aria libera”, che

costruzione dei sentimenti di intimità e soggettività, all’interno di una dialettica del “contatto” tra dominio e consenso.

sembra già evocare la capacità *biopolitica* di Stati liberali a capitalismo avanzato, in grado di rendere governabili gli esseri umani attraverso “*il dressage*” e “l’amministrazione dei corpi” (Foucault 1978a, p. 123) facendoli divenire docili, normalizzati e a loro volta efficacemente produttivi. Oltre ad Inghilterra e Italia, nella comparazione tra *foot-ball* e scopone, sembrerebbero, dunque, essere chiamati in gioco due diverse simboliche del potere, due “*economie morali*”, due forme di *governamentalità*²³.

4. Disciplina e governamentalità

Quella che ci è sembrata un’interessante intuizione gramsciana può condurci, in questa conclusiva sezione, a riflettere intorno ad alcune delle più recenti tendenze della ricerca antropologica sullo Stato nazionale e sui processi politici. Tra le principali fonti di ispirazione di tali ricerche, infatti, oltre alla centralità attribuita, lungo tutti gli anni Novanta del secolo scorso, ai processi di incorporazione delle forme di potere e all’*agency* umana, vi è l’opera di Michel Foucault, con le sue tesi su *governamentalità*, *biopolitica* e, più in generale, il suo progetto di analisi genealogica delle tecnologie di oggettivazione / costruzione del *soggetto*, inteso sia come obiettivo, come posta in gioco nodale dell’azione, intellettuale, conoscitiva e

²³ Per la nozione di “governamentalità”, intesa come la “governamentalizzazione dello Stato”, Foucault 1978a, b, 1994-2005, p. 65; per quella di “biopolitica”, intesa come la capacità di applicare tecnologie e saperi sul corpo e la vita ai corpi individuali e al corpo collettivo, rendendo entrambi docili, Foucault 1978a, b, 2005. La nozione di “economia morale” viene invece da Asad (2003).

amministrativa del potere (statale), sia come elemento perno del suo concreto operare²⁴.

“Con questa parola (governamentalità) intendo tre cose: 1) l’insieme costituito delle istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma molto specifica sebbene molto complessa di potere che ha per bersaglio la popolazione, per forma principale di sapere l’economia politica, per strumenti tecnici essenziali i dispositivi di sicurezza. 2) La tendenza, che in tutto l’Occidente non ha smesso di condurre, e da molto tempo, verso la preminenza di questo tipo di potere, che si può chiamare il governo, su tutti gli altri: sovranità, disciplina, ecc., il che ha condotto da una parte allo sviluppo di tutta una serie di apparati specifici di governo e dall’altra allo sviluppo di tutto un insieme di saperi. 3) Il processo, o piuttosto il risultato del processo attraverso il quale lo Stato di giustizia del Medio Evo, diventato nel XV e XVI sec. Stato amministrativo, si è trovato a poco a poco ‘governamentalizzato’” (Foucault, 1994-2005, p. 65, ed. or. 1978).

Numerose sono le ricerche etnografiche che hanno tratto ispirazione da queste riflessioni²⁵. Aihwa Ong (2005, p. 28), ad esempio, in uno studio etnografico del processo che, negli Stati Uniti, trasforma dei rifugiati (provenienti dal Sud-est asiatico) in cittadini, facendo riferimento a Foucault (ibid., p. 25), scrive:

“Studiare il governo di una popolazione, quindi, comporta uno studio delle varie tecnologie, derivate da una molteplicità di fonti, che agiscono sul corpo, sulla mente e sulla volontà allo scopo di produrre individui, famiglie e collettività ‘governabili’. Il

²⁴ Foucault 1978a, b, 1994-2005, 2005.

²⁵ Ad esempio, tra i molti riferimenti possibili, Rabinow 1989, Horn 1994, Schneider e Schneider 1996, Asad 1993, 2003, Fassin 2001. Per una presentazione generale di quest’area della recente ricerca antropologica, vedi Xavier Inda 2005.

repertorio di queste tecniche di potere, pervase e plasmate dalle scienze umane, finisce per costituire ‘il sociale’, definendo, in opposizione a quanto viene considerato società ‘normale’, le categorie degli individui dalla sessualità deviante, dei criminali, dei lavoratori problematici. Sono queste norme sociali a determinare quali siano le categorie di soggetti che vengono giudicati migliori o peggiori come cittadini della nazione”.

Il libro della Ong, adottando la nozione foucaultiana di “analitica del potere”, indaga sia lo spazio di incontro e di reciproco “invischiamento” tra le tecniche di governo biopolitico e “l’etica culturale e religiosa dei nuovi immigrati” (Ong 2005, p. 27), sia “le interpretazioni e le strategie con cui rifugiati e soggetti-cittadini definiscono i contorni della cittadinanza” (ibid., p. 40). Secondo Ong, l’analisi antropologica del processo di trasformazione (da immigrati a cittadini, appunto) cui vanno incontro gli immigrati deve tener conto, da un lato, del progetto di governo dello Stato, teso alla produzione di cittadini normali che “naturalmente” si autocontrollano; e dall’altro delle capacità degli immigrati stessi di rifiutare o comunque manipolare gli effetti delle tecnologie di governo (Ong 2005, p. 41). Gli esiti di questo processo dialettico, che Ong chiama “soggettivazione”, sono sempre aperti e non è possibile sapere in anticipo le specifiche forme che il processo assumerà di volta in volta.

Nonostante ciò, e nonostante il peso che varie forme di resistenza individuale e collettiva ai tentativi politici di rendere “gli uomini soggetti” assumono nella contemporaneità (Foucault 1994-2005, p. 109), se si guarda da una prospettiva

generale, gli esiti di questo processo restano comunque parte del progetto di costruzione di soggetti (auto)adeguati a sistemi economico-politici di tipo capitalistico e liberale del quale è (stato) protagonista lo Stato moderno (euro-americano) con le sue tecnologie di governo (Ong 2005, pp. 28-29). Una simile connessione tra una certa idea di soggetto (flessibile, docile, capace di autogoverno e adatto ad assumere il ruolo di produttore / consumatore), un determinato modo di vita (il sistema politico-economico capitalistico) e una certa ideologia (il liberismo), evidenziata dallo stesso Foucault (2005), è divenuta oggetto di indagine nell'antropologia politica contemporanea. Infatti, proprio come nel caso di Ong, il lavoro etnografico mette gli antropologi di fronte alle propensioni, per così dire, espansive e centrifughe del progetto "razionalizzante" dello Stato e, con esso, alle spinte egemonizzanti del sistema economico-politico e valoriale che lo sottende. L'imporsi dello Stato come modello base dell'organizzazione politica di tutte le società del mondo, letto da una prospettiva etnografica e antropologica, appare, infatti, come un processo molto più complesso del semplice trasferimento, più o meno forzato, più o meno efficace, di apparati istituzional-formali dal centro alle periferie del "sistema mondo"; e nello stesso tempo è un processo le cui conseguenze, profonde e radicali sulla vita degli esseri umani, sulle loro forme di auto-percezione e rappresentazione, sulla loro *agency* rischiano di non essere colte dalla comunque generica idea che questi debbano apprendersi ad *immaginarsi* all'interno di un nuovo tipo di comunità. Con lo Stato e le sue tecnologie di governo, con il mercato e la sua

ideologie neo-liberista, con le Chiese cristiane e le loro cosmologie “civilizzanti” e salvifiche, sono evidentemente una certa “economia morale” (Asad 2003), una determinata “gerarchia globale di valori” (Herzfeld 2004), specifiche forme di “consapevolezza” (Comaroff e Comaroff 1991) e di “immaginazione” (Gruzinski 1994), degli ideali demografici e dei modelli di sessualità (Horn 1994, Schneider e Schneider 1996), quindi, una specifica idea di soggetto e di azione, a divenire poste in gioco della dialettica politica. Come ha di recente scritto l’antropologo britannico John Gledhill (2004, p. 140-141) in una riflessione sul neo-liberismo, questo

“non è semplicemente la risposta ad una crisi di accumulazione o un aggiustamento della relazione tra capitale e lavoro determinata dalla formazione di mercati realmente globali. È piuttosto l’ideologia di una fase storica nella quale il capitalismo si è spinto fino ad abbracciare la produzione della stessa vita sociale, nel tentativo di mercificare le relazioni umane più intime, insieme alla produzione dell’identità e della persona stessa. La valutazione della dignità sociale attraverso la capacità di consumo e l’adesione a “stili di vita” plasmati dal mercato, penetra profondamente anche nelle vite dei più poveri cittadini del mondo (...) E dunque, in ultima analisi, il modello neoliberale della società di mercato minaccia di desocializzare e rendere virtuali l’esistenza sociale e il senso di ‘sé’ nella loro interezza”.

La ricerca intorno a questi nodi, legandosi al problema dell’imporsi su scala mondiale di un sistema liberal-capitalistico di relazioni economico-politiche, si è inevitabilmente connessa con l’analisi dei processi di globalizzazione e delle forme di *governance* che in essi si producono. Per quanto, anche all’interno dell’antropologia,

le prospettive di analisi della globalizzazione non siano affatto concordi e il termine vada assumendo un carattere impreciso e a volte “essenziale” (Tsing 2000)²⁶, il problema dei rapporti tra processi di “globalizzazione”, forme di “governance” transnazionali e strutture dello Stato nazionale, ha assunto un rilievo sempre maggiore²⁷. Non è possibile, qui, seguire l’insieme di tali linee di ricerca che disegnano uno spazio analitico fluido e molto variegato. Ai fini di questo scritto può essere utile, invece, indicare, anche in maniera schematica, quelle che mi sembrano particolarmente interessanti per l’analisi dei processi politici e delle forme di “governance”, statali e non; o comunque alcune di quelle con le quali ho una maggiore familiarità.

Un primo percorso di ricerca è quello tracciato dalle etnografie delle agenzie transnazionali che operano nello scenario mondiale, dei sistemi tassonomici che sono alla base delle operazioni messe in atto dai loro rappresentanti / componenti, dei modi attraverso i quali esse condizionano la vita di milioni di persone, ridefinendo gli spazi istituzionali e performativi. O anche delle capacità di “resistenza”, degli spazi di *agency* che gli attori sociali *soggetti* alle politiche di sviluppo riescono comunque a mettere in atto (cfr. Edelman e Haugerud 2004, Herzfeld 2006, cap. 7). In questa

²⁶ Ad esempio Friedman (2004, 2005, pp. 11-35), assumendo una posizione fortemente critica, di taglio neo-materialista, ritiene che una visione idealista, “superorganica”, elitista, meccanica ed implicitamente evoluzionista della “globalizzazione” sia un tratto comune a molte antropologie (statunitensi) degli ultimi anni. Per una presentazione della prospettiva che Friedman, con una certa dose di semplificazione, chiama “culturalista”, si veda invece Xavier Inda e Rosaldo (2008).

²⁷ Wolf, 1990, Appadurai 1996, Gupta e Ferguson 1997, 1999, Meyer e Geschiere 1999, Holmes 2000, Ferguson e Gupta 2002, Ferguson 2004, Gupta 2004, Shryock 2004, Friedman 2005, Kapferer 2005, Xavier Inda e Rosaldo 2008.

linea, i lavori di James Ferguson (1999, 2004; Ferguson e Gupta, 2002; Gupta e Ferguson 1999) sul continente africano, da un lato hanno spinto molto in là la critica epistemologica, politica e metodologica dell'intero sistema categoriale che guida le agenzie preposte allo "sviluppo"; dall'altro hanno aperto nuove possibilità di ricerca sulle tecnologie di governo di istituzioni trans-nazionali e di pratica politica. Ferguson, infatti, ha riflettuto sull'immaginario politico e spazio-temporale che soggiace ai diversi, spesso contrapposti, modelli che guidano le politiche dello "sviluppo", evidenziando i limiti conoscitivi di alcune delle dicotomie (basso / alto, locale / globale, rurale / urbano, società civile / stato, statale / sovranazionale) che, caricandosi, di volta in volta, di valori positivi o negativi, comunque li connotano (Ferguson 2004, pp. 386-387). Dal suo punto di vista, l'analisi delle forme di governamentalità transnazionale deve essere condotta di pari passo con quelle delle forme di governo controllate dallo Stato, all'interno di una situazione storica che rende praticabile una decostruzione comparativa degli assunti culturali comuni a entrambe:

“Questo implica non solo che è importante studiare le ONG e le altre organizzazioni transnazionali non statali, o anche tracciare le loro interazioni e le zone di contatto con ‘lo stato’. Piuttosto, ciò che dovrebbe derivarne è la necessità di trattare la governamentalità statale e non statale all'interno di un comune quadro concettuale, senza compiere assunzioni sulla loro estensione spaziale, il loro livello di verticalità, o le relazioni con il ‘locale’. Quello che si richiede, in altre parole, è un approccio allo stato che consideri la sua verticalità e la sua capacità di inglobare non come dei dati certi, ma come risultati precari – e come dei problemi etnografici. Si

fraintenderebbe un simile progetto se lo si pensasse come uno studio delle 'interazioni tra stato e società', visto che porre la questione in questi termini sarebbe assumere come valida proprio quella opposizione che occorre invece indagare. Al contrario ciò di cui si ha bisogno è un'etnografia dei processi e delle pratiche dell'inglobamento, un'etnografia che possa cogliere i processi attraverso i quali l'esercizio della governamentalità (da parte di agenzie statali e non statali) venga legittimato, e nello stesso tempo messo in discussione, dal riferimento a pretese di una superiore estensione nello spazio e di una maggiore verticalità (Ferguson 2004, p. 397-398).

Queste proposte teoriche e metodologiche possono essere applicate anche ad altri scenari istituzionali nei quali la dialettica tra forme "locali", "statali" e "sovrnazionali" opera producendo nuovi spazi, interconnessi, e nuove forme, stratificate, di governamentalità. È in questa linea, ad esempio, che si muove la mia analisi dei processi di patrimonializzazione nel sud-est siciliano tra il 1996 e il 2006. (Palumbo 1998, 2003, 2007). Da un lato, attraverso una riflessione generale e comparativa, ho provato infatti ad indagare la strutturazione del sistema tassonomico alla base della W.H.L. dell'UNESCO, organizzato intorno ad una dialettica solo apparentemente ossimorica tra Stati nazionali e valori universali (Palumbo 1998, 2007; cfr. Hannerz 2004, p. 79); dall'altro, grazie all'etnografia, ho potuto mostrare come le classificazioni transnazionali, le procedure e le pratiche dei rappresentanti UNESCO, quelle di esperti (urbanisti, economisti, storici dell'arte, archeologi, burocrati) si intrecciassero all'interno di un processo dinamico e creativo, con quelle di politici statali, regionali e locali, ma anche con le forme di vita di gente normale

dell'area, producendo forme innovative, ed insieme sedimentate, di rivendicazione "identitaria" e di azione politica. Il processo di "oggettivazione culturale", di iconicizzazione e di mercificazione delle "identità patrimoniali", reso possibile dalla logica tassonomica UNESCO, produce forme innovative di socialità e fa rivivere ambiti istituzionali silenti da secoli, attraverso spazi istituzionali che sono insieme "locali", "sopranazionali", "statali" e "regionali"²⁸.

In questa prospettiva d'analisi il tema dello Stato continua ad essere centrale pur assumendo, rispetto al quadro teorico delineato in precedenza, caratteri e valenze differenti. Diversamente da quanto troppo genericamente o troppo frettolosamente supposto da una letteratura politologica, filosofica o giornalistica (cfr. Marramao 2006) che vorrebbe lo Stato nazionale fortemente indebolito e addirittura destinato a scomparire di fronte all'imporsi di un ordine politico-economico globale, le ricerche etnografiche e le riflessioni degli antropologi sono decisamente più caute (Aretxaga 2003, p. 394). Riconoscono certo che l'operare di processi economici, demografici, culturali, sistematici e di portata globale, insieme alla presenza di istituzioni transnazionali, pongono particolari problemi all'azione dello Stato nazionale e alla

²⁸ Sempre in questa linea potrebbe essere interessante estendere il modello di indagine anche ad altri sistemi tassonomici transnazionali che sembrano, oggi, giocare ruoli importanti nei processi di governamentalità. Penso al sistema delle istituzioni sportive (il calcio, appunto, ma anche le diverse Federazioni sportive), alla loro capacità di organizzare in gerarchie spaziali e temporali globali le diverse nazionalità, e nel contempo, al loro saper produrre relazioni, emozioni, interessi, consensi e dissensi, ad ogni singolo livello di articolazione del sistema.

sua stessa strutturazione (Friedmann 2005, pp. 25-26, Ferguson e Gupta 2002)²⁹, ma si mostrano interessati a comprendere gli spazi di articolazione, disarticolazione e ri-articolazione politica che questi processi vanno disegnando. Secondo Friedman (2005, pp. 25-26), ad esempio, lo Stato nazionale lungi dallo scomparire o dall'indebolirsi in presenza dei flussi globali, resta il perno intorno al quale ruota la strutturazione sistemico-politica della globalizzazione; il problema della ricerca etnografica è, dunque, comprendere l'articolazione tra strutture "locali" ("nazionali") e carattere sistemico dei processi globali. In maniera simile, ma non identica, Ferguson (2004, p. 398) nell'affrontare l'analisi delle diverse topografie del potere che si manifestano all'interno dei processi di globalizzazione, sottolinea:

“Dunque in questa prospettiva non si tratta di sapere se un'economia politica globalizzante stia indebolendo lo stato nazionale, rendendolo irrilevante, come hanno suggerito alcuni, o se piuttosto, come sostengono altri, lo stato rimane il principale edificio alla base del sistema globale. Il problema è che il principale effetto delle nuove forme di governamentalità transnazionale non è tanto quello di rendere deboli (o forti) gli stati, quanto piuttosto quello di riconfigurare i modi attraverso i quali gli

²⁹ Al di là di alcuni specifici casi e al di là, anche, delle relazioni tra posizioni teoriche e confronti tra campi accademici (quello dell'antropologia "statunitense" e quello dell'antropologia "francese") da qualche tempo contrapposti, la radicalità della tesi di Friedman mi sembra eccessiva. Molte delle proposte conoscitive da lui avanzate, infatti, sono condivise e, soprattutto, etnograficamente praticate da tempo nell'antropologia statunitense della globalizzazione (cfr. Xavier Inda e Rosaldo, 2008b, pp. 29-35). D'altro canto Friedman, nel criticare l'assunzione decostruzionista del carattere costruito delle rivendicazioni identitarie e delle forme di ancoramento territoriale (ibid., p. 31), perché incapaci di cogliere il carattere pratico di queste forme di azione "indigena" sul mondo, sembra assumere un'idea sociologicamente poco plausibile delle persone che praticano ovvie forme di adesione ad appartenenze localizzate e immaginate come sostanziali: persone chiamate spesso "la gente". Il problema è identificare quali valori di senso certe pratiche assumono per specifici individui, di volta in volta, in concreti scenari socio-politico-economici.

stati riescono a rendere operativa nello spazio la propria autorità e avanzano pretese di una propria superiore generalità e universalità”.

Tocchiamo qui una seconda, importante, linea di sviluppo della ricerca antropologico-politica. La presenza di processi e agenzie transnazionali, piuttosto che minare o indebolire l'esistenza dello Stato, offre, da un lato, l'occasione per comprendere alcune dimensioni della sua intima strutturazione e alcuni piani di senso delle sue pratiche di governo che, altrimenti, in situazioni di egemonia statale, non sarebbero visibili; dall'altro pone il problema di indagare gli aspetti di reciproca interconnessione tra quelli che, con una serie di metafore per nulla neutre, continuiamo a pensare come livelli diversi e gerarchici di una stessa organizzazione sociale e politica. Sharma e Gupta (2006, p. 6), ad esempio, ritengono che l'operare di processi e agenzie non statali, soprattutto transnazionali, obblighi gli studiosi a mettere in discussione due aspetti basilari della ideale configurazione dello Stato nazionale: la territorialità e la sovranità. Per quanto riguarda il primo asse concettuale, in un importante saggio, Ferguson e Gupta (2002, pp. 981-982) analizzano le metafore e le pratiche che rendono possibile la spazializzazione dello Stato. L'idea che lo Stato si trovi “al di sopra” della “società civile”, della “famiglia”, della “località” e quella, connessa, dell'esistenza di processi che vanno dall’“alto” al “basso”, e di forme di resistenza che seguono una direzione opposta, sono tutte espressioni di quella che Ferguson (2004) ha chiamato una “topografia verticale del potere”, data di fatto per scontata dalle etnografie dello Stato e che, invece, diviene

possibile, oltre che utile, indagare nel momento in cui si osserva l'agire di agenzie non Statali che possono muoversi al di là, al di fuori o attraverso le forme usuali di spazializzazione. La strutturazione verticale dello Stato e il modello dell'inglobamento vengono dunque indagati attraverso etnografie delle pratiche attraverso le quali sono istituzionalizzate, e dunque naturalizzate, o producono tensioni, incomprensioni che le fanno divenire oggetto di contestazione / contrattazione tra i diversi soggetti umani. Una simile linea di ricerca mi sembra consentire, oltre alla possibilità di leggere i modi in cui agenzie non statali possono mettere in discussione l'ovvietà istituzionale della territorializzazione dello Stato, anche un'utile possibilità di comparazione tra i diversi modi di articolazione e riarticolazione istituzionale, tassonomica, burocratica e performativa che gli Stati elaborano nel far fronte a processi comuni (Gupta 1995). Un buon esempio di questa possibilità mi sembra possano essere quei "rituali di sorveglianza" che Ferguson e Gupta (2002, pp. 985-986) ritengono centrali nella rappresentazione e nell'incorporamento delle gerarchie statali e del loro incapsulamento. Leggendo la loro analisi del caso della visita a sorpresa di ispettori scolastici in alcuni villaggi indiani, mi è tornata in mente la mia percezione incorporata della presenza di uno Stato insieme esterno ed interno, più alto e superiore, rispetto alla sfera dell'esperienza quotidiana. Da bambino, vivendo in una stazione dei Carabinieri (così si chiamano le più piccole unità *territoriali* dell'Arma), la visita del Capitano (comandante la Compagnia, di solito localizzata in un capoluogo di Provincia) era un

evento speciale. La caserma veniva tirata a lucido, mio padre, comandante di *stazione*, passava le giornate ad ordinare carte; e poi il Capitano, sempre alto nei miei ricordi, che suonava alla porta, e i carabinieri che correvano nel cortile, con mio padre che gli andava incontro, si fermava a pochi metri e lo salutava militarmente. Lui, l'ufficiale, rispondeva al saluto e poi con mio padre entravano in caserma – una volta, un Capitano guardò verso l'alto, proprio sul ballatoio dell'appartamento di servizio, dove io, da dietro la ringhiera, lo salutavo militarmente e sorridendo rispose anche a me. Così – come avrei appreso quarant'anni più tardi leggendo Ferguson e Gupta –, incorporavo il mio senso dello Stato. Uno Stato non astratto, ma personalizzato (il Capitano), che viene da fuori (da Lecce, dalla città) e che ha il potere di fare qualcosa (ma non capivo bene cosa) a me e al mio mondo. Uno Stato che però lo rispettava quel mio mondo quotidiano – una volta mi salutò – e che, diversamente da quello indiano, non arriva all'improvviso per punire e controllare, ma preavvisa, con telefonate semiufficiali. Uno Stato che oggi definirei ossimorico nel suo manifestare la propria supremazia e superordinazione rispetto ai mondi locali e ai livelli inferiori della propria gerarchia, ma attraverso forme rispettose, formali e ritualizzate.

La presenza di agenzie non statali negli scenari politico-economici e culturali mondiali, però, non riguarda solo istituzioni formali come l'UNESCO, l'UNICEF, la FAO, la Banca Mondiale, il mondo delle ONG (Abélès 2006) o l'UE. Una serie di studi hanno indagato il peso che organizzazioni illegali, come le diverse forme di

guerriglia organizzata o le Mafie, hanno nel riconfigurare le dinamiche e gli spazi di azione degli Stati nazionali e degli abitanti di numerose aree del mondo. In questa direzione, sperimentata sul piano narrativo da *Gomorra* di Saviano, si muovono, ad esempio, i più recenti lavori di Jane e Peter Schneider (2003, 2004) sulla Sicilia o il lavoro di Caroline Humphrey (2004) su reti di tipo mafioso e forme di governamentalità in una città siberiana. La studiosa britannica, all'interno di un tentativo di critica etnografica delle posizioni ontologiche di Foucault e Agamben, mostra, ad esempio, come le organizzazioni di tipo mafioso, all'interno di processi che implicano un arretramento o comunque una trasformazione della presenza istituzionale dello Stato, generino "forme localizzate di sovranità" (Humphrey 2004, pp. 420-421) capaci di creare spazi quotidiani di esercizio sia della "sovranità" che della "governamentalità", e di costruirsi come agenzie politiche in relazione a, e in dialogo competitivo con, le stesse strutture istituzionali dello Stato. Questo mescolarsi e intrecciarsi degli spazi istituzionali legali e illegali, ma anche delle sfere economiche locali, nazionali e globali, ricorda molto da vicino il sovrapporsi di forme di esercizio di sovranità e di tecniche di (neo)governamentalità descritte da Saviano per l'universo della camorra campana: le "melanzane", ossia i segni che i colpi di pistola sparati per provare armi, giubbotti antiproiettile e coraggio dei ragazzini da inserire nel Sistema lasciavano sui loro corpi: la sovranità incorporata (Saviano 2006, pp. 118-119); ma anche il controllo sui test dell'AIDS degli abitanti della costa domizia esercitato dal boss di Mondragone, interessato a mantenere, anche

con l'esercizio del diritto di dare la morte, la salute di quanti erano sottoposti alla sua sovranità: la governamentalità esercitata per consentire sia l'esercizio di una sovranità territoriale, sia il governo totale di un settore (non legale) dell'economia globale (ibid., pp. 304-305). Analoga sovrapposizione tra esercizio di una sovranità attraverso una "simbolica del sangue" e capacità di controllo dei processi della vita (l'"analitica della sessualità": Foucault 1978, p. 131), mi è sembrato di cogliere nel caso della mafia siciliana (Palumbo, 2009). A colpire, qui, sono l'evidenza e la facilità con cui si mescolano pratiche di disciplina (Borsellino che va in processione con cero e scorta per commemorare Falcone, nella consapevole attesa di essere ammazzato), forme localizzate di controllo e plasmazione del corpo (le diverse manipolazioni dei cadaveri propri del saper fare quotidiano), forme sistematiche di "necropolitica"³⁰ (le pratiche di dissoluzione dei cadaveri descritte da Brusca e i "campi di sterminio" della mafia, come quello detto il "Ferro", a Bagheria) e particolari stili di esercizio della biopolitica (la modernissima clinica radiologica Villa S. Lucia, sempre a Bagheria, collocata a pochi metri dal campo di sterminio di Cosa Nostra e di proprietà dell'Ing. Aiello, condannato in secondo grado per mafia, nello stesso processo che ha visto la condanna anche dell'ex-Governatore della Regione Sicilia Salvatore Cuffaro).

³⁰ Secondo Xavier Inda (2005, pp. 16-18) la "necropolitica" è un tipo di *governamentalità* che rende possibile l'esercizio di brutali forme di violenza di massa, in nome, però, di una dichiarata volontà di salvaguardare gli interessi vitali della collettività. Una sorta di "dark side" della *governamentalità*, la *necropolitica* svelerebbe la natura coercitiva e violenta del progetto e delle pratiche della modernità.

5. I topi sono più facili

L'analisi della dialettica tra produzione di nuove "forme localizzate di sovranità" e il ridisegnarsi delle strutture territoriali attraverso le quali agiscono forme istituzionalizzate di *governance*, che abbiamo visto propria sia dei processi di espansione del capitalismo liberale, sia delle connesse, anche se nascoste, forme illegali di produzione e circolazione di capitali mafiosi, è elemento centrale anche di una ulteriore – e ultima – linea di riflessione all'interno dell'antropologia dei processi politici. Sono numerosi, infatti, quei lavori che hanno iniziato ad indagare i contesti politico-economici e politico-intellettuali all'interno dei quali vanno prendendo forma processi di costruzione di "identità integrali", di "culture" cosificate, "oggettivate" (Handler 1988), e trasformate, a volte, in merci (Handler 1988, Handler e Gable 1997, Appadurai 1996, Schneider, J. 1998, Gupta e Ferguson 1999a, 1999b, Wolf 1999). In questa prospettiva, se Herzfeld (2004, p. 18) ha sottolineato come si possa oggi "parlare di una globalizzazione del locale (o del culturalmente specifico)", io stesso ho provato ad indagare le poetiche sociali, ma anche gli scenari politici, attraverso i quali intellettuali "meridionalisti" di sinistra (Palumbo 2001), burocrati statali e regionali, studiosi accademici, uomini politici regionali, neo autonomisti e / o di destra (Palumbo 2006b), funzionari e rappresentanti UNESCO, politici locali e gente comune della Sicilia orientale (Palumbo 2003), trasformino determinate pratiche sociali in "cose culturali" che iconicizzano sentimenti di appartenenza,

mutandoli in “identità”, “identità” che, a loro volta, vengono presentate come cose reali e sostanziali. Il testo che forse più di altri esplicita gli esiti teorici, epistemologici e politici di una simile linea di riflessione è, a mio parere, quello che Douglas Holmes (2000) ha dedicato all’analisi dell’ideologia e delle pratiche delle nuove forme di “integralismo politico” in Europa. Holmes, come detto, aveva colto una simile visione integralista dell’appartenenza nei modi in cui i contadini / operai friulani, negli ultimi anni Ottanta del secolo scorso, cercavano di autorappresentarsi di fronte ai processi di rapido inserimento del proprio mondo nei flussi di un’economia globale che stavano mutando gli assetti sociali e politici del Nord-Est italiano. Di fronte a questi processi, i contadini friulani tradizionalizzavano, essenzializzandole, le proprie pratiche sociali. Qualche anno più tardi, Holmes (2000, cap. 2) si trova ad indagare analoghe forme di adattamento al processo di espansione di quello che chiama “fast capitalism”, prodotte, però, da ideologi di movimenti politici “integralisti” che operano oramai in uno scenario europeo. A suo parere, l’emergere di concezioni integraliste della cultura, dell’appartenenza e dei rapporti tra identità e alterità, oltre ad essere legato all’imporsi su scala mondiale del sistema capitalistico tardo-moderno, è strettamente connesso con l’incapacità del processo di integrazione istituzionale europea di fornire strumenti culturali adeguati – o comunque altrettanto efficaci dell’integralizzazione culturale – che consentano alle masse meno ricche e colte dell’Unione di affrontare i complessi processi in atto. Nel sostenere questa tesi, Holmes indaga con attenzione la genealogia intellettuale, con le

sue diverse ramificazioni, che ha portato alla nascita del progetto politico europeo, individuando uno stretto nesso tra questa e la tradizione illuminista e positivista. Di contro, secondo Holmes (2000, pp. 6-9), gli integralismi dell'Europa contemporanea troverebbero le proprie radici nella tradizione anti-illuminista, soprattutto tedesca. Non mi interessa qui discutere la correttezza della ricostruzione storica proposta da Holmes, derivata da quella di Isaiah Berlin. Sono invece più interessato ad alcune conseguenze "epistemologiche" che lo studioso statunitense trae da questa sua genealogia. La linea di ascendenza universalista e illuminista, che egli vede a fondamento del progetto di unione politico-economica dell'Europa, è infatti strettamente legata all'idea, sostanzialmente durkheimiana, che sia possibile pensare l'esistenza di un'astrazione (rappresentazione, immaginazione) chiamata "società" e che, dunque, su questa si possa intervenire, per migliorarla. Idea costitutiva sia di una certa prassi politica, sia delle stesse scienze sociali novecentesche. D'altro canto, però, anche nella tradizione romantica è possibile rintracciare radici concettuali comuni con le scienze sociali in genere e con l'antropologia in particolare: l'attenzione per la diversità e la differenza, il timore per la perdita tanto della diversità del mondo, quanto del radicamento storico-culturale di ogni gruppo umano. La riflessione intorno all'emergere degli "integralismi europei", dunque, coinvolge inevitabilmente le stesse scienze sociali, il loro statuto e la possibilità che si attribuiscono di comprendere il mondo umano. Le tesi integraliste mettono in discussione, come del resto hanno fatto le politiche neo-liberiste di Margaret Thatcher

e quelle cripto-liberiste di Tony Blair, le idee stesse di solidarietà, di organizzazione e sistema sociale, opponendo a questo modo ingegneristico di immaginare la comunità, “nuove” religioni dell’appartenenza, *disincantate*, essenziali, sostanziali, fondate sulla reificazione di “identità” e “cultura”, e quindi sul conseguente irrigidimento delle tassonomie istituzionali che fissano l’inclusione e l’esclusione, la centralità e la marginalità, la concessione o meno dei diritti. Inscrivendosi in quel processo che Kapferer (2005) ha recentemente chiamato “il ritrarsi del sociale”, l’emergere di tali forme integraliste di costruzione politica dell’appartenenza disturba fortemente le scienze sociali, che si trovano da un lato di fronte ad una critica radicale dei propri fondamenti etico / politici e conoscitivi e, dall’altro, a fronteggiare l’utilizzo sovversivo e innovativo di categorie che sono loro fortemente familiari. La posta in gioco dell’intero processo, sembra dirci Holmes, è allora la possibilità stessa di una scienza sociale, minacciata dalla dissoluzione della nozione di “società” e dalla trasfigurazione essenzialista e integralista della nozione di “cultura”. Non è allora un caso, quindi, che la ricerca antropologica attuale stia operando con tanta energia il tentativo di individuare e indagare i nuovi scenari politici e sociali all’interno dei quali continuare a praticare quell’opera di contestualizzazione, ricontestualizzazione e de-naturalizzazione dei diversi modi (politici, biopolitici, transpolitici) in cui i poteri amano immaginarsi e controllare il mondo, che sembra connotare da oltre un secolo la sua azione conoscitiva. Contestualizzazione, in scenari politico-intellettuali nuovi, e critica de-naturalizzante di logiche integraliste, che abbiamo ben imparato a

conoscere e che restano i nostri soli strumenti per tentare di comprendere quanto ci accade. E per denunciare, se necessario, quando ci sembra che la macchina classificatoria e purificatrice, individuata da Mary Douglas, indagata da numerose ricerche nelle società contemporanee, e utilizzata con sempre maggiore frequenza e facilità, oggi, dalle politiche integraliste, stia per raggiungere livelli di rigidità vicini alla negazione di una comune umanità tra esseri umani. Sperando che la trappola non sia già scattata:

Da una conversazione tra Matteo Salvini, neo deputato della Lega Nord, già europarlamentare, studente di Storia alla Cattolica di Milano, e alcune persone al mercato della Bovisasca di Milano, qualche giorno prima delle elezioni politiche del 2008 ³¹:

Signora: Noi siamo della casa qui di fronte...

Salvini: Va segnalato all'Amsa. *Anche se i topi sono più facili da debellare degli zingari.* Perché sono più piccoli ...

Signora: Noi siamo della casa qui di fronte...

Salvini: Lo so, ieri sono stato dal cartolaio, già segnalato ...

Signora: Noi abbiamo dovuto stamattina far intervenire la Verde Blu che è una ditta specializzata per derattizzazione, per fare le cose di emergenza

Salvini: Già segnalato dei topi ...

Signora: Però stavolta vi voto perché siete gli unici che vi date da fare per questi delinquenti che sono in giro

Salvini: Eh, lo so

³¹ La conversazione, trasmessa da Radio Padania, è riportata nel blog di Gad Lerner, dal quale l'ho tratta. Vorrei rimarcare che la stesura di questo testo risale a fine maggio del 2008, quando ancora non si era verificata quella esplosione di violenze razziste che, in Italia, ha connotato l'estate e l'autunno del 2008.

Signore: Datevi da fare, non perdetevi tempo

Salvini: Assolutamente

Signore: Ci sono topi in giro anche ieri sono venuto

Salvini: *I topi sono più facili... sono più facili degli zingari da combattere ...*

BIBLIOGRAFIA

- Abélès, M. 1990. *Anthropologie de l'Etat*. Paris, A. Colin.
- Abélès, M. 2001. *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris, O. Jacob.
- Abélès, M. 2006. *Politique de la survie*. Paris, Flammarion.
- Abélès, M., Jeudy, H.-P., 1997. *Les lieux du politique*. Paris, A. Colin.
- Abu El-Hay, N. 2001. *Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago, Un. Chicago P.
- Abu Lughod, L. 2005 *Dramas of Nationhood. The politics of television in Egypt*. Chicago, University of Chicago Press.
- Agamben, G. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities*. London, Verso (I ed. 1983).
- Aplin, G. 2004. "Kakadu National Park World Heritage Site: Deconstructing the Debate, 1997-2003", *Australian Geographical Studies*, 42, 2: 152-174.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis, Un. Minnesota P.
- Aretxaga, B. 2003. "Maddening States", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 32, pp. 393-410.
- Asad, T. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- Bailey, F.G. 1970. *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*. Oxford, Blackwell.
- Bellier, I. 1993. *L'ENA comme si vous y étiez*. Paris, Seuil.

- Borneman, J. 1992. *Belonging in the Two Berlins. Kin, State, Nation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Gèneve, Droz.
- Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. 1984. *Homo Academicus*. Paris, Minuit.
- Boyer, D. 2005. *Spirit and System. Media, Intellectual, and the Dialectic in Modern German Culture*. Chicago, Un. Chicago P.
- Bromberger, C. 1999. *La partita di calcio. Etnologia di una passione*. Roma, Editori Riuniti (ed. fr. 1995).
- Clifford, J., Marcus, G. (eds.) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Comaroff, Je., Comaroff, J. 1991. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, the University of Chicago Press.
- Comaroff, J., Comaroff, Je. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- Comaroff, J., Comaroff, Je. 1999. *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. Chicago, University of Chicago Press.
- Daas, V., Poole, D. 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press.
- Dal Lago, S. 1990. *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*. Bologna, Il Mulino.
- De Certeau, M. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- De Certeau, M. 1980. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard.
- Dei, F. (a cura di) 2005. *Antropologia della violenza*. Roma, Meltemi.

- Dematteo, L. 2007. *L'idiote en politique. Subversion et néo-populisme en Italie*. Paris, MSH-CNRS.
- Douglas, M. 1975. *Purezza e pericolo*. Bologna, Il Mulino (ed. ing. 1966).
- Douglas, M. 1980 "Introduzione. Trent'anni dopo *Witchcraft, Oracles, and Magic*", in Douglas, M. (a cura di) *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*. Torino, Einaudi (ed. ing. 1969).
- Douglas, M. 1990. *Come pensano le istituzioni*. Bologna, Il Mulino (ed. ing. 1986).
- Edelman, M., Haugerud, A. 2004. "Development", in Nugent, D., Vincent, J. (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, pp. 86-106.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*. New York, Columbia University Press.
- Fabre, D. 1996. *L'Europe entre cultures et nations*. Paris, MSH.
- Fassin, D. 2001. "The biopolitics of otherness", *Anthropology Today*, 17, 1, pp. 3-7.
- Faubion, J. 1993. *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*. Princeton, Princeton University Press.
- Faubion, J. 1996. "Kinship is Dead. Long Live Kinship", *Comparative Studies in Society and History*, 38, 1, pp. 67-91.
- Ferguson, J. 2004. "Power Topographies", in Nugent, D., Vincent, J. (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, pp. 383-399.
- Ferguson, J., Gupta, A. 2002. "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality", *American Ethnologist* 29, 4, pp. 981-1002.
- Foucault, M. 1972. *L'ordine del discorso*. Torino, Einaudi.
- Foucault, M. 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino, Einaudi.
- Foucault, M. 1978a. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Milano, Feltrinelli.

- Foucault, M. 1978b. "La governamentalità", *aut aut*, 167-168, pp. 12-29.
- Foucault, M. 2005. *Nascita della biopolitica*. Milano, Feltrinelli.
- Foucault, M. 1994-2005. *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*. Milano, Mimesis.
- Friedman, J. 2005. *La quotidianità del sistema globale*. Milano, Bruno Mondadori.
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca, Cornell University Press.
- Ginzburg, C. 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino, Einaudi.
- Gledhill, J. 2004. "Neoliberalism", in Nugent, D., Vincent, J. (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford- Carlton, Blackwell, pp. 332-348.
- Goddard, V., Llobera, J., Shore, C. 1994. *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*. Oxford, Berg.
- Gramsci, A. 1975. *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana), 4 voll., Torino, Einaudi.
- Gramsci, A. 1975b. *Sotto la Mole. 1916-1920*. Torino, Einaudi.
- Gruzinski, S. 1994. *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*. Torino, Einaudi (ed. fr. 1988).
- Gupta, A. 1995. "Blurred Boundaries: the Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State", *American Ethnologist* 22, 2, pp. 179-199.
- Gupta, A. 2004, "Imagining Nations" in Nugent, D., Vincent, J. (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, pp. 267-281.
- Gupta, A., Ferguson, J. 1997. *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley and Los Angeles, The University of California Press.
- Gupta, A., Ferguson, J. (eds.) 1999a. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham-London, Duke University Press.
- Gupta, A., Ferguson, J. 1999b. "Beyond 'Culture': Space. Identity, and the Politics of Difference", in id. (a cura di) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham - London, Duke University Press, pp. 33-51.

- Handelman, D. 1990. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge, C.U.P.
- Handelman, D. 2004. *Nationalism and the Israeli State. Bureaucratic Logic in Public Events*. Oxford, Berg.
- Handler, R. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Handler, R., Gable, E. 1997. *The New History in an Old Museum. Creating the Past at Colonial Williamsburg*. Durham & London, Duke University Press.
- Hannerz, U. 2004. "Cosmopolitanism", in Nugent, D., Vincent, J. (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, pp. 69-95.
- Hartog, F. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris, Seuil.
- Hayden, R.M. 1996. "Imagined communities and real victims. Self-determination and ethnic cleansing in Yugoslavia", *American Ethnologist*, 23, 4, pp. 783-801.
- Herzfeld, M. 1982. *Ours Once More. Folklore, ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin, University of Texas Press.
- Herzfeld, M. 1987. *Anthropology through the Looking-Glass*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Herzfeld, M. 1991. *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton, Princeton University Press.
- Herzfeld, M. 1992. *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago, University Press.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in The Nation-State*. New York, Routledge.
- Herzfeld, M. 2004. *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago, University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. 2006. *Antropologia*. Firenze, SEID (ed. ing. 2001).

- Holmes, D. 1989. *Cultural Disenchantments: Worker Peasantries in Northeast Italy*. Princeton, Princeton University Press.
- Holmes, D. 2000. *Integral Europe. Fast Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton, Princeton University Press.
- Horn, D. 1994. *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity*. New York, Basic Books.
- Humphrey, C. 2004. "Sovereignty", in Nugent, D., Vincent, J. (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford- Carlton, Blackwell, pp. 418-436.
- Jeudy, H.-P. 2001. *La machinerie patrimoniale*. Paris, Sens & Tonka.
- Kapferer, B. 1988. *Legends of People, Myths of State*. Washington and London, Smithsonian Institution Press.
- Kapferer, B. (ed.) 2005. *The Retreat of the Social*. New York, Bergham Books.
- Kertzer, D. 1988. *Ritual, Symbols, and Power*. New Haven, Yale University Press.
- Kertzer, D. 1996. *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven, Yale University Press.
- Kohl, P.L., Fawcett, C. (eds.) 1995. *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge, C.U.P.
- Liguori, G. 2006. *Sentieri gramsciani*. Roma, Carocci.
- Llobera, J.R. 2004. *Foundations of National Identity. From Catalonia to Europe*. New York, Berghahn Books.
- MacDonald, S. 1993. *Inside European Identities*. Providence, Berg.
- Maffi, I. 2004. *Pratiques du patrimoine et politiques de la mémoire en Jordanie*. Lousanne, Payot.
- Marramao, G. 2003. *Passaggio a occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Marcus, G. 1998. *Ethnography trough Thick & Thin*. Princeton, Princeton University Press.

- Marcus, G. (ed.) 1999. *Critical Anthropology Now. Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe, School of American Research Press.
- Marcus, G.E., Fisher, M. 1986. *Anthropology as a Cultural Critique. Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, Chicago University Press.
- Meyer, B., Geschiere, P. 1999. *Globalization and Identity. Dialects of Flow and Closure*. Oxford, Blackwell.
- Mitchell, T. 1991 "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics", *American Political Sciences Review*, 85, 1, pp. 77-96.
- Navaro-Yashin, Y. 2002. *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, Princeton University Press.
- Nugent, D., Vincent, J. (eds) 2004. *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford-Carlton, Blackwell.
- Ohnuki-Tierney, E. 2004. *La vera storia dei kamikaze giapponesi. La militarizzazione dell'estetica nell'Impero del Sol Levante*. Milano, Bruno Mondadori (ed. ing. 2002).
- Ong, A. 1999. "Clash of Civilizations or Asian Liberalism? An Anthropology of the State and Citizenship", in Moore, H.L. (ed.) *Anthropological Theory Today*. Cambridge, Polity Press, pp. 48-72.
- Ong, A. 2005. *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*. Milano, Raffaello Cortina (ed. ing. 2003).
- Ortner, S. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1, pp. 126-166.
- Palumbo, B. 1992. "Immagini dal mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea", *Meridiana*, 15, pp. 109-140.
- Palumbo, B. 1998. "L'UNESCO e il campanile. Riflessioni antropologiche sulle politiche di patrimonializzazione osservate da un luogo della Sicilia orientale", *Èupolis*, 21/22, pp. 118-125.

- Palumbo, B. 2001. "Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, 'pensiero meridiano' e 'identità meridionale'". *La Ricerca Folklorica* 43, pp. 117-134.
- Palumbo, B. 2003. *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma, Meltemi.
- Palumbo, B. 2006a. "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.
- Palumbo, B. 2006b. "Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neo-sicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio". *Antropologia*, 6, 7, pp. 43-91.
- Palumbo, B. 2007. "Località, 'identità', patrimonio", *Melissi*, 14/15, pp. 40-51.
- Palumbo, B. 2009. "La nuda vita nei campi di sterminio di Cosa Nostra". *Segno* 307-308, pp. 35-66.
- Pizza, G. 2005. *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma, Carocci.
- Rabinow, P. 1989. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, MIT Press.
- Saviano, R. 2006. *Gomorra. Viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra*. Milano, Mondadori.
- Schneider, L. 1999. *Italy's "Southern Question": Orientalism in one Country*. Oxford, Berg.
- Schneider, J., Schneider, P. 1996. *Festival of the Poor. Fertility, Decline, and the Ideology of Class in Sicily. 1860-1980*. Tucson, The University of Arizona Press.
- Schneider, J., Schneider, P. 2003. *Reversible Destiny: Mafia, Antimafia and the Struggle for Palermo*. Berkeley, University of California Press.
- Schneider, J., Schneider, P. 2004. "Mafias", in Nugent, D., Vincent, J. (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, pp. 303-317.
- Sharma, A., Gupta, A. 2006. *The Anthropology of the State*. New York, Blackwell.

- Shryock, A. 1997. *Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Shryock, A. 2004. *Off Stage / On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*. Stanford, Stanford University Press.
- Sperber, D. 1985. "Anthropology and Psychology: Towards and Epidemiology of Representations", *Man (n.s.)*, 20, 1: 73-87.
- Stolcke, V. 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology*, 36, 1, pp. 1-24.
- Strathern, M. 1995. "Forewor. Shifting contexts", in id. (a cura di) *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London e New York, Routledge, pp. 1-11.
- Taussig, M. 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*.
- Taussig, M. 1997. *The Magic of the State*. New York, Routledge.
- Tsing, A. 2000. "The Global Situation", *Cultural Anthropology*, 15, 3, pp.327-360.
- Vereni, P. 2004. *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*. Roma, Meltemi.
- Vincent, J. 1990. *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*. Tucson, University of Arizona Press.
- Weber, M. 1961. *Economia e società*. Voll. I-II. Milano, Comunità.
- Wolf, E. 1990. *L'Europa e i popoli senza storia*. Bologna, Il Mulino (ed. ing. 1982).
- Wolf, E. 1994. "Perilous Ideas. Race, Culture, People". *Current Anthropology*, 35, 1, pp. 1-11.
- Wolf, E. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, University of California Press.
- Xavier Inda, J. (ed.) 2005 *Anthropology of modernity. Foucault, governmentality, and life politics*. Oxford, Blackwell.

Xavier Inda, J., Rosaldo, R. (eds.) 2008a. *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden, Blackwell.

Xavier Inda, J., Rosaldo, R. 2008b. "Tracking Global Flows", in (id.) *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden, Blackwell, pp. 3-46.

Giuseppe De Vita

DURKHEIM: ETICA & PEDAGOGIA

PREMESSA: IL TRIANGOLO

Quando si pensa a Durkheim vengono in mente i terreni della sociologia, o tutt'al più dell'antropologia vecchio stampo. È lui, infatti, a dissodare sia il primo campo, con il vomero profondo *De la division du travail social*, sia il secondo, con *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. È lui a battersi per ottenere il “visto d'ingresso” della Scienza all’“extracomunitaria” sociologia, non ancora istituzionalizzata dall'Università francese di fine Ottocento. Inoltre Durkheim è a tal punto “sociologo” da aver rianimato la parola “sociologia”¹, divenuta cianotica per il generale discredito in cui erano cadute le opere di Comte che l'aveva tenuta a battesimo: Durkheim la rimette in circolo, salvo poi pentirsene, giudicando “sociologia” un «barbaro neologismo»². Infine, è lui nel 1898 il corifeo della rivista *Année sociologique*, contributo prezioso alla concimazione della vita intellettuale francese.

Non v'è dubbio, dunque, che sia ortodosso associare il nome di Durkheim a “sociologia” o “antropologia”, tant'è che i manuali lo rubricano sotto queste voci

¹ L'esordio del termine avvenne con la XLVII lezione del *Corso di filosofia positiva* (1830-42), di A. Comte.

² A. Giddens, *Durkheim*, il Mulino, Bologna 1998, p. 13.

canoniche.

Eppure lui, pensatore complesso, non dedica minore attenzione all'educazione. I temi dell'etica, del rapporto tra l'individuo e la società, dell'egoismo e dell'altruismo sostanziano le sue opere principali. Nelle proposte di Durkheim, la pedagogia è come vertice di un triangolo composto da sociologia e antropologia. E difatti al debutto universitario, nel 1887, Durkheim è incaricato in Scienze sociali e Pedagogia, un tandem di discipline indiziario sulla portata inscindibilmente pedagogica dei suoi interessi. E come professore di Scienze dell'educazione non è solo un teorico, ma un militante. Intellettuale allergico alla *turris eburnea* – «se le nostre ricerche avessero solo un valore meramente speculativo non meriterebbero un'ora di lavoro»³ –, al sistema educativo della Terza Repubblica offre il suo piedistallo ideologico, contribuendo in modo decisivo al *restyling* della scuola. «Noi [leggi: intellettuali] dobbiamo essere prima di tutto dei consiglieri, degli educatori»⁴. Insomma, etica & pedagogia in Durkheim camminano *viribus unitis* con la sociologia e l'antropologia.

IL METODO DELLA SOCIOLOGIA

Figlio del suo tempo, Durkheim ne respira lo *Zeitgeist* scientifico-filosofico e

³ Prefazione alla prima edizione de *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 4.

⁴ E. Durkheim, *L'élite intellettuale e la democrazia*, cit. in *Dizionario delle idee*, a cura di S. Mariani, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 57.

politico, cavalcandone le ambizioni. È convinto di poter fondare su basi radicalmente nuove l'etica. Non già «derivare la morale dalla scienza, ma fare la scienza dalla morale»⁵. Lo scenario in cui si muove autorizza scommesse scientifiche avventurose. Lui è parte di quell'empireo di pensatori che, suggestionati dai metodi efficaci delle scienze naturali, ritengono di poterli impiegare per fecondare nuovo sapere. La parola d'ordine è ridurre l'oggetto della conoscenza a cosa. Gli esponenti di questa *intelligenza* credono di poter intonare il *Requiem* al pensiero metafisico, disdegnandolo come pseudosapere. Dopo l'Illuminismo e il Romanticismo: ecco il Positivismo.

Da una parte sta la dimensione calcolabile e universale, in cui pure l'umanità può risolversi in oggetto (*ob-jectum*), gettata innanzi allo sguardo globale della scienza. Dall'altra, quella incalcolabile e particolare. La prima è l'*episteme*, la seconda, l'apparenza ingannevole (*doxa*). Pur essendo già nate le geometrie-non euclidee e pur avendo già rivoluzionato Darwin la biologia, una fetta della comunità pensante resta aggrappata all'equazione scienza empirica = verità. In questa temperie, persino l'etica può diventare una scienza positiva, come la biologia o la chimica, e Durkheim è convinto di poterne essere il *fisico*.

È possibile studiare la variabilità etica, ridurla a schema, e costruire una sorta di *tavola dell'etica*, in analogia alla tavola chimica di Mendeleev? Durkheim coglie di

⁵ Prefazione alla prima edizione de *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 3.

éthos i due significati primigeni: “consuetudine”, “costume”, “morale”, e insieme “soggiorno”, “dimora”, “sede”⁶. Per trarre dall’etica una fisica, va esplorata la “sede” dell’uomo: la società. L’uomo *non è*, ma *si fa* in società. L’uomo naturale, all’esterno della società, è un animale, ossia una negazione d’uomo, poiché è la società che, con il vincolo della produzione (e dell’educazione), lega i suoi membri a sé e li umanizza.

Tutto ciò è sintetizzato nel concetto di *fait social*, con cui s’intende la superiorità fisica e spirituale della società rispetto al singolo. Durkheim depone dall’altare concettuale la dea Ragione, magnificata un secolo prima da Voltaire e dalla confraternita illuminista, per sostituirla con la nuova divinità, il Fatto sociale.

La “dimora” sociale dell’uomo è una sorta di organismo naturale, la cui anima è il fatto sociale. Il soggetto collettivo attraversa fasi di vita. A un dato grado di sviluppo corrispondono certe ineludibili caratteristiche. Di esse il sociologo traccia l’*identikit*, e costruisce così il *tipo* o *specie sociale*. «Non serve un inventario completo di tutti i caratteri individuali... (ma) un piccolo numero di essi accuratamente scelti»⁷. Il parallelo tra società simili permette l’identificazione dello *standard* etico che la società produttiva, nell’atto di educare, deve applicare.

Il risultato nella sociologia si raggiunge con quattro mosse: 1) *à la* René Descartes

⁶ S. Natoli, *La felicità di questa vita*, Mondadori, Milano 2000, pp. 33-35.

⁷ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 84.

si punta a «nozioni chiare e distinte»⁸, in nome delle quali si sbarra la via a ogni disturbante concezione metafisica; 2) si considera il dato, cioè «i fatti sociali *come cose*»⁹ (positivismo è cosismo); 3) si inanellano «rapporti di causalità sia collegando un fenomeno alla propria causa, sia collegando invece una causa ai propri effetti utili»¹⁰, l'investigazione è pertanto ipnotizzata dalla monocausa; 4) si applica «il metodo comparativo... il solo che convenga alla sociologia»¹¹. Il metodo storico o, peggio, quello storico-filosofico alla Comte, pongono i risultati scientifici su un terreno sdruciolevole. Il monopolio metodologico va alla comparazione e alla quantificazione dei dati, con cui si piallano gli sporgenti attributi della realtà in vista del suo controllo. E difatti Durkheim ha la pretesa imperiale del dominio sul magma cangiante degli eventi, con un'analisi a-storica in grado di esplicitare senza limiti ogni realtà sociale dai Cabila agli Esquimesi, dai villaggi del Paleolitico all'ipotetica colonia su un altro pianeta.

LA SOCIETÀ ORGANISMO

La biologia insegna che un corpo sopravvive grazie all'integrazione delle sue parti.

⁸ *Ibid.*, pp. 35-38.

⁹ Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 35 (corsivo mio).

¹⁰ *Ibid.*, p. 117.

¹¹ *Ivi.*

Più esse si integrano tra di loro, più cresce l'efficienza del corpo. Infatti gli organismi animali dotati di organi più specializzati stanno sui pioli più alti della scala evolutiva. Durkheim riplasma quest'idea in senso sociale, e in *De la division du travail social* distribuisce in due differenti serie le dinamiche delle società, irrigidendole in due immagini: quelle di primo tipo, con integrazione «meccanica», e quelle di secondo tipo, con integrazione «organica».

Il postulato è che la società va intesa come organizzazione del lavoro. Pur essendo debitrice ad Albert Schäffle¹², questa idea è reinterpretata da Durkheim in modo originale. La solidarietà è l'essenza della società. Non può venire meno, altrimenti la società si disintegrerebbe. L'aumento di volume (demografia) della società e della densità dei suoi scambi ridisegna i lavori e i ruoli, il che innesca l'evoluzione dell'organismo sociale dall'interno.

Il dogma alla base della teoria è che il primitivo coincide – o è parente prossimo – dell'originario, ovvero è il tempo più vicino allo stato di natura, il luogo della vergine spontaneità. Dunque, il primitivo può fungere da *protos* (primo) *tipo* della socializzazione. L'orda è «il protoplasma del regno sociale»¹³. Quando essa si espande, diventa un “clan”, cioè il segmento di una società più ampia, con una sua fisionomia da risolvere nel tipo.

¹² Durkheim da giovane lesse *Bau und Leben des sozialen Körpers*, l'opera di Schäffle, in cui fa capolino il concetto chiave di organizzazione del lavoro.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

A questi primi livelli di evoluzione la solidarietà tra le parti del corpo sociale funziona in modo meccanico. Il vincolo sociale appare come una *forza esterna*. La comunità-villaggio è unita da rapporti di amicizia, di familiarità e di vicinato; la cooperazione nasce *ex sponte*. “Meccanica” non sta per “solidarietà artificiale”, bensì per cieca coesione, relazione tra corpi bruti.

Il *fait social*, *password* nel vocabolario durkhemiano, indica: «modi di fare o di pensare... che sono in grado di esercitare un’influenza coercitiva sulle coscienze individuali»¹⁴. Nella comunità semplice il fatto sociale è il tentacolo della «coscienza sociale». E questa è per l’uomo la totalità intranscendibile, entro la quale “educare” fa il paio con “emulare”. In questo orizzonte fisso ruoli e funzioni sono predeterminati e l’uomo si realizza copiando, imitando, riecheggiando il suo simile. Il singolo nella società non-differenziata è *in toto* espropriato di sé dal sistema produttivo-educativo. Il singolo ha di sé una coscienza opaca, incapsulata nelle rappresentazioni collettive, delle quali la generazione adulta è funzionaria.

In questo sistema la società è composta da eguali, senza differenza di ruoli. Il processo d’individuazione non vi trova casa, poiché è di là da venire. Se la dipendenza dell’uomo dal tutto sociale in cui dimora è onnilaterale, la libertà è abortita. Prima di venire alla luce è uccisa dall’uniformità. Solo l’articolazione del lavoro, infatti, è quella potenza che può rimodellare ruoli e compiti sociali e crearne

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

altri *ex nihilo*. E quando ciò accade, la potenza mostra di essere pre-potenza, poiché non sono gli uomini a disporre di questo passaggio, ma è esso a disporre degli uomini. La divisione del lavoro, allora, è una qualità intrinseca dell'organismo sociale, un suo principio immanente, una sorta di processo naturale. Avvenendo il transito, l'opprimente *mimesis* sul mondo sociale si eclissa e la libertà conosce la sua alba.

La società, ripartendo il lavoro dentro di sé, integra le sue parti in tutto organico. L'integrazione sociale permane, ma diventa altro da sé e si potenzia. Passa la soglia critica in cui la *meccanica* cede all'*organica* e la coercizione esteriore cede all'interiore. Come l'animale è considerato più evoluto se le sue funzioni sono maggiormente integrate, così la società è più in alto nella scala evolutiva, se le sue componenti sono più integrate. È la somma legge gerarchica dell'evoluzione.

Nell'articolazione del lavoro la dinamica è *sistole* e *diastole*: più il lavoro si articola, più la vita del singolo si contrae nella dipendenza alla società e, in misura inversamente proporzionale, si espande l'autonomia di scelta del singolo. Se nella società non-differenziata i rapporti tra i membri sono diretti, condizionati dalla vicinanza, in seguito diventano complementari e giocati nelle funzioni. Nella società di primo tipo sventola la bandiera pedagogica dell'emulazione dei suoi membri. Nella società complessa, di contro, spicca la bandiera individualistica, tanto da assumere la

forma di una fede. La specializzazione richiede decisione e intraprendenza personale. La ripartizione del lavoro con l'industria moderna innesca il turbo, e la sua forza capillare non è confinata nell'ambito economico. Lo *tsunami* della divisione investe ogni anfratto della società: la politica, la giustizia, l'amministrazione.

L'ETICA PSEUDOKANTIANA

Pur essendo un'icona del pensiero positivista, Durkheim non è ostile al pensiero filosofico. Purché non scada in funambolismi verbali, esso è salutare per la società. Ne promuove persino il rilancio nei licei. Così scrive a Georges Davy: «ho cominciato dalla filosofia e tendo a ritornarvi; o piuttosto vengo portato a essa dalla natura dei problemi che incontro strada facendo»¹⁵. I filosofi Boutroux e Renouvier, suoi professori alla Scuola normale superiore di Parigi, lo introducono alla lettura di Comte e Kant. Il pensiero del filosofo di Königsberg informa così tanto *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, che si è etichettata quest'opera come «kantismo sociologico»¹⁶.

Ma Durkheim legge Kant *con le lenti* del suo maestro, Renouvier, la cui interpretazione è radicalmente infedele al pensiero kantiano. Il trascendentale, con cui Kant salva il mondo dei fenomeni e smussa gli angoli scettici di Hume, con

¹⁵ A. Giddens, *Durkheim*, il Mulino, Bologna 1998, p. 55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

Renouvier retrocede a trascendente. L'uomo di quest'ultimo non è più trascendentale, cioè co-relativo al mondo, ma è un assoluto, che, in quanto tale, *trascende* il mondo. E con Durkheim, il polo trascendente assume la sagoma della società.

Le strutture della conoscenza di Kant sono *a-priori*; con la sua speculazione Kant dice il *come*, non il *perché* storico-sociale dell'esperienza umana. La sua indagine non è genetica-evolutiva, laddove Durkheim, al contrario, ancorandosi all'empirismo cerca la causa prima delle categorie nel mondo storico-sociale, cioè nell'*a-posteriori*. Dunque, per lui le strutture dell'esperienza non si rinvergono nella *pura* dinamica trascendentale, bensì nella *polvere* della società.

Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale* ascrive la nascita del *modus operandi et cogitandi* dell'uomo alla divisione del lavoro. La visione è materialista, con ascendenza concettuale che risale ai cosiddetti "socialisti della cattedra". Sennonché, in seguito, le riflessioni di Durkheim trovano nel tema della religione la loro calamita, e il materialismo abdica allo spiritualismo.

Nella fase dello spiritualismo, la società non è più solo un *super-anima-le* con organi in via di integrazione perfetta, bensì una *super-anima*, con una forza di coazione e di penetrazione più tentacolare e creativa. Se in precedenza per Durkheim la vita associata poteva generare con la divisione del lavoro cambiamenti quantitativi (beni) e qualitativi (libertà), nell'ultima accezione essa crea persino le forme del pensiero e della condotta.

Come giunge Durkheim a questa immagine della società-Messia? Risposta: leggendo i resoconti dei colleghi sulle religioni del mondo, cioè raccattando materiale di seconda mano ¹⁷, poiché Durkheim è l'ultimo esemplare d'alto rango dell'*antropologia da scrivania*.

L'apparato simbolico più potente e pervasivo di cui la società disponga è la religione. Ecco la forza etica che assembla e governa i pezzi della società. E il metodo dei metodi, *alias* il metodo comparativo, ordinando i dati dentro le sue scatole logiche, può mostrare che oltre la variegata, pittoresca superficie dell'umanità religiosa si annida l'omogeneità. In ogni tempo e luogo il divino ha una natura simulacrale. Non c'è l'oggetto, manca il referente.

Ora, il divino è inverato dai timori e dai bisogni non del singolo, ma dell'intera società, poiché vera è la sostanza sociale, non il singolo con le sue private speranze. In altre parole, a immagine e somiglianza di Dio non è l'uomo – come poteva già leggersi in Feuerbach –, ma la società. E più la società è semplice, più onnipervasiva è la sua simbologia sui componenti sociali, ai quali imprime sia le categorie sia le pratiche, ovvero la razionalità e la sentimentalità, la pedagogia dell'intelligenza e del

¹⁷ Durkheim è un rigattiere che riconosce il valore dei resoconti, e li sa capitalizzare. Innanzitutto *l'Irréligion de l'avenir*, opera di Guyau, dalla quale Durkheim mutua due idee sul ruolo della religione come utero sociale: 1) appaga il bisogno di comprendere il mondo; 2) forgia le pratiche della vita associata. In seguito, mercé la lettura dello psicologo Wundt, il concetto di religione come calamita della coesione sociale si precisa. E, da ultimo, le ricerche sul campo dell'antropologia anglosassone doviziose di dati sui riti e sui miti, a fronte della povertà dei lavori tedeschi che pasce le prime opere di Durkheim (la *Divisione del lavoro*; il *Suicidio*).

sentimento.

Le categorie «sono come l'ossatura dell'intelligenza... (nel)le credenze religiose primitive, ci si imbatte *naturalmente* nelle principali... categorie. Esse sono nate nella religione e dalla religione; sono un prodotto del pensiero religioso»¹⁸.

«Le nozioni di tempo, di spazio, di genere, di numero, di sostanza, di personalità, ecc.»¹⁹ sono create dalle rappresentazioni religiose, che costituiscono, a ben vedere, delle rappresentazioni collettive, dei riti emozionanti. L'uomo nella sua pienezza di razionalità e psiche, di cervello e cuore, di testa e pancia, esiste grazie alla società. Ciò che sta fuori dalla società, per tanto, non vive. L'uomo senza società è polvere, non-uomo, ombra sociale.

Se nella speculazione kantiana è l'apparato conoscitivo dell'uomo a spazializzare e a temporalizzare i dati, per Durkheim, invece, tutto ciò è opera della comunità spirituale. «La nozione di tempo, a prescindere dal modo in cui lo dividiamo, lo misuriamo... attraverso segni oggettivi (giorni, mesi, anni), sarebbe qualcosa di impensabile... senza questa differenziazione... La nostra vita privata non basta a costruire la nozione o categoria di tempo... Le divisioni corrispondono alla periodicità dei riti, delle feste, delle cerimonie pubbliche... Accade lo stesso per lo

¹⁸ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, versione *on line* a cura di J.-M. Tremblay, vol. I, p. 20 (traduzione mia).

¹⁹ Ivi.

spazio»²⁰. E le categorie indispensabili per mappare il mondo e poterlo, così, in qualche modo controllare, si laicizzano e possono persino perfezionarsi nei concetti geometrizzanti della scienza, là dove la parola sorgiva perde l'apertura originaria, la sua forza evocativa, venendo perimetrata come de-finizione, per poter guadagnare il dominio.

Il concetto, *ab initio* vero in quanto condiviso dalla collettività, diventa collettivo a patto di essere vero. In questa prospettiva illuministica, negli uomini prevale la ragione più che il vissuto. Sono configurati a guisa di scienziati che interrogano i concetti nelle loro credenziali, prima di accordargli la loro fiducia. Dopo di che, la loro esperienza al concetto fa il tagliando, approvandolo, o lo rottama, congedandosene.

SACRO E PROFANO

La comunità più semplice, primitiva, è essenzialmente *ecclesia*, e in essa si distinguono nitidamente due spazi: sacro e profano. Il primo è il tempo pubblico, il secondo, privato. “Sacro” infatti è il tempo dei riti, in cui domina la coscienza collettiva. A esso si contrappone il tempo *pro-fanus*, ossia ciò che sta fuori dal *fanus* (tempio), là dove gli uomini menano la loro privata esistenza. Più la società è semplice, più ha presa il cemento della religione. La conferma si può trarre dalle

²⁰ *Ibid.*, pp. 21-26.

società aborigene, in cui la dicotomia tra i due tempi per Durkheim è paradigmatica.

Il tempo del rito aborigeno interrompe l'andamento della vita quotidiana, un impasto di caccia, pesca e raccolta. Le famiglie si radunano; le pratiche s'interrompono; brulica l'attesa del rito, che sull'opaca abitudine del dì irrompe con la luce della cerimonia collettiva. I tamburi rullano, i corpi danzano e una febbre contagiosa gonfia l'aria e la psiche dei partecipanti. Il rito monta in un crescendo. Lo spazio del rito è in realtà il tempo che «occupa un posto a parte»²¹, il ciclo della *renovatio*. La vita di prima muore e a quella nuova fa muovere (*e-movere*) i primi passi l'energia delle emozioni collettive. «Aggregandosi, penetrandosi, fondendosi, le anime individuali danno vita ad un essere (psichico, se vogliamo) che però costituisce un'individualità psichica di nuovo genere»²².

Il sacro non si identifica con la dimora degli dèi o degli spiriti. Le cose sacre sono idee-forti che permeano persone/cose, la cui peculiarità consiste nell'essere «protette e isolate attraverso l'interdizione»²³. La distinzione tra sacro e profano non è una sceneggiatura del passato. «Nel corso della storia vediamo la società *continuamente* creare le cose sacre»²⁴. E, difatti, anche la società laica, se non atea, della Rivoluzione

²¹ Durkheim, *Filosofia e sociologia*, cit., p. 197.

²² Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 101.

²³ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., vol. I, p. 45.

²⁴ *Ibid.*, vol. II, p. 208.

francese ha sublimato «in cose sacre: la Patria, la Libertà, la Ragione»²⁵. I culti non sono immutabili, poiché sono cristallizzazioni di febbri collettive. Ondate di entusiasmo possono ripresentarsi e, fluendo nel corpo sociale, possono tradursi in modifiche istituzionali e scalzare i vecchi, stanchi culti con i nuovi. «Ciò che definisce il sacro, è il fatto che è sovrapposto al reale... Quando la vita collettiva raggiunge un certo grado di intensità, risveglia il pensiero religioso, perché determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell'attività psichica. Le energie vitali sono sovraeccitate, le passioni più intense... L'uomo non si riconosce più, si sente come trasformato e, di conseguenza, trasforma l'ambiente che lo circonda»²⁶. Ogni membro è espropriato di sé, innalzato in una realtà parallela, elettrica, dionisiaca. Rito/raptus.

Religioso è l'atteggiamento che mescola timore per il sacro a devozione, obbligo ed entusiasmo (*en-theos*) su scala comunitaria. E ciò è evidente nelle effervescenze rivoluzionarie. Tant'è che fasi di questo genere sono cristallizzate dalla società in riti celebrativi. Essi hanno un gheriglio, rammemorano le mitiche vicende originarie, e una polpa, rinvigoriscono il vincolo sociale. Per questo i riti hanno una cadenza periodica, affinché la loro energia mistica contrasti l'instabilità a cui la società è esposta. Il rito è una formula *al quadrato*: 1) dà mastice alla coesione sociale; 2)

²⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 209.

²⁶ *Ibid.*, vol. III, p. 398.

rimarca il confine tra sacro e profano.

Ancorché la forza della religione si stemperi con la differenziazione della società, e gli idoli conoscano il loro crepuscolo sotto l'egida della pedagogia razionale, l'etica conserva in sé qualità religiose. La regola etica, difatti, non nasce dall'individuo, ma dal potere demiurgico della comunità religiosa, in forza del quale si stabilisce ciò che è sacro e ciò che non lo è. «Per secoli la vita morale e la vita religiosa sono state intimamente connesse l'una all'altra...È evidente che la vita morale non ha potuto, e non potrà mai spogliarsi di tutti i caratteri che aveva in comune con la vita religiosa»²⁷.

KANT VERSUS DURKHEIM

Per Kant la regola è davvero etica se è *formale, autonoma e universale*. Autonoma è la regola incardinata sulla pura ragione, non sui sentimenti e sui motivi contingenti; il puro dovere non sta sotto il Bene, ma sotto la Legge. Formale è la regola purgata dai contenuti particolari, ad esempio “la perfezione dell'umanità”; come le forme pure dello spazio e del tempo non porgono alcun contenuto, ma sono mere forme, senza le quali l'uomo non potrebbe intuire nulla, allo stesso modo la legge etica non fissa una regola precisa, bensì offre una forma senza cui l'uomo non potrebbe avere un'etica. Universale, anzi universalizzabile, è infine la regola che vieta quell'azione

²⁷ Durkheim, *Filosofia e sociologia*, cit., p. 177.

che, se fosse compiuta da tutti gli uomini, darebbe un esito irrazionale. Ad esempio: “devi uccidere!”. Se tutti simultaneamente eseguissero questa consegna, l’umanità diventerebbe cimitero. «Agisci in modo che la tua azione possa sempre valere da norma universale per ogni uomo». L’etica kantiana è pertanto un continuo sforzo di ricerca, che passa attraverso questa sorta di *test* di universalizzazione.

Durkheim, che loda il tentativo di delineare un’etica pura della *Critica della ragion pratica*, riconosce a Kant un duplice merito: 1) la decantazione della norma etica dal suo contenuto, a favore della forma, cosa che rende lo schema kantiano adattabile ai diversi ambienti sociali; 2) il congegno della sanzione fondamentale per il funzionamento dell’imperativo categorico.

L’*autos nomos*, la regola che l’uomo consegna a se stesso, nella prospettiva di Durkheim è una concezione parziale. Kant non fa l’archeologo dell’etica; la *Critica della ragion pratica* cerca il puro sorgere delle norme, non la loro radice storica. Per il sociologo, invece, le forme non sono innate, ma impresse dalla società nella mente dei suoi membri. Inoltre, Durkheim giudica il meccanismo della sanzione kantiana necessario, ma non sufficiente. L’imperativo kantiano è soltanto un emisfero del mondo etico, che isolatamente preso è un’astrazione. Nella casistica sociale nessun atto è mai compiuto solo per dovere: è sempre necessario che gli atti *appaiano* in qualche maniera buoni. L’altro emisfero. È la società che lo addita come tale, esponendolo sull’altare maggiore della sua approvazione, in quanto funzionale alla

solidarietà sociale. La morte del figlio di Durkheim, nel 1915, durante la ritirata serba dell'esercito francese, ne è esempio. L'assassino con lo statuto di nemico potrebbe essere stato sanzionato con un elogio e una medaglia dalla sua comunità, il potere della quale ha tracciato il solco tra nemico e amico, tra giusto e ingiusto, dovuto e facoltativo. Per i valori civili dell'anno precedente quello stesso atto sarebbe stato sanzionato con il carcere.

Ebbene, Kant trascura la *sanzione positiva*. Il "No" funziona nella società se si integra al "Sì". La sanzione di censura e il suo controcanto, la gratificazione. La via etica kantiana nella decifrazione durkheimiana sembra quella che porta al deposito di Paperon de' Paperoni affollata di cartelli con su scritto "via", "sciò", "alt", "stop". Ma una società basata solo sui divieti individuali non funzionerebbe, poiché la sua cifra è la solidarietà.

D'altro canto, per Durkheim nemmeno l'idea-base dell'utilitarismo etico è convincente. Secondo questa concezione l'uomo è egoista²⁸, agisce al guinzaglio di attese piacevoli o spiacevoli, massimizzando le prime e minimizzando le seconde. Anche qui la visione è strabica, perché la teoria non è in grado di spiegare gli slanci altruistici che, talvolta, possono immolare l'uomo sull'altare del prossimo. Come

²⁸ Benché gli incunaboli delle riflessioni sull'egoismo dell'uomo si trovino già nella *Divisione del lavoro* e nel *Suicidio*, è la recensione dell'*Etica* di Wundt a propiziare a Durkheim una meditazione più profonda su questo tema.

certifica il caso dell'eroe di guerra²⁹. Per Durkheim solo il rapporto tra le funzioni e il corpo sociale, di cui è l'uomo è cellula, può mettere in filigrana l'etica. La genesi dell'etica precede il proprio o l'altrui interesse. In realtà è il fatto sociale ad agire, cioè quella forza sopra-stante che assicura alla società la sopra-vivenza, nonostante la morte di quelle cellule che sono i suoi membri. Ma per ottenere un risultato etico, ossia utile alla collettività, in un campo di forze in cui brulicano gli egoismi, necessita la disciplina etica.

La disciplina imbriglia le passioni, poiché esse «si arrestano solo di fronte a una forza morale che rispettano. Se un'autorità di questo genere manca del tutto, regna la legge del più forte e lo stato di guerra – latente o esplicito – è necessariamente cronico»³⁰. Durkheim, a differenza di Hobbes, non ipotizza un contratto sociale nella messa in moto della società. Quest'ultima è assunta da Durkheim come un dato di natura. Il suo è «naturalisme sociologique». Per lui, l'autorità non è rappresentata da spada o manette, emerge piuttosto dall'autorevolezza delle norme che custodiscono il vincolo sociale. In altre parole, l'autorità non è intesa come controllo poliziesco, censura esterna, bensì come un'appropriazione pedagogica del soggetto dall'esterno all'interno.

Un anello tiene insieme educare e socializzare. Le generazioni precedenti

²⁹ Ne *Il Suicidio* l'esposizione del militare alla morte è classificata come suicidio.

³⁰ Prefazione alla seconda edizione de *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 10.

disciplinano le generazioni nuove con un'*andatura* che, nelle società moderne, si articola dall'etero all'auto-disciplina. L'etica è il prodotto della disciplina. Grazie a essa gli impulsi egoistici sono temperati, ma anche posti in commercio con gli altri. Questi i corni della questione. Da un lato l'egoismo costituzionale dell'uomo, i suoi impulsi primari, come la sete e la fame, archetipi dell'autocentrimento; dall'altro l'etica, come operare disinteressato. L'uomo è un centauro, animale nel corpo, umano nella testa. «Egli è realmente duplice. Ci sono effettivamente in lui due gruppi di stati di coscienza che contrastano per la loro origine, la loro natura, i fini a cui tendono. Gli uni esprimono il nostro organismo... e non possiamo separarcene come non possiamo separarci dal nostro corpo. Gli altri, al contrario, ci derivano dalla società... e ci legano a qualcosa che è al di là di noi. Essendo collettivi sono impersonali... Questo dualismo corrisponde, in definitiva, alla duplice esistenza che conduciamo contemporaneamente: l'una puramente individuale..., l'altra sociale»³¹.

EDUCARE

L'uomo di Durkheim è *homo duplex*. Il corpo è un congegno, un orologio, un mulino. E l'anima è la sostanza ospite con un suo proprio statuto ontologico. *Res cogitans* e *res extensa* inframmezzate da un inesplicabile iato. Durkheim non interroga la dicotomia, la assume come realtà. Non sospetta che possa essere

³¹ Durkheim, *Il dualismo della natura umana*, cit., p. 75.

un'immagine (*eidolon*) – secondo il lessico di Bacone – fossilizzata dall'antropologia occidentale. In quest'ordine la materia del corpo, la ferinità, può sovvertire gli schemi sociali.

Per il filone tradizionale che parte da Platone e passa attraverso sant'Agostino, *e-ducare* è *ex-ducere*, cioè un portare fuori, partendo dall'educando. Nell'ottica sociale di Durkheim *e-ducere* è un *con-ducere* dall'esterno il soggetto, veicolandolo dall'animalità primordiale all'umanità dentro la società. Educare è cooptare nel gruppo, riconoscendone le regole e rispettandole. L'educando non perviene all'esito educativo *motu proprio*, ma con la forza del sociale che si esercita dall'esterno. Tra l'educando e le regole della comunità di appartenenza non c'è orizzontalità e fusione. In quanto funzionale alla protezione della società, la Legge può solo essere riconosciuta da parte dell'educando. Sacro è ciò che è superiore, cioè la società ipostatizzata nella Legge.

Nelle società più semplici il singolo con la pedagogia delle pratiche è direttamente coinvolto nel mondo. Non vive, ma è vissuto dalla meccanica delle abitudini. La disciplina etica è comandata dalla tradizione. Ma il mondo cambia, e nella società resa complessa dalla divisione del lavoro l'etica non può essere meccanica, irriflessiva, pre-logica. La società complessa deve educare secondo canoni laici e razionali. La divisione del lavoro cagiona la ripartizione di classe, per cui

l'educazione dei bambini può essere condizionata dalla classe di appartenenza³², un peccato mortale non per i bambini, ma per l'efficienza della società. È logico che occupazioni settoriali richiedano la differenziazione del sistema d'istruzione. Tuttavia, la corsa alle specializzazioni deve convivere con il comune patrimonio culturale, senza il quale l'organismo sociale smarrirebbe la memoria della sua unità. Durkheim vede lo Stato come un'Istituzione Morale, che raccoglie in sé le istanze del popolo, non delle classi, le interpreta e le traduce in Legge.

Lo Stato è il governo del popolo. Di norma c'è il popolo, non classi divaricate da interessi. E ora il governo ha una scienza per governare. Questa scienza con il metodo tipizzante sa ciò che è bene e ciò che è male. Il metodo tipizzante può cogliere il d-a-t-o. Il dato non è sospettato come *prodotto* di un *processo*. Non è oggetto di una oggettivazione. È, piuttosto, un elemento primo, grazie al quale si perviene alla Legge Universale e Oggettiva. L'azione di governo ha un'*episteme*; un impianto che *sta-in-piedi-da-solo*. Dato lo schema, basta applicarlo, andando oltre le apparenze (*doxa*) delle vicende sociali. Il sistema si avvolge in se stesso. È preso da un meccanismo paranoico.

³² Durkheim cita il sistema educativo indiano come esempio estremo in cui l'educazione dei bambini nella casta di appartenenza non va a detrimento del senso di appartenenza al mondo sociale più vasto.

LA DISCIPLINA

L'*Educazione morale*, succo delle riflessioni pedagogiche di Durkheim, espone la sua teoria sulla disciplina scolastica. Tra i banchi di scuola, la disciplina serve per il *compos sui*, il dominio di sé. Rousseau scrive nell'*incipit* dell'Emilio: «Tutte le cose sono create buone da Dio, tutto degenera tra le mani dell'uomo»³³. L'uomo naturalmente buono? Macché – replica idealmente Durkheim – nasce egoista! È suddito dei suoi bisogni immediati. «Come Rousseau ha dimostrato tanto tempo fa, se prescindiamo nell'uomo da tutto ciò che gli viene dalla società, egli resta un essere ridotto alla sensazione, sostanzialmente indistinguibile dall'animale»³⁴.

Il cucciolo dell'uomo è auto-centrato. Ma la sua sensibilità all'autorità dell'adulto e la sua propensione all'abitudine sono le fessure in cui l'azione educativa si può infiltrare. Occorre allenare con pazienza il bambino al rispetto delle regole, disciplinarlo, trasformare la messa in pratica delle consegne in un'abitudine.

Se il passaggio dall'eteronomia all'autonomia dipende dall'abituale frequentazione delle regole, la scuola che ha in mente Durkheim non è certo ludica. La sua pedagogia è distante da quella “negativa” di marca rousseauiana. “Emilio” è un essere con sue peculiari esigenze psicologiche, fisiche e logiche, che evolve con la “pedagogia negativa”, cioè non etero-diretta. Il bambino durkheimiano, all'opposto,

³³ J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, Mondadori, Milano 1997, p. 7.

³⁴ E. Durkheim, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, p. 132, cit. in *Il pensiero politico dall'antichità a oggi* di P. Désalmand e Ph. Forest, Rizzoli, Milano 1996, p. 121.

matura sotto la direzione autorevole dell'educatore, che nell'adempimento del suo ufficio agisce da sacerdote della società. Il suo compito precipuo è inculcare il rispetto della Legge, scongiurando il rischio che l'educando cada nel peccato di indifferenza rispetto alla sacralità che permea la Legge stessa. Il fatto sociale, infatti, si riconosce e si onora, poiché esso è una «forza che domina la nostra, e poiché esso ha una natura che gli è propria, né il desiderio, né la volontà possono bastare a conferirgli l'essere»³⁵.

Tra Durkheim e Rousseau esiste però un terreno comune: pedagogia & politica. La prima non si comprende senza la seconda. Come l'*Emilio* va letto insieme al *Contratto sociale*, così la pedagogia di Durkheim va integrata con la sua visione politica (*De la division du travail social*). Pedagogia e ingegneria sociale. Rousseau, infatti, aspira a formare l'uomo sociale, la cui realizzazione può avvenire solo in una comunità armonica. Allora, per costruire l'*homo novus*, il radicale Emilio, non bastano i correttivi pedagogici dentro il paesaggio sociale tradizionale, serve una rivoluzione sociale, una comunità resa già libera e felice, secondo i principi dello sviluppo naturale posti da Rousseau a piedistallo della sua *Weltanschauung*. Durkheim ha, invece, tutt'altro che velleità rivoluzionarie. Il suo ragazzo si forma dentro l'organizzazione educativa di Stato e l'autonomia etica non è frutto della pedagogia del gioco o della libera espressione dell'educando. Il suo *homo* non può

³⁵ Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 92.

essere *novus*, se non nell'approccio razionale ai valori già dati dalla società che è via, maestro e verità. L'Emilio di Durkheim deve essere disciplinato, scientificamente preparato, laico nei valori e specializzato in linea con il *tipo* di società entro cui vive.

La disciplina scolastica delineata da Durkheim è sì severa, ma «non militare». La sanzione, come abbiamo visto, è il cardine della Legge, ma funziona solo se non è esclusivamente *negativa*. Il rispetto della disciplina non trova origine nel timore delle sanzioni che reprimono le violazioni della norma. Ossia, la disciplina è rispettata se la norma è un valore positivo, un sentimento sociale, un polo di attrazione. (Apparentemente la sanzione penale castiga il colpevole ed evita il contagio sociale della trasgressione. In realtà, protegge il Sacro della Legge, mostrando che la venerazione della società per quella Sacra Regola deve rimanere immutata. Non conta che il reo soffra, quanto piuttosto l'enfasi sulla mistica delle regole. La sanzione non colpisce il colpevole, ma risolve al cielo i valori sociali lesi dalla trasgressione.)

In generale, il problema di fondo è lo stesso de *La divisione del lavoro sociale*: come accordare con precisione e rapidità le parti sociali ai cambiamenti complessivi della società, onde evitare le anomie? Durkheim risponde: con la pedagogia declinata nel senso della razionalità e della laicità.

L'ibridazione di vecchio e nuovo, di valori religiosi e laici, genera turbolenze che inficiano il corretto funzionamento del sistema. Nell'apparato della moderna società,

servono uomini-funzionari. Alla scuola di Durkheim non può essere il vero l'oggetto dell'interrogazione, ma l'utile. Poiché il vero non coincide con l'utile, la sua indagine non è esortata. O meglio, qui il vero è ciò che è razionalizzato come tale: il razionalmente accertabile. Vero e normale coincidono, allora è impossibile il vuoto di senso in ciò che l'intero sistema ha preconfezionato in quanto assoluto. Il razionale è ciò che il sistema ha già determinato. Non c'è un in sé irrazionale, ma solo ciò che attende di essere razionalizzato, cioè organizzato all'interno del sistema, nella concatenazione efficientistica in cui ogni cosa trova già da sempre un angolo e una logica. Alla sociologia, scienza delle cause, cioè teoria, e simultaneamente etica, cioè prassi, spetta il compito di formalizzare i valori. Non a caso la scienza sociologica è etichettata da Durkheim «politica razionale». In questa prospettiva, la pedagogia non è l'apertura di una strategia, ma la circoscrizione dell'algoritmo. Interrogarsi sul senso dei valori è un'oziosa perdita di tempo. I valori si praticano, si usano, sono mezzi in rapporto al fine della salute sociale³⁶. La laicizzazione altro non è che la loro riassunzione su basi razionali.

CONCLUSIONE

Il punto di partenza del sistema durkheimiano è la metafora biologica. Non un cameo della retorica letteraria, bensì un ben più possente paradigma ermeneutico.

³⁶ Durkheim, *Filosofia e sociologia*, cit., pp. 184-186.

L'organicismo è lo schema di lettura che accomuna l'empireo sociologico ottocentesco: Comte, Spencer, Ward, Tönnies e Durkheim³⁷, con i quali perde terreno l'impianto teorico della società-macchina del secolo precedente.

Per Hobbes e Rousseau la comunità politica è *fabbricata* dai suoi componenti con il patto primordiale di sottomissione – storico o mitico –. Le parti sociali, stando metafisicamente fuori dalla società in via di assemblaggio, ne incastrano intenzionalmente i pezzi, per delegare in seguito al potere politico il monopolio della forza. Per Durkheim, la società è invece un corpo. Non è *come* un corpo, è un corpo con una sequenza interna. L'assunto non è dimostrato, il dogma della società organismo è metafisico: ogni evento ha una sola causa: dall'orda al clan fino alle moderne società complesse; dalla religione del totem alle fedi più sofisticate fino alle ricadute laiche; dalle categorie di matrice religiosa, all'uso delle medesime in ambito profano, fino alla loro decantazione scientifica.

Quantunque Durkheim, come altri pensatori dell'800, sostenga l'opportunità di ritornare a Kant, nella sua riflessione sulla realtà il punto di aggancio è diverso rispetto a quello del filosofo di Königsberg. Kant rinsalda il fondamento fenomenico, quindi la base della scienza, con l'*a-priori*. Ma la sua speculazione all'interno del tutto lambisce una dimensione enigmatica, che è anche una dimensione di sconfinata libertà: il *noumeno*. Durkheim, invece, tenta da scienziato di bonificare il terreno di

³⁷ D. Martindale, *Tipologia e storia della teoria sociologica*, il Mulino, Bologna 1968, p. 138.

Kant da ciò che giudica scoria metafisica. La sua investigazione è positivistica, e per sua natura non può che allignare nel mondo dei fenomeni, lasciando fuori il noumeno.

L'*éthos* – la dimora – dell'uomo di Kant è il reale che con il noumeno è oltrepassato, aperto all'oltre. L'*éthos* di Durkheim è il fenomeno in cui condensa l'infinità del reale. E all'interno dei fenomeni vi è un Ente Supremo, la società, e la sua voce, la sociologia, che il tutto ordina e codifica.

La rimozione è ineludibilmente il punto di partenza della sociologia. La filosofia può abitare l'infinito, la scienza no. La sociologia non può costruirsi come scienza autonoma senza individuare un oggetto e un metodo di studio. Ma il paradigma della società totale condiziona il resto. Non è una mera semplificazione, bensì un modello che riduce il sociale allo schema organico e perciò leviga la problematicità del reale, rimuovendo le qualità, che potrebbero sovvertire la cosmografia del pensiero scientifico, la cui pretesa è di essere oggettivo e universalmente valido.

L'uomo di cui parla Durkheim non si appartiene, non è *presso-di-sé*, ma è *già-da-sempre* del corpo sociale. L'essenza dell'uomo è custodita dal divino potere collettivo, poiché da esso dipende non solo la circolazione dei beni, come sostenuto ne *La divisione del lavoro sociale*, ma anche la scintilla dell'intelligenza, le categorie, con cui il mondo è mappato. Dunque c'è un assoluto che è il gruppo, il cui motore immobile è la solidarietà. Essa è ciò che fa di una società una società e di un uomo un

uomo. La solidarietà sociale è l'elemento trascendente a cui l'uomo deve tutto *ciò-che-è*, anche il suo bene più prezioso: la libertà. Per Durkheim essa non è l'incondizionato. Ma è donata storicamente all'uomo dalle mani divine del sociale. Nella società semplice non c'è ancora libertà, perché la coscienza collettiva domina e omologa. In seguito, con la ripartizione del lavoro e i cambiamenti di ruolo, si crea libertà. Per tanto essa non è *proprietà* dell'uomo, ovvero non è *ontologica*.

La libertà nell'accezione durkheimiana si può articolare per tanto come libertà *da* una certa politica, un dato costume, un assetto economico o dell'opinione pubblica, ma non *di essere* in un certo modo.

La società di Durkheim si disegna come il cerchio, che per una certa iconografia tradizionale è il segno del divino. Grazie alla solidarietà sociale l'uomo è fornito dei beni di cui ha bisogno, e nella società moderna, anzi, altri bisogni sono ingenerati ad arte sul piano inclinato dei desideri, tanto da espandere all'infinito i bisogni. Alla società di Durkheim, che è alfa e omega, non importa la libertà *di*, ma quella *da*, in cui vi può essere commercio, libertà, del singolo, solo in funzione degli obiettivi efficientistici del sistema, di cui il singolo dovrebbe essere esecutore.

Neanche qui Durkheim torna a Kant. La pedagogia kantiana è un inno alla libertà ontologica. L'imperativo categorico è la quintessenza della libertà strutturale dell'uomo. Se non fosse possibile l'auto-nomos, l'uomo sarebbe un non-uomo, un ingranaggio dentro la macchinalità dell'universo. L'esistenza etica di Kant è un

ex-sistere. È possibilità di oltrepassare l'esistente. Decidere è *de-cidere* nel senso di tagliare, separarsi anche da ciò che determina.

Alla scuola di Durkheim, invece, l'allievo sa che oltre se stesso vi è una condizione suprema da cui egli, come elemento funzionante (cellula sociale), dipende: la solidarietà. Dal giudizio categorico, che in quanto tale sfugge alla schiavitù della precondizione, si ritorna a quello ipotetico, poiché posto sotto la sovranità del vincolo sociale. Non è l'uomo a disporre del suo esser-uomo, ma è la società a disporre di lui. Per cui il de-situarsi dell'uomo, la sua libertà, è un miraggio. Non solo la pedagogia sociologica di Durkheim non riconosce altra libertà che quella strumentale, sicché non può circolare "a piede libero" la pericolosa libertà ontologica, ma, e ciò è più grave, con il suo metodo ha anche la pretesa di spiegare come dovrebbe funzionare il sociale, confezionando la scienza come strumento di controllo politico e pedagogico.

Il sistema Durkheim è afflitto da un errore logico, poiché passa arbitrariamente da *ciò-che-è*, ossia dall'analisi dei bisogni sociali esistenti, al *dover-essere*, vale a dire al modo in cui dovrebbero funzionare le parti sociali. Il ragionamento gli si ritorce in una tautologia. Lo scienziato sociale è il dottore che raccoglie i dati in un mondo in cui non sono date condizioni, possibilità, situazioni complesse e aperte, ma stitiche relazioni di cause ed effetti. Il sociologo codifica le informazioni, e grazie a esse sancisce lo stato di salute o di malattia della società, in altre parole lecito e illecito, onde indirizzare chirurgicamente l'azione politica e pedagogica. L'esistenza

dell'uomo è allora sincopata in un *sub-sistere* sotto il controllo della scienza.

Se solo la scienza sociologica è autorizzata a valutare e decidere quali sono i valori che possono circolare in società, è un'oziosa perdita di tempo continuare a interrogarsi su di essi. Infatti, la laicizzazione non implica un nicciano sovvertimento di valori, ma solo la loro riassunzione su basi razionali.

L'alunno durkheimiano non può trascendere. Si può riconoscere come uomo e cittadino della società in cui dimora, solo volendo ciò che già si trova a essere. Egli non può non riconoscersi nell'ordine del sistema. La sua identità corrisponde alla sua professionalità che lo inserisce fin nel midollo nelle relazioni ordinate dall'apparato. Difatti lo scopo ultimo della scuola di Durkheim è curare la preparazione specialistica dei suoi utenti in funzione della società.

Vale ciò che funziona. Ognuno deve assolvere il proprio ufficio ordinato dalla società, celebrare il solito rito, perciò la tesi marxiana della lotta di classe è improponibile. Per Durkheim non vi sono classi, ma il popolo grigio, indifferenziato. Esistono disparità sociali, ma sono i malesseri contingenti di una società adolescenziale, in transito verso una matura differenziazione.

Lo Stato è la testa del corpo sociale. È una suprema autorità morale, il cui cervello sintetizza i valori che derivano dalla pancia sociale. L'organizzazione scolastica è uno degli organi dello Stato. Non può sostituirsi alla testa, forgiando studenti rivoluzionari, ma uniformarvisi, per la salute dell'organismo sociale. Ma nella scuola

efficientistica della società totale di Durkheim, il grado di ragionevolezza degli alunni dipende dalla misura in cui si armonizzano alla totalità. Essere ragionevoli significa non essere ostinati, cioè adattarsi alla realtà così com'è, il che può preludere alla *banalità del male* di Adolf Eichmann. La società comanda, l'uomo esegue. L'individuo non risponde a se stesso, ma alla Legge della società. Ciò accade, per Durkheim, perché l'uomo è *originariamente* sociale, inchiodato, dunque, a una determinazione che precede tutte le altre. Ed essa, da vasta che è, esonda in una dimensione totalitaria e ultimativa.

La morale ha una matrice religiosa, discende dalla distinzione tra sacro e profano. Anche quella laica, che della prima è una gemmazione razionale. Tale distinzione per Durkheim è un dogma del mondo. Ma in realtà l'evidenza sta tutta solo negli occhi centrifughi dell'occidentale, cui è familiare il paesaggio antropologico giudaico e cristiano, là dove la dicotomia sacro-profano ha un valore che però il resto dell'Orbe terracqueo ignora. E, venuta meno l'universalità della distinzione tra sacro e profano, a rigor di logica parte un effetto domino, poiché a essa sono legati anche gli altri dualismi che solcano la teoria durkheimiana venata di cartesianesimo: la sanzione positiva e negativa e l'immagine dell'*homo duplex*. Così, malgrado l'armatura empirica, la sua si conferma un'antropologia da scrivania, con le pantofole, i cui piedi espongono il tallone d'Achille a importanti obiezioni empiriche.

Massimo Laganà

MULTIMEDIA LEARNING

Last century is considered as the starting point of a series of advancements as regards teaching and learning methods; particularly, if we go back with our memory, we are astonished at how they have changed in a period which proves to be of a relatively small extent. During the XX century, in fact, teaching methods were first deeply influenced by the rise of the behaviorist belief assuming human behavior to work according to a stimulus-response principle; although the behaviorist paradigm was useful in many fields of application, yet it was not very convincing when applied to the human brain since it considered the learner as a sort of machine to be programmed according to a pattern of desired instructions. Soon the behaviorist theory was challenged by the cognitive scholars, who, instead of seeing the brain as a passive acquisition device, dedicated their attention to the various unobservable features which characterize the functioning of the human brain such as memory, motivation, reflection and so forth, and considered the learner as an active part in the learning process. Nowadays new paradigms are spreading – such as the constructivist one (which claims that the only reality is the one we build) –, also according to the new discoveries which are being made and to the new technological possibilities which are going to be available.

Apart from the different theories and ideological assumptions, it is a matter of fact that nowadays there are much more useful resources which may be used to improve students' learning and one of the crucial questions is how and to what extent technology may contribute to such an improvement. Although at the beginning of the computer era many people, simplistically, thought that soon the role of the teacher would disappear, this is not a sound line of reasoning. In fact, the point is not whether the computer may supplant the teacher, but if and how the computer may help in improving the process of learning. It is certain that the potentialities which nowadays technology offers teachers and students are much greater than in the past, but we do not have to believe blindly and think that anything which a computer may offer is good as such. It is therefore not surprising that one of the most discussed points in the teachers' scientific community is the role and the importance of multimedia learning.

Although there are several ways of defining what multimedia learning is, one, which appears to be among the most sound, is to consider it as a way of presenting material in order to foster learning through different means, i.e. using both the verbal (either through written or spoken words) and the pictorial (which may be proposed by pictures, animated motions, graphics and the like) forms. Compared with the 'classical' way used to present new material before the development of technology, it takes advantage of two input channels whereas 'old' teaching means, which were generally made up of books, used only one (i.e. written word). The question now is whether using more input ways is helpful in foster learning or not and the answer to

such a question depends on whether you consider multimedia learning from a quantitative or qualitative point of view. If we consider the former hypothesis, that is the one employing multiple channel media to provide more information, we must reasonably agree that presenting the same information first as a written text and then in pictures is of little or no use at all. Much more interesting is the qualitative hypothesis which does assert that a multimedia presentation will not give the ‘same’ information in two different formats considering the two channels as non-equivalent: the reason for using two different input channels is that doing so each way of presenting information will implement the other, fostering therefore meaningful learning, i.e. the student will take advantage of using the multimodal input system by building stable connections between the verbal and pictorial input.

As already mentioned, using multimedia (and the results aimed at) depend on what are one’s theoretical assumptions about teaching. Basically we can distinguish between two kinds of approaches in multimedia design: the former is the one which is technology-centered (which is more concerned in investigating how we can implement our presentation design with the latest technological achievements), the latter is centered on the learner (i.e. it deals with the best ways of tailoring multimedia presentation on the learners’ needs). The learner-centered approach is evidently much more appealing, since the technology-centered one sounds as closer to the drawbacks affecting the behaviorist theory, i.e. not considering the addressees as an active part in the process and assuming learning as a way of adding new pieces

of information to the students' archive in the same way we add a new song to the ones previously recorded on an audiotape. Besides, the learner-centered approach seems to be more interesting also because it takes into consideration the functioning of human brain. According to this paradigm, in fact, the learner is the most important element in the process: when he is presented with new information, he tries to create a coherent representation of the new data with the one he already possesses, trying to implement his old knowledge with the new one into a sound structure. Therefore, as the learning process is mostly depending on the learner, the role of the teacher and of the means he employs, such as multimedia, is to support in the best way such a process, operating as a cognitive guide in order to facilitate the acquisition of new knowledge.

After presenting new materials through multimedia, we expect a change in the students' knowledge. There are two levels at which such a change may occur, i.e. the students may just remember the new information, being able to recall it when asked (in this case we talk of retention) or they may be able to use the knowledge presented in similar contexts, therefore showing that they have built a coherent and sound construction of the material presented (in this case we talk of transfer). Basically, the outcome of multimedia learning may be of three different kinds, i.e. after a multimedia presentation we may obtain no learning (student has achieved neither retention nor transfer), rote learning (i.e. student has achieved retention but not transfer) or meaningful learning (student has achieved both retention and transfer).

Therefore in designing multimedia path we must aim at reaching meaningful learning which can be obtained only if we concentrate on having the student achieve both retention and transfer: doubtless, in order to do so we had better work on the learners' cognitive abilities rather than on their behavioral ones (which foster only retention). To do so, it is important to take into consideration the features and the limits of the human cognition system.

One of the most interesting studies on the principles, according to which a learner-centered multimedia learning environment is to be designed, is Richard Mayer's, whose work is based on three criteria, that is intelligibility (principles should be inferred from a sound cognitive theory of multimedia learning), plausibility (principles are grounded on empirical research) and applicability (the principles can be applied to novel multimedia learning environments).

Mayer's cognitive theory of multimedia learning is one of the most consistent. In fact, it is based on three fundamental rules: the dual channel-, the limited capacity- and the active processing assumptions.

Multimedia learning involves the use of different kind of memory: in order to obtain meaningful learning, the material presented, after having been analyzed by sensory and working memory (if the learning is successful), will be added to the learner's long-term memory; the process can be analyzed more closely. As mentioned above, a multimedia presentation exploits different input channels, the eyes and the ears. So, when material is presented in words (either spoken or written) and pictures

(either still or animated), our sensory memory transfers the incoming data to our working memory which is immediately asked to process them. Naturally, when words are supplied as narration, they will be processed by our hearing.

Then, the data, flowing in through our auditory and visual input apparatuses, begin to be processed by our working memory which has the task of selecting the most important data and organizing them into sound models. As the data are coming from different sources, our working memory processes sounds and images using different channels, although this does not mean that such dual processing is absolutely separate: in fact our mind implements these two processes converting sounds into visual images and vice versa, i.e. when our mind processes, for instance, the word *car* using our verbal processing channel, a visual image of a car is recalled. After the incoming data have been selected and organized, they have to be integrated with our prior knowledge, which means that our long-term memory is to be activated.

The dual channel assumption is, naturally, not new and is based on previous research carried out by Clark and Paivio on the dual-coding theory and by Baddeley on the working memory system.

Why is the Mayer's dual channel assumption important to us? Apart from the importance such a hypothesis has by itself, it is very useful to consider it in the light of the second assumption, that is the one dealing with the limited capacity which makes clear that there is a limit (naturally individual) to the amount of information the student can process at a single time. The level of difficulty of the cognitive load

may depend on different factors; when it is mostly linked to the effective complexity of the material, we define it as an intrinsic cognitive load, while we refer to an extraneous cognitive load if the intricacy is caused by a complex and difficult organization of the data presented. This assumption also explains why, when new information arrives, we try to identify the most important elements immediately, i.e. we select the most meaningful parts because our memory span is limited and therefore we have to concentrate only on those elements which are needed to build, after the material has been organized, a sound representation. Naturally, the tenor of the selection depends on the channel through which the material is flowing, which, as already mentioned, may be either verbal or pictorial. When dealing with the information coming from the verbal channel, the learner is at first engaged in selecting the most important words and then to organize them into a verbal model in which he has to build a sound representation of the verbal knowledge. Vice versa, when dealing with the material received from the pictorial channel, after selecting the material, the student has to organize a pictorial model, i.e. a sound representation of the pictorial knowledge. To obtain meaningful knowledge, in fact, the student will have to implement the different verbal and pictorial models with the prior knowledge contained in the long-term memory.

The final assumption proposed by Mayer considers the learner as an active part in the process, i.e. learning is enhanced when the learner applies his cognitive system to analyze the presented data in order to build a sound mental representation to be stored

in the long term memory. Such an analysis requires the student to tackle the incoming material using several investigating techniques such as comparison, generalization, enumeration, classification and processing (representation on a cause-effect basis). It is therefore clear that, if we want to help the learner to obtain a construction of a sound knowledge model, the presentation should provide coherent structured material and be directed toward a facilitation of the learner's cognitive process.

This multimedia learning model has undergone a series of tests which have led to the enucleating of some principles showing and proving its validity.

Among these we have the multimedia principle, according to which it is always better, in order to improve learning, to present the new material using both words and pictures instead of using words alone. Such a principle is naturally based on the dual code assumption, i.e. it is better not to overload a single input channel and leave the other unused, instead of taking advantage of them both, which will help the students to build a verbal and pictorial model to implement. A series of tests have proved that retention is enhanced when material is presented using both channels. This is why, although verbal and pictorial ways of presenting data may implement one another, they do not own the same informational power. Naturally, whether it is possible to use a multimedia presentation only taking advantage of the new technologies or if the 'old book' may be also used for multimedia presentation (strictly speaking, a book can be structured using pictures and words, therefore constituting a multimedia learning environment). Really there is no answer to such a question as this is an

unsound way of putting it because, although the medium used might present implications on the general outcome, there are other factors (such as the theoretical ground on which learning is based, the quality and the effectiveness of the method used etc..) which deeply affect the result of a learning process.

In designing a multimedia learning environment, we must also be aware of giving the due care to the spatial and temporal contiguity principles. The former state that learning is enhanced when pictures and words are presented near each other rather than occupying spaces which are distanced, while the latter affirm that learning is boosted when pictures and the corresponding words are presented at the same time rather than distanced in time. The reason lying behind those principles is based on Mayer's cognitive theory: in fact, considering that students will have to build a mental model and that our memory span is limited, the model building process will be facilitated if our working memory receives the data simultaneously both from a temporal and a spatial point of view. Also in this case, tests have proved the efficacy of the spatial and temporal contiguity principles as a way to improve better learning.

The coherence principle derives from the limited capacity assumption. It asserts that it is better to exclude non-pertinent, superfluous and unrelated material from our multimedia presentation. In fact, if a presentation provides non-pertinent material (either in words, pictures, or music) within the data presented, although appealing, such a material might occupy the working memory span and lead the student astray from the important aspects on which he should focus as well as possibly being of

hindrance to the mental model building or, even worse, it might cause the construction of a distorted mental model. For the same reason, it is useless to add unneeded elements to the presentation.

What is, therefore, the best way of designing a multimedia presentation? Mayer suggests, according to his modality principle, that learning is facilitated when the material is presented using animation and narration rather than having words presented as printed text: in this case, in fact, the auditory channel might remain unused while we might overload the visual channel (eye should be processing both animation and written text). Some scholars wonder whether it would not be better to present the material using narration, animation and written text. Although at first this might seem a good idea, really we might again incur in an overloading of the visual channel; so, according to the redundancy principle, adding written text to a presentation using animation and narration is more of hindrance than enhancement to the learner. Naturally, although all the principles above mentioned are to be taken into the due consideration, we should also be aware that student's individual features may affect the outcome of our multimedia presentation. In fact, tests have proved that the low-knowledge learners are more affected by the design effects than high-knowledge ones. This may be explained by the fact that high-knowledge learners are able to take advantage of their prior knowledge to compensate eventual design drawbacks or faults. Mayer also considers high and low spatial learners, affirming that ,although the two categories show weak results in case of a poor instructional

message, high spatial students' learning – when presented with a sound constructed message – is more enhanced than that of low spatial ones.

So, after considering all the features of an effective multimedia design, the question which still remains unanswered is “does multimedia work?”. Naturally, it is quite difficult to find a definitive answer to such an interrogative because, as we have seen, there are so many factors which have to be taken into consideration since what is good for a particular class of students might not be so effective for another. Is it therefore possible to assert that multimedia learning is, though appealing, impracticable? Well, we must not be so strict in judging multimedia or assuming they are the panacea for all the troubles concerning learning. Our personal idea is that the cognitive theory which is behind multimedia is very convincing and, therefore, it is very likely that putting the learner at the center of the learning environment is a good way of helping the enhancement and facilitation of learning through the development of new techniques and tools among which multimedia learning is surely one of the most promising.

REFERENCES

- Baddeley, A. D., *Working Memory*, Oxford University Press, 1986
- Baddeley, A. D., *Human Memory*, Allyn & Bacon, 1999
- Baddeley, A. D. - Eysenck, M. W. - Anderson, M. C., *Memory*, Psychology Press, 2009
- Bransford, J. D. - Brown, A. L. - Cocking, R. R., *How People Learn*, National Academic Press, 1999
- Clark, J. M. - Paivio, A., *Dual Coding Theory and Education*, in *Educational Psychology Review*, 3 (1991), pp., 445-459
- Mayer, R. E., *Multimedia Learning*, Cambridge University Press, 2009 [2001];
- Mayer, R. E., *The Promise of Educational Psychology*, Prentice Hall / Merrill, 1999
- Mayer, R. E. (Ed.), *The Cambridge Handbook of Multimedia Learning*, Cambridge University Press, 2005
- Paivio, A., *Mental Representations: A Dual Coding Approach*, Oxford University Press, 1986
- Reeves, B. - Nass, C., *The Media Equation*, Cambridge University Press, 1996
- Salomon, G. *Interaction of Media, Cognition, and Learning*, Routledge, 1994
- Tufte, E. R., *The Visual Display of Quantitative Information*, Graphic Press, 2001 [1990]

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 11 Gennaio – Marzo 2010

ISSN: 2037-609X



compu.unime.it