

Dinamicità dei concetti

Uno dei vantaggi dell'antropologia come disciplina è che nessuno, nemmeno chi la pratica, conosce esattamente che cosa essa sia.

Clifford Geertz

1.1. Il pane quotidiano

Mi capita spesso, al di fuori degli ambienti accademici, di percepire una sorta di imbarazzo quando affermo di occuparmi di antropologia. Devo sempre dare delle informazioni aggiuntive, che non sono mai poche, mai le stesse e mai esauritive. Non conosco una formula sintetica che definisce il mio ambito professionale e questo, se a una prima analisi risulta (e parecchie volte mi è risultato) destabilizzante, da un altro induce a porsi dei problemi, stimola riflessioni complesse.

Di che cosa si occupano oggi gli antropologi? Rispondere che studiano la "cultura", il pane quotidiano della disciplina, pare non bastare più giacché, come rileva Geertz, «in questi tempi ermeneutico-semiotici, chi mai non lo fa? (2001: 108)». Se la "cultura" è diventata "buona per tutti gli usi", non si capisce in che cosa gli antropologi differiscano da altri studiosi. Che cosa è successo al concetto che più di ogni altro è stato al centro della disciplina, che ha tormentato generazioni di antropologi, dando vita a guerre epistemologiche fra ermeneuti e razionalisti, universalisti e relativisti, scienziati e storicisti? Come può risultare logoro, abusato, frainteso e prostituito? Anche utilizzare il termine al plurale, affermando quindi che

l'oggetto dell'antropologia sono "le culture", non risolve il problema e, in taluni contesti, può risultare addirittura nocivo. Come riconosce Augé «sono ormai evidenti i pericoli nascosti dietro un approccio culturalista alle società (2007: 44)».

Sino al secolo scorso non sarebbero sorte queste perplessità, in quanto era la stessa figura dell'antropologo a garantire una professionalità. Inviato per conto di un'istituzione accademica, l'etnologo intraprendeva un viaggio di lunga durata (all'incirca un anno) verso terre lontane, esotiche, per poi tornare in patria riportando pezzi di "culture autentiche". Come ha avuto modo di osservare Fabietti in *L'identità etnica*, la nozione di autenticità fa riferimento «a una concezione astratta della cultura, la quale è pensata come qualcosa di immutabile e di granitico al di fuori di ogni processo di natura dinamica e conflittuale (1995: 77)».

Nessun antropologo intellettualmente onesto, di fronte agli eventi prodotti dalle congiunture sociopolitiche proprie della surmodernità, oserebbe presentare le sue ricerche nei termini di "autenticità culturale".

Per cercare di comprendere che ne è stato dell'oggetto principe dell'antropologia, la cultura, effettuarne una disamina e decidere se è il caso di liberarsi del termine o piuttosto di ridefinirne i connotati e le "modalità d'uso", è vantaggioso un salto diacronico all'anno 1871 per orizzontarsi nel complesso cammino della sua tematizzazione e problematizzazione.

Il costituirsi dell'antropologia come disciplina scientifica è avvenuto con il riconoscimento del suo oggetto di studio, autorizzato da Edward Burnett Tylor nel 1871 in *Primitive Culture* che lo individua nella cultura, «quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società».

Con Tylor la cultura non era più intesa in senso classico, per designare dei tratti peculiari dell'animo (raggruppabili sotto i termini di *humanitas* per i latini e *paidéia* per i greci), acquisiti in seguito a un lungo processo di erudizione necessario a coltivare l'uomo dotto, ma si postulava come elemento distintivo di tutti gli esseri umani, al di fuori del quale non può essere pensata, organizzata e realizzata alcuna forma di vita sociale (Cuche, 2003).

Secondo Tylor, che si colloca nel paradigma evoluzionista, la cultura umana era una, contrassegnata da fasi di sviluppo che iniziavano da uno stadio primitivo (quello delle popolazioni extraeuropee, oggetto d'interesse coloniale), sino ad arrivare al più avanzato stadio della civiltà, coincidente con il modello occidentale dello stato nazionale. Gli "altri", ridotti allo stadio culturale che il loro sviluppo indicava, costituivano una variabile imperfetta del "noi", secondo una logica etnocentrica che trovava nell'evoluzionismo biologico conferme e legittimazioni.

La cultura pertanto, concepita come patrimonio collettivo dei gruppi sociali, poteva essere studiata, analizzata, comparata e oggettivamente riprodotta nei testi etnografici, poiché lo stadio evolutivo cui apparteneva l'antropologo (bianco e occidentale) garantiva un distanziamento obiettivo dai suoi oggetti di studio, tradizionalmente esotici, lontani, "primitivi". Infine, l'osservanza da parte degli studiosi di un rigido protocollo (che regolamentava gli scambi con i nativi imponendo tutta una serie di prescrizioni e divieti, come quello relativo all'astensione dai rapporti sessuali) salvaguardava tale distanziamento e assicurava la scientificità della disciplina (Clifford, 1999b).

Nella formula di Tylor, ritualmente incorporata da ogni studioso di antropologia come il giuramento di Ippocrate da un medico, si nascondono delle insidie che stanno all'origine

dei tanti fraintendimenti sul concetto di cultura che intendo illustrare.

Per Tylor, il rapporto dell'uomo con la società risultava vincolante: l'uomo era infatti "membro di una società". Il termine "membro" rimanda alla dimensione carnale, di sangue, di razza che connota il rapporto uomo-società e suggerisce che un cambiamento fra i termini del rapporto equivarrebbe ad un'amputazione. Tale rapporto risultava, quindi, caratterizzato dall'esclusività: gli uomini possedevano un corredo culturale acquisito entro *una* società di appartenenza ed erano foggianti da essa. Una visione cristallizzata, statica e compatta della cultura, quella di Tylor, dove gli individui sono culturalmente contenuti dalle società, spazialmente intese in termini politici.

Scripta manent e, in questo caso, *docet* giacché dall'impostazione di Tylor il rapporto luoghi e corpi è stato pensato e rappresentato in termini di nazionalità, di appartenenza a un territorio politicamente inteso¹.

Il passaggio semantico del concetto di cultura da un senso universalistico ad uno particolaristico, si realizzò nel Novecento con Franz Boas e Bronislaw Malinowski senza risolvere quest'*impasse* antropologico. I gruppi sociali non erano più comparati in base a parametri quantitativi, ma osservati e descritti nel loro "particolarismo storico". A Boas e a Malinowski si deve l'impronta teorica che ha posto le basi per il "relativismo culturale"², paradigma che ha costituito uno dei maggiori nodi epistemologici in seno all'antropologia.

¹ Questa connotazione del rapporto è resa evidente dalla parola patria e dai suoi derivati (come il verbo espatriare), che rimandano all'idea di paternità e quindi a quella di consanguineità tra stati e individui.

² Secondo questa visione, le esperienze culturali "altre" non possono essere interpretate secondo le categorie proprie della cultura dell'osservatore ma i significati vanno ricercati olisticamente all'interno del contesto culturale in cui si manifestano.

Benché il fine del relativismo fosse quello della tolleranza fra i popoli e le nazioni, tale concetto ha avuto degli effetti di ritorno non attesi. Ha prodotto l'immagine di un mondo segmentato costituito da "pacchetti" distinti e non comunicanti secondo l'immagine che ne fornisce Hannerz (2001). L'etnografia relativista, rappresentando e modellizzando le culture, ha sortito l'effetto collaterale della loro reificazione: ha costruito "modelli di cultura" (Benedict, 1974) legittimando l'idea di un'umanità discontinua, un mondo diviso e frazionato (Fabietti, 1995; 1999).

Inoltre, violentandone il significato — che è e deve rimanere un principio di metodo —, la nuova retorica dell'esclusione ha tratto nuova linfa e legittimazione da presunte inconciliabilità culturali, non potendosi basare più su presupposti di ordine razziale (Stocking, 1982) e ha utilizzando il paradigma del relativismo per mistificare profonde disuguaglianze nell'accesso al potere e alle risorse fra paesi ricchi e paesi poveri, fra centri di potere e periferie. Sempre più spesso, infatti, fenomeni di violenza su larga scala sono riduttivamente imputati a scontri culturali o guerre di cultura. Così pensata, la cultura assomiglia ad un leviatano che, fagocitando le menti degli individui, struttura una sorta di DNA sociale, fisso e immutabile che non lascia margine a scelte personali e negoziazioni identitarie.

Essere relativisti significa incorporare un *habitus*, un'attitudine all'uguaglianza-nella-diversità, che riconosce che noi, come gli altri, elaboriamo forme di cultura che siamo portati a naturalizzare, facendo coincidere la "normalità" (concetto arbitrario e relativo) con la "naturalità". Il relativismo è stato equivocato, mal compreso e temuto, fino a rappresentare per Joseph Ratzinger «il problema più grande della nostra epoca (Remotti, 2008: 256)», asserzione che ha sollecitato l'urgenza

di una risposta in *Contro natura. Una lettera al papa* da parte di Francesco Remotti³.

La riflessione antropologica contemporanea ha dovuto affrontare urgentemente questioni di natura epistemologica, decostruendo criticamente i propri concetti al fine di riportarli al giusto valore semantico. La cultura non designa un'entità, non costituisce la parte sovrastrutturale delle società, ma è un concetto operativo utilizzato per rappresentare i rapporti che sempre e ovunque l'uomo stabilisce con la natura, giacché «l'estrema genericità, vaghezza e variabilità delle capacità di reazione innate (cioè geneticamente programmate) dell'uomo significa che senza l'aiuto di modelli culturali, egli sarebbe funzionalmente incompleto (Geertz, 1998: 125-126)». Si tratta, quindi, di modelli culturalmente e storicamente situati che determinano forme di umanità peculiari. Alla nascita possediamo un corredo biologico incompiuto, «un equipaggiamento naturale adatto per vivere mille tipi di vita, ma finiamo con l'averne vissuta una sola (ivi: 59)». Biologicamente i nostri corpi sono umani "in potenza", ma ognuno di noi "attualizza" questa potenzialità partecipando a peculiari mondi di vita. Con l'espressione "mondo della vita" intendo riferirmi al concetto di *Lebenswelt*, elaborato in ambito fenomenologico da Edmund Husserl e ripreso da Alfred Schütz: il mondo sociale, inter-soggettivo, il mondo a noi con-formato, incorporato, «dove tutti i nostri movimenti corporei [...] sono, per così dire, ingranati nel mondo (Schütz, 1979: 183)» e negli altri. È nello spazio materiale e simbolico del mondo della vita e delle relazioni che si gioca

³ In quest'opera Remotti, ponendosi come interlocutore del pontefice, difende la prospettiva relativista dell'antropologia, soprattutto in riferimento all'idea di "famiglia naturale", monogamica e indissolubile, edificata dalla dottrina cattolica, attraverso una lunga serie di argomentazioni e prove etnografiche, che illustrano differenti tipologie familiari culturalmente elaborate.

la cultura, che ci riconosciamo uomini o donne, bianchi o neri, sani o malati, felici o infelici.

1.2. Lo spazio della cultura

La cultura non è una *res* che esiste al di là degli attori sociali, ma un *quid* che consente di abitare certi luoghi (sentendosi a casa propria) e di portarseli appresso nelle proprie vite connotandoli con la propria biografia. Non si smette di sentirsi marocchini se si abita a Manhattan, o italiani a Santiago del Cile, le radici sono sempre sotto i piedi. La cultura infatti produce “località”, intesa da Arjun Appadurai come una «proprietà fenomenologica della vita sociale, una struttura di sentimento prodotta da particolari forme di attività intenzionale e che produce tipi peculiari di effetti materiali (2001: 237)», dati dall’intreccio fra vite reali e “vite immaginate”. La contemporaneità offre utile terreno di riflessione sui processi di “produzione della località” e l’etnografia può far luce sul «potere che le vite potenziali immaginate su larga scala esercitano su specifici percorsi di vita (ivi: 80)».

Il panorama mondiale contemporaneo è profondamente e irrimediabilmente cambiato, una struttura globale circonda il mondo intero e interagisce profondamente e dialetticamente con una molteplicità di strutture locali, spesso in movimento. In un’intervista rilasciata a Borofsky, Clifford sostiene che «il concetto di autodeterminazione, quel senso di controllo delle frontiere, della cultura, dell’economia, è complicato dal fatto che nessuna nazione [...] possiede oggi il controllo della sua economia e dei suoi simboli culturali. Lo stesso vale per le frontiere: lo spostamento delle genti è consistente e spesso non lineare. Le esperienze di cittadinanza e di identità sono spesso in modo complesso spartite tra i luoghi (Clifford, 2004: 83)» e vanno iscritte in prospettive translocali e tran-

sculturali. Le dinamiche culturali attuali, la deterritorializzazione, la diffusa e irregolare mobilità di individui, simboli, informazioni, tecnologia, danaro e ideologie evidenziano un mondo globale, connotato da (e non contrapposto a) mondi locali in transito. In un mondo sempre più translocale, dunque, la cultura risulta una struttura di significato mobile, che circola attraverso reti di comunicazione non localizzate in singoli territori (Hannerz, 1992).

Gli eventi della contemporaneità smentiscono l'equivalenza analitica tra stati e culture. In un mondo sempre più in frammenti (Geertz, 1999), dove i territori non possono più esser considerati "contenitori di culture", Geertz suggerisce di distinguere tra "nazione" e "paese". La "nazione" costituisce una "forza politica", un progetto storico che preme all'uniformità e al consenso dei corpi individuali attraverso forme di biopolitica (Foucault, 2005). Il "paese" invece è per Geertz un'"arena politica", storicamente e culturalmente mutevole, che coinvolge in egual misura il sé e il sociale, dove l'individuo incorpora una forma di umanità estremamente particolare, giacché come «la cultura ci ha plasmati come singola specie [...] così ci plasma come individui distinti (Geertz, 1998: 68)». Gli individui oggi, sempre più spesso, abitano un mondo in movimento, dove locuzioni come "casa mia" e "casa tua" non indicano necessariamente "qui" e "là". La cultura è sempre più giocata all'interno di "comunità immaginate"⁴ (Anderson, 1996) incarnata negli uomini e nelle donne che, con i loro corpi e con i loro simboli culturali, viaggiano tra "radici e strade" (Mondardini, 2010) in un "sistema di mondi in contatto" (Clifford, 2004: 43).

⁴ Comunità immaginata in quanto non succederà mai che tutti i suoi membri si conoscano personalmente; la natura del loro legame, considerato il loro numero e l'estensione territoriale della nazione, è necessariamente immaginata e non prodotta da relazioni concrete.

Rispetto alla domanda iniziale, se fosse giunto il tempo di liberarsi o meno della nozione di cultura, ritengo che tale concetto sia ancora “buono da pensare” (in quanto inscindibilmente legato al concetto di uomo) e debba, perciò, essere costantemente curato. Ciò che occorre è uno sguardo dal basso, che costruisca narrazioni storicamente dense sulla base delle vite concrete degli individui che, mettendo in scena i loro corpi, realizzano mondi culturali compositi e complessi.

Gli studiosi di antropologia che non intendono «trasformare la disciplina in una sorta di fisica sociale, completa di leggi, formalismi, prove apodittiche (Geertz, 2001: 113)» — e tra questi mi situo anch’io —, devono continuare a problematizzare il concetto di cultura, riconoscendo in esso lo strumento (e non l’oggetto) attraverso cui si diviene “umani” (Geertz, 1998) e che, come tale, non può essere mai definitivamente compiuto.

Lo strumento cultura è infatti un prodotto storico che ha bisogno di essere continuamente ripensato, rimaneggiato, riadattato e rifoggiato.

La transitorietà dei concetti e delle definizioni dell’antropologia è indice della vitalità e della buona salute della disciplina, che da sempre si interessa all’uomo, ma non l’uomo in quanto tale (che non esiste) e neanche a prototipi culturali (che ugualmente non esistono). L’analisi culturale oggi si rivolge a uomini e donne che, entro campi di forze spazialmente e storicamente eterogenei, negoziano esistenze e progetti di vita reali, abitando l’instabilità e l’imprevedibilità del nostro tempo.

Gli oggetti classici dell’antropologia, la parentela, l’arte, la religione, il genere non sono scomparsi, hanno solo cambiato abito, mentre nuovi se ne definiscono. Si tratta, in un caso, del concetto espresso da Amiri Baraka ne *Il popolo del blues* (2007), dello “stesso che cambia”, riferito alla continuità che lascia ampio spazio al cambiamento; nell’altro caso, mi rife-

risko, invece, agli oggetti della scienza (il prodotto culturale del Ventesimo secolo), ormai entrati a pieno titolo nelle ricerche di antropologia. Come riconosce Augé: «La storia ha raggiunto la scienza o, per essere più precisi, la scienza è entrata nella storia. Non semplicemente nel senso che le conseguenze della scienza, le sue applicazioni, possono porre problemi etici [...], ma anche nel senso che gli oggetti della speculazione scientifica sono diventati oggetti storici. La “conquista dello spazio” o l’esplorazione del vivente appartengono ormai allo stato dei luoghi, non solo in ragione delle loro possibili applicazioni alla Terra e agli umani, ma anche perché aggiornano i parametri dell’avvenire. [...] L’avvenire delle nostre società, l’avvenire del pianeta come insieme di società, non è immaginabile facendo astrazione dalla scienza (2009: 31-32)».

Possiamo continuare a sostenere, dunque, che gli antropologi studiano la cultura, solo a patto di sdoganarla una volta per tutte dalla prospettiva essenzialista ed etnicista che l’ha caratterizzata per aprirla a una più ampia dimensione dell’umano. La cultura è ovunque, nei corpi degli individui come nelle produzioni materiali e simboliche che essi realizzano, in una dialettica sempre irrisolta del noi e degli altri, dell’abitare e del viaggiare, della vicinanza e della distanza, tutti elementi che si giocano all’interno di campi di forze e rapporti di potere, costringendo l’antropologo a “bordeggiare” tra esperienze e rappresentazioni, compiendo cioè «un meccanismo di eterno riposizionamento [...], una maniera di navigare dentro al tempo impetuoso (Clifford, 2004: 56)»

1.3. Cultura, spazio, potere

Un interessante studio sulla dimensione culturale dello spazio e sugli usi politici che di tale concetto si realizzano nel

mondo contemporaneo è quello di Gabriella Mondardini, *Radici e strade*. L'antropologa si confronta criticamente con quegli autori che con approcci eterogenei si sono avvicinati allo studio delle pratiche spaziali, autorizzando stili discorsivi peculiari: Augé, Leroi-Gourhan, Geertz, Bourdieu, Foucault, de Certeau, Appadurai, Ghosh e altri.

Il titolo sintetizza il rapporto antropologicamente inscindibile tra natura e cultura. Lo spazio infatti, al pari del tempo, oltre ad essere una dimensione fisica della natura, l'estensione, è altresì una dimensione simbolica dell'esistenza, giacché, direbbe Lévi-Strauss, lo spazio è "buono da pensare". Antropologicamente inteso, esso è un concetto operativo che può essere organizzato, manipolato e agito, volto cioè in "spazio sociale".

Ogni società umana si costituisce, per Remotti (1993), essenzialmente come relazione tra luoghi e corpi, corpi che operano, vivono e interagiscono abitando luoghi e, abitandoli, li dotano di senso, li addomesticano.

È proprio nell'addomesticamento del tempo e dello spazio che Leroi-Gourhan vede il fatto umano per eccellenza. Addomesticamento reso possibile da sistemi di simbolizzazione spaziale che ricalcano l'ordine sociale, mitico e cosmologico che si intende mantenere e riprodurre. Ai luoghi si attribuiscono nomi, definizioni, immagini e tali simboli si investono di significati propri del sistema culturale entro cui sono pensati e rappresentati.

In tal modo, «lo spazio sociale [...] non è mai neutro e uniforme: è variegato, è fatto di luoghi che si differenziano spesso in modo notevole (luoghi del lavoro, dello svago, della vita familiare, della vita religiosa individuale e collettiva, luoghi dei vivi, luoghi dei morti e così via). [...] le società possono essere più adeguatamente concepite come "aree" di condivisione, di interazione, di comunicazione, di scambio (Remotti, 1993: 31)». Ma anche di differenziazione e di divi-

sione. L'ordine spaziale riproduce sempre l'ordine sociale. Come nel caso delle rappresentazioni topografiche rilevate da Leroi-Gourhan attribuibili a forme diverse di organizzazione sociale. Uno spazio itinerante è rintracciabile nelle rappresentazioni grafiche di sistemi economici tipici delle società acquisitive di caccia e raccolta, laddove nelle società di coltivatori lo spazio assume una forma radiale, con un centro che si irradia in cerchi concentrici, ad indicare il processo di sedentarizzazione che si va stabilizzando (Leroi-Gourhan, 1977). In ogni società, l'antropologo riscontra inoltre una differenziazione spaziale di genere, la stessa che il sociologo Pierre Bourdieu rileva nel suo studio sulle abitazioni dei kabili d'Algeria (Bourdieu, 2003). Nella casa kabila un ordine simbolico, spazialmente rappresentato, definisce le relazioni di potere fra i generi. Ogni elemento dell'abitazione — posizione, forma, disposizione interna del mobilio e degli utensili —, è pensato e studiato per riprodurre spazialmente la separazione esistente tra uomini e donne: gli uni destinati alla luce, all'esterno e alle attività pubbliche, le altre rinchiuso nello spazio interno e buio della casa, del privato, a conferma del loro ruolo di subalternità rispetto al potere maschile costituito.

Al tema del rapporto mutualmente strutturante tra spazio e potere, Mondardini dedica grande attenzione accompagnando il lettore alla conoscenza delle analisi della "società disciplinare" che, nei termini indicati da Michel Foucault, è perfettamente simboleggiata dall'immagine architettonica del Panopticon. Il progetto, ideato dal filosofo utilitarista Jeremy Bentham, consisteva in una struttura circolare con al centro la torre di controllo da dove era possibile controllare costantemente tutte le celle (ognuna separata dalle altre da spessi muri, ma tutte in direzione radiale rispetto alla torre) senza essere visti. Pensato per una struttura carceraria, ma estendibile ad ogni istituzione, ospedali, scuole, of-

ficine, caserme, il Panopticon offre la caratteristica di assolvere a un duplice scopo: come un serraglio, separa e individualizza e, in quanto laboratorio, addestra e recupera. È lo spazio del biopotere esercitato attraverso meccanismi disciplinari destinati a ottenere “corpi docili”. Il prodotto contemporaneo della società disciplinare è per Foucault l’eterotopia, quel luogo altro che esclude includendo dove sono rinchiusi i devianti, gli individui indisciplinabili che deviano dalle norme stabilite dal potere. Sono esempi di eterotopie gli ospedali psichiatrici, le prigioni, le case protette, quei luoghi separati dal resto della società che li include.

Alle strategie del potere in Foucault, Mondardini contrappone le tattiche individuali che, secondo Michel de Certeau, permettono di “fare lo sgambetto alla disciplina” (2005). Benché le strategie del potere agiscano incessantemente per costruire individui disciplinati, questi vi possono opporre una certa resistenza, utilizzando delle tattiche, delle astuzie per aggirare il controllo. Ne *L’invenzione del quotidiano*, de Certeau argomenta questa tesi utilizzando l’esempio della città, pensata e organizzata con uno sguardo dall’alto, da urbanisti, architetti, pianificatori che decidono a tavolino quali devono essere i transiti cittadini: aree di passaggio, sensi vietati, direzioni obbligatorie, ecc. Ma il pedone, o il ciclista, possiede al contrario uno sguardo dal basso che gli consente di utilizzare una serie di astuzie per personalizzare i percorsi. Fermarsi, attraversare cortili, saltare cancelli, evitare strisce pedonali, infrangere sensi vietati e tanto altro, perché, a differenza delle strategie, le tattiche non sono programmabili, possono agire nell’immediato, quando si può cogliere l’occasione al volo; esse sono perciò fuori dal tempo: è la circostanza che le crea. Costituiscono dunque, piccole soglie di libertà, le stesse che de Certeau riconosce esservi nella comunicazione orale. Egli ravvisa un’omologia tra tattiche pedonali e verbali. Le tattiche starebbero alle norme come la

parola sta alla lingua. Benché la lingua infatti, in quanto codice, presenti leggi ferree da rispettare, il parlante può sempre trovare degli stili particolari, degli artifici, delle deviazioni dal rigorismo della lingua scritta.

La parte centrale di *Radici e strade* si focalizza sulle forme e sulle pratiche spaziali proprie della contemporaneità, dove le definizioni, i confini e le opposizioni concettuali urbano/rurale, particolare/universale non esauriscono il senso degli accadimenti.

Il rapporto città-mondo è indicato da Marc Augé come dialettico e complementare. Egli individua nella contemporaneità due fenomeni emergenti: la mondializzazione delle città e l'urbanizzazione del mondo (2007). La città è un mondo perché al suo interno comprende, tenendole separate, tutte le diversità e le disuguaglianze del pianeta. Migrazioni, diaspore, mobilità occupazionale e studentesca, richieste d'asilo, ma anche il traffico di merci, gli stili di consumo, le nuove tecnologie della comunicazione e i sistemi di trasporto rendono oggi l'immagine della città sempre più simile al mondo intero.

Il mondo, a sua volta, assume sempre più le connotazioni della città, con centri interconnessi del potere e dell'economia, dove si decidono le strategie, e periferie che tentano di diventare centri a loro volta, spesso a prezzo di quelle che Amitav Ghosh indica come "circostanze incendiarie". Lo scrittore menziona esempi tratti dalla sua esperienza personale, dalla guerriglia in Birmania, al conflitto etnico tra la minoranza Tamil e la maggioranza cingalese dello Sri Lanka, circostanze che sconvolgono spazi, territori, sradicano vite, legami, storie. Ciò che resta in questi e in altri casi dove il rapporto luoghi e corpi è stato lacerato dalla violenza è per Mondardini una "memoria traumatica", la stessa che Fabio Dei riconosce nei sopravvissuti ai campi di sterminio nazisti (2005).

Il campo di sterminio è divenuto un paradigma strutturante i rapporti di dominio fra gruppi sociali, costituendo uno spazio ideologico oggi molto attuale. Chiamati in Italia CPT (Centri di Permanenza Temporanea) e divenuti CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione), i nuovi campi sono deputati allo smistamento dei clandestini, i "dannati della terra" della contemporaneità. Essi sono nell'accezione di Giorgio Agamben esclusivamente resi "nuda vita"⁵, spogliati di ogni diritto giuridico.

Di fronte a brandelli di mondo in fuga, in movimento, a processi di mobilità su scala globale, si assiste oggi alla proliferazione di "non luoghi", spazi di transito, anonimi, provvisori, effimeri, dove è impensabile mettere radici, dove l'uomo sperimenta la sua infinita solitudine e piccolezza. Un luogo, sostiene Augé, affinché possa essere definito tale, dev'essere "relazionale, storico e identitario", deve cioè produrre località così come la intende Appadurai.

Nell'ultima parte di *Radici e strade* Gabriella Mondardini avanza diversi interrogativi di natura teorica e metodologica. Come è possibile oggi produrre località in un mondo diasporico, deterritorializzato e transnazionale? Cosa resta della pratica etnografica?

Concetti come cultura, nazione, identità cambiano i connotati. La sfida antropologica è quella di cercare di comprendere con questi attrezzi abusati, logori e con altri ancora, che cosa succede e succederà in questo nostro mondo: in che maniera si produrranno nuove forme di località? Cosa resta

⁵ Il tema è trattato nello scritto più importante e significativo di Agamben: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Il filosofo prende le mosse dall'analisi della figura classica dell'"homo sacer" definito da Festo come colui che, giudicato colpevole dal popolo per un delitto, non può essere ucciso, ma "separato", posto fuori dall'ordinamento giuridico, cosicché chi lo uccide, non potrà essere perseguito. L'*homo sacer* non appartenendo più all'ordine del diritto, non può essere perseguito e neanche tutelato dalla comunità. Per Agamben il campo di sterminio costituisce lo spazio dove si manifesta appieno la "sacertà" della vita.

di un paese se non è più una nazione? Cosa resta della cultura laddove non vi è più consenso? La risposta di Geertz è quella di continuare a frequentare proprio quel terreno che presentando irregolarità, ostacoli, contraddizioni, produce attrito e costringe gli antropologi a interrogarsi sui propri paradigmi e sul senso del proprio lavoro. Quello stesso attrito, proprio della pratica etnografica, del quale un filosofo come Ludwig Wittgenstein lamenta la mancanza, quando scrive: «Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro! (in Geertz, 2001: 11)». Il lavoro sul campo continua a costituire l'unica possibilità di conoscenza antropologica, inteso non più come spostamento verso un altrove spazialmente circoscritto, ma verso un altrove mobile, da inseguire, ancora in formazione, i cui confini sono continuamente ridefiniti. Non c'è mai nulla di dato a proposito di un "campo", ma, come sostiene Clifford, esso «dev'essere lavorato, mappato per via discorsiva, [...] vissuto concretamente, volto in spazio sociale (1999b: 72)». La storia non è finita, ma le grandi narrazioni non riescono più a contenere gli accadimenti umani; ciò che urge è uno sguardo dal basso, che costruisca nuove narrazioni sulla base delle esperienze concrete degli individui. Uomini e donne che, tra radici e strade, si muovono con i loro "cantieri aperti" per negoziare inedite forme di umanità.