

# È ORA DI ANDARE

DIALOGHI NELL'ASSENZA  
IN ONORE DI ALBERTO SOBRERO

*A cura di*

FABIANA **DIMPFLMEIER** e MATTEO **ARIA**

CSU

Il CISU ringrazia gli Autori, i collaboratori e i Lettori  
che con i loro suggerimenti consentono  
una sempre migliore qualità dei libri pubblicati.

Tutti i diritti sono riservati.

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-736-2

2022 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria  
di Colamartini Enzo s.a.s.

Viale Ippocrate, 97 – 00161 Roma  
Tel. 06491474  
E-mail: [info@cisu.it](mailto:info@cisu.it)  
Internet: [www.cisu.it](http://www.cisu.it)



cercaci su  
**Facebook**



seguiaci su  
**Instagram**

## INDICE

<i>Questo libro</i> .....	Pag.	7
<i>Per Alberto</i> , Susanna Serracchiani Sobrero.....	»	9
<i>Still life</i> , Vincenzo Padiglione.....	»	11
<i>Il ricordo dell'editore</i> , Enzo Colamartini.....	»	15

### PARTE PRIMA DIALOGHI E INCONTRI

<b>Geografia e antropologia: tracce di affinità in bilico</b> , Tiziana Banini.....	»	19
<i>Bibliografia</i> .....	»	30
<b>Fare ricerca attraverso l'interdisciplinarietà. Luoghi, persone, progettualità/ pratiche urbane e senso dello spazio</b> , Carlo Cellamare.....	»	35
<i>Bibliografia</i> .....	»	51
<b>Dopo le isole. Sulle tracce dell'etnoantropologia di Alberto Sobrero</b> , Pietro Clemente e Martina Giuffrè.....	»	53
<i>Bibliografia</i> .....	»	70
<b>Il "criterio dell'autenticità" e le "due modalità di esistenza sociale". Riflessioni e commenti su una vecchia proposta di Lévi-Strauss</b> , Antonino Colajanni.....	»	71
<i>Bibliografia</i> .....	»	83
<b>Antropologia e letteratura: oltre la svolta retorica. In memoria di Alberto M. Sobrero</b> , Fabio Dei.....	»	85
<i>Bibliografia</i> .....	»	93
<b>Frazer e Pettazzoni. Una fruttuosa interferenza</b> , Fabiana Dimpflmeier.....	»	95
<i>Bibliografia</i> .....	»	113
<b>Il diario e il piccione</b> , Lorenzo D'Orsi.....	»	117
<i>Bibliografia</i> .....	»	124
<b>Il non-luogo del desiderio e l'equivoco dello <i>spatial turn</i></b> , Ferdinando Fava.....	»	125
<i>Bibliografia</i> .....	»	139
<b>Vitalità della visione antropologica della letteratura</b> , Giulio Ferroni.....	»	141
<i>Bibliografia</i> .....	»	146

<b>Ironia e inquietudine nel sapere antropologico. Ricordi e incontri con Alberto,</b>	
Alfredo Lombardozzi.....	Pag. 147
<i>Bibliografia</i> .....	» 152
<b>L'antropologia dopo l'antropologia. Riflessioni inquiete dentro e oltre un'antropologia esausta,</b>	
Miguel Mellino .....	» 153
<i>Bibliografia</i> .....	» 165
<b>Sulla scia di Levi: l'esperienza etnografica e il racconto antropologico,</b>	
Ferdinando Mirizzi .....	» 167
<i>Bibliografia</i> .....	» 173
<b>Due incontri (forse tre) a Isola Liri, Alessandro Portelli .....</b>	» 175
<i>Bibliografia</i> .....	» 181
<b>Il patrimonio un genere liminoide? Ritornare a Victor Turner ai tempi dell'heritage,</b>	
Emanuela Rossi .....	» 183
<i>Bibliografia</i> .....	» 187
<b>Il senso della differenza. L'antropologia oltre l'antropologia di Alberto Sobrero,</b>	
Federico Scarpelli .....	» 189
<i>Bibliografia</i> .....	» 202
<b>La coscienza di classe è una categoria etnografica? Note sulla "restituzione" antropologica,</b>	
Alessandro Simonicca .....	» 205
<i>Bibliografia</i> .....	» 227

PARTE SECONDA  
MEMORIE E RICORDI

Mara Benadusi, <b>Sulla carta straccia</b> .....	» 231
Massimo Canevacci, <b>Per Alberto</b> .....	» 232
Stefano Onnis, <b>Perché gli antropologi scrivono romanzi? Metalogo.</b> .....	» 236
Massimo Squillacciotti, <b>"E il vecchio diceva, guardando lontano". Dedicato ad Alberto</b> .....	» 239
Fabiana Dimpflmeier, <b>Sfide di gatti</b> .....	» 242
Barbara Bracaglia .....	» 243
Diana Nacamulli Levi, <b>Riflessione – pensieri sparsi</b> .....	» 245
Barbara Zarfati .....	» 247
Savina Tessitore .....	» 249
Viola Brancatella .....	» 251
Silvia Pagliaroli .....	» 253

PARTE TERZA  
MORABEZA

Hora de bai, Hora de dor..., Marzio Marzot, Maria de Lourdes Jesus .....	Pag. 256
Dossier. Alberto M. Sobrero, Sonia Romero Gorski.....	» 260
Presentación, Sonia Romero Gorski .....	» 261
Prefacio de Alberto Sobrero al libro <i>Un paese che cambia. Saggi antropologici sull'Uruguay. Tra memoria e attualità</i> , C.M. Rita, S. Romero Gorski, G. Barrios, J.A. Bresciano, M. Carriquiry, N. Guigou, R. Pi Hugarte, E. Van Heck.....	» 265
Apuntes de clase. Conferencias de Alberto Sobrero Formas y contenidos conceptuales de La ciudad, Marina Pintos, Macarena Montañez, Ma. Jimena Pérez Lemos.....	» 268
El contexto histórico de la antropología en las sociedades complejas occidentales que ve a Alberto Sobrero como protagonista, Adriana Goñi.....	» 278
Protagonista ineludible de la antropología italiana, Alberto M. Sobrero (1949-2021), Giuseppe Scandurra .....	» 283

PARTE QUARTA  
APPENDICI

Alberto Sobrero: note bio-bibliografiche, Fabiana Dimpfleimer, Lorenzo D'Orsi, Federico Scarpelli .....	» 289
Capo Verde. Una cultura al femminile, Alberto M. Sobrero.....	» 298



Con Pietro Clemente e Alberto M. Cirese, Facoltà di Lettere, Sapienza Università di Roma, 3 aprile 2007, foto di Eugenio Testa.

# L'ANTROPOLOGIA DOPO L'ANTROPOLOGIA. RIFLESSIONI INQUIETE DENTRO E OLTRE UN'ANTROPOLOGIA ESAUSTA

*Miguel Mellino*

Più di quanto non accada per la storia o per la psicologia, c'è qualcosa di irrimediabilmente ambiguo nella nostra disciplina (Sobrero, 1999, p. 13).

Ho pensato non poco a come scrivere queste righe. Date le circostanze, non ero certo sul tono e sul tipo di scritto che volevo fare. Oscillavo tra il racconto aneddotico e il saggio vero e proprio, ma anche verso una non chiara via di mezzo. L'unica certezza era che volevo scrivere, anche se ho finito di capire bene perché solo dopo. Ho quindi lasciato che l'ordine e la forma dello scritto fluissero da sole, spontaneamente, senza mediazioni. Di getto, come si suole dire in un linguaggio sicuramente inelegante. Credo sia venuto nel modo sicuramente più adatto e sincero, nel senso che rispecchia bene il tipo di rapporto che ho avuto con Alberto Sobrero e con una parte dei suoi scritti durante un periodo della mia vita. La libera associazione del pensiero mi ha portato a cominciare proprio dall'inizio. Laddove, e nei modi, in cui è iniziato per me questo incontro.

## **Ritorno**

“La scoperta della complessità”. È questo il titolo del paragrafo iniziale del primo capitolo di *Antropologia della città* (Sobrero, 1992), un testo di Sobrero rimasto unico, per certi versi, nel suo genere nello scenario locale delle scienze antropologiche. Non che non ci siano stati altri testi importanti sull'argomento – basta ricordare per esempio *Antropologia Urbana* di Amalia Signorelli (1999) – o che l'antropologia italiana non abbia prodotto negli anni importanti studi e riflessioni su quello che Manuel Castells (1974) aveva definito negli anni Settanta, e all'epoca con un grande appeal interdisciplinare e politico, “la questione urbana”. Una prospettiva sulla città questa in qualche modo presente nello scritto di Sobrero, e che dopo un suo abbandono – in primo luogo da Castells stesso – come concetto-nome da dare a una specifica problematica sociale è tornata da diversi anni alla ribalta, e non solo negli studi urbani, stimolata da lavori che di lì a poco avrebbero prodotto nuovi approcci e soprattutto avrebbe conferito una nuova centralità allo studio delle realtà metropolitane: basti a pensare, per esempio, a quelli di David Harvey, Saskia Sassen,

Edward Soja, Mike Davis o anche Setha Low – per restare più nello specifico nel campo dell’antropologia urbana. Se si segue questa scia – credo – si potrebbe non solo rileggere *Antropologia delle città* da un’altra prospettiva, stimolando la semiosi autonoma che ogni buon testo possiede, ma anche, come spesso accade, trovare nascosta tra le sue pieghe una sua nuova e ignota attualità o significazione. È questo uno dei presupposti dell’ermeneutica e del decostruzionismo, approcci a cui Sobrero, peraltro, si è via a via mostrato sempre più simpatetico. In questo senso, trent’anni dopo si può dire che *Antropologia della città* sia un lavoro che aveva chiaramente colto nel segno, poiché ha sfiorato un argomento, un oggetto, di grande attualità a venire. Mi sono qualche volta chiesto perché questi primi lineamenti di antropologia urbana non avessero avuto un seguito, o meglio, perché Sobrero avesse abbandonato quella riflessione che aveva iniziato, e con la quale aveva sedotto a suo tempo molti di noi, allora suoi studenti. La risposta penso sia facile, posso intuirla, anche a partire dalla sua produzione successiva, ma solo chi lo ha frequentato più da vicino negli ultimi anni, come persona, come collega e come professore potrebbe esporla in un modo non superficiale.

E tuttavia se *Antropologia della città* è rimasto un testo unico, dal mio punto di vista, non è (sol)tanto per i suoi pregi strettamente disciplinari – si tratta, in effetti, del primo resoconto sistematico “locale”, e a quel tempo anche assai aggiornato, degli studi antropologici sulla città e su fenomeni tipicamente urbani – quanto per il suo tratto di ciò che vorrei definire, rubando l’espressione da un notissimo lavoro di Umberto Eco, come “opera aperta”. *Antropologia della città* è consapevolmente concepita come un’opera aperta, si potrebbe dire anche sperimentale. Non solo per l’atipico ricorso, in un testo del suo genere, a fonti letterarie davvero suggestive come parte del proprio filo-conduttore, o per il percorso del tutto soggettivo e personale che esso propone, e in cui si porta l’antropologia a navigare fuori dalle sue acque storiche, ma soprattutto perché esso si presenta già dalla sua stessa testura e/o scrittura come un lavoro sullo statuto (futuro) della disciplina “senza garanzie” – per dirlo qui attraverso una famosa espressione di Stuart Hall (1986). Pur se pubblicato (e imprigionato) nella classica forma-manuale, il testo, in modo inatteso soprattutto per uno studente alle prime armi, si snoda più attraverso una struttura-collage, per così dire, che non secondo un qualche ordine-criterio-lineare. Anche l’andamento della sua scrittura segue questa logica, ricorsiva, spesso dubbiosa e soprattutto riflessiva, a tratti “scientifica” a tratti “letteraria”, a tratti anche una mescolanza delle due. Quasi mai semplicemente descrittiva o assertiva. Mi piacerebbe sostenere che la sua struttura, da una parte non fa che mimare – nel senso che Edward Said (1983) diede a questo concetto – le sinuosità non tanto dell’oggetto di cui discorre quanto dello stesso possibile rapporto di una disciplina come l’antropologia con tale oggetto, anziché rifugiarsi in un facile e impersonale discorso (disciplinare) del metodo (antropologico), ovvero in un posizionamento teorico capace di deglutire senza alcuna esitazione qualsiasi cosa; dall’altra essa finisce per assumere (ed esporre) “il frammento” e “il girare intorno” (Sobrero, 1999, p. 16) come stile di un approccio – oggi si potrebbe dire anche a partire da una parte della sua riflessione – “necessariamen-

te post-antropologico” (che non voleva dire semplicemente post-moderno), e cioè come parte integrante di un’analisi volta a rendere esplicite e dialogiche le incertezze della sua stessa operazione.

Dialogiche perché il testo presuppone più un lettore compagno di viaggio – *La mente del viaggiatore* di Eric Leed (2007) sarebbe stato di lì a poco un testo importante nel suo percorso – che non quello “scolaro” vuoto e meramente depositario che buona parte della letteratura “didattica” nei nostri contesti presuppone, con buona pace di Paulo Freire, come primo destinatario-interlocutore. Ed esplicite perché nello stesso momento in cui cerca di *distendere* – per recuperare qui un delicato concetto di Frantz Fanon<sup>1</sup> – il campo di proiezione dell’antropologia come disciplina, finisce sempre per mettere a discorso improvvisate contrazioni o battute d’arresto derivanti dai limiti non solo epistemici ma anche politici (io direi anche coloniali, benché Sobrero, all’epoca diffidente di qualsiasi costruzione ideologico-disciplinare “radicale”, non ponesse la questione apertamente in questi termini) derivanti dalla sua storia. *Antropologia della città* si apre con Robert Park e si chiude con un’adesione a metà al dilemma postmoderno (oggi si potrebbe dire perfettamente postcoloniale)<sup>2</sup> di Vincent Crapanzano (1995a; 1995b): “Dopo tante critiche, su questo punto sono doppiamente d’accordo con lui, sia quando si parla di politicità dell’antropologia, sia quando sottolinea come a questo riconoscimento di politicità *non* debba, poi, necessariamente corrispondere una ‘qualche posizione radicale’ o di pretesa *rifondazione antropologica*” (*corsivo mio*, p. 235). Uno degli intermezzi, il capitolo sulla Scuola di Manchester, è sicuramente uno dei più belli e avvincenti del testo. Al di là dell’importanza delle suggestive ricerche in Africa di Max Gluckman e seguaci nello sviluppo di un campo come quello dell’antropologia urbana, il capitolo resta estremamente significativo anche per un altro fatto, più visibile oggi che non allora: dal mio punto di vista esso mostra in modo davvero dettagliato ed efficace il *farsi* di un approccio antropologico – possiamo dire sociologico, utilitaristico e oggettivista – all’etnicità, ovvero alle identità culturali e/o etniche, rimasto tuttora dominante in buona parte della disciplina. Un approccio *colour-race-blind*, anti-identitario per partito preso, che spesso non riesce a vedere nelle politiche dell’etnicità o dell’identità culturali un qualcosa di diverso dalla mera mobilitazione di risorse per il raggiungimento di un fine, o un mero effetto secondario di causalità più “oggettive”, mettendo fra parentesi nell’analisi dei processi di rappresentazione degli effetti inferiorizzanti e depersonalizzanti di lunga durata del capitalismo coloniale-razziale e delle diverse versioni del suprematismo bianco coloniale, tanto sui gruppi e soggetti non-bianchi quanto sulle svariate arene politico-sociali.<sup>3</sup> Sappiamo in effetti che buona parte

<sup>1</sup> “Nei contesti coloniali il marxismo deve sempre essere disteso” (Fanon, 1961, p. 17).

<sup>2</sup> Si veda, per esempio, Crapanzano (1993). Qui Crapanzano, in modo assai suggestivo, propone di pensare il postcoloniale come il rovescio coloniale e non-europeo del postmoderno, ovvero come il postmoderno più l’angoscia e il terrore inciso nelle soggettività colonizzate dallo sfruttamento e dal razzismo coloniale.

<sup>3</sup> Si veda per esempio il noto testo di Stolcke (1993), come sintomatico di tale approccio.

dell'“antropologia classica” (Stocking, 1992) ha costruito la sua idea di legittimità (finzione?) epistemica mettendo fra parentesi nelle sue analisi, astraendo dal proprio contesto di indagine, non solo ciò che Georges Balandier avrebbe denominato “la situazione coloniale” (Balandier, 1963), ma anche la costruzione coloniale del rapporto verso il proprio oggetto-campo (cfr. con Leclerc, 1972; Fabian, 1983).

Cerchiamo però di chiudere questo primo nostro discorso: “la scoperta della complessità”, per tornare all'espressione da cui siamo partiti, apriva all'antropologia come disciplina diverse possibilità di sviluppo, ma non vi era alcuna garanzia o certezza di una sua rinascita come progetto epistemico (e anche politico) autonomo fuori tanto dai suoi terreni tradizionali quanto dal *suo* tempo storico. La complessità-contemporaneità, sembra dirci qui Sobrero, ci stava facendo capire chiaramente “per chi sta suonando anche la campana”.

Già nella sua stessa premessa, il testo ci avverte sul possibile limite del suo tentativo di *distensione*:

la complessità per sua natura oppone resistenza agli strumenti tradizionali della semplificazione antropologica, una resistenza salutare, una presenza ineliminabile di resti, che conduce inevitabilmente a una riflessione sul rapporto fra metodo e oggetto, a una critica generale dei metodi naturalistici dell'antropologia. Il libro, nella sua parte centrale, è la ricostruzione di alcuni episodi di questo duplice percorso: per un verso, l'emergere di un oggetto nuovo, la città, l'emergere di comportamenti, di modi di vita, di forme di pensiero nuovi e non comprensibili nelle categorie classiche dell'antropologia e, per altro verso, la conseguente messa in crisi di un metodo sempre più riduttivo e incapace di rappresentare realtà non semplici (Sobrero, 1992, p. 10).

Qualche riga più avanti, “l'avvertenza al lettore” si fa ancora più cupa: “Nulla ci vieta, anzi, di concludere che il possibile ruolo dell'antropologia fra le scienze sociali sia inversamente proporzionale al grado di complessità sociale e quindi del tutto marginale nella nostra società” (ivi, p. 10). Il viaggio dunque poteva finire nel suo punto di inizio. E tuttavia, si desume dalla narrazione del testo, l'importante era viaggiare, (sotto)mettersi come antropologo, e (sotto)mettere la disciplina, alla prova del nuovo. Tornando a Hemingway, si potrebbe dire alla prova della morte.

## Memoria

Non è un caso se ho scelto di cominciare a parlare del lavoro di Sobrero, e del mio rapporto tanto con lui come con i suoi scritti, a partire da questo testo. È stato il primo testo suo che ho letto, quasi in contemporanea con la sua pubblicazione, ma nella sua specificità mi pare che possa essere considerato come un piccolo sintomo di un altrettanto piccolo ambiente accademico-culturale. All'epoca, nel 1993, ero un appassionato studente di antropologia e frequentavo a La Sapienza i corsi, i seminari e le molte altre iniziative che si tenevano attorno alla cattedra di Pietro Clemente, con cui poi mi sono laureato. È stato in questo ambito che ho conosciuto Sobrero e che ho letto *Antropologia della città*. Sono rimasto più o meno vicino tra il 1993 e

il 2000 a quel bellissimo e stimolante “microcosmo”, tanto scientifico quanto umano, creato da Clemente a Roma. Poi presi altre strade. È quindi in questo periodo, ricco di iniziative e appuntamenti “intellettuali”, ma spesso anche assai conviviali, come si addiceva a un’università molto diversa da quella attuale, che mi è capitato di incontrare Sobrero e di leggere gli altri due testi della sua produzione, di cui ho conservato a lungo una certa confidenza: *Hora de Bai* (Sobrero, 1996) e soprattutto *L'antropologia dopo l'antropologia* (Sobrero, 1999).

Nel complesso si tratta di tre testi che – sommati ad altre iniziative seminariali formali e informali, e anche al dialogo e al confronto costante tra professori e studenti che avveniva in quegli anni tra la stanza 313 e l’aula 10 nascosta nel giardino retrostante Villa Mirafiori – hanno sicuramente impresso una traccia importante sul mio futuro percorso intellettuale. Sono certo che chi è passato attraverso quelle lezioni degli anni Novanta a Villa Mirafiori conservi, come nel mio caso, ricordi molto belli, umani e intellettuali, poiché c’era uno scambio maestri-allievi, molto sincero e profondo, direi soprattutto empatico e orizzontale, di stima e riconoscimento reciproco, ma sempre rispettoso. Ricordo personalmente quegli anni, in quegli spazi, come un piccolo romanzo di formazione, anche attraverso le contrapposizioni e le discussioni. Forse è stato l’ultimo pezzo di “università”, intendendo con questa parola ciò che si dovrebbe intendere. Siamo stati fortunati, i più grandi, ad averla percorsa insieme non solo a Sobrero e Clemente, ma anche a persone come Fabio Dei, Sandro Simonicca e i molti altri che hanno partecipato alla produzione di quel microcosmo, ma anche a quei gruppi di studenti-amici che si sono formati-creati in quelle lezioni, e che in molti casi, si frequentano ancora. Quelle lezioni erano un vero luogo di convivialità, mi piace ribadirlo, anche grazie ad Alberto, che era uno degli animatori centrali di quegli spazi. Ci si andava molto volentieri, gli incontri erano un momento atteso quasi per tutti gli studenti. Mi piace ricordare che è stato proprio Sobrero in quegli anni a chiedermi di scrivere un saggio sugli studi postcoloniali – cui diedi il titolo *La teoria sociale e la condizione postcoloniale. Identità e processi di rappresentazione attraverso i Postcolonial Studies* – che ha poi pubblicato in un testo collettivo da egli stesso curato, intitolato, non c’è quasi bisogno di dirlo, *Culture della complessità* (Sobrero, 2001). Ho sempre apprezzato moltissimo questa sua considerazione verso di me, in un momento in cui non avevo ancora finito il dottorato, che peraltro stavo facendo a Napoli. Divenuto testo a sé qualche anno più tardi, *La critica postcoloniale* (Mellino, 2005) porta tra i primi ringraziamenti, come segno di sincera stima e riconoscimento, quelli ad Alberto Sobrero e Pietro Clemente. Ma non ero affatto un’eccezione, moltissimi studenti venivano incoraggiati a pubblicare articoli, in assoluta libertà, in riviste, raccolte e testi curati dai professori, così come a partecipare in modo attivo a convegni e seminari, o anche a ricerche etnografiche collettive. Se si metteva in mostra una qualche passione per un argomento specifico, sicuramente prima o poi arrivava l’invito a formalizzarlo, a trasformarlo in uno scritto, in una lezione o in un intervento a una qualche iniziativa.

## Una quasi-antropologia

In quegli anni Sobrero mostrava grande sensibilità per tematiche antropologiche che si sviluppavano fuori dall'antropologia e fuori dal suo linguaggio teorico ed epistemico classico. Penso che da qui derivasse la sua curiosità per gli studi culturali e postcoloniali, pur se non ne condivideva i presupposti, come mi avrebbe spiegato più tardi ad alcune presentazioni del suo libro o in qualche conversazione di corridoio. Mi è sempre sembrato paradossale che, dati i suoi interessi e posizioni, non si fosse avvicinato maggiormente a queste correnti di studi. Gli studi culturali britannici, soprattutto nei primi anni Settanta, erano stati all'avanguardia nella ricerca sociologica ed etnografica in contesti e tra fenomeni urbani o "complessi" (le grandi città inglesi, scuole, fabbriche, media, consumo, musica, culture pop, etnicità, razzismo, migranti e post-migranti, letteratura migrante o altra, sottoculture giovanili, gruppi esclusi, marginali, nuove soggettività femminili, ecc.). Gli studi postcoloniali – nelle loro espressioni più raffinate dell'epoca, si pensi a Edward Said, Gayatri Spivak, Stuart Hall, ecc. – toccavano molte questioni tradizionalmente antropologiche, rielaborandole da un punto di vista sicuramente diverso, ma che stavano dentro una parte importante della costellazione di pensiero della disciplina di quegli anni con cui Sobrero si era maggiormente confrontato. Nel mio caso specifico, è stato in parte *Antropologia della città* a spingermi verso questi campi: ci vedevo un importante complemento per una riflessione sul come fare antropologia in "realtà complesse". Ma per questo incontro mancato forse una spiegazione c'è, anche se resta del tutto ipotetica. La mia impressione era che "l'antropologia dopo l'antropologia" qualunque forma prendesse, come teoria e come pratica, nella visione di Sobrero, almeno in quegli anni, non poteva fare *tabula rasa*, per così dire, della *memoria* della disciplina, tanto meno di una presunta essenza (anche se non più facilmente definibile) trasmessaci dal suo sapere. Al di là delle critiche e delle ambivalenze della sua stessa soglia epistemica, sembra dire Sobrero in modo del tutto condivisibile, è innegabile che l'archivio dell'antropologia, forse unico fra le scienze sociali, contenga comunque un importante bagaglio di conoscenze, proprio come disciplina innervatasi nei confini culturali tra Occidente e altre forme di vita. Rileggendoli a diversi anni di distanza, *Antropologia della città* e *L'antropologia dopo l'antropologia* continuano a trasmettermi un po' questa sensazione: un tentativo di rivalorizzare un modo di pensare e di conoscere, un approccio al mondo sociale, non più sintetizzabile o sussumibile nella trama storica specifica della disciplina, ovvero la volontà di conservare (di estrarre) un suo "frutto puro" (per dirla con e contro Clifford) oramai in eccesso dalla *caducità* dei suoi storici confini epistemici. Il problema non stava tanto nel "modo antropologico di ragionare" o in una presunta "ragione antropologica", espressione che si addice meglio alla piega epistemologica che sovradeterminava all'epoca non solo la produzione di Sobrero, ma anche buona parte dei dibattiti che caratterizzavano questo "spazio", bensì soprattutto nei confini (e metodi) epistemici – in quella specifica "soglia di positività", potremmo dire con il Foucault de *L'archeologia del sapere* (1969) – attraverso cui l'antropologia si era costituita e legittimata

come scienza *naturale-sociale* verso la fine del secolo XIX. La questione non era tanto l'antropologia come progetto culturale, politico e anche scientifico, ma quello che si può definire “il tradimento dei suoi principali chierici”, per dirlo con il titolo di un noto testo sul ruolo degli intellettuali (Benda, 2019), colpevoli di averla consegnata a un metodo e a un progetto “naturalistico”, “oggettivistico” e “non-riflessivo”, distante dai suoi “veri” obiettivi, ovvero dal suo ruolo di avanguardia in occidente di “(auto)critica culturale”:

siamo rimasti abbagliati dai risultati delle scienze della natura e siamo caduti, noi antropologi, nell'illusione di potere osservare il mondo dall'esterno, senza renderci conto che, per quanto potessimo prendere le distanze, eravamo irriducibilmente parte di quel mondo. Nello studio della natura quel modello della separatezza ha significato il trionfo della scienza; in antropologia ha significato il trionfo del teleologismo, di una concezione della storia che confonde il punto finale con la ragione di tutto lo sviluppo, il nostro punto di vista con il punto di vista in assoluto sul mondo (Sobrero, 1999, p. 12).

Certo, il fatto che questa forma di autocritica culturale non venisse allora iscritta e tradotta anche come una necessità (antropologica) di decolonizzare tanto la disciplina quanto più in generale l'episteme occidentale moderna può essere oggi estremamente significativo. Prima dello sviluppo degli studi postcoloniali, in particolare dell'opera di Edward Said, il colonialismo non veniva considerato come un fenomeno interno anche alla cultura dei colonizzatori. In ogni caso, per Sobrero, era come se l'antropologia dovesse e potesse riemergere, in tempi “complessi”, come un semplice sguardo o modo di ragionare, preciso, *rigoroso* ma indefinibile, e cioè né “scienza oggettivista” né arte o mera letteratura” (ivi, p. 15), bensì come un *qualcosa* (difficile definirlo come un metodo) – teorico, pratico o anche performativo non importa – da poter riversare sulla lettura o l'analisi dei più svariati argomenti e fenomeni, senza poi doverlo spiegare più di tanto. In questi testi, l'antropologia appare ridotta a forma, a mera “pratica” (che non voleva dire necessariamente ricerca sul campo, almeno per Sobrero), a tecnica analitica (anche se il termine può suonare un po' freddo in questo caso), rigorosa certo (altrimenti si cadrebbe nelle astrazioni dei postmoderni), ma senza un oggetto o un contenuto ben preciso, e tuttavia essa appare necessariamente orientata, e cioè segnata, da una forte impronta (essenza?) soprattutto etica (nel senso però più laico del termine). Si tratta di

una concezione che per ovvie ragioni non chiamerò etica, ma bensì “pratica” dell'antropologia, una concezione per la quale la conoscenza culturale è anche un *fare cultura*, una concezione che non salvi l'anima separando l'idea del conoscere da quella del fare, ma che pensi il lavoro antropologico come incontro tra pratiche culturali e la nostra pratica come assunzione di responsabilità all'interno di quella nozione di cultura come *humanitas* di cui parla Gadamer (ivi, p. 18).

Questa concezione “pratica”, ma non certo avalutativa, sembra sì derivata o estratta a posteriori dalla sua storia come disciplina, benché tradita dagli eccessi di “oggettivismo”: un'impronta più filosofica che scientifica, più ermeneutica che non “socio-logica”, improntata a una serie di presupposti “taciti”: l'(auto)critica

del sé; un'estrema sensibilità per le differenze, per i margini o per forme di vita "altre"; un abitare o transitare epistemico necessariamente di confine, tra occidente e altri, ma anche tra discipline (benché attualmente l'antropologia nei nostri contesti sia divenuta una delle discipline meno interdisciplinari di tutte, tradendo un po' la sua genealogia storica); una vocazione critica del dominio o del senso comune egemonico, e soprattutto una certa fedeltà od organicità (se vogliamo qui ricorrere a un termine gramsciano, una prospettiva importante nel passato di Sobrero) ai soggetti, saperi, culture, e (potremmo dire oggi) anche ontologie subalterne.

In un certo senso, l'antropologia dopo l'assunzione di una complessità oramai irriducibile del mondo, per così dire – l'antropologia dopo la crisi degli anni Ottanta, sancita qualche anno prima, a livello interno e disciplinare, dagli sviluppi dell'interpretativismo di Geertz e dalla svolta postmoderna dei vari Marcus, Clifford, Rabinow, ecc. – veniva qui a instradarsi in una direzione inversa a quella invocata da Lévi-Strauss negli anni d'oro dell'antropologia strutturale: non più una costola scientifica della filosofia, bensì una costola filosofico-epistemologica delle scienze sociali moderne. Era soprattutto *L'antropologia dopo l'antropologia* – con il suo addentrarsi sul dibattito tra Wittgenstein e Russell, con il suo *excursus* attraverso la critica di Wittgenstein al *Ramo d'oro* di Frazer, i tentativi di critica della critica all'antropologia avanzate da Gadamer e Ricoeur e la circumnavigazione di *Naven* di Bateson – a suggerire forse questa "indicazione di metodo": l'antropologia come una via di mezzo, come uno spazio a metà tra una "quasi-filosofia" e una "quasi-antropologia", si potrebbe dire come un'epistemologia critica della conoscenza stessa (se questa frase può avere un qualche senso). Era questo il mio modo di leggere – e di apprezzare allora – ciò che trasmetteva questa piccola parte della sua produzione, ma penso che il ragionamento si possa estendere agli unici due testi che conosco dei suoi scritti successivi: quelli su Pasolini e de Certeau (Sobrero, 2015, 2018). Si trattava di una proposta per me assai stimolante all'epoca, perché, oltre a diramarsi su molteplici fronti, faceva dell'antropologia un qualcosa di indefinito e di transdisciplinare, e soprattutto di inerente al pensare stesso. Una teoria o epistemologia, se mi si passa l'espressione, ma senza disciplina né oggetto né metodo. Non so se si possa leggere in questo modo, ma mi sembra che una delle eredità che lasciano questi suoi scritti sia proprio questa.

Ricordo infatti che *Antropologia della città* e *L'antropologia dopo l'antropologia*, così come i suoi primi seminari su antropologia e letteratura, infondevano grandi stimoli su tutti quegli studenti che, come me, erano interessati a un'antropologia non-tradizionale, per così dire; a un'antropologia che potesse costruire una sua nuova e propria specificità dentro conflitti e questioni "metropolitane", e cioè che si potesse praticare, come poi è in gran parte avvenuto, nei nostri stessi contesti, spazi e territori, già all'epoca attraversati da flussi – economici, finanziari, tecnologici, mediatici, culturali, umani ed etnici – sempre più globali. Proprio in quegli anni usciva *Anthropology at Large* di Arjun Appadurai (1996, tradotto poi in italiano ne col titolo *Modernità in Polvere*), un lavoro improntato a una ridefinizione degli strumenti concettuali della disciplina in un mondo sempre più deterritorializzato, che ebbe un rapido e ottimo riscontro negli scenari antropologici locali dell'epoca.

Anche questo era un piccolo segno di una percezione generalizzata di un qualcosa di nuovo che avanzava (un mondo profondamente diverso rispetto a quello precedente al 1989) e di un qualcosa di vecchio che arretrava (lo statuto epistemico-politico dell'antropologia) e che aveva bisogno di un ripensamento. La sfida della complessità – e cioè la consapevolezza di una crisi, di un punto di non ritorno per la disciplina – era un'espressione-concetto che forse definiva alla perfezione le “strutture del sentire” che caratterizzavano quel piccolo microcosmo antropologico che si era formato in quegli anni attorno alla cattedra di Clemente a Roma, ma che ovviamente erano sintomatiche anche di un contesto più ampio. Non so se le mie impressioni siano giuste, probabilmente no. La memoria personale non è solo parziale, ma tende sempre delle trappole, racconta le cose a modo suo, non è mai né vera né oggettiva, intrecciata com'è con i propri (inconsci) godimenti. Si sa che storia e memoria non coincidono mai, la mia memoria non è mai la mia storia o biografia, ma la memoria è sempre in qualche modo più onesta e sincera.

### Dentro e oltre una disciplina “esausta”

Sia da questi testi di Sobrero sia da questo microcosmo più ampio veniva fuori la sensazione di un'antropologia che oggi si potrebbe definire “esausta”. Non è un caso, si sarà intuito, se ricorro qui, in modo del tutto personale, a un concetto filosofico-letterario – elaborato da Deleuze (2005) per definire i personaggi di Beckett – nel tentativo di mettere a discorso quanto cerco di dire. È anche un modo di ripercorrere una prospettiva dall'interno del suo stesso codice. Per come viene inteso da Deleuze, l'esaurimento non sta a segnare la fine di qualcosa, bensì l'indebolimento progressivo di una potenza, ovvero una condizione giunta non tanto al suo limite ultimo (il che ne decreterebbe la morte) ma a quello *penultimo*, e cioè a uno stato segnato al tempo stesso tanto da un'irrimediabile declino quanto dalla ricerca, come pulsione vitale di sopravvivenza, di uno spiraglio, di una soglia, oltre la quale vi possa esserci un'ultima possibilità di (auto)redenzione. L'esaurimento implica, stimola, sempre un processo creativo, costringe (pena la propria morte) a esaurire ogni possibilità, a percorrere ogni strada. Mi pare che la metafora possa essere di qualche utilità, anche se chiaramente rispecchia soprattutto la mia di percezione e di esperienza, per descrivere tanto l'aria che si respirava in quel microcosmo quanto almeno *una* delle pieghe che attraversavano questa parte della produzione di Sobrero. I suoi tentativi, le sue riflessioni sull'antropologia dopo l'antropologia, mi appaiono oggi come sperimentazioni inquiete, dentro ma anche oltre una crisi o un esaurimento disciplinare sentito e costruito come tale. Era soprattutto la parte docente, forte della propria esperienza biografica e intellettuale, a trasmettere questa idea di un *esaurimento* dell'antropologia classica come progetto scientifico e anche politico. Di un esaurimento inteso proprio nel senso di Deleuze-Beckett: assunzione e attraversamento di uno stato di crisi disciplinare che però non significava, e non doveva sfociare, questo era chiaro, in una condanna a morte della storia dell'antropologia come pratica teorica, politica e scientifica. Si esploravano nuove strade,

prospettive e oggetti: moltissimi e diversissimi i seminari, gli incontri e le iniziative, anche i testi proposti. Per quanto riguardava noi studenti, invece, in maggioranza eravamo interpellati da concezioni più “classiche” e più “militanti” dell’antropologia, proprio da quelle di cui la parte docente cercava allora di liberarsi. Da un certo punto di vista, si può dire che i conservatori fossimo noi, i più giovani.

L’esaurimento dell’antropologia classica come progetto scientifico e politico veniva qui “razionalizzato” soprattutto come un effetto di retroazione di una serie di fenomeni che avevano segnato le diverse *Weltanschauungen* tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta: la caduta del muro di Berlino e il conseguente crollo del marxismo come alternativa politica, l’intensificazione dei processi di globalizzazione, l’incremento della mobilità transnazionale, il nuovo sviluppo intensivo ed estensivo di media e consumo, il divenire dell’etnicità e dell’identità culturale espressioni chiave di nuove linee di frattura e di conflitto, la percezione generalizzata di una crisi delle grandi narrazioni moderne, l’insorgere di filosofie relativiste o di vari tipi di relativismo epistemologico (Wittgenstein, Rorty, Feyerabend, ecc.), l’ascesa dell’ermeneutica e del decostruzionismo come paradigma intellettuale (Gadamer, Ricoeur, ecc.), la crisi definitiva del metodo etnografico classico (Geertz, Clifford & Marcus). Si tratta di processi, fenomeni e prospettive che, come ben mostrano *Antropologia della città*, *Hora de Bai* e *L’antropologia dopo l’antropologia*, da una parte segnavano una crisi del verbo antropologico classico, ma dall’altra rappresentavano una sfida da cui potrebbe uscire anche un sapere antropologico più forte e rinnovato. La sfida però, almeno in questi testi, si presenta, come abbiamo detto, “senza garanzie”. Sta qui forse la loro piega autoriale più importante: nell’esplorazione rigorosa, ma sperimentale e asistemica, anche frammentaria, di nuove vie per l’antropologia – per riprendere il titolo di un vecchio testo di Edmund Leach (1973) – dopo il suo esaurimento storico.

E tuttavia ciò che abbiamo chiamato esaurimento della disciplina era dovuto anche ad altri processi che sono filtrati meno (e non solo allora) nel nostro panorama. Su questo punto il concetto di complessità – una reminiscenza della scuola di Tullio Tentori (1990) proposta come concetto catalizzatore della crisi, e cioè come spartiacque epistemologico per la rielaborazione di un’antropologia più all’altezza dei tempi – ha fatto più da diga che non da trampolino verso una nuova fase del sapere antropologico. Oggi ci appare più chiaro quanto esso fosse problematico, quanto fosse già allora esplicita la sua *residualità o non-contemporaneità* con quel contemporaneo, la sua appartenenza a un paradigma (coloniale) disciplinare sempre più insostenibile. Si tratta di un concetto che rendeva visibile molto meno di ciò che oscurava, e che sarebbe divenuto più nitido qualche anno dopo. Lo statuto dell’antropologia era stato messo in discussione non soltanto dai fenomeni prima menzionati, ma anche dalla presa di parola altrui, in particolare di quegli *altri-coloniali* che avevano costituito per secoli il suo “oggetto” di studio: indigeni, nativi, neri, africani, asiatici, migranti, donne, femminismi non-occidentali, ecc. D’altronde era lo stesso decostruzionismo di Derrida a renderlo in qualche modo esplicito: la decostruzione, si legge in *Della grammatologia* (Derrida, 1969), è la venuta dell’altro. È l’emergere e il venire alla

rappresentazione di questo Altro (nelle sue molteplici espressioni) ad aprire nuovi varchi, silenzi, dubbi, interstizi, diversi posizionamenti degli sguardi; a incentivare in questo modo la creazione, contrappuntistica si potrebbe dire con Said (1991), di nuovi concetti, di nuove narrazioni (nelle narrazioni) per rendere visibili altri mondi ed esperienze tenuti nascosti dai codici paradigmatici dominanti: dai limiti del linguaggio, per dirla con Wittgenstein. Detto altrimenti, la crisi delle grandi narrazioni e saperi moderni, l'emergere della condizione postmoderna, non era dovuta, come avanzato da Lyotard nel suo testo più noto, semplicemente a un'implosione distopico-tecnologica alla Ballard della civiltà moderna industriale, a un suo sovrasviluppo, per così dire, ma all'insurrezione di altre storie, identità e narrazioni represses, parlate o subalternizzate dalla ragione moderna coloniale occidentale in ogni sua forma di espressione. Per questo, la crisi dell'antropologia non poteva essere trattata come una questione di semplice epistemologia, come una "guerra di posizione" tra paradigmi teorici diversi, ovvero come uno scontro tra saperi ermeneutico-interpretativi contro saperi positivi. Questo scontro rendeva visibile solo una parte della disputa in gioco.

Da queste prese di parole, dalle loro lotte e movimenti, è emerso poi un nuovo modo di considerare il colonialismo, concepito ora non più come un semplice stadio storico cronologico nell'espansione della civiltà occidentale moderna, bensì come un dispositivo di governo – economico, culturale ed epistemologico – al centro stesso della costituzione della modernità e delle sue forme di potere e di sapere. Da queste lotte e movimenti, è emerso ciò che si può chiamare un "nuovo piano di immanenza", per citare ancora una volta Deleuze e Guattari (1991): una rivoluzione paradigmatica, se così la si vuole chiamare, che ci ha reso capaci di vedere altri fenomeni prima non-visibili, e quindi di tracciare altre mappe, altre connessioni, nuove genealogie del presente. Stiamo qui dentro un ragionamento profondamente antropologico, che ci mostra quello che gli antropologi hanno da sempre saputo: il primato della cultura nelle concezioni, classificazioni e articolazioni soggettive del mondo. Gli studi postcoloniali in un primo momento, e quelli decoloniali successivamente, hanno raccolto il guanto gettato da questa nuova congiuntura storica cercando di portare avanti, in modi certo contraddittori e non sempre condivisibili, un necessario progetto di decolonizzazione della cultura e dei saperi occidentali, e cioè della storia moderna nel suo complesso. Un progetto di decolonizzazione che è riuscito a penetrare in buona parte delle discipline umanistiche, anche in Europa e indipendentemente da un'iscrizione partigiana alle filosofie della storia di tali campi di studi, ma molto meno in quella più storicamente compromessa con il progetto coloniale-razziale occidentale: l'antropologia. In Italia, poi, questa impermeabilità della disciplina a tali stimoli mostra livelli di resilienza assai maggiori che altrove, anche nella stessa Europa (si pensi soprattutto alla Francia).

## Decolonizzare l'antropologia?

Oggi ci è più chiaro che dietro le critiche all'antropologia degli anni Novanta, di cui *L'antropologia dopo l'antropologia* rappresenta col senno del poi un testo a suo

modo suggestivamente sintomatico, non vi era soltanto la questione “dell’ennesima accusa all’antropologia di etnocentrismo, di oggettivismo e di naturalismo” (Sobrero, 1999, p. 10). Non si trattava quindi, come avverte Sobrero nell’introduzione al suo testo, di “un’accusa di etnocentrismo acritico ripetuta fino alla noia” (ivi, p. 11). Vi era qualcosa di nuovo, e che non poteva essere espresso nel linguaggio tradizionale degli studi antropologici, e cioè che non poteva essere contenuto nei confini del suo “archivio”. Quello che si metteva in discussione non era tanto l’ascrizione della disciplina a un certo paradigma scientifico-epistemologico eurocentrico, inteso qui come un semplice luogo geografico di nascita o come un’appartenenza puramente astratta, bensì qualcosa di più radicale: la *colonialità* delle sue stesse premesse epistemiche, e cioè la *bianchezza*, la *mascolinità bianca* e l’*etero-normatività* (scambiate per neutralità, oggettivismo, universalismo) come regole di costruzione del suo campo discorsivo tradizionale. Riprendendo la nostra metafora a partire da Hemingway, si può certamente dire, e stavolta rovesciando dall’interno la stessa architettura “umanistica” del romanzo, che le campane stavano suonando proprio per l’“uomo” (bianco e occidentale), e con esso per un intero episteme di cui l’antropologia si è considerata a lungo figlia prediletta: l’umanesimo (coloniale) occidentale. Le campane dunque suonavano anche per noi. Erano dunque il sintomo del bisogno di un “nuovo nome per l’umano”, per dirlo con una nota definizione di Spivak. Questi testi di Sobrero hanno colto, a loro modo, questa ingiunzione: c’era bisogno di ripensare un’antropologia dopo l’antropologia.

Tornando indietro a quegli anni, non può non colpire, almeno a chi scrive, il successivo rientro incolume e silenzioso della disciplina nei suoi ranghi. Si potrà certamente obiettare a questa affermazione. Eccezioni poi ci sono sempre. Ma è difficile non prendere atto che l’antropologia nei nostri contesti, almeno nelle sue espressioni più note, è uscita più o meno indenne dalle lotte culturali degli ultimi due decenni: antirazzismo, femminismi altri, femminismi queer e transfemminismi, lotte dei migranti, nuovi movimenti indigeni, movimenti decoloniali, movimenti di decolonizzazione nelle più svariate università, lotte per la colonialità delle diverse culture nazionali (*vedi* in Italia le lotte per la decolonizzazione dei monumenti, dei musei, della toponomastica, ecc.), studi culturali, studi subalterni, studi postcoloniali, studi decoloniali, *black studies*, *critical race theory*, *gay studies*, *lesbian studies*, nuove prospettive di ricerche sulla schiavitù e sui colonialismi (anche su quello italiano), ecologia politica, nuovi studi sulla *whiteness* e molto altro sembrano non aver lasciato alcuna traccia nei nostri campi di sapere più immediati. O meglio, tutto ciò non sembra aver generato alcun ripensamento critico della storia, come teoria e come pratica, della disciplina e dei suoi posizionamenti (e proiezioni) nel presente. Forse si può fare qualche eccezione per la cosiddetta “svolta ontologica” dei vari Viveiros De Castro, Descola, ecc., che sembra aver trovato un qualche spazio in alcuni contesti locali. Al di là delle diverse opinioni che si possono avere su questi movimenti e prospettive, potrebbe essere di grande utilità un dibattito plurale per cercare di capire la logica di un simile arroccamento disciplinare. Anche perché appare chiaro che alzare la diga può servire a poco, se non a fare dell’antropologia un

sapere residuale e anacronistico, ovvero a confinarla, malgrado la migliore impronta critica della sua storia, all'interno di una più ampia e contemporanea reazione tardo-eurocentrica (Mbembe, 2021). A questo riguardo, rispetto al progressivo spegnersi di uno spirito critico che ha caratterizzato la disciplina dagli anni sessanta in poi, non si può non rilevare che è stato proprio nel momento in cui altri saperi e prospettive sono emersi in campi ad essa contigui – costringendola a ripensare la legittimità del proprio statuto, non solo epistemologico ma anche etico e politico – che l'antropologia ha cominciato a ripiegare in un discorso sempre più difensivo (per non dire conservatore) e auto-referenziale. Il punto è: abbiamo bisogno di *decolonizzare* la nostra disciplina? Se sì, come e perché farlo? Non è un argomento da meno, mi pare, dato che uno dei possibili significati che può assumere oggi il fare antropologia dovrebbe essere intrinsecamente legato alla decolonizzazione (delle rappresentazioni, delle epistemologie, degli sguardi, delle pratiche, dei saperi, dei generi, delle espressioni culturali, ecc.) come progetto culturale, scientifico e politico. Era forse anche questo uno dei significati più condivisi dalle comunità antropologiche sul senso del fare stesso antropologia, e cioè l'antropologia come critica culturale del sé occidentale moderno. Da questo punto di vista, tornare su questi tre testi di Sobrero, in quanto tracce sperimentali di una "post-antropologia", se così si può dire, potrebbe essere un ottimo primo passo per tornare su tutte queste questioni. *L'antropologia dopo l'antropologia*, nella sua premessa, ci dà anche qualcosa di più di un'indicazione di metodo: "Si tratta di camminare lungo un crinale, per stretti sentieri, per provare, senza uscire dal nostro mondo (sappiamo che questo è impossibile) ad andare avanti, per spingersi ai suoi limiti, per renderlo *più profondo dall'interno*. Non si tratta di fare passi avanti, si tratta, però, di fare passi *intorno* a noi, si tratta di provare a vedere un po' meno il mondo nel suo aspetto di *semplicemente presente*" (Sobrero, 1999, p. 16). Se sciolte fino in fondo, queste ultime due righe mi sembrano particolarmente calzanti. Non più passi avanti, che non fanno che riprodurre la traccia già segnata, uscire quindi dalla propria impronta e presenza, ci vuole una pausa, un'interruzione, bisogna uscire e dare un'occhiata a ciò che accade altrove. Mi pare qualcosa che sta dentro la *cifra* di questi suoi scritti. Abbiamo certamente bisogno di pensare un'antropologia dopo l'antropologia.

## Bibliografia

- Appadurai A., 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi (ed. or. 1996).  
 Balandier G., 1963, *Sociologie actuelle de L'Afrique Noire*, Paris, PUF.  
 Benda J., 2019, *Il tradimento dei chierici*, Torino, Einaudi.  
 Castells M., 1974, *La questione urbana*, Padova, Marsilio.  
 Crapanzano V., 1993, "The Postmodern Crisis: Discourse, Parody, Memory", in Marcus G. (a cura di), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, p. 87-103.  
 —, 1995a, *Il dilemma di Ermes*, Milano, Anabasi.

- Crapanzano V., 1995b, *Tubami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi.
- Deleuze G., 2005, *L'esausto*, Milano, Cronopio.
- Deleuze G., Guattari F., 1991, *Che cos'è la filosofia*, Torino, Einaudi.
- Derrida J., 1969, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book (ed. or. 1967).
- Fabian J., 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, University of Columbia Press.
- Fanot F., 1961, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi.
- Foucault M., 1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971).
- Hall S., 1986, "The Problem of Ideology. Marxism without guarantees", *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, Issue 2, p. 28-44.
- Leach E., 1973, *Nuove vie dell'antropologia*, Milano, il Saggiatore.
- Leclerc, G., 1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Paris, Éditions Fayard.
- Leed E., 2007, *La mente del viaggiatore. Dall'odissea al turismo italiano*, Bologna, il Mulino.
- Liotard J.F., 1979, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli.
- Mbembe A., 2015, *Critique de la raison nègre*, Paris, Ed. La Découverte.
- Mellino M., 2005, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi.
- Said E., 1983, *The World, the Text and the Critic*, Harvard, Harvard University Press.
- , 1991, *Cultura e imperialismo*, Roma, Gamberetti Editrice.
- Signorelli A., 1999, *Antropologia urbana*, Parma, Guerini Associati.
- Sobrero A., 1992, *Antropologia della città*, Roma, NIS.
- , 1996, *Hora de Bai. Antropologia e letterature delle isole di Capo di Verde*, Lecce, Argo.
- , 1999, *L'antropologia dopo l'antropologia*, Roma, Meltemi.
- , (a cura di), 2001, *Culture della complessità. L'antropologia nel mondo contemporaneo*, Roma, CISU.
- , 2015, *Ho eretto questa statua per ridere. L'antropologia e Pier Paolo Pasolini*, Roma, CISU.
- , 2018, "La macchina antropologica. Michel de Certeau: l'invenzione del quotidiano (prima parte)", *Lares*, vol. 84, n. 2, p. 229-264.
- Stocking Jr. G., 1992, *The Ethnographer's Magic and Other Essays*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Stolcke V., 1993, "Le nuove frontiere e le nuove retoriche dell'esclusione in Europa", in Mezzadra S., Dal Lago A. (a cura di), *I confini della globalizzazione*, Roma, Manifestolibri, p. 156-177.
- Tentori T. (a cura di), 1990, *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando Editore.