

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVIII (2015), n. 17 (1)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVIII (2015), n. 17 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

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

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS (†)
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Etnografia dei movimenti sociali

5 Vincenzo Matera, *“Leggere la protesta”*.
Per un’antropologia dei movimenti sociali

13 Angela Biscaldi, *“Vietato mormorare”*.
Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia

19 Lia Viola, *Fare la cosa giusta?*
La scelta dell’attivismo in un contesto di violenza omofoba

29 Silvia Pitzalis, *Positioning as a method*.
The earthquake in Emilia Romagna and the forms of “exilience”

41 Sabina Leoncini, *On this side and beyond the wall: social movements in Israel and Palestine*

Ricerca

59 Valerio Petrarca, *Anthropologues et prophètes en Afrique noire au XX^e siècle*

67 Elena Bougleux, *Issues of scale in the Anthropocene*

75 Leggere - Vedere - Ascoltare

85 Abstracts

In copertina: Hamedina square (Tel Aviv), the biggest demonstration of the social justice movement in Israel
(September, 3 2011) (© Activestill)

Vincenzo Matera

“Leggere la protesta”. Per un’antropologia dei movimenti sociali

1. Il paradosso della *doxa*

Il dossier di questo numero di Archivio Antropologico Mediterraneo propone alcuni dei contributi presentati e discussi nel corso di due iniziative organizzate dal LEMS – Laboratorio di etnografia dei movimenti sociali – presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell’Università di Milano Bicocca e presso l’Università di Modena e Reggio Emilia. L’idea alla base delle due iniziative e di queste pagine è di contribuire alla riflessione sui movimenti sociali, sul dissenso, sulle (nuove) forme e strategie di protesta secondo una prospettiva etnografica, con una riflessione sul posizionamento del ricercatore rispetto al conflitto e alle parti in causa, centrale in molti dei saggi che seguono.

I movimenti sociali occupano uno spazio sempre più rilevante entro la sfera pubblica e nella vita privata degli individui, modificano le forme della partecipazione, l’immaginario politico e sociale, le forme dell’identità. Più in generale, studiare i movimenti sociali in tutte le loro dimensioni può voler dire ottenere chiavi interpretative utili per cogliere trasformazioni sociali e culturali in corso, con l’obiettivo di raccogliere una pur limitata e circoscritta capacità predittiva; il laboratorio di etnografia dei movimenti sociali e il dossier che presentiamo intendono dare un contributo alla riflessione teorica sulle società e sui processi culturali contemporanei, a partire anche dalla lettura etnografica delle forme che assume la protesta, intesa come produzione di significati culturali con una valenza per certi aspetti “sovversiva”, tesa a mettere in discussione, a sfidare e a ottenere cambiamenti dell’assetto sociale e culturale consueto. Mi sembrano pertinenti qui le parole con cui Pierre Bourdieu inizia un suo celebre saggio, *Il dominio maschile*, definendo il cosiddetto *paradosso della doxa*:

[...] il fatto cioè che l’ordine del mondo così com’è, con i suoi sensi unici o vietati, in senso proprio e figurato, i suoi obblighi e le sue sanzioni, venga più o meno rispettato, che non vi siano più trasgressioni o sovversioni, delitti e “follie”

[...] o, cosa ancora più sorprendente, il fatto che l’ordine stabilito, con i suoi rapporti di dominio, i suoi diritti e i suoi abusi e i suoi privilegi e le sue ingiustizie, si perpetui in fondo abbastanza facilmente, se si escludono alcuni accidenti storici, e che le condizioni di esistenza più intollerabili possano tanto spesso apparire accettabili e persino naturali (Bourdieu 2009: 7).

È sorprendente, scrive Bourdieu, e forse proprio da questa sorpresa per la facilità con cui tutto sommato si riproduce l’ordine sociale stabilito, può scaturire una riflessione interessante che quanto meno possa elevare la nostra consapevolezza critica relativa ai meccanismi e ai dispositivi che garantiscono la riproduzione delle cornici egemoniche.

Il paradosso della *doxa*, se ripensiamo alla nozione di egemonia culturale di Antonio Gramsci, si scioglie nella chiarezza con cui tale nozione illumina la logica del dominio esercitato in nome di una cornice simbolica conosciuta e riconosciuta dai dominanti, e accettata come l’unica possibile anche dai dominati, all’insegna di uno stile di vita, per esempio, di un modo di pensare, di parlare, di agire, di consumare, anche su chi quello stile di vita può solo desiderarlo, ammirarlo, farne alimento per l’immaginazione.

Qualsiasi gerarchia può infatti essere interpretata esplicitando le norme sociali che la sostengono e che producono le ideologie della stratificazione, cioè teorie e visioni del mondo che giustificano e legittimano la realtà esistente (come il migliore dei mondi possibili). Già Marx aveva evidenziato che le classi sociali sono un prodotto di un certo modo di produzione (il capitalismo) e non un aspetto funzionale della società moderna. La gerarchia è il prodotto della relazione di sfruttamento fra i capitalisti e i lavoratori. Se ci domandassimo allora, seguendo Marx (e anche Gramsci) “perché un individuo accetta l’ordine sociale, nonostante gli sia decisamente sfavorevole?” la risposta sarebbe duplice: in molti casi, come è ovvio, perché subisce la capacità della classe dominante di controllare i mezzi di repressione (forze dell’ordine, esercito) e gli strumenti politici (approvare leggi a tutela dei

propri interessi e che possono fissare le condizioni lavorative, limitare o proibire l'organizzazione in sindacati, ecc.). Va aggiunto, però, che la classe dominante controlla l'informazione, può costruire un'ideologia di classe a proprio vantaggio, può indurre le persone a condividere l'idea che un dato assetto sociale (gerarchico e stratificato) è il più conveniente anche per loro. Secondo Marx, alcune istituzioni importanti come la Chiesa, la scuola, i giornali esercitano un'enorme influenza sul modo in cui le persone vedono la realtà sociale. Il solo modo in cui le classi dominate possono trasformare questa situazione è la rivoluzione, inevitabilmente violenta dato che la classe dominante, che controlla i mezzi di repressione, non rinuncerebbe mai ai propri privilegi.

Ancora negli anni Venti del Novecento, questa previsione di Marx (una necessità storica) era ritenuta assolutamente scientifica. Il crollo imminente del regime capitalista si pose infatti al centro delle riflessioni dei teorici di Francoforte. Soltanto con la presa del potere di Hitler in Germania e con il suo consolidarsi negli anni successivi (insieme ai regimi italiano e spagnolo), quella fiducia iniziò a vacillare. Dopo la fine della guerra le speranze rivoluzionarie non rinacquero per il sempre più netto affermarsi del nuovo capitalismo spronato del miracolo economico: la rivoluzione proletaria aveva subito un doppio smacco, prima a causa dei regimi fascisti e nazisti, poi a causa del consolidamento del capitalismo, che segnò l'abbandono definitivo del progetto rivoluzionario. Apparve allora agli esponenti della teoria critica un mondo costruito senza "pensiero critico", abbruttito dal consumo e dalla pubblicità, in cui l'esercizio della critica perde la sua carica collettiva e rivoluzionaria e diventa raro stile di pensiero individuale di pochi "illuminati".

Nelle società industriali avanzate il potere trova la situazione ideale per annullare la critica – il pensiero autonomo dell'individuo – e imporsi. Si verifica quella "integrazione del proletariato" teorizzata da Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo*, per cui viene a mancare la possibilità di prendere coscienza dell'irrazionalità del sistema.

La società di massa non riduce le disuguaglianze, anzi, estende i meccanismi di dominio dalla sfera lavorativa (lo sfruttamento del proletariato da parte del capitalista) fino a ogni momento della vita quotidiana degli individui (tempo libero incluso). Anche la libertà individuale si rivela allora una finzione delle moderne società democratiche: aumenta in apparenza la nostra libertà di scegliere, ma in realtà tutti noi restiamo in balia di strumenti come i mass media, la pubblicità, il consumo, che si mostrano strumenti di coercizione: la società di massa allora, proprio all'opposto di quanto si proclama,

facilita l'esercizio del potere della classe dominante su tutta la società e aumenta gli spazi di mercato disponibili per il profitto del capitalista. Nel mondo contemporaneo globale questa dinamica sembra accentuarsi.

La manipolazione delle coscienze ha certamente anche lo scopo di indurre a determinati consumi, ma così facendo essa svolge pure la funzione di mantenere l'ordine dato eliminando qualsiasi capacità, anche interiore, di ribellione da parte degli individui. Marcuse, nel suo famosissimo libro *L'uomo a una dimensione* (1964), riprende questa riflessione: l'uomo a una dimensione è l'uomo membro delle società di massa, privo della sua capacità critica, totalmente incastrato (senza ovviamente esserne consapevole) nel sistema, anzi, addirittura complice della riproduzione del sistema stesso. Una volta che la classe dominata (il proletariato) non è più il perno rivoluzionario perché si è integrata, la riflessione critica degli intellettuali si ritrova priva della sua base concreta.

Nonostante ciò, rimane una sorta di idealismo, una fiducia nella critica. Adorno parla della necessità del pensiero di resistere. Marcuse teorizza un allargamento della base, dal proletariato in senso marxista a tutti i "reietti", gli "stranieri", gli "sfruttati", i "perseguitati", i "dannati della terra", per dirla con Fanon, che possono costituire una nuova base rivoluzionaria, prendendo coscienza della loro condizione come frutto dell'irrazionalità del sistema.

Questa premessa, per quanto richiami passaggi ben noti, prelude a una possibile cornice per un'interpretazione antropologica dei movimenti sociali, del loro significato. I due grandi processi del "progresso" e dell'"unificazione nazionale" (Clifford 1993) hanno investito infatti prima o dopo tutte le comunità umane negli ultimi secoli. Le comunità locali ovunque nel mondo hanno dovuto fare i conti con la modernizzazione, a volte forzata, con l'alfabetizzazione e, parallelamente, con la costruzione dello stato nazione (Appadurai 2001). I movimenti sociali (e politici) hanno una storia abbastanza recente, legata al consolidamento dello stato nazione entro il cosiddetto "mondo occidentale", Europa e Nord America, ai cicli della crescita economica e, in generale, ai conflitti generati dall'industrializzazione. Il movimento sociale per eccellenza del secolo scorso è stato il movimento operaio, collocato nell'ambito della lotta di classe, e di cui sono state date per lo più interpretazioni macrostrutturali derivanti dalla prospettiva marxista. Solo negli ultimi decenni del Novecento affianco alla matrice economico-materiale, per così dire, fatta di deprivazione e di rivendicazioni legate alle dinamiche salariali, emerge la matrice culturale (Thompson 1969; Melucci 1982, 1988).

In particolare Alberto Melucci, riprendendo le riflessioni di Alain Touraine (1988, 1993, 1997), ha spostato l’interpretazione dei movimenti sul piano identitario e culturale più che sovrastrutturale e macrosociale: i movimenti sono processi di formazione dell’identità, non soltanto un agire strumentale, rivolto all’esterno, ma un tentativo di creare solidarietà e senso collettivo.

Nel mondo contemporaneo, le strutture politiche e sociali nazionali, a lungo unico riferimento e modello per l’azione collettiva, sono in crisi. Le istituzioni – la famiglia, la scuola, l’azienda, il sindacato, la Chiesa – svolgono sempre meno un ruolo di guida e di orizzonte di riconoscimento per gli individui. Da ultimo, lo stato nazione stesso non è più l’unico spazio del conflitto, per i movimenti, specie da quando è in atto una progressiva, seppure contrastata, cessione di sovranità a favore di organismi politici e economici transnazionali (per esempio l’Unione Europea).

Di fronte a una politica sempre più debole e incapace di offrire un progetto, a un modello economico sempre più irresponsabile, centrato esclusivamente sulla crescita incessante come unico indicatore utile per migliorare la vita, allo squilibrio sempre più grande tra accumulazione della ricchezza e distribuzione delle risorse, riacquistare la propria identità nei movimenti collettivi e sociali diviene un’esigenza fortissima. In un mondo percorso da una globalizzazione presentata come una tendenza inarrestabile, un flusso “naturale” di denaro, persone, idee, merci che rappresenta l’apice dell’egemonia ideologica neoliberista, emergono dal basso reazioni molteplici. Non solo entro il mondo occidentale, ma anche altrove.

2. *La complessità culturale*

Penso che un buon punto di riferimento per inquadrare teoricamente l’organizzazione sociale dei significati culturali propria dei movimenti sia l’analisi delle modalità di distribuzione sociale della complessità culturale proposta da Ulf Hannerz (1998), che colloca appunto i movimenti sociali tra le quattro cornici che incanalano e che contribuiscono comunque a produrre il flusso dei significati culturali. Lo stato, il mercato, le forme di vita, i movimenti. Questi ultimi, precisa Hannerz, hanno la tendenza, più che a gestire, a modificare i significati prodotti in modo centralizzato dal mercato e dallo stato, mostrando in particolare un legame privilegiato con la cornice delle forme di vita, da cui, molto semplicemente, il più delle volte tendono a emergere: le persone avvertono disagio, insoddisfazione, si sentono minacciate dalle condizioni esi-

stenti, dettate dalle due cornici dominanti, quelle del potere politico e economico, e anche mediatico, almeno in parte e in quanto proiezione dei primi due, e cercano modi per esprimere tale disagio, in-soddisfazione, malessere, finanche disperazione.

I movimenti sociali incanalano e esprimono quindi un flusso di significato finalizzato, esplicito o implicito che sia, orientato in direzione di un cambiamento (oppure di una sorta di conservazione, contro un cambiamento) e hanno anche un’instabilità inerente al loro stesso carattere per così dire sovversivo: sono decentralizzati, instabili, destinati a cambiare pelle più o meno velocemente sia che falliscano l’obiettivo, sia che lo raggiungano. Il mercato e lo stato, anche se qualche volta possono essere in contrasto, il più delle volte si sono posizionati lungo il versante della produzione di significati egemonici: specie negli ultimi decenni, quasi tutti gli stati nazione, benché siano indeboliti e anche addirittura messi in discussione nella loro sovranità, hanno sposato il credo dello sviluppo, del progresso, della crescita incessante, nuclei ideologici del complesso culturale neoliberale, la cui matrice è la convinzione (o la pretesa) che il mercato possa fungere da perno, da modello per tutte le relazioni sociali. Quindi anche lo Stato, la politica, vanno modellati dal mercato.

C’è poi un terzo polo, quello delle “forme di vita”, in senso lato le popolazioni locali, polo primario di produzione di significati culturali da cui nascono i movimenti. Da questo punto di vista, i movimenti sociali producono e esprimono significati culturali alternativi, di contestazione, di protesta rispetto ai poli di produzione di significati culturali egemonici. Per di più, nel mondo contemporaneo che, come ci è stato ripetuto fino alla nausea, è senza confini e forse senza più una forma, sono all’opera delle pressioni – a livello delle forme di vita – che sfuggono al controllo centralizzato dello stato, e che possono a volte indurre e generare forme di dissenso e di protesta.

Apparentemente tali pressioni globali lasciano pensare a una perdita o comunque a un indebolimento della sovranità nazionale: i discorsi sulla globalizzazione, su diritti umani e democrazia promettono, lasciano intravedere la possibilità di liberarsi da stringenti confini nazionali, da ideologie dell’esclusione e della marginalità, la possibilità di spezzare le costrizioni di genere, di classe, di andare contro le strutture di potere locali in direzione di quanto intravisto grazie alle reti sovranazionali, o grazie alle comunità immaginate. C’è da domandarsi fino a che punto le promesse globali di libertà e di democrazia siano in realtà proiezioni di centri egemonici (del Nord del mondo) in cerca di espansione.

Si parla tanto – i sociologi e gli antropologi in

particolare – di transnazionalismo, di diaspore, di panorami e comunità immaginate, di ibridazioni e di flussi di persone, idee, beni e prodotti culturali; ma gli stati nazione detengono ancora, in molti casi almeno, saldo in mano il controllo concreto dei corpi, per così dire, se non dell'immaginazione. Spesso anche gli interessi economici e politici richiedono una sovranità indiscussa. Si discute molto a livello accademico di nuove forme di cittadinanza, oltre le appartenenze nazionali, tuttavia la realtà è diversa: la sovranità degli stati resta fondamentale per i diritti, le appartenenze, le possibilità concrete di molte persone. Lo vediamo ogni giorno nel modo in cui vengono trattati i profughi siriani e eritrei che cercano di entrare in Europa.

3. *Da che parte stare?*

La convergenza dell'antropologia verso lo studio dei movimenti sociali credo si possa individuare pensando al carattere sovversivo e di critica culturale che ha contrassegnato la disciplina sin dalle sue origini. È celebre l'idea dell'antropologia come critica culturale, per esempio, ma anche quella, precedente, di antropologia radicale, presente nel titolo di un noto libro curato da Dell Hymes negli anni '70. In quel libro, Hymes si interrogava, e spingeva la disciplina a interrogarsi, sulla propria collocazione:

In breve, non è una ragione sufficiente studiare un'altra cultura per il semplice fatto che è "altra". Anche a livello morale e politico debbono esservi buone ragioni per imporre un altro ricercatore americano a un'altra parte del mondo [...]. Il fatto fondamentale che condiziona il futuro dell'antropologia è che essa si occupa della conoscenza degli altri. Questa conoscenza ha da sempre implicato responsabilità etiche e politiche, e oggi gli "altri" che gli antropologi hanno fatto oggetto dei loro studi rendono esplicite e inevitabili quelle responsabilità. Devono essere considerate le conseguenze che comportano, per gli individui tra i quali si lavora, il semplice fatto di stare fra loro, l'acquisizione di conoscenze riguardo alla loro vita e la fine che queste conoscenze fanno (Hymes 1979: 54, 68).

Nello stesso volume, Laura Nader sosteneva che fosse tempo per gli antropologi di iniziare a «studiare chi sta in alto»; per varie ragioni essi si erano caratterizzati per «studiare chi sta in basso», osservando persone molto meno dotate di potere e privilegi di loro; tuttavia, non meno importante per capire come si determinassero assenza di potere e povertà, era giunto il tempo di analizzare le prati-

che culturali delle persone al vertice.

Ci troviamo davanti a una molteplicità di questioni, fra cui quella epistemologica e politica a un tempo, della collocazione del ricercatore entro una disciplina che si è riformulata in senso planetario. Studiare verso il basso, studiare verso l'alto, ma anche studiare di lato, a quale scopo? Entro quale progetto culturale, e politico? Molti dei saggi che seguono affrontano tale problematica: Lia Viola evidenzia come il confronto con il campo le abbia provocato un senso di spaesamento tale da spingerla da un lato a confrontarsi con i propri strumenti di comprensione della realtà e dall'altro a porsi domande etiche sul senso della propria ricerca. Emerge da ciò un'idea dell'antropologia come fonte di un pensiero critico e di nuove prospettive di analisi utili a generare un sapere in grado di coinvolgere anche la nostra società. Silvia Pitzalis centra la sua etnografia sui membri del Comitato *Sisma.12*, e presenta come chiave interpretativa il termine "exilienza": un neologismo che evoca il "saltar fuori". La volontà degli individui di saltare fuori da una condizione di sofferenza e di proiettarsi nel futuro. In più, il termine contiene un riferimento al riscatto demartiniano del proprio essere nel mondo, per reagire alle apocalissi culturali (e materiali, come è il caso del contesto etnografico di Pitzalis). Il termine, aggiunge l'autrice, ha anche delle connotazioni che lo legano all'innovazione e alla creatività culturale. Riprenderò questo punto nella conclusione.

4. *I movimenti sociali e la cultura popolare*

C'è un altro aspetto che mi preme sottolineare, che attraversa l'analisi dei movimenti sociali, e riguarda il loro radicamento—o meno—in un contesto locale. Più in generale, in una sorta di dimensione "popolare". Alberto Mario Cirese (1980) concettualizzava, come è noto, la "cultura popolare" nei termini di una convivenza/opposizione fra una cultura egemonica e alcune culture subalterne, in una società caratterizzata quindi da dislivelli interni di cultura (e, ampliando l'orizzonte oltre i confini sociali, esterni). Questa concezione riprendeva la visione di Antonio Gramsci del folklore in termini di contrapposizione. Per Gramsci, ricordiamolo, il folklore è una:

[...] «concezione del mondo e della vita», implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo «ufficiali» (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate) che

si sono successe nello sviluppo storico (Gramsci 1975: vol. III, Q. 27, p. 2311).

Poiché i significati culturali prodotti e espressi dai movimenti sociali derivano da qualche parte, un territorio, una comunità, anche quando vengono poi trasfigurati in rete, nell'individuare e interpretare determinati messaggi, quali quelli di protesta, di contestazione, propri dei movimenti sociali, è ancora possibile rimandare a una particolare "concezione del mondo e della vita", come scriveva Gramsci? La risposta a questa domanda secondo me è ambivalente: da un lato, è evidente che dentro il grande contenitore denominato "cultura popolare" o "locale" o ancora "tradizioni popolari" e quindi "forme di vita", non possiamo più individuare gli stessi protagonisti cui si riferiva Gramsci; dall'altro lato è forte il rischio che molte istanze sostenute dai movimenti sociali, proprio perché prive di quel legame organico con una concezione del mondo e della vita, si risolvano in una dimensione simbolica che non intacca i nodi strutturali del potere (economico e politico) contro cui sono emerse. Questo rischio è ancora più grande nel caso dei movimenti transnazionali, basati su reti di relazioni virtuali e globali: è forte il dubbio che le reti di attivisti siano in grado di conseguire lo stesso effetto di quelle basate sull'interazione faccia a faccia e di creare identità collettive analoghe a quelle alla base dei movimenti nazionali, nemmeno quando le istanze delle "popolazioni locali", dei cittadini, di coloro che compongono le forme di vita, emergono a livello politico in posizione prevalente (il caso del Movimento 5stelle in Italia e, su scala ancora più evidente, il caso di Tsipras in Grecia o di Podemos in Spagna ne sono esempi evidenti).

Vale a dire, è forte il rischio che la protesta non generata da una proposta di vita concretamente alternativa, degeneri in forme di violenza puramente fini a se stesse, che possono paradossalmente rivelarsi alla fine utili a consolidare proprio quei poteri che vorrebbero contestare e mettere in crisi. Del resto, è nota la dinamica secondo cui il potere controlla la maggioranza costruendo una minoranza (Deleuze 1997) e demonizzandone le azioni. Lo abbiamo visto concretamente negli scontri avvenuti a Milano il 1 maggio 2015 in occasione dell'inaugurazione dell'EXPO.

5. La mutazione antropologica

Nell'Italia dell'immediato dopoguerra quegli strati della società portatori di visioni del mondo alternative erano ancora ben presenti, al punto che si poteva indubbiamente parlare di una forte diver-

sità culturale fra il popolo – definito da Carlo Levi, Pier Paolo Pasolini, Ernesto De Martino, e tutto il filone meridionalista ecc. – e la cosiddetta élite.

I contadini friulani di Pasolini, il mondo magico di De Martino, la comunità di Eboli di Carlo Levi sono i "portatori del folklore", esprimono quelle tradizioni popolari che si legano il più delle volte anche alle misere condizioni materiali della loro esistenza. In questo senso nella concettualizzazione gramsciana, se non in quella di Cirese, poi ripresa anche da Luigi Lombardi Satriani, il folklore, la cultura popolare possono essere – di fatto sono – principio sovversivo.

Oggi le cose sono molto cambiate. In particolare sono cambiate da quando, come aveva sottolineato con straordinaria efficacia Pasolini commentando sul principale quotidiano italiano i risultati del referendum sul divorzio, si è attuata una mutazione antropologica del popolo italiano:

Gli italiani si sono mostrati infinitamente più moderni di quanto il più ottimista dei comunisti fosse capace di immaginare. Sia il Vaticano che il Partito comunista hanno sbagliato la loro analisi sulla situazione "reale" dell'Italia. Sia il Vaticano che il Partito comunista hanno dimostrato di aver osservato male gli italiani [...]. Ora il Vaticano piange sul proprio errore. Il Pci, invece, finge di non averlo commesso ed esulta per l'insperato trionfo. Ma è stato proprio un vero trionfo? Io ho delle buone ragioni per dubitarne. [...] La mia opinione è che il cinquantanove per cento dei "no", non sta a dimostrare, miracolicamente, una vittoria del laicismo, del progresso e della democrazia: niente affatto: esso sta a dimostrare invece due cose: che i "ceti medi" sono radicalmente – direi antropologicamente – cambiati: i loro valori positivi non sono più i valori sanfedisti e clericali ma sono i valori [...] dell'ideologia edonistica del consumo e della conseguente tolleranza modernistica di tipo americano. [...] che l'Italia contadina e paleoindustriale è crollata, si è disfatta, non c'è più, e al suo posto c'è un vuoto che aspetta probabilmente di essere colmato da una completa borghesizzazione [...].

Il "no" è stato una vittoria, indubbiamente. Ma la reale indicazione che esso dà è quella di una "mutazione" della cultura italiana: che si allontana tanto dal fascismo tradizionale che dal progressismo socialista" (*Corriere della sera* del 10 giugno 1974, poi in Pasolini 1975).

Si inserisce qui, come avevano ben colto i teorici di Francoforte, la dimensione del potere del mercato, e del consumo. Si perde quindi quella carica sovversiva di una visione del mondo alternativa,

quell'elemento di contrapposizione che caratterizza con Gramsci la produzione e l'espressione di significati culturali alternativi, che mostrano che rispetto ai modelli sociali e culturali dominanti ci sono delle alternative. Altri modelli di organizzazione culturale e sociale, locali, solidali, altre modalità della creatività culturale, che hanno un riferimento empirico a comunità storicamente determinate, pur con tutti i loro limiti e la loro drammaticità, e che possono essere una alternativa e una critica al presente. Ma esistono davvero alternative alle forze del progresso, della nazione, della globalizzazione? Scriveva ancora Pasolini:

L'Italia non è mai stata capace di esprimere una grande Destra. [...]. Tale salto qualitativo – la trasformazione radicale e rapida che ha investito il mondo sociale italiano – riguarda dunque sia i fascisti che gli antifascisti: si tratta infatti del passaggio di una cultura, fatta di analfabetismo (il popolo) e di umanesimo cencioso (i ceti medi), da un'organizzazione arcaica, all'organizzazione moderna della "cultura di massa". La cosa, in realtà, è enorme: è un fenomeno di "mutazione" antropologica. Soprattutto forse perché ciò ha mutato i caratteri necessari del Potere. La "cultura di massa" [...] è direttamente legata al consumo, che ha delle sue leggi interne e una sua autosufficienza ideologica, tali da creare autonomamente un Potere che non sa più che farsene di Chiesa, Patria, Famiglia [valori – religione civile], e altre ubbie simili. L'omologazione "culturale" che ne è derivata riguarda tutti: popolo e borghesia, operai e sottoproletari. Il contesto sociale è mutato nel senso che genera tutti gli italiani. Non c'è più dunque differenza apprezzabile – al di fuori di una scelta politica come schema morto *da riempire gesticolando* – tra un qualsiasi cittadino italiano fascista e un qualsiasi cittadino italiano antifascista. Essi sono culturalmente, psicologicamente e, quel che è più impressionante, fisicamente intercambiabili. Nel comportamento quotidiano, mimico, somatico non c'è niente che distingue [...] un fascista da un antifascista (di mezza età o giovane: i vecchi, in tal senso possono ancora esser distinti tra loro) (*Corriere della sera* del 10 giugno 1974, poi in Pasolini 1975).

Successiva all'omologazione nazionale di cui parlava Pasolini, sta accadendo una sorta di omologazione planetaria per l'erosione progressiva delle sovranità nazionali provocata dai processi globali (e dal Potere del mercato).

6. Repertorio della protesta e repertorio popolare

In tale quadro, paiono essere utili alcune nozioni, come chiavi di lettura ulteriori: il concetto di "repertorio della protesta" per mettere a fuoco in contesti di ricerca etnografica le caratteristiche della mobilitazione in territori – specifici "dove" – diversi (Tilly 1978). I modi in cui individui e gruppi esprimono insoddisfazione, disagio sociale, richieste o rivendicazioni. Di fronte a una situazione conflittuale si ricorre a azioni, gesti, pratiche in qualche maniera familiari. Gli individui usano ciò che hanno imparato a fare. Si tratta di ciò che Touraine ha definito la "storicità" dei movimenti (un insieme di modelli culturali, cognitivi, economici, etici, attraverso i quali una collettività costruisce le proprie relazioni con l'ambiente). L'azione di protesta, individuale e poi – se accolta e condivisa – collettiva si gioca, si articola a partire da pratiche consolidate. Ciò ricorda la dinamica messa in luce in un memorabile saggio, *Il folklore come forma di creazione autonoma*, del 1929, da due grandi studiosi di tradizioni popolari, Roman Jakobson e Petr Bogatirev: l'espressività peculiare della cultura popolare è collettiva, passa dal filtro di quella "censura preventiva comunitaria" per cui un contenuto, un messaggio – canto, danza, musica, norma rituale, valore morale – se non è condiviso e socializzato non passa, non sopravvive. Le tradizioni popolari non hanno un autore, non hanno originali, vivono delle azioni ripetute e abitudinarie delle persone che le eseguono, ammettono la variazione nei termini dell'improvvisazione contestuale, del qui e ora, dell'estro creativo riconosciuto dalla comunità ma sempre nei limiti di una stessa trama. Lo stesso accade nella cultura popolare: un singolo può ovviamente introdurre delle innovazioni, delle modificazioni, che diverranno parte della tradizione solo dopo che la comunità le ha accettate e accolte come valide per tutti. È probabile che anche le forme della protesta sociale emergano attraverso un simile meccanismo, come del resto appare, sia pure con sfaccettature diverse, in particolare nei saggi di Silvia Pitzalis e di Sabina Leoncini.

C'è anche un altro punto, a mio parere, che avvicina lo studio antropologico dei movimenti sociali a quello delle tradizioni popolari. Le tradizioni popolari sono fatti sociali: sono di tutti; non c'è l'autore, non c'è individualismo, non c'è il leader, per spostare il discorso sul piano politico, come invece è proprio dell'ambito politico canonico, per così dire. Collaborazione, cooperazione e comunità sono i tratti propri dei movimenti sociali, almeno nelle fasi iniziali, proprio come accade per un'opera della tradizione popolare che non può non presupporre (o aver presupposto) un gruppo sociale che

l'accolga e la faccia propria. In entrambi i casi si tratta di creazione culturale collettiva.

Per coloro che sono abituati – grazie alla tradizione letteraria e alla sua forza indubbia – a ritenere che la creatività richieda la scrittura, e che un’opera d’arte nasca quando il suo autore la mette in forma scritta, così come a ritenere che la politica sia gerarchia, individualismo, questo è già un messaggio forte. Viceversa, le strategie e le pratiche d’azione dei movimenti agiscono, oltre che a livello politico, parallelamente a livello culturale e a livello economico. A livello culturale, in genere i movimenti si pongono contro la deriva consumistica e i principi neoliberali propri della società dei consumatori, una società che ha trasformato tutto in merce, finanche i legami sociali. Dopo una lunga stagione in cui ha imperato l’individualismo, quindi, le pratiche economiche alternative possono divenire strumenti per ridisegnare la quotidianità, prove per una strategia di partecipazione e di resistenza.

La rivisitazione di tratti e di modelli culturali tradizionali ha la potenzialità di trasmettere un messaggio. Di esprimere i desideri, le speranze, ma anche il disagio che emergono nel presente a condizione di scavare sotto la superficie della monocultura, solo apparente. Un messaggio che trae le sue forme e i suoi contenuti da una combinazione, un mescolamento tra le esigenze delle persone che si sentono sempre meno a loro agio in un presente solcato e pressato da forze e processi esterni, con cui non è sempre facile né vantaggioso interagire, e tratti e modelli espressivi, di relazione, di solidarietà radicati nel locale, che offrono strumenti per interagire in modo meno passivo con quelle forze e quei processi.

7. Leggere le forme di protesta

L’interesse per i movimenti per quanto mi riguarda si situa nel fatto che in quanto forme di gestione della produzione e della circolazione dei significati, sono comunque indice di qualcos’altro. Faccio qui esplicito riferimento al paradigma indiziario di Carlo Ginzburg (1986), uno strumento per dissolvere l’opacità della realtà, attraverso una lettura accorta delle spie, delle tracce che permettono di ricostruire connessioni più profonde, trasformazioni sociali e culturali, che gettano una luce diversa sui fenomeni superficiali. L’immaginazione antropologica serve per questo anche all’etnografo, per individuare connessioni e aperture più ampie rispetto alla biografia e alla storia individuale e, attraverso queste, collettiva: «tracce magari infinitesimali consentono di cogliere una realtà più profonda, altrimenti inattuabile» (Ginzburg 1986: 165).

Uno slogan, un gesto, un atto di violenza contro se stessi o contro altri può essere facilmente rappresentato come insensato, come folle, come segnale di fragilità psicologica individuale, ma può anche essere letto come un fatto sociale (Rivera 2012). I movimenti sociali possono dunque essere interpretati come un indice dello stato morale della società (Durkheim 2007 [1897]). Appare allora una questione cruciale da affrontare: i significati culturali della protesta, della contestazione, prodotti e espressi dai movimenti sociali, derivano da una «particolare visione del mondo e della vita» che si presenta come alternativa al modello egemonico contemporaneo? Oppure la concezione del mondo e della vita è comunque la stessa, secondo una omogeneizzazione ormai inattuabile e radicata nelle coscienze, domina ovunque nel mondo al punto che qualsiasi protesta è alla fine nient’altro che un modo differente di “gesticolare”, come concludeva Pasolini? Sono interrogativi credo rilevanti. Nello studio etnografico dei movimenti sociali, che sono anche politici e quindi comunque implicano una dimensione conflittuale, la necessità di decidere da che parte stare è inevitabile, come appare evidente in molti dei saggi che seguono. Nel presentare tale problematica sottolineo la necessità che l’antropologia conquisti per se stessa uno spazio maggiore nella sfera pubblica, un punto questo argomentato in modo provocatorio da Angela Biscaldi nel suo saggio. È cruciale, sottolinea ancora Biscaldi, anche la capacità di discutere e rinegoziare condizioni con i soggetti coinvolti nella ricerca, fino a costituire un aspetto decisivo per la percezione sociale dell’antropologo e del suo ruolo.

8. La legge del mare

Concludo con un breve esempio. Damiano Sferlazzo, vicesindaco di Lampedusa, è anche un pescatore; nei giorni caldi degli sbarchi e delle stragi nel mare di Lampedusa, ha rilasciato un’intervista. È un esempio che restituisce la parola a un protagonista della “località”, pur se ben incastrato anche nella dimensione globale della comunicazione, dei processi migratori, della politica.

Il pescatore ha impresso nella mente e nel cuore la sua legge del mare, e la legge del mare è quella di non voltare mai le spalle a nessun essere umano che sia in acqua, che chieda aiuto, che abbia bisogno di soccorso. Da parte di un pescatore non si verificherà mai che lasci, che abbandoni, una persona in mare, perché questa è una legge non scritta ma che è impressa nella testa e nel cuore dei pescatori, in special modo – oserei dire – nel cuo-

re dei pescatori di Lampedusa, perché non sono mesi e non è un solo anno che noi accogliamo e che noi salviamo le vite in mare: è da sempre! Mio nonno già me ne parlava, quindi è una cosa che va oltre le leggi. Poi, è chiaro che ci vogliono delle leggi che non impediscano ai pescatori di salvare le persone in mare, anche perché nel momento in cui ci fosse una legge che vietasse ancora di più – la Bossi-Fini già lo fa – al pescatore di salvare vite umane, non potrebbe mai verificarsi comunque uno stop alla voglia di salvare del pescatore. Poi, è chiaro, la Bossi-Fini è una legge che penalizza, c'è il sequestro della barca, si viene indagati, e via dicendo [...] però il pescatore aiuterà sempre. (http://it.radiovaticana.va/storico/2013/10/05/lampedusa%2C_i_pescatori_continueremo_a_salvare_chi_chiede_aiuto/it1-734719).

È forse in questo senso che i modelli culturali locali, tradizionali, popolari possono essere delle risorse per il presente, non solo dei retaggi del passato, possono mantenere ancora la capacità di contrapposizione di cui parlava Gramsci, e sostenere una critica, anche forte, delle linee culturali dominanti.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T., Horkheimer M.
1997 [1944] *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Appadurai A.
2001 *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- Bourdieu P.
2009 *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- Cirese A. M.
1980 *Cultura egemonica e culture subalterne*, Flaccovio, Palermo.
- Clifford J.
1993 *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Deleuze G.
1997 *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Durkheim E.
2007 [1897] *Il suicidio*, Rizzoli, Milano.
- Ginzburg C.
1986 *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino.
- Gramsci A.
1950 [1929] *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino.
1975 *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana), Einaudi, Torino.
- Hannerz U.
1998 *La complessità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Hymes D.
1979 *Antropologia radicale*, Il Mulino, Bologna.
- Marcuse H.
1999 [1964] *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino.
- Melucci A.
1982 *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nella società complessa*, Il Mulino, Bologna.
1988 *Getting involved: identity and mobilization in social movements*, in Klandermans B., Kriesi H., Tarrow S. (eds), *From structure to action: comparing social movement research across cultures*, International social movement research, Vol. I, Greenwich, Conn: 329-348.
- Pasolini P. P.
1975 *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.
- Rivera A.
2012 *Il fuoco della rivolta*, Dedalo, Bari.
- Thompson E.
1969 *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano.
- Tilly C.
1978 *From mobilization to revolution*, Addison-Wesley, Reading Mass.
- Touraine A.
1988 *Il ritorno dell'attore sociale*, Editori Riuniti, Roma.
1993 *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano.
1997 *Eguaglianza e diversità. I nuovi compiti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari.