Anuac
Rivista della Società italiana di antropologia culturale

13 (2) | 2024
Anuac Vol 13 No 2 (2024)

Cratofobia e cratofilia. Etica e posizionamenti nello studio dello Stato

Cratophobia and cratophilia: Ethics and positionings in the study of the State

Stefano Boni

Edizione digitale
URL: https://journals.openedition.org/anuac/1022
DOI: 10.4000/130kv
ISSN: 2239-625X

Editore
Società italiana di antropologia culturale

Edizione cartacea
Paginazione: 71-96

Notizia bibliografica digitale
Stefano Boni, «Cratofobia e cratofilia. Etica e posizionamenti nello studio dello Stato», *Anuac* [Online], 13 (2) | 2024, online dal 27 décembre 2024, consultato il 21 janvier 2025. URL: http://journals.openedition.org/anuac/1022 ; DOI: https://doi.org/10.4000/130kv

Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

2024 | Anuac. Vol. 13, n° 2, dicembre 2024: 71-98

Cratofobia e cratofilia

Etica e posizionamenti nello studio dello Stato

Stefano Boni
Università di Modena e Reggio Emilia

Cratophobia and cratophilia: Ethics and positionings in the study of the State

Abstract: The article describes and examines the divergences between a critical or cratophobic position (which aims to show the problematic aspects of State intervention, unequal distribution of power and social hierarchies) and a cratophilic position (which aims to show the positive aspects of government and hierarchies). Recent attempts to discredit a critical approach are rebutted in detail with regard to the use of the notion of power as well as to the inevitability of the political consequences of any analytical position. With regard to the use of the notion of power, it is argued that critical anthropology is not opposed or incompatible with semantic analyses; that the notion of power applied to cultural dynamics contains both the repressive and productive dimensions; and that the recognition of the relevance of politics in the ordinary process of socialization has opened up fruitful analytical perspectives. With regard to the researcher's stance, it is reminded the epistemological debate that has characterized anthropology in the last four decades and the appropriateness and fruitfulness of an engaged positioning. The objective is to reduce the tone of the controversy and restore a dialogue within the calm and documented scientific arguments.

Keywords: critical anthropology, power, the State, militant ethnography, ethnographic positioning

L'antropologia italiana è stata attraversata negli ultimi anni da un'accesa condanna verso studi che assumono un atteggiamento ritenuto pregiudizialmente ostile verso lo Stato e in generale le gerarchie. L'inizio di questo crescente fronte di disapprovazione per gli orientamenti assunti dall'antropologia politica "critica" è stato aperto dai curatori del volume a firma Dei e Di Pasquale (2017), *Stato, violenza e libertà,* a cui sono seguiti nel 2018 una recensione di Favole e Allovio dal titolo *La militanza radicale nuoce all'antropologia* e nel 2021 un numero monografico *Arcana Imperii* della *Rivista di Antropologia Contemporanea*. I lavori biasimati in quanto incapaci di apprezzare la complessità e le dimensioni più benevole dello Stato vengono etichettati in vari modi: Dei (2017) sceglie la "Theory" e la sua declinazione nella "critical anthropology", Vereni (2021: 12) forgia la nozione di "cratofobia" definita come

> una postura moralistica che considera il sistema di rapporti gerarchici tra diverse componenti della società come: a) intrinsecamente malvagio perché basato primariamente sullo sfruttamento dell'umano sull'umano; b) finalizzato unicamente alla riproduzione di sé; e c) solidissimo al limite dell'immutabilità.

Cambia la denominazione ma c'è convergenza nella severa disapprovazione di un atteggiamento ritenuto unilateralmente negativo rispetto allo Stato, alle gerarchie e al "potere" in generale (per una ricostruzione del dibattito rimando a Cutolo 2021 e Dei 2021a)[1].

Pregi, limiti e omissioni della critica all'antropologia critica

Quello che appare convincente della posizione di chi biasima l'antropologia critica è il fatto che gli studi si siano concentrati principalmente su aspetti problematici (repressione, sfruttamento, controllo, espropriazione) delle istituzioni piuttosto che sul suo lato "materno" e riformista (la mano sinistra dello Stato, direbbe Bourdieu [2013]). Ha ragione Favole (2021: 46) quando sostiene che "le istituzioni non sono riducibili a dispositivi di oppressione e dominio, ma sono anche uno dei fondamenti della vita cooperativa". Vereni, che invita a considerare l'azione dello Stato in termini di "responsabilità, presa in carico o [...] come lavoro di cura" (2021: 30, 31, 32) crede che

1. L'autore vuole ringraziare i valutatori anonimi di *Anuac* per i loro commenti arguti e costruttivi; Mauro Van Aken ed Ebruk Busni per commenti sulle bozze di questo testo; gli organizzatori e i partecipanti al convegno "Voci dallo Stretto di Messina: antropologie, poteri, società, comunicazione" dove ho presentato e discusso alcuni degli argomenti presenti nell'articolo e chi ha condotto etnografie impegnate, schierate e militanti.

> la storia umana [sia] piena di esempi di potere che invece sa anche protendersi benigno su chi ne ha più bisogno [… I]l potere, non solo quando contenuto o respinto con la forza, ma proprio quando esercitato con dignità e responsabilità, sa essere uno strumento di liberazione, di emancipazione e di miglioramento anche per chi ne sarebbe solo una vittima.[2]

Chi sostiene l'urgenza di una rappresentazione più equa e favorevole dello Stato nota giustamente che è stata posta una scarsa attenzione sulle diversità delle istituzioni di governo: l'invito è a distinguere i regimi autoritari dalle democrazie, tra politiche "che alimentano disuguaglianze e discriminazioni e quelle che tentano di attenuarle" (Dei 2017: 13). È anche vero che spesso l'analisi etnografica ha perso di vista i "corpi sociali gerarchicamente intermedi" (Vereni 2021: 29) e i "ceti medi o la 'piccola borghesia'" (Dei 2017: 45). È innegabile che nell'etnografia dello Stato abbia prevalso un orientamento più critico che benevolo:

> se gli antropologi culturali hanno da tempo smascherato la caricatura santificante (lo Stato buono) che le autorappresentazioni istituzionali-statali spesso producono, non si può dire che essi abbiano con ugual forza e convinzione smascherato la caricatura demonizzante (lo Stato cattivo). (Favole, Allovio 2018)

Nelle ricerche militanti italiane non riscontro una prevalenza di caricature demonizzanti, ma sicuramente una parzialità dello sguardo, attento alle conseguenze dell'azione istituzionale in termini di prevaricazione e coercizione.

Chi in Italia oggi prende le distanze dalla ricerca critica, per molti versi ripropone biasimi che hanno già colpito chi ha cercato in passato di esplicitare il proprio coinvolgimento politico nel fare antropologia, ovvero adottare prassi di ricerca moralmente coinvolte e spesso finalizzate a prospettare e costruire cambiamenti politici profondi verso forme organizzative alternative. Sul tema del posizionamento critico di alcune indagini etnografiche il dibattito è acceso da perlomeno mezzo secolo. In Francia a creare scompiglio sono state le simpatie primitiviste di Lizot e Clastres (1974) derise da Amselle (1979) e Augé (1979). Il dibattito si infiamma nuovamente nel 1995 in contesto anglofono su *Current Anthropology* (volume 36, numero 3) che ospita una sezione dal titolo "Objectivity and Militancy: A Debate", a cui contribuiscono, su posizioni antitetiche, D'Andrade (1995) e Scheper-Hughes (1995). La polarizzazione,

2. È curioso che un cratofobico come Graeber (2022: 93) sostenga una tesi analoga – la centralizzazione del potere è associata alla cura – ma che segnali come, attraverso la loro istituzionalizzazione, i rapporti di cura possano trasformarsi in dominio.

già molto evidente allora, viene così riassunta con rammarico da Crapanzano (1995: 420, traduzione mia) nella sezione dei commenti:

> Quello che mi disturba di questi saggi è l'incapacità di guardare con rigore etnografico al campo che, come sostengono, costituiscono. Sono polemici. Per D'Andrade i nemici sono quelli che hanno un modello morale di antropologia e sono quindi disposti a sacrificare l'oggettività a favore del coinvolgimento morale. Per Scheper-Hughes il nemico è chi rifiuta il coinvolgimento morale e politico.

Nei decenni successivi, da un lato il coinvolgimento attivista degli etnografi avviene sempre più in contesti geografici e culturali prossimi al percorso esistenziale del ricercatore e dall'altro, nel passaggio al terzo millennio, verranno sostanzialmente abbandonate le rivendicazioni, difficilmente difendibili, di oggettività scientifica a favore di una progressiva convergenza nel riconoscere che ogni indagine etnografica è situata. In questo quadro, nel contesto anglosassone del terzo millennio, il posizionamento attivista viene discusso come uno dei tanti possibili. Nel complesso, la progressiva messa a fuoco delle problematicità che emergono nella conduzione di etnografie impegnate ha abbandonato le rigidità di Scheper-Hughes sul "primato" di un impianto morale conflittuale e sulla presunta linearità nell'assunzione di un posizionamento "militante". Le riflessioni su come coniugare pratica etnografica e coinvolgimento politico hanno piuttosto perlustrato le potenzialità, ma anche i dilemmi, che comporta l'accostamento o l'ibridazione di ruoli scientifici e collocazioni etiche (Sanford e Angel-Ajani 2006; Shukaitis, Graeber e Biddle 2007; Juris and Alex Khasnabish 2013; Kunnath 2013). Il dibattito appare ancora in corso e se ne trovano echi nei dubbi insinuati da Appiah (2021) rispetto alla proposta di Graeber e Wengrow (2021).

In Italia come altrove, il rimprovero all'antropologia "critica" o "militante" tende ad essere allusivo e aggressivo, a tratti sdegnato, segnato da ciò che Favole e Allovio (2018) chiamano "un'accesa *vis* polemica". Al tono indubbiamente provocatorio non corrisponde però sempre una seria e precisa illustrazione della posizione che viene stigmatizzata: nell'illustrazione dei limiti dell'antropologia critica latitano argomentazioni teoriche esaustive e puntuali rassegne della letteratura italiana. Il quadro complessivo e le fonti di ispirazione di quella che viene presentata come la deriva militante sono esposti con nettezza, ma non è illustrato come in specifiche ricerche italiane contemporanee "insidiosamente la *Theory* si inserisce nell'impianto etnografico, producendo distorsioni metodologiche e rappresentazioni unilaterali" (Dei 2017: 44) o in cosa esattamente consista il conseguente "marcato impo-

verimento epistemologico" (Dei 2021: 170). Ancora Dei (2021a: 101) sostiene che "l'etichetta di «antropologia critica», come quella di «studi critici» più in generale, è stata rivendicata in modo esplicito e consapevole da gruppi di studiosi" ma mancano indicazioni precise per quel che concerne la letteratura italiana. Le categorizzazioni vengono evocate piuttosto che esaminate o citate: nella bibliografia di ricerche critiche italiane non se ne trova quasi traccia.

Ciò è forse dovuto al fatto che ad essere esecrati non sono né certe "scuole" né singoli autori, ma un "atteggiamento" caratterizzato come "militante" o "cratofobico" o "critico", generatore di quella che viene percepita come una pericolosa corruzione che mette a repentaglio la credibilità della disciplina. Di fronte a tale pericolo si ricorre, con frequenza e senza remore, ad amplificazioni e generalizzazioni nella rappresentazione delle posizioni biasimate. Per esempio Dei (2017: 14, 28) si lamenta che l'antropologia critica usa un "gergo criptico e dogmatico" ("forclusione", "nuda vita", "stati di eccezione") che ci dice essere "diffuso" oppure che "preferisce categorie 'materialiste'", ma non indica quali ricerche in Italia siano identificabili con queste caratterizzazioni. Le posizioni della ricerca critica vengono riassunte come segue:

> la ragione coloniale o l'orientalismo non sono solo aspetti della storia occidentale [...], ma le *leggi ferree* che *la determinano in ogni sua dimensione*. I lager e i campi di reclusione non rappresentano solo un momento particolarmente problematico nella vita degli Stati moderni, ma *l'inveramento della loro reale natura repressiva*. La chiusura delle frontiere agli immigrati non viene letta in relazione a mutevoli difficoltà e contesti storici, ma come manifestazione *dell'eterna natura escludente e razzista* dello "Stato sovrano" in sé. (Dei 2017: 13, corsivi miei)[3]

Ho segnato in corsivo, sopra e di seguito, i passaggi e gli aggettivi che naturalizzano, esagerano ed esasperano caratterizzazioni per certi versi condivisibili di ricerche critiche, ma che nella formulazione di Dei diventano caricaturali, perché formulate in modo estremo, e vaghe, perché non circostanziate a testi specifici. Non è l'inciampo di un passaggio particolarmente aggressivo, è lo stile scelto per l'attacco: vedremo numerose esasperazioni analoghe nel proseguo del testo. Passando da Dei a Vereni (2021: 16) rimane la tendenza all'eccesso:

3. Per essere convincente Dei dovrebbe spiegare perché i campi di reclusione – se sono confinati a "un momento problematico" – siano stati riproposti con una certa regolarità dalle democrazie: usati per segregare popolazioni 'marginali' come indigeni e nomadi, internare intere comunità definite in base a criteri etnico-nazionali durante la seconda guerra mondiale e negli ultimi decenni per la detenzione dei migranti oltre al loro uso normalizzato come prigioni o centri di detenzione, ad esempio per chi soffre di disagi psichiatrici; un argomento analogo potrebbe essere fatto sulla regolamentazione razzializzata dei flussi migratori.

> *qualunque* struttura mediatrice (sia la scuola o la famiglia nelle letture althusseriane; l'ospedale o la prigione in quelle foucaultiane), nel momento in cui è istituzione, *non ha altra funzione* se non quella di impossessarsi del corpo dell'individuo, che ne risulta inevitabilmente oppresso. (corsivo mio)

L'impressione è che pochi o forse nessuno studio critico verso Stato e dominio sottoscriverebbe queste posizioni, e non c'è alcun rimando bibliografico per poter verificare se la caratterizzazione offerta da Dei e Vereni sia o meno fondata[4]. Si può accusare l'antropologia critica di assumere un "tono totalizzante" (Dei 2017: 13) o di essere "dogmatica" (Dei 2018) proprio attraverso quest'operazione di estremizzazione della sua rappresentazione.

La tendenza a far prevalere la polemica sul dialogo sereno e informato con la posizione dei "critici", tende a produrre una certa veemenza coniugata a indeterminatezza. Si coglie il fastidio per una letteratura ritenuta troppo appiattita su una visione "diabolica" dello Stato, si ricostruisce la genealogia degli autori che l'alimentano e viene dichiarato l'intento riparatore, ovvero mostrare anche il lato "buono" di uno Stato ritenuto ambivalente. Ciò che manca è la pacatezza teorica e metodologica che consente di addentrarsi nella comprensione dei diversi posizionamenti in modo da capire le ragioni dello sbilanciamento verso la critica piuttosto che l'apprezzamento nelle analisi delle istituzioni politiche contemporanee.

Di seguito, riassumo e ribatto ai principali motivi di biasimo sollevati da Dei, Favole e Vereni, la cui recente produzione scientifica identifico come la principale espressione italiana dell'orientamento cratofilico. Per cratofilia intendo una postura moralistica tesa a riconoscere e celebrare gli aspetti più positivi dell'azione statale, istituzionale e più in generale delle organizzazioni gerarchiche; scettica rispetto a un utilizzo, ritenuto eccessivo e ideologico, della nozione di potere; orientata a interpretare le relazioni sociali in termini di negoziazione di significato piuttosto che dominio. Questa nozione vuole essere speculare alla postura denominata da Vereni cratofobica. Rispondo ad alcuni punti concettuali, metodologici e teorici dettagliando il posizionamento di chi si impegna in ricerche di antropologia critica. I testi cratofilici non precisano quali studi etnografici siano identificabili come cratofobici: si limitano a bersagliare gli autori più noti ma non vanno ad indagare la prassi scientifica di chi pratica in Italia l'antropologia critica (spesso giovani ricercatori, a volte precari).

4. È significativo e paradossale che chi accusa le ricerche critiche di essere "autoreferenziali" (Dei 2017: 14) si permetta di ignorare le obiezioni puntuali di diversi colleghi contenute nelle pagine del blog *Il lavoro culturale* nel corso del 2018 oltre a tutta la produzione italiana di etnografie militanti.

Qui, in mancanza di indicazioni chiare da parte dei cratofilici, tendo a identificare l'antropologia critica, o perlomeno un filone all'interno di questa, quello più dedito alla ricerca sul campo che ai confronti teorici, con quelle che abbiamo chiamato "etnografie militanti" (Boni, Koensler, Rossi 2020). Queste sono prassi di ricerca che miscelano un denso intreccio di posizionamenti politici comprendenti quelli del ricercatore e del contesto sociale studiato; che si interrogano su come coniugare lo studio antropologico con la loro sensibilità politica, fino al punto da sdoppiare il ruolo dell'etnografo in ricercatore/ attivista; che ritengono sbagliata l'adozione di prassi di ricerca "estrattiviste" e che quindi valorizzano varie forme di restituzione. La maggior parte delle etnografie militanti hanno caratteri cratofobici e sono tendenzialmente critiche verso dinamiche di sfruttamento, dominio, alienazione, espropriazione, ma questo orientamento è frutto di immersioni etnografiche piuttosto che di disquisizioni teoriche. Non è possibile dar conto in poche righe della varietà di ricerche in cui l'etnografo o l'etnografa tendenzialmente adotta e motiva la prassi di ricerca sopra dettagliata e dichiara di aver assunto la doppia veste di ricercatore/ etnografa e attivista/militante. Menzionare qualche nome vorrebbe dire far torto agli altri e inoltre significherebbe etichettare certi autori mentre è la prassi di specifiche ricerche ad essere ritenuta dagli stessi etnografi "militante" o "attivista". Per evitare personalismi ed etichettature frettolose, è importante sottolineare che ad assumere un taglio militante non sono particolari autori ma specifiche indagini: i ricercatori scelgono di volta in volta se e come affiancare l'attivismo al posizionamento etnografico. Rimando quindi a rassegne di decine di indagini etnografiche che, sebbene parziali, discutono questo particolare taglio etnografico (Juris e Khasnabish 2013; Boni, Koensler e Rossi 2020; Estalella e Sánchez Criado 2021): il complesso dei lavori presi in esame in questi volumi offre uno spaccato di quella che si può identificare come una declinazione etnografica di un'antropologia critica.

Il dibattito che si è aperto in Italia, come evidenziato sopra, ripropone divergenze di posizionamenti riscontrabili in altre tradizioni nazionali. Qui mi limito ad intervenire sul dibattito nel contesto italiano degli ultimi anni. L'acceso confronto mi interessa in prima persona in quanto la mia produzione ruota intorno alla nozione di potere, come vedremo censurata come problematica dai cratofilici, e si focalizza sia sulle nefaste conseguenze di un'accentuata concentrazione del potere che sulle potenziali alternative orizzontali. Lo scopo dell'articolo è però ben più ampio: mostrare i limiti teorici che fino ad ora la condanna della critica ha evidenziato e difendere un posizionamento critico

che ha caratterizzato una parte consistente della etnografia politica italiana negli ultimi due decenni. L'intento, inoltre, è di mettere a fuoco con maggiore consapevolezza le ragioni delle divergenze tra il posizionamento cratofilico, benevolo verso le gerarchie, e quello cratofobico, più critico verso le stesse, per far uscire il confronto dalla polemica e ricollocarlo nell'ambito della discordanza scientifica, nutrita da approfondimenti e argomentazioni piuttosto che da anatemi.

Distribuzione del potere e dinamiche culturali

Per ciò che concerne il biasimo teorico dei cratofilici, buona parte dell'attenzione si sofferma su presunti abusi nell'utilizzo del concetto di potere. Nella mia ottica di antropologo politico, una pecca di chi disapprova l'antropologia critica o quelle che possiamo chiamare etnografie militanti è l'assenza di una definizione di potere. Il concetto è onnipresente nei testi cratofilici ma latita una chiara indicazione su come vada inteso; ciò porta a incomprensioni e disguidi. Parto da una definizione classica del potere, quella "ampia" di Lukes (2005) che presenta il potere come la capacità di generare effetti significativi, intenzionali e in linea con gli interessi di chi lo esercita. Per Foucault, tutti al contempo esercitano potere e reagiscono al potere altrui.

> Di chiunque sappia qualcosa possiamo dire: "Lei esercita potere". È una critica stupida, se si limita a questo. È invece importante conoscere come funzionano le maglie del potere in un gruppo, in una classe o in una società, localizzare ciascun individuo nella rete del potere, sapere come esercita potere, come lo conserva, come lo trasferisce. (Foucault 1981: 171)

Se il potere è capacità di condizionamento e se questa è una dimensione delle relazioni, ne consegue che pervade le dinamiche sociali e la costruzione culturale. Pensato in questi termini, il potere non è di per sé problematico, problematica è la sua distribuzione. Nel biasimo all'antropologia critica la complessità della prospettiva foucaultiana (ampiamente nota a chi conduce ricerche militanti) scompare, attribuendo agli studi critici un uso semplificato e polarizzato del potere:

> la valutazione moralmente negativa del potere, il rifiuto delle gerarchie costituite proprio perché costituite [...] e il sospetto sistematico per l'autorità (fatta coincidere con qualche élite di privilegi) sono tratti cratofobici che si sovrappongono *inevitabilmente* nella prospettiva di chi li condivide [...]. Il potere in generale e quello politico in particolare 1. è *sempre* spietato e disumano e 2. ha come *unico scopo* la riproduzione di sé stesso. (Vereni 2021: 14, 19 corsivi miei)

La "valutazione morale" negativa dell'antropologia critica rispetto al potere non riguarda né la sua disumanità, né le sue intenzioni bensì la sua distribuzione ovvero le disparità nella capacità di condizionamento dell'altro e quindi di partecipazione nella costruzione della rete di significati in contesti in cui le asimmetrie di potere sono accentuate e permanenti. La dinamica culturale è plasmata da questo continuo flusso di influenze che vede tutti protagonisti, sebbene con una capacità di condizionamento ben diversa: quanto protagonismo, *agency* o potere possano esercitare le varie parti coinvolte nei processi di continua costruzione e affermazione delle dinamiche culturali non è stabilito a priori ma va verificato etnograficamente.

La letteratura ha mostrato che ci sono stati e ci sono contesti – quelli a potere diffuso – in cui questa capacità è esercitata in modo tendenzialmente equivalente, senza squilibri accentuati e stabili tra le parti che interagiscono (tra l'enorme archivio antropologico su società che potremmo definire "orizzontali" o "a potere diffuso" si possono segnalare i seguenti studi: Evans-Pritchard 1940; Clastres 1974; Lee e Daly 1999; Graeber 2009; Chua 2015; Graeber 2020; Graeber e Wengrow 2021); ci sono contesti invece in cui la capacità di condizionamento si associa a ideologie della disuguaglianza e della gerarchia che polarizzano la capacità di esercitare un'influenza in certe categorie sociali a discapito di altre (uomini/donne; anziani/ giovani; aristocratici/plebei; "razze" o "etnie" potenti/soggiogate; dirigenti/ dipendenti; etc.). La presenza di istituzioni politiche, religiose, militari, economiche e finanziarie in grado di accentrare sovranità, risorse, legittimità, verità, capacità coercitiva ma anche possibilità di cura, tende a limitare l'influenza esercitabile da chi è soggetto a questi enti (Scott 1998; Bourdieu 2013; Graeber 2012; Hibou 2012; Graeber e Sahlins 2017; Graeber e Wengrow 2021). Tali disvalenze nella capacità di esercitare potere possono essere difese come legittime e benefiche o, come fanno gli studi critici, problematizzate, non perché questi filosofeggiano sulla malvagità o sull'intenzione istituzionale, ma perché si soffermano sugli effetti di tale esercizio fortemente asimmetrico del potere sui sottomessi in termini di alienazione, umiliazione, sofferenza, esclusione. Il punto è che la valutazione morale non riguarda "il potere" ma la sua distribuzione in maniera diseguale, a volte estremamente polarizzata.

Politica e semantica

L'approccio interpretativo, riflessivo, simbolico è stato prezioso nella storia dell'antropologia. Diversi giovani ricercatori che hanno operato nel nuovo

millennio lo hanno però trovato incapace di dar conto – se non in termini di negoziazioni di significati – dell'inasprimento della disuguaglianza economica, della violenza istituzionale, della invadenza burocratica, delle tecniche di controllo pervasivo. Questa nuova ondata di ricerche impegnate, in parte riprende posizionamenti critici che hanno segnato la disciplina, in parte ha aggiornato questa sensibilità con tagli etnografici innovativi e sperimentali (vedi Palumbo 2018). Un ricorrente rimprovero all'antropologia critica è che ogni dinamica esaminata venga ridotta ad analisi del potere, con il rischio che si liquidi la "cultura" con le sue specificità ed ambivalenze (Allovio e Favole 2018). Dei (2017: 27, 29) si chiede allarmato: "Tutta l'antropologia è antropologia politica?"; il timore è che politicizzando le dinamiche culturali non si riconosca la centralità dovuta a "la 'cultura' [che]… appare un mistificante e superficiale rivestimento dei dislivelli economico-politici". Dei lamenta:

> una ossessiva ricerca delle 'relazioni di potere' che finisce per dimenticare o consapevolmente cancellare la caratteristica fondamentale della tradizione di pensiero antropologico, vale a dire il tentativo di comprendere la soggettività umana come costitutivamente legata alla cultura e alle sue variazioni. (2021: 170; cfr. 2015, 2021a: 99)

Vereni (2021: 15) argomenta in modo analogo: "Cratofobia, da questa prospettiva, diventa l'incapacità di vedere le interazioni di ordine simbolico nella loro natura di integratori sociali, per enfatizzarne comunque la natura di strumenti di una perenne lotta sociale". Credo che nei termini avanzati dai cratofilici la questione sia mal posta: nessun antropologo – credo e spero – vuole liquidare la dinamica culturale; infatti anche questi passaggi non sono sostenuti da citazioni[5].

L'argomentazione a sostegno dello scadimento della nozione di cultura nell'antropologia critica si regge (solamente) sulla seguente citazione di Keesing: "Le culture sono ragnatele di mistificazione *oltre che* di significato" (in Dei 2017: 29, corsivo mio). Anche qui si ricorre all'esasperazione della posizione di Keesing (che non liquida affatto la dimensione semantica ma l'affianca a quella politica), per costruire un'immagine dell'antropologia critica più facilmente attaccabile. Chi privilegia un orientamento critico non ne squalifica altri, sono piuttosto i cratofilici che presentano l'analisi simbolica e quella politica come inconciliabili. Osservare lo Stato, il corpo, la medicina in termini politici affianca e non "liquida" altre prospettive. È comprensibile che chi propende per un'analisi semiotica rimanga spiazzato e infastidito dal

5. Su questo punto si segnalano le riflessioni di Cutolo (2021: 80-81).

fatto che negli ultimi decenni un numero consistente di antropologi trovi feconda una prospettiva in grado di cogliere le implicazioni politiche oltre quelle semiotiche, seguendo le tracce dei lavori, tra gli altri, dei Comaroff, o di Bourdieu, Fassin, Graeber, Taussig, Tsing o Wacquant; credo che un riequilibrio nella bilancia della disciplina tra questi due orientamenti non si ottenga generando rappresentazioni fuorvianti e stigmatizzanti dell'antropologia critica, ma mostrando il valore di una prospettiva simbolica nell'analisi delle dinamiche culturali contemporanee.

La politicizzazione dell'antropologia

Liberato il campo dalle esagerazioni, affrontiamo la questione teorica rilevante che si può riassumere nel ruolo del potere nella formulazione e affermazione di certi orientamenti culturali piuttosto che altri. Ha senso concepire le dinamiche culturali – è stato fatto a lungo nella storia degli studi – come se fossero spontanee, neutrali, avulse da dinamiche di condizionamento, e quindi di potere? A partire dagli anni Settanta un numero cospicuo di antropologi ha risposto negativamente a questo quesito mostrando in modo convincente che le dinamiche culturali sono direzionate non da neutri processi di socializzazione ma da relazioni di potere tra agenti, e tra questi e le istituzioni, tra cui lo Stato (cfr., tra gli altri, Bourdieu 1972; Fardon 1985; Comaroff 1991). La rivitalizzazione anglosassone negli anni Novanta della nozione di egemonia esemplifica questa politicizzazione dello sguardo sulla produzione delle dinamiche culturali. Anche antropologi lontani dalla militanza come Remotti hanno sostenuto che "la cultura è modificazione della natura, e il potere è modificazione della vita sociale" (Remotti 1993: 48). Il potere viene quindi visto come una nozione cruciale per spiegare le traiettorie e gli orientamenti culturali che diventano egemonici, e per converso, quelli devalorizzati, stigmatizzati, marginalizzati, estinti o resi impensabili.

Si può chiamare sociopotere questo processo che concerne il "come" di ogni dinamica culturale: designa le forze che entrano in campo nell'indirizzare i destini individuali, le condotte, le morali e le ideologie collettive perché l'esito di ogni costruzione di significato dipende dal risultato del confronto tra posizioni diverse. A volte il peso che riescono a esercitare le varie soggettività coinvolte nei processi culturali è pressapoco equivalente, in altri casi è fortemente impari. La consapevolezza della dimensione politica della trasformazione culturale non implica negare i sistemi di differenza e la loro semantica, ma porta a vederli, anche, come frutto di relazioni di potere: ciò

che si afferma come cultura ampiamente condivisa (diventa prassi e ideologia egemonica) si basa su culturicidi di alternative marginalizzate, derise e a volte perseguitate (Boni 2011). Quando viene messa alla gogna la "sistematica accentuazione di concetti come potere" (Vereni 2021: 11) nei lavori di antropologia politica, si arriva al paradosso: verrebbe in mente a qualcuno di biasimare Lévi-Strauss per un eccesso di struttura o Geertz per un eccesso di interpretazioni? Ognuno porta il suo specifico contributo.

LO STATO UNICA FONTE DI VIOLENZA, MALE E REPRESSIONE?

La scelta di privilegiare la polemica all'analisi, porta anche antropologi autorevoli e in genere pacati ad affermazioni frettolose, esagerate e approssimative. Favole e Allovio (2018, corsivo mio) sostengono che

> il motivo per cui molti antropologi [...] sono caduti nella trappola che consiste nell'idea che *lo Stato sia la fonte di tutti i mali* – una visione alquanto essenzialista e monolitica, in effetti – è l'irrompere di un codice espressivo che si pretende *engagé* e politicamente radicale [...] Lo Stato diviene così *l'Impero del Male* che contamina ogni simbolismo, ogni possibilità di condivisione, ogni contesto di vita vissuta.

Fa loro eco Vereni (2021: 14) che biasima

> il paradossale carico repressivo assegnato allo stato liberale moderno, che quanto più elabora la divisione dei poteri, forme di regolamentazione dei mercati, sistemi e strumenti di rappresentanza come il voto e sistemi di diritti tendenzialmente sempre più equi, tanto più si deve addossare la responsabilità di essere considerata *la forma politica più oppressiva della storia umana*.

Vereni crede che per i cratofobici "la 'vera' violenza oppressiva [...] è *solo* quella anonima dello stato". Dei (2017: 11, cfr. 28 e 2021a: 98) sostiene che "l'antropologia riflessiva e interpretativa [...] è attenta al ruolo costitutivo delle norme statali [mentre...] l'antropologia critica [...] si concentra *quasi esclusivamente* sul loro ruolo repressivo"[6].

Come per altri passaggi, queste sono generalizzazioni ardite e non sostenute da alcun riferimento a opere specifiche, e risultano – in queste formulazioni lapidarie – semplicemente generiche e infondate. Anche qui la visione "monolitica" ed "essenzializzata" calza con la rappresentazione distorta costruita dai cratofilici, piuttosto che con ciò che è argomentato negli studi critici. Questi

6. Peraltro Dei (2017: 12, 22-27) nota giustamente che Foucault e Bourdieu invitano a esaminare il potere come "dimensione [...] costitutiva del sociale", e gli studi critici che ben conoscono questi due autori, ne sono consapevoli.

non hanno sottoposto a vaglio critico solo lo Stato, ma anche il capitale finanziario, i pregiudizi di genere, le agenzie dello "sviluppo nel terzo mondo", l'organizzazione contemporanea del lavoro, gli organismi internazionali, la stessa modernità, etc., etc. (cfr. Cutolo 2021: 91-92).

Ugualmente insostenibile è la caratterizzazione del "sistema di rapporti gerarchici" nell'antropologia critica come "solidissimo al limite dell'immutabilità" (vedi Vereni 2021: 12). L'opera di Graeber e Sahlins (2017) come quella di Graeber e Wengrow (2021) è dedicata alla dinamicità della dimensione statale e diversi altri autori hanno dettagliato gli sviluppi della istituzione (vedi per esempio Scott 1998; Boni 2019, 2022). Si può andare oltre queste ovvie constatazioni sulla pluralità delle istituzioni dominanti e la loro capacità di aggiornarsi per sostenere che lo Stato abbia progressivamente perso la sua centralità ma anche la sua specificità. Se in passato le singole istituzioni mantenevano una loro, almeno parziale, autonomia, ultimamente la concentrazione di influenza viene esercitata dalle "istituzioni allineate" che combinano – tra l'altro – media, agglomerati finanziari, aziende attive su mercati globali, organismi internazionali e Stati (Boni 2012).

Nella letteratura critica si riconosce a questo aggregato di potenti istituzioni non solo una capacità e volontà repressiva e violenta (che continua a essere comunque adoperata e ultimamente, pare, con un rinnovato zelo), ma anche produttiva, generatrice di orientamenti culturali. Il potere in alcuni contesti si esplicita attraverso istituzioni predisposte all'utilizzo della forza, si rende evidente in forme di coercizione esplicita. Eppure, nello scorrere della vita quotidiana il suo impatto principale è la capacità di esercitare egemonia, di dare forma e contenuti alle credenze, di sedimentare abitudini, di diffondere canoni e letture, di creare un senso del limite alle aspirazioni di ciascuno (Gramsci 1948; Bourdieu 1972; Comaroff 1991: 20-23; Boni 2011). Il fatto che flussi di informazioni, direttive, regolamentazioni e imposizioni scendano dall'alto, con la potenza degli strumenti a disposizione delle istituzioni allineate, non significa che vengano assimilati passivamente. La dialettica tra poteri, anche quando l'asimmetria è marcata, offre feconde possibilità per osservare, descrivere e analizzare le resistenze nella implementazione delle politiche promosse dall'alto.

A differenza della concezione cratofilica che tende a intendere repressione e produzione come due processi scindibili (l'antropologia critica si sarebbe interessata solo al primo), le dinamiche costitutiva e repressiva sono sempre più considerate dall'antropologia politica contemporanea dimensioni inter-

connesse: le istituzioni allineate contribuiscono a promuovere, produrre e diffondere tratti culturali proprio punendo, marginalizzando, escludendo visioni e pratiche alternative, spesso senza dover usare violenza. Per esempio, Scott (1998), Hibou (2012) e Graeber (2013), tra gli altri, associano il successo della leggibilità statale, della burocrazia, della codificazione numerica all'estinzione dell'informalità e dell'opacità del tessuto sociale nonché dei suoi saperi pratici esercitabili in forma autonoma.

In difesa della legittimità del posizionamento critico

Tra i classici dell'antropologia troviamo indagini condotte per governi coloniali con la precisa intenzione di facilitare la sottomissione dei colonizzati (es. Evans-Pritchard 1940) e ricerche commissionate dallo spionaggio militare (es. Benedict 1946). Negli anni Ottanta abbiamo riconosciuto il nesso ineludibile tra posizionamento dell'autore, scrittura e impianto teorico, accettando che ogni etnografo ha un posizionamento e che, sebbene questo necessariamente condizioni l'analisi, non la invalida a priori (Clifford e Marcus 1986; Geertz 1988). Questo atteggiamento è stato sdoganato negli ultimi decenni: autorevoli antropologi si sono schierati contro la famiglia "naturale" promossa dal Papa e contro la nozione di razza, per una implementazione concreta della parità di genere e per il meticciato culturale (tra i tanti segnalo Aime 2004, Remotti 2008; Alleva *et al.* 2008; Mattalucci 2012). Questo porta a chiederci perché in una disciplina che ha già accettato vari posizionamenti, se esplicitati e discussi con una consapevolezza auto-riflessiva, venga ora problematizzata la legittimità di una postura, a volte critica, altre apertamente militante, di molte ricerche etnografiche contemporanee. La credibilità e validità del lavoro scientifico va misurata sul suo contributo alla disciplina, non desunta dal posizionamento del ricercatore. Perché questo non dovrebbe valere anche per l'antropologia critica?

Oggi rischiamo di venire proiettati indietro di mezzo secolo quando un atteggiamento classificato come cratofobico diventa di per sé invalidante, come nella seguente formulazione di Vereni (2021: 16-17): "posizionarsi a salvaguardia dei gruppi oppressi da varie e disumane forme di autorità [...] implica un mutamento radicale del ruolo e della funzione della disciplina". Sicuramente alcuni dei concetti che Dei attribuisce all'antropologia critica possono essere stati usati con superficialità e senza una "chiarezza analitica" (Dei 2017: 14), ma questo è vero per qualsiasi filone di studi. In merito alle presunte distorsioni dell'impianto teorico ed epistemologico derivate da un atteggiamento critico, mi soffermo su tre caratterizzazioni dei cratofilici che ritengo fuorvianti.

La "critica" usa impropriamente un modo ottativo, il resto indicativo?

Nell'illustrazione delle falle della prospettiva cratofobica, Vereni (2021: 17) argomenta:

> L'antropologia radicalmente opposta a qualunque tipo di autorità istituita [...] è infatti costantemente prospettata come un "modello per", vale a dire un progetto (culturale e politico), più che un quadro analitico, e questo è esattamente il fine dell'analisi, da cui il suo evidente limite epistemologico. Il problema, con questo tipo di approccio attivista caratteristico delle posizioni cratofobiche moralmente necessitate a salvaguardare l'umano dalle conseguenze dell'esposizione alla coppia istituzionale potere-mercato, è infatti che lo schema di azione (l'obiettivo politico cui protende) interferisce con il quadro di analisi, per cui diventa molto difficile, nei suoi enunciati, districare il modo indicativo dal modo ottativo.

Anche il posizionamento dei cratofilici, come qualsiasi rappresentazione, è sia un modello "di" sia un modello "per". Capire e agire sono indissolubilmente connessi così come un posizionamento è inevitabile e "interferisce" sia sulla scelta dell'oggetto di ricerca che sul taglio con cui questo viene esaminato: ogni progetto di ricerca è sia culturale/politico che analitico. Bourdieu (1982) ricorda che "descrivere" implica un "prescrivere" mentre Gribaldo e Rahola (2021: 72) notano che

> l'idea di una «scienza sociale normale» – se per essa si intende qualcosa di costruito cumulativamente su una norma interna e unidirezionale – alla luce delle differenze che la costituiscono divent[a] perlomeno problematica.

I posizionamenti sono comunque situati e non possono essere ritenuti errati a priori (casomai ci si accorge che sono poco fecondi durante la ricerca) a patto che siano stati attentamente problematizzati (su questo punto è cruciale l'apporto dell'epistemologia femminista, per esempio Haraway 1988; Harding 2003; Fusaschi 2021). La produzione cratofilica si presenta come neutrale e scientifica ma è anche evidente, sebbene venga misconosciuta, la sua progettualità politica, quella, legittima, di riabilitare uno Stato vilipeso. Si potrebbe argomentare che in diversi passaggi Vereni (2021) è più "ottativo" (bisogna offrire un'immagine equilibrata dello Stato) che "indicativo" (soppesare una descrizione equilibrata della posizione dell'orientamento cratofobico). Se una ricerca o un'analisi ha o meno una sua dignità scientifica non dipende dall'intenzione, né dal posizionamento del ricercatore, ma dalla capacità di generare documentazione inedita, dalla qualità dell'analisi, dalla innovazione nell'apporto alla teoria.

Per illustrare il punto che ogni posizionamento genera rappresentazioni parziali e connotate, prendiamo a esempio questo passaggio di Favole (2021: 47):

> il nostro "stare insieme", i "noi" a cui gli esseri umani danno vita, sono porosi, ambivalenti, sfuggenti, perché condensano forze tra loro molto diverse: il desiderio del dominio, la sopraffazione, la gerarchia e la difesa del privilegio da un lato, ma anche la condivisione, lo scambio, la solidarietà, la cura (ce ne siamo accorti in tempi di pandemia), dall'altro.

Qui la passione per un progetto politico, la difesa della gestione pandemica presentata esclusivamente come fonte di valori positivi, contrasta con la ragione della storia, almeno con le storie di alcuni. Che Favole caratterizzi i tempi pandemici esclusivamente in termini di cura, solidarietà e condivisione è lecito (meglio se la tesi fosse sostenuta da una documentazione etnografica e non ritenuta auto-evidente semplicemente perché quella era la lettura promossa dai media). Questa visione è però univoca e cancella il fatto che è stata negata per legge la possibilità di "stare insieme" e di "condividere", per tutti durante il lockdown e poi per i molti che non si sono inoculati. Questi ultimi sono stati esclusi – in un silenzio molto poco "solidale" – dai luoghi di socialità e dai mezzi di trasporto; lo scambio è una nozione per molti versi incompatibile con il distanziamento sociale che è stato imposto; molti sono stati privati del lavoro o portati al fallimento delle loro imprese; si sono attivate dinamiche, sia istituzionali sia sociali, di discriminazione fino a negare l'accesso ai servizi basilari tra cui quelli curativi (Milani 2022; Boni 2023; Danna 2024). Il fatto che da una prospettiva cratofilica queste sofferenze semplicemente scompaiano, ci mostra con chiarezza che ogni posizionamento ha i suoi limiti e punti ciechi. Proprio perché "gli esseri umani [...] condensano forze tra loro molto diverse" (Favole 2021: 47) è importante non stigmatizzare alcuna prospettiva e nutrirsi di dialogo, piuttosto che di condanne pregiudizievoli.

LA PULSIONE VERSO LIBERTÀ E UGUAGLIANZA È NECESSARIAMENTE ULTRA-INDIVIDUALISTA?

La difesa da parte delle indagini critiche di libertà ed eguaglianza viene screditata con la seguente motivazione:

> Il problema di una prospettiva cratofobica applicata alle scienze sociali è quello inevitabile dell'anarchia in generale [...] [ovvero che] non riesce a risolvere il puzzle del rapporto tra soggetto e società, negando di fatto ora l'uno ora l'altra [...] [esasperando] una concezione ultra-individualista che di fatto enfatizza il valore normativo dell'indipendenza individuale; concezione che sappiamo essere tipica, ancor più che dell'Occidente, del modello sociale statunitense, che l'ha posta come suo modello ideale" (Vereni 2021: 29, 30).

Questa drastica semplificazione fa coincidere tutti i tentativi umani di affermare una "indipendenza individuale" con una visione ultra-liberista sta-

tunitense. Eppure quella ultra-liberista non è l'unica forma che può assumere l'autonomia soggettiva: il principio è stato e può essere declinato in modo comunitario piuttosto che competitivo. Ne troviamo documentazione proprio nel corpus antropologico sulle società a potere diffuso che viene sistematicamente ignorato dai cratofilici. Questa è la descrizione di Evans-Pritchard (1940: 244) dell'*ethos* nuer:

> L'anarchia ordinata nella quale essi vivono si accorda con il loro carattere. È impossibile vivere tra i Nuer e immaginare dei governanti che li governano. Il Nuer è un prodotto di un'educazione dura e egualitaria, profondamente democratico e facilmente portato alla violenza. Il suo spirito turbolento trova ogni restrizione irritabile; nessuno riconosce un superiore sopra di sé [...] Che ogni Nuer consideri di valere quanto il suo vicino, balza evidente da ogni suo movimento. Incedono come se fossero i signori della terra, quali, infatti, si considerano. Nella loro società non ci sono né padroni né servi ma sono uguali.

I Nuer avevano risolto il "puzzle del rapporto tra soggetto e società" in modalità che la visione cratofilica non riesce evidentemente a comprendere perché ripudia o ignora quei filoni della produzione antropologica poco funzionali alla difesa della gerarchia come unica opzione organizzativa.

Ingold (1999: 65; per altri esempi vedi Descola 1993: 56; Chua 2015) propone una lettura simile con riferimento alle società di caccia e raccolta:

> Il principio base è che l'autonomia personale di qualcuno non debba mai essere ridotta o compromessa dalla sua relazione con altri. O, in una formulazione positiva, è attraverso le loro relazioni che le persone sono costituite come agenti autonomi. Che ciò possa apparire strano al lettore occidentale è dovuto ad assunti occulti rispetto alla nozione di persona. Per illustrare questa affermazione possiamo considerare un altro valore che l'etnografia consistentemente attribuisce ai cacciatori e raccoglitori. Il valore dell'individuo.

Ingold prosegue dettagliando le differenze tra la nozione e il valore dell'individuo nel contesto nord-atlantico contemporaneo, differenziandola da quella che prevale in circuiti nomadi. La tenacia con cui si vuole affermare l'impossibilità di forme di organizzazione tendenzialmente egualitarie è un progetto "ottativo" che interferisce con l'analisi al punto da condurre al misconoscimento di possibilità politiche umane documentate.

L'antropologia critica è marxista?

Un terzo limite della tesi cratofilica è l'insistenza con cui si riduce l'antropologia critica italiana al materialismo e al marxismo (tesi peraltro paradossalmente opposta a quella di adesione dei cratofobici a una conce-

zione ultra-liberista appena discussa). Non è dato sapere esattamente quali studi italiani siano classificabili come cratofobici da chi disapprova lo sguardo critico, ma ci viene ripetutamente detto che è una confusa deriva teorica del marxismo. Favole e Allovio (2018) la caratterizzano come "una sorta di *scolastica* fra i quali si annoverano, in un mix caotico, frammenti di Marx, letture 'pop' di Foucault, Derrida e Deleuze, citazioni di Agamben, Spivak, Negri e altri cantori del sospetto radicale". Si leggono lavori contemporanei con categorie desuete: la "tradizione comunista", le "categorie 'materialiste'" o il "determinismo economico politico" (Dei 2017: 28, 29 nota; vedi anche 2015). Vereni (2021: 13, 29, 16) innesta la cratofobia e il conseguente "materialismo militante" in un "orientamento post- o neo-marxista":

> Questa concezione del politico come spazio dell'oppressione, della resistenza e della lotta tra gruppi contrapposti ha ovviamente una radice nel pensiero di Marx, ma dentro l'antropologia e ancor più dentro le scienze sociali [...] si è imposto un filtro moraleggiante attraverso cui quel conflitto è stato sempre più chiaramente letto.

In realtà, nell'antropologia critica e militante, il marxismo, anche quello nella sua versione post-operaista, rappresenta un filone non più centrale in un panorama teorico policentrico, eclettico e sperimentale, sia nella scelta dei concetti che nei percorsi analitici. La posizione cratofilica fa difficoltà a decifrare la complessità della collocazione politico-teorica degli studi critici italiani contemporanei e a cogliere la profondità delle linee di rottura emerse negli ultimi venti anni rispetto alla tradizione marxista e all'interno di questa. Ai cratofilici il marxismo fa comodo perché è una teoria nota e organica che può essere comodamente evocata, ad esempio per proiettare indiscriminatamente sull'intero campo dell'antropologia critica la fallacia del determinismo materialista, a scapito della rilevanza che andrebbe riconosciuta alla cultura come rete di simboli, significati e interpretazioni. Gli autori che rappresenterebbero l'angusto e monolitico quadro teorico da cui, secondo i cratofilici, gli studi critici non riescono a uscire, costituiscono in realtà riferimenti potenziali, accanto a molti altri (per una ricostruzione storica, a partire dagli anni Ottanta, del cambio di riferimenti teorici, rimando a Palumbo 2018: 142-177).

4. Postura e motivazioni dell'antropologia critica

Dei sostiene che "l'influenza della teoria critica spinge a scegliere forme particolari di campo e a valorizzare certi tipi di esperienza" (Dei 2018). Mi pare che sia più corrispondente alla realtà una causalità inversa: è il posizionamento morale a privilegiare certi percorsi esistenziali verso l'antropologia

e, attraverso questa, ad approfondire strumenti critici che vengono applicati allo studio dei contesti con cui si solidarizza. Molti dei circuiti frequentati in ricerche militanti sono minacciati, violentati, marginalizzati, discriminati: sicuramente lo Stato non si esaurisce nella sua dimensione coercitiva ma il ricercatore, come in qualsiasi altro contesto, accoglie e trasmette questi sentimenti; inoltre, a volte, sceglie di solidarizzare e collaborare con le lotte dei contesti in cui conduce l'indagine. La sfiducia verso le istituzioni, la denuncia di soprusi e sofferenze, non sono una conseguenza della teoria ma – questo è un punto cruciale – dell'incontro etnografico tra il ricercatore e il contesto studiato: gli approfondimenti metodologici presenti nelle etnografie militanti chiariscono che il posizionamento critico non è frutto di proiezioni di un ricercatore confuso da una dose eccessiva di *Theory*, ma delle sinergie politiche che derivano da letture critiche condivise tra ricercatore e interlocutori sul campo (Boni, Koensler, Rossi 2020).

Per capire l'orientamento dell'antropologia critica non si deve presupporre un'omogeneità o un dogmatismo teorico, quello della *Theory* o della cratofobia. La convergenza tra chi intende l'etnografia e l'antropologia come saperi critici, così come quella tra chi, al contrario, guarda con favore forme organizzative gerarchiche e governi verticali, si fonda piuttosto sul peculiare posizionamento etico/politico del ricercatore. Occorre, in questo concordo con Vereni (2021: 10), "partire dal punto di vista soggettivo della postura emotiva e morale della studiosa"; questo vale per i cratofilici come per i cratofobici. Va quindi spostata l'attenzione dalla diatriba teorica dove, come ho cercato di spiegare le ragioni dei censori dell'antropologia critica appaiono deboli, all'ambito dell'orientamento politico.

La postura cratofilica ha un atteggiamento apertamente contrario a qualsiasi presa di posizione politica presentata come "estrema", da qui il titolo del breve articolo di Favole e Allovio (2018) *La militanza radicale nuoce all'antropologia*. Vereni (2021: 27) non si capacita della cecità degli attivisti per il diritto all'abitare che preferiscono occupare piuttosto che trattare con le istituzioni. In Dei (2017: 31, 35, 14) traspare con chiarezza una posizione decisamente ottativa: esprime fastidio per il fatto che parte dell'antropologia abbia sposato una nociva deriva critica, in grado di attirare "un po' di militanti e fricchettoni ma [...] tanto ha nuociuto alla sua [dell'antropologia] immagine pubblica". Il biasimo è rivolto a chi vede nello Stato più limiti che opportunità, caratterizzato come portatore di: "una mera postura accademica, un radicalismo autoreferenziale diffuso tra ristrette élites di intellettuali per lo più prive di

rapporti con il mondo della politica *reale*" (corsivo mio); le prospettive dell'antropologia critica sarebbero "grandiosamente distaccate dal buon senso".

La divergenza tra le posizioni teoriche credo sia riconducibile alle diverse modalità con cui cratofobici e cratofilici concepiscono l'azione politica. Si può ragionare su quali sono i vantaggi e gli svantaggi nel condurre etnografie con un posizionamento cratofobico o cratofilico nei vari contesti di ricerca. Catechizzando chi la pensa diversamente su quale sia la politica "reale" o le azioni di "buon senso", i cratofilici trascinano invece il confronto sul piano della condanna morale, estraneo al metodo scientifico (cfr. Cutolo 2021: 89-90). Si usa il registro accademico della critica teorica o metodologica per nobilitare un soggiacente sconforto per il fatto che nella disciplina c'è ancora chi si ostina a impegnarsi in pratiche politiche che entrano in aperto conflitto con le istituzioni allineate. Credo che sarebbe onesto riconoscere che l'atteggiamento cratofobico o cratofilico è in buona parte riconducibile alla biografia politica e al posizionamento dell'autore: le contrastanti visioni morali sono alla base delle divergenze rispetto agli interessi di ricerca e alle pratiche etnografiche.[7] Le differenze possono essere ritenute fonte di ricchezza per la disciplina a patto che si riconosca la liceità dei diversi posizionamenti, opportunamente riconosciuti, esplicitati e problematizzati. Questa mi pare la premessa indispensabile per uscire dalla polemica superficiale e sterile in modo da ripristinare una valutazione, caso per caso, della qualità dei lavori, piuttosto che condannare preventivamente alcuni orientamenti di ricerca.

L'insistenza dei cratofilici sulla teoria, piuttosto che sul posizionamento del ricercatore, combinato con la stigmatizzazione delle forme di lotta dal basso autogestite, genera l'invisibilizzazione della dimensione militante in cui si attivano molti di quelli che conducono antropologia critica. Vereni (2021: 11, 12) enfatizza "la curiosa ambivalenza morale che deriva dallo schierarsi con i *little guys* pur sapendo che, in fondo, sono f***ed up [fottuti], visto che il sistema non sembra modificabile, tanto meno dal basso" e sostiene che "una certa concezione del radicalismo produca inevitabilmente una sorta di fatalismo politico che spesso non contribuisce affatto alla causa dei *little guys"*. Favole e Allovio (2018) ribadiscono:

> Lo Stato repressivo e i suoi camuffamenti, tra cui la democrazia progressista e i diritti umani, divengono un'essenza e, paradossalmente, una sorta di

7. La ricerca sullo Stato benevolo va fatta e verificata piuttosto che evocata. È curioso che etnografi cratofilici, quando si trovano a fare etnografia sulle istituzioni, assumano le posizioni che criticano quando scrivono da teorici, come ad esempio Vereni (2017: 188) che descrive il carcere come "l'istituzione deputata *per se* a destrutturare i legami sociali".

> condizione "naturale" dell'umanità, priva di vie di fuga [...]. Il radicalismo attuale non è così ingenuo da avanzare linee di azione.

La critica alla dimensione coercitiva e gerarchica delle istituzioni non conduce né al fatalismo, né alla immobilità, ma piuttosto alla collaborazione con chi costruisce faticosamente alternative al modello dominante. Molti etnografi, nel corso delle loro ricerche militanti, si adoperano concretamente per promuovere il mutuo appoggio e salvaguardare beni comuni autogestiti al di fuori (e contro) le istituzioni governative perché queste spesso concretizzano gli ideali che dovrebbero fondarle (uguaglianza, solidarietà, libertà) in modi non rispondenti alle aspirazioni degli attivisti e del ricercatore. Il senso di questo modo di intendere la pratica etnografica è ben riassunto da Bourdieu (1993: 854; cfr. 1982: 127).

> La scienza non sa che farsene dell'alternativa tra la dismisura totalizzante di un razionalismo dogmatico e la rinuncia estetizzante di un irrazionalismo nichilista; si accontenta delle verità parziali e provvisorie che può conquistare contro la visione comune e contro la *doxa* intellettuale, e che sono in grado di procurare gli unici mezzi razionali per utilizzare appieno i margini di manovra lasciati alla libertà, ossia l'azione politica.

Abbandonato il dogmatismo marxista in ambito teorico e le prospettive partitico-rivoluzionarie in quello politico, l'antropologia ha offerto ai giovani etnografi sia gli strumenti analitici sia la possibilità di stringere, attraverso pratiche etnografiche inedite, sinergie con chi si oppone all'esaurimento del protagonismo politico dal basso.

Buona parte dell'antropologia critica – non riducibile ad affermati teorici o potenti accademici ma condotta in buona parte da studiosi precari – non solo descrive, ma partecipa attivamente a iniziative, piccole e grandi, di costruzione di vie di fuga e di alternative. Queste esperienze di etnografia militante hanno coinvolto ricercatori in pratiche di governo comunitario geograficamente distanti (Chiapas, Rojava), ma anche in Italia nei movimenti sociali, in comuni, centri di aggregazione, occupazioni di immobili, associazioni per la libera espressione dell'orientamento di genere, scioperi, mobilitazioni in difesa del territorio e dei migranti irregolari e di altre categorie marginalizzate, così come nella partecipazione a forme di produzione, consumo, terapia ed educazione informali e autogestite (per una rassegna parziale del contesto italiano rimando a Boni, Koensler, Rossi 2020). Tutto ciò viene ritenuto un fare politica quotidiano, spesso conforme all'orientamento morale del ricercatore. La collaborazione che si genera non colloca l'etnografo in una posizione di guida, secondo un ormai vetusto paradigma avanguardista: c'è la consape-

volezza che strategie e tattiche sono decise collettivamente dai soggetti con cui si collabora e questi certamente non le deducono dall'inquadramento teorico del ricercatore. Eppure nella rappresentazione cratofilica la ricorrente commistione tra ricerca e attivismo viene semplicemente ignorata perché evidentemente la politica "reale" e di "buon senso" è pensabile solo nel quadro istituzionale.

La veemente posizione dei cratofilici emerge in un periodo storico in cui il sapere critico e indipendente è sempre più messo a rischio da linee di finanziamento che condizionano temi e tagli della ricerca, dal progressivo irrigidimento dei regimi di verità pubblici (pronti a squalificare divergenze politiche come "fake news" e complottismi), dalla progressiva aziendalizzazione dell'università (General Intellect 2017; Palumbo 2018: 75-75, 243). Il sapere non allineato con quelli che sono gli orientamenti istituzionali è stato progressivamente marginalizzato man mano che il mondo accademico è stato chiamato ad un sodalizio sempre più vincolante. L'antropologia critica non ha mai mirato alla politicizzazione come "prospettiva necessaria per tutte le scienze sociali" (Dei 2018). Cerca piuttosto di offrire un sapere indipendente, di formulare e divulgare narrazioni scomode per le istituzioni allineate, in un clima accademico e culturale che rende queste operazioni sempre meno praticabili. L'antropologia, forse per la sua scarsa propensione a venir messa a profitto, è stata (a differenza di ambiti come l'ingegneria, la farmacologia, la chimica, la giurisprudenza, l'economia nonché buona parte della sociologia e della psicologia) uno dei campi in cui l'aziendalizzazione forzata ha faticato a concretizzarsi. Di fatto l'etnografia è tra le poche discipline ad ascoltare ed esaminare in maniera qualitativa e approfondita le sofferenze, privazioni, discriminazioni subite da dominati, subalterni, sfruttati (o nella discutibile scelta lessicale di Vereni i "*little guys*"): le etnografie militanti hanno portato alla luce, nella loro complessità, i drammi di numerosi circuiti culturali contemporanei. I cratofilici vorrebbero completare l'opera di bonifica del sapere critico per far prevalere un orientamento ortodosso, in linea con quello che oggi è ritenuto il "buon senso", in modo da allinearsi a ciò che richiede l'accademia contemporanea e così non rimanere indietro nella corsa alla rispettabilità accademica. Questa prospettiva appare estranea a valori che credevo condivisi dalla comunità antropologica, quali l'autonomia del sapere accademico, la fecondità delle divergenze nelle posture analitiche, un impegno disciplinare ormai consolidato a rendere pubbliche e spiegare sofferenze spesso neglette e misconosciute. La rispettabilità della disciplina, se adottiamo una visione di

lungo periodo, sarà misurata proprio sulla capacità di mantenere una sua indipendenza dagli insistenti e potenti tentativi di assoggettarla al "buon senso" contemporaneo, valorizzando piuttosto la sua storia di accoglienza di tutte le diversità culturali e analitiche, comprese quelle che possono apparire ad alcuni, in certi periodi storici, folli o sovversive.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alleva, Enrico, et al., 2008, *Manifesto degli scienziati antirazzisti*, https://www.meltingpot.org/2008/10/manifesto-degli-scienziati-antirazzisti-2008/

Amselle, Jean-Loup, 1979, Les métamorphose du sauvage, in *Le sauvage à la mode,* Jean-Loup Amselle, ed, Paris, Les Éditions du Sycomore: 9-18.

Augé, Marc, 1979, Ces sauvages ne sont qu'une idée, in *Le sauvage à la mode,* Jean-Loup Amselle, ed, Paris, Les Éditions du Sycomore: 19-26.

Aime, Marco, 2004, *Eccessi di cultura*, Torino, Einaudi.

Appiah, Kwame Anthony, 2021, Digging for Utopia, *The New York Review of Books*, 16 Dicembre: 80-82.

Benedict, Ruth, [1946] 2017, *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Bari, Laterza.

Boni, Stefano, 2011, *Culture e poteri: un approccio antropologico*, Milano, Elèuthera.

Boni, Stefano, 2012, Institutional alignment: The anniversary of Italy's 150 years of unity, *Anthropology Today,* 28, 1: 6-10. https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2012.00848.x

Boni, Stefano, 2019, Postfazione all'edizione italiana. Lo sguardo dello Stato agli esordi del ventunesimo secolo, in James C. Scott, *Lo sguardo dello Stato*, Milano, Elèuthera: 471-496.

Boni, Stefano, 2022, Postfazione, in Stefano Boni, *Culture e poteri: un approccio antropologico* [seconda edizione] Milano, Elèuthera: 207-225.

Boni, Stefano, 2023, *Tornare in sé. Pandemia, per una ripresa della coscienza sociale e della resistenza attiva*, Torino, Nautilus.

Boni, Stefano, Alexander Koensler e Amalia Rossi, 2020, *Etnografie Militanti. Prospettive e dilemmi*, Milano, Meltemi.

Bourdieu, Pierre, [1972] 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina.

Bourdieu, Pierre, [1982] 1988, *La parola e il potere*, Napoli, Guida.

Bourdieu, Pierre, [1993] 2015, Postscritto, in Pierre Bourdieu, a cura di, *La Miseria del Mondo*, Milano, Mimesis.

Bourdieu, Pierre, 2013, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Vol. 1: 1989-1990*, Milano, Feltrinelli.

Chua, Liana, 2015, Interrogating 'in/dividualism' among Christian Bidayuhs, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 1: 339-359. https://doi.org/10.14318/hau5.1.016

Clastres, Pierre [1974] 2013, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Verona, Ombre Corte.

Clifford, James e George E. Marcus, a cura di, [1986] 2005, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Milano, Meltemi.

Comaroff, Jean e John L. Comaroff, 1991, *Of revelation and revolution, vol. 1: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Chicago, Chicago University Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226114477.001.0001

Crapanzano, Vincent, 1995, Comment, *Current Anthropology*, 36, 3: 420-421.

Cutolo, Armando, 2021, Riflessioni e risposte alla critica dell'antropologia critica, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1: 75-96.

Danna, Daniela, 2024, *Covidismo*, Massa, Transeuropa.

D'Andrade, Roy, 1995, Moral models in anthropology, *Current Anthropology* 36, 3: 399-408. https://doi.org/10.1086/204377

Dei, Fabio, 2015, La cultura può sciogliersi nel potere? Differenze e disuguaglianze nell'interpretazione antropologica, *Psiche*, 2, 1: 15-27.

Dei, Fabio, 2017, Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica, in *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea*, Fabio Dei e Caterina Di Pasquale, a cura di, Roma, Donzelli: 9-50.

Dei, Fabio, 2018, Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica. Una replica, https://www.lavoroculturale.org/per-una-critica-dellantropologia-critica-una-replica/fabio-dei/2018/ (consultato il 27/11/2024).

Dei, Fabio, 2021, La teoria, il risentimento e il declino delle scienze umane, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, 2: 167-196.

Dei, Fabio, 2021a, Riconquistare Foucault. Il potere, la cultura e lo spazio dell'antropologia, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1: 97-110.

Dei, Fabio e Caterina Di Pasquale, a cura di, 2017, *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea*, Roma, Donzelli.

Descola, Philippe, [1993] 1996, *The spears of twilight. Life and death in the Amazon jungle*, New York, New Press.

Estalella, Adolfo e Tomás Sánchez Criado, 2021, *Experimental collaborations: Ethnography through fieldwork devices*, Oxford, Berghahn. https://doi.org/10.1515/9781785338540

Evans-Pritchard, Edward Evan, [1940] 1975, *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli.

Fardon, Richard, 1985, Introduction. A sense of relevance, in *Power and knowledge: Anthropological and sociological approaches*, Richard Fardon, ed, Edinburgo, Scottish Academic Press: 1-20.

Favole, Adriano, 2021, Sovranità. L'antropologia politica, le prospettive indigene, l'Europa d'Oltremare, *Rivista di antropologia contemporanea*, 1, 1: 35-62.

Favole, Adriano e Stefano Allovio, La militanza radicale nuoce all'antropologia, *La Lettura – Corriere della Sera,* 25 marzo 2018, p. 7.

Foucault, Michel, 1981, Le maglie del potere, in *Archivio Foucault*, vol. 3: 155-171.

Fusaschi, Michela, 2021, Genealogie femministe ed etnografia critica di genere, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1: 121-130.

General Intellect, a cura di, 2017, *Università critica. Liberi di pensare, liberi di ricercare*, Il lavoro culturale, Effimera.

Geertz, Clifford, [1988] 1990, *Opere e vita. L'antropologo come autore*, Bologna: Il Mulino.

Graeber, David, [2009] 2012, *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Rizzoli, Milano.

Graeber, David, 2013 *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, Milano, Elèuthera.

Graeber, David, 2020, *L'utopia pirata di Libertalia*, Milano, elèuthera.

Graeber, David, 2022, *Dialoghi sull'anarchia*, Milano, elèuthera.

Graeber, David e Marshall Sahlins, [2017] 2019, *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, Milano, Cortina.

Graeber, David, e David Wengrow, [2021] 2022, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Milano, Rizzoli.

Gramsci, Antonio, 1948/51 [1975], *Quaderni dal carcere,* Torino, Einaudi.

Gribaldo, Alessandra e Federico Rahola, 2021, Sull'antropologia critica: concetti, genealogie e posizionamenti, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1: 71-74.

Haraway, Donna, 1988, Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective, *Feminist Studies*, 14, 3: 575-599.

Harding, Sandra, a cura di, 2003, *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies,* Oxford, Routledge.

Hibou, Béatrice, 2012, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La découverte.

Ingold, Tim, 1999, On the social relations of hunter-gatherer band, in *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers*, Richard B. Lee e Richard Daly, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 54-71.

Juris, Jeffrey, e Alex Khasnabish, eds, 2013, *Insurgent encounters. Transnational activism, ethnography, and the political,* Durham, Duke University Press.

Kunnath, George, 2013, Anthropology's ethical dilemmas: Reflections from the Maoist fields of India, *Current Anthropology,* 54, 6: 740-752. https://doi.org/10.1086/673860

Lee, Richard B. e Richard Daly, eds, 1999, *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lizot, Jacques, 1976, *The Yanomami in the face of ethnocide*, Copenhagen, IWGIA.

Lukes, Steven, [2005] 2007, *Il Potere. Una visione radicale*, Milano, Vita e Pensiero.

Mattalucci, Claudia, a cura di, 2012, *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, Pavia, Altravista.

Milani, Giulio, 2022, *«Guerra ai novax». Storia sociale dell'oppressione ai No Green Pass*, Massa, Transeuropa.

Palumbo, Berardino, 2018, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Museo Pasqualino.

Remotti, Francesco, 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.

Remotti, Francesco, 2008, *Contro natura. Una lettera al papa*, Bari, Laterza.

Sanford, Victoria e Angel-Ajani Asale, eds, 2006, *Engaged observer: Anthropology, advocacy and activism*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Scheper-Hughes, Nancy, 1995, The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology, *Current Anthropology*, 36, 3: 409-420. https://doi.org/10.1086/204378

Shukaitis, Stevphen, David Graeber e Erika Biddle, eds, 2007, *Constituent imagination: Militant investigations//collective theorization*, Oakland, AK Press.

Scott, James C., [1998] 2019, *Lo sguardo dello Stato,* Milano, Elèuthera.

Vereni, Piero, 2017, Catene d'amore, ovvero la statalità del male, in *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea*, Fabio Dei e Caterina Di Pasquale, a cura di, Roma, Donzelli: 175-190.

Vereni, Piero, 2021, Arcana imperii e le semplificazioni radicali del reale. Una introduzione, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, 1: 9-34.

Stefano BONI teaches Political Anthropology at the University of Modena and Reggio Emilia. His research interest focus on the construction of inequality and the institutionalization of power and on resistances to such dynamics. Among his monographs: *Le strutture della disuguaglianza* (Franco Angeli, Roma), *Vivere senza padroni* (Elèuthera, Milano), *Culture e poteri* (Elèuthera, Milano), *Homo Comfort* (Elèuthera, Milano); *Il* poder popular *nel Venezuela socialista del secolo XXI* (Ed.it, Firenze). He has published on the following journals: *Ethnology*, *Africa*, *History in Africa*, *Anthropos*, *History and Anthropology*, *Cahiers d'Études Africanes*, *Ethnography*, *Anthropology Today* and *Focaal*.
stefano.boni@unimore.it

This work is licensed under the Creative Commons © Stefano Boni
Cratofobia e cratofilia
2024 | ANUAC. VOL. 13, N° 2, DICEMBRE 2024: 71-98.