

Sull'uso pubblico delle scienze sociali, dal punto di vista dell'antropologia

di Fabio Dei

doi: 10.2383/24761

Il dibattito aperto sul primo numero di *Sociologica* sul tema della sociologia pubblica invita al commento e alla riflessione anche nell'ottica di prospettive disciplinari contigue – come quella dell'antropologia culturale, che vorrei qui provarmi a sviluppare. Nella prima parte di questa nota rivolgerò alcuni commenti critici ai testi di Burawoy [2005] e Boudon [2002] da cui il dibattito prende le mosse. Nella seconda parte, partendo da un raffronto con la storiografia, cercherò di definire una nozione di “uso pubblico” dell'antropologia; nella terza parte, riferendomi più in particolare al contesto italiano, discuterò alcune delle difficoltà che l'antropologia culturale incontra nel rapportarsi con la “conversazione” della sfera pubblica. Si tratta di osservazioni disordinate e poco sistematiche, che spero servano almeno ad aprire un primo dialogo con la più avanzata e organica riflessione sociologica.

I.

Il testo di Burawoy ha il merito di collocare la sociologia pubblica in un ampio affresco sulla natura e sul senso dei saperi sociali nella contemporaneità. Così facendo, mette insieme una serie di problemi diversi, che sono ovviamente collegati ma che mi pare utile distinguere:

- il problema, eminentemente epistemologico, della natura del sapere sociologico;
- la classificazione tipologica delle “quattro” sociologie;
- il problema delle finalità e degli sbocchi professionali della sociologia;

- il problema della sociologia “applicata”;
- il problema dei rapporti tra la produzione e la comunicazione specialistica, destinata ai *peer*, e quella divulgativa o comunque destinata a un pubblico più ampio.

L'invito rivolto dal simposio di *Sociologica* a leggere il “manifesto” di Burawoy accanto ai testi di Boudon [2002] e Goldthorpe [2004] accentua la complessità e l'ampiezza delle questioni. Il problema degli usi pubblici della sociologia viene così collocato a ridosso di una presa di posizione assai netta su ciò che vale e ciò che non vale nella tradizione sociologica, col rischio di generare qualche confusione. Questi autori insistono giustamente sulla necessità di tener fermi criteri di “professionalità” e di rigore metodologico nel momento in cui la riflessione sociologica viene offerta come risorsa nella sfera pubblica. Tuttavia identificano (soprattutto Boudon, ma anche Goldthorpe che dal primo si differenzia su punti tutto sommato minori) la professionalità e il rigore nei termini di una concezione epistemologica assai angusta. Il loro è un individualismo metodologico di marca strettamente naturalistica, che aspira a un sapere oggettivo e nomotetico, basato su “fatti” e volto alla costruzione di leggi, ipotesi, previsioni verificabili. Tutto il versante delle scienze sociali incentrato sul problema del “significato” e di quella che gli etnometodologi chiamano “riflessività essenziale” è trascurato come poco serio, una sociologia “che non conta” – relegata nella curiosa categoria della produzione “espressiva”. Presentata come un genere, la sociologia espressiva è in realtà una categoria residuale in cui (assieme a quella critica) rientrano tutte le metodologie che a Boudon non piacciono. Si tratterebbe di studi impressionistici e quasi-letterari, privi del valore “cognitivo” che viene invece assegnato alla sociologia scientifica, basati semplicemente sulla traduzione in termini pseudo-teorici di categorie del senso comune. Vedere collocati in quest'ambito Goffman e Foucault è sorprendente: e lo è ancor più apprendere [Boudon 2002, 372] che il senso dell'opera di Goffman è quello di aver mostrato o evocato letterariamente l'ipocrisia che pervade la vita sociale; laddove *Sorvegliare e punire* sarebbe una dimostrazione (per di più logicamente fallace) della tesi che “la prigione ha effetti distruttivi sugli individui e una scarsa efficacia collettiva” [*ibidem*, 377]!

È chiaro che per Boudon la sociologia, per vendersi bene, deve offrire solidi fatti e teorie vere, non pure descrizioni né chiacchiere interpretative. Chi pensa che nelle scienze umane il rigore scientifico non possa andare disgiunto dalla problematizzazione della rappresentazione etnografica e della costituzione dei “fatti” sociali non potrà ovviamente concordare. Le premesse di Boudon non consentono di pensare al sapere sociologico come a un campo unitario, pur nella diversità degli approcci. Tanto meno consentono di stabilire ponti con l'antropologia culturale. La “sociology

that really matters” per lui è la più lontana possibile dall’antropologia – la quale, sospetto, sarebbe interamente confinata nel ghetto dell’”espressivo” (con l’eccezione forse della sociobiologia e del neoevoluzionismo) proprio per la sua inevitabile prossimità con i problemi della descrizione etnografica, della traduzione radicale e, in una parola, del *Verstehen*.

Il testo di Burawoy è ben lontano dalla sciatteria epistemologica di quello di Boudon. Ci sarebbe da discutere, in realtà, sull’applicabilità alle scienze sociali del concetto di programmi di ricerca elaborato da Lakatos (che è a sua volta una revisione del più noto concetto kuhniano di paradigma). Lakatos parla ad esempio di “programma” a proposito della “metafisica cartesiana”, ovvero della concezione meccanicistica dell’universo; un assunto metafisico che funziona da potente principio euristico e consente un procedere (sia pur provvisoriamente) cumulativo del sapere scientifico [Lakatos 1970, 208-9]. Gli esempi che porta Burawoy [2005, 11], come l’ecologia organizzativa o la ricerca sui movimenti sociali, sono qualcosa di molto diverso e più specifico: nuclei di ricerca caratterizzati magari da unità tematica e metodologica, ma non certo sistemi di assunti in grado di tenere insieme una comunità scientifica. In ogni caso, per quanto usato in modo elastico, il concetto di programmi di ricerca serve a Burawoy a riconoscere la legittima coesistenza nel sapere sociologico di approcci non solo diversi ma incommensurabili (come potrebbero essere l’individualismo metodologico e l’etnometodologia, poniamo, divisi non solo su oggetti e metodi ma su assunti metafisici di fondo, vale a dire sulla natura degli stessi fatti sociali).

Ma la tipologia quadripartita rende vano questo riconoscimento. Fra le quattro categorie individuate (*policy*, pubblica, professionale e critica), si può forse capire la delimitazione della “sociologia di *policy*” in ragione del suo carattere immediatamente applicato, del fatto di partire da una committenza, di porsi “al servizio di uno scopo definito da un cliente” [*ibidem*, 10]. In questo caso, si tratta di una categoria usata anche in antropologia: si parla di “antropologia applicata” in particolare per quei lavori che si pongono al servizio di progetti di sviluppo governativi o non-governativi, e nei quali l’agenda di ricerca e le modalità della restituzione sono dettati dal committente (il termine non è invece comunemente usato per altri impieghi professionali della disciplina, quali ad esempio la mediazione interculturale, il lavoro sul patrimonio culturale etnografico e così via). Ma, tornando a Burawoy, la demarcazione delle altre tre categorie della “divisione del lavoro sociologico” risulta poco chiara e ingiustificata proprio alla luce dell’idea dei “programmi di ricerca”. In che senso la sociologia “professionale” può esser distinta da quella “critica”, ed entrambe da quella “pubblica”? Burawoy sembra intendere la dimensione “critica” come consapevolezza riflessiva degli assunti utilizzati dai programmi di ricerca che definiscono una “scienza normale”: i lavori critici sarebbero dunque “rivoluzionari”, nel senso di

Kuhn. Ma l'analogia con le scienze naturali qui non regge. È evidente che la consapevolezza critica fa parte della professionalità "normale" delle scienze sociali. La sua assenza o presenza non demarca la scienza normale da quella rivoluzionaria, ma la "cattiva" sociologia o antropologia da quella "buona".

Ugualmente, dalla professionalità non può essere scisso l'altro significato di "critica", cioè la dimensione politica delle scienze sociali, la loro tendenza a mettere in discussione gli ordini istituzionali costituiti. È questa la "critica" cui si riferisce Boudon, che tuttavia la equipara senz'altro alla nozione di "sociologia militante" – sostenendo che in essa "l'obiettivo principale del sociologo è quello di influenzare i processi politici" [Boudon 2002, 376], e fornendo come esempio la Scuola di Francoforte. Un po' di confusione, anche qui. A parte l'improbabile immagine di un Adorno militante, mi pare si debba reagire con forza alla conflazione di "critica" e "militanza". La militanza può anche essere un modo legittimo, forse persino inevitabile, di intendere l'impegno di ricerca in certi contesti: ad esempio in situazioni di violenza, sopraffazione, ingiustizia e gravi violazioni dei diritti umani, nelle quali il distacco e la neutralità scientifica diverrebbero di fatto complicità [una posizione che nel recente dibattito antropologico è stata sostenuta con forza da N. Scheper-Hughes, 1995; per una discussione del tema rimando a Dei 2005]. Tuttavia, credo che il problema della "militanza", o anche solo quello dell'*engagement*, e il problema dell'approccio critico siano profondamente diversi. La militanza non è costitutiva del sapere socio-antropologico, mentre la critica lo è; così come ne è costitutivo quello che potremmo chiamare il posizionamento politico, il fatto cioè che la ricerca abbia sempre luogo all'interno di specifici rapporti di potere. In antropologia questo punto ha avuto particolare visibilità a causa dei legami storici fra la disciplina e il colonialismo; ma non occorre scomodare Foucault per capire che anche le altre scienze umane e sociali non si sottraggono al problema.

Dunque, la natura "critica" del sapere socio-antropologico può esser difficilmente separata dalla professionalità: non è un lavoro che ci si possa dividere, io faccio la "scienza normale" e tu fai la critica epistemologica e/o politica. O almeno, mi sento di dire che questo non vale per la mia disciplina. L'antropologia è molto meno sviluppata della sociologia sul piano istituzionale, e ha un grado molto inferiore di divisione interna del lavoro: non esiste niente di simile a una competenza di ricerca puramente tecnica e protocollare che si eserciti indipendentemente da una riflessione teorica ed epistemologica a tutto tondo. Ciò fa sì che la dimensione "critica" sia parte integrante della professionalità, ne rappresenti anzi il primo e fondamentale criterio. Può anche darsi che in sociologia (soprattutto in quella americana) le cose vadano un po' diversamente, in ragione di un alto grado di articolazione e differenziazione interna del lavoro. Resta il fatto che cristallizzare queste differenze in una differen-

ziazione tipologica confonde le idee più che chiarirle. È vero, Burawoy sostiene che si tratta di “idealtipi”, e che nella pratica sociologica reale le quattro forme si intrecciano costantemente. Ma dove sta allora l’evidenza empirica della loro distinzione? Ciò che esiste in realtà sono pratiche di ricerca diverse, diverse metodologie ed epistemologie, che si dispongono però più su un *continuum* che su uno spazio cartesiano quadripartito.

Il che ci riporta alla sociologia pubblica. È molto opportuno il modo in cui Burawoy la distingue dagli studi applicati o di *policy*, definendola come “una relazione di tipo dialogico tra il sociologo e il pubblico in cui l’agenda di ciascuno viene messa sul tavolo e l’accomodamento è reciproco” [Burawoy 2005, 10]. Scopo della sociologia pubblica è lo sviluppo di una “conversazione”, ci dice Burawoy riecheggiando l’espressione con cui Richard Rorty [1979, 304] definisce lo scopo della filosofia. Ma questo può esser compito di un settore specializzato della sociologia? Non è piuttosto una dimensione che riguarda l’intera disciplina, investendo i suoi più profondi valori, assunti epistemologici e strumenti teorici? Il modo in cui Burawoy definisce i contenuti della sociologia pubblica fa pensare a una sorta di ufficio di *public relations*: divulgazione (“presentazione dei risultati delle ricerche in maniera accessibile”), pubblicazione di manuali, “insegnamento dei fondamenti” [Burawoy 2005, 15]. E, nella introduzione all’edizione italiana del suo saggio-manifesto, accentua ulteriormente un’identità separata della sociologia pubblica tramite il contrasto (anche se, anzi proprio perché, in stretta dipendenza) con quella professionale: “la sociologia professionale genera il proprio contro-movimento, la propria contro-utopia, una sociologia che dialoga con i pubblici piuttosto che con i pari, la cui verità è misurata dal consenso piuttosto che dalla corrispondenza al mondo, la cui legittimità dipende dalla rilevanza più che da norme scientifiche, la cui politica implica il dibattito pubblico e non il perseguimento di interessi professionali” [Burawoy 2007].

Immagino che una formulazione come questa voglia essere provocatoria; è tuttavia fuorviante poiché suggerisce una cattiva alternativa fra lo starsene ermeticamente chiusi all’interno degli steccati disciplinari e del gergo specialistico e, dall’altra parte, sostituire il consenso alla “verità”, i criteri della comunicazione mediale all’accordo della comunità scientifica. Ovviamente, il problema di una sociologia pubblica è invece dialogare con il pubblico *e insieme* (non piuttosto che) con la comunità scientifica, misurarsi con la rilevanza sociale *e insieme* con l’epistemologia scientifica e così via. Ciò significa mettersi interamente in gioco, e non è compito da settorializzare e affidare a qualche autoproclamato sociologo pubblico. Altrimenti torneremmo ai modelli della divulgazione o della consulenza esperta, che Burawoy vorrebbe evitare ma attorno ai quali continua pericolosamente a girare.

II.

In sintesi, trovo ambigua la definizione di sociologia pubblica perché suggerisce una settorializzazione degli studi e perché si lega, nella esposizione di Burawoy, a dicotomie ambigue quali quelle tra sapere professionale/critico o strumentale/riflessivo, a loro volta basate su una discutibile visione epistemologica. Mi sembra più utile e più cauto parlare di un “uso pubblico” delle scienze sociali. Questo termine suggerisce la costante contaminazione fra saperi specialistici e sfera pubblica. Dell’uso pubblico possono anche far parte pratiche specifiche quali la divulgazione, la consulenza, la perizia e così via; ma il concetto si riferisce principalmente alla capacità delle scienze sociali di partecipare alla più ampia “conversazione” che si svolge nella società e nella cultura. La sfera pubblica è percorsa da usi e da dibattiti concernenti valori, credenze, atteggiamenti etici e politici che hanno più o meno direttamente a che fare con i saperi socio-antropologici. Quanto siamo in grado di intervenire nella elaborazione di questo tipo di cultura? In che misura riusciamo a far sentire sia nelle istituzioni che nella società civile la sensibilità che caratterizza il nostro approccio? Mi sposto qui su un esempio specifico: in un dibattito pubblico largamente pervaso da nozioni più o meno ingenui di identità etnica e culturale, quali possibilità ha l’antropologia di contribuire con una comprensione critica di questi temi, che sono da sempre oggetto della propria elaborazione specialistica?

Siamo su un terreno più modesto e forse banale rispetto ai grandi scenari disegnati da Burawoy, ma nondimeno irto di difficoltà. In Italia e in altri Paesi europei, la nozione di “uso pubblico” è stata ed è spesso usata in relazione alla storia – una disciplina che Burawoy [*ibidem*, 35] cita come parente di secondo grado della sociologia, insieme a geografia e, appunto, antropologia, solo per dire di non aver tempo di discuterne la rilevanza (i parenti di primo grado sono invece le scienze politiche ed economiche, cioè quelle che godono di una visibilità e di un ruolo pubblico, oltre che di un potere accademico, molto più forte). Un confronto fra parenti poveri può risultare qui utile. Il sapere storico, molto più di altri saperi specialistici, viene largamente impiegato nella sfera pubblica in supporto a posizioni politiche, battaglie ideologiche, movimenti, rivendicazioni e interessi di vario tipo. Gli storici sono spesso trascinati a forza su questi terreni, in quanto esperti cui si chiede di sostenere certe verità con l’autorevolezza della scienza; oppure sentono il bisogno di intervenire di fronte a distorsioni o strumentalizzazioni troppo evidenti della conoscenza storiografica. Ciò vale in modo più immediato per la storia contemporanea, dal momento che ogni partito e movimento politico cerca la propria legittimazione (o la delegittimazione degli altri) in certe interpretazioni del passato recente: basti pensare alle ricorrenti polemiche sulla Resistenza e sul revisionismo, sulla natura di fascismo e

comunismo e così via. E ciò non vale solo per i grandi conflitti ideologici: anche sul piano locale, il richiamo alla verità e all'autorità della storia gioca un ruolo cruciale nelle frequenti "guerre di memoria" [ad esempio quelle che dividono le comunità colpite da eccidi nell'ultima guerra, per citare un caso su cui ho personalmente lavorato: vedi Clemente, Dei 2005]. Qui il problema è il seguente: come portare la natura cauta e critica del sapere storico in un dibattito pubblico che richiede invece certezze indiscutibili e rigidi schieramenti? Come rappresentare le complessità della comprensione (o della spiegazione, se si preferisce) storiografica attraverso media che richiedono forme espressive eccessivamente semplificate? E soprattutto, è possibile entrare nel dibattito e magari prendere posizione senza esser strumentalizzato dalle parti e dagli interessi in gioco?

Qui siamo molto lontani dalla logica della *policy* ma anche da quella della divulgazione. L'obiettivo è comunque quello di partecipare alla cosa pubblica, alla costruzione di valori, alla qualità della vita sociale e delle relazioni democratiche, se vogliamo dirlo con uno slogan facile. Questo compito non è perseguito però attraverso interventi di *expertise* tecnica – io scienziato possiedo un sapere esperto e oggettivo, prodotto secondo le regole inflessibili del metodo e non secondo quelle compromissorie della politica; la cedo a te, politico, perché ne faccia buon uso nell'amministrazione. È questa la logica prevalente fra i parenti più ricchi della sociologia [ma sulle difficoltà di mantenere nel mondo contemporaneo la "moderna" dicotomia scienza-politica è quasi ovvio il rinvio all'opera di Latour 1999]. Piuttosto, per la storia l'obiettivo partecipativo è perseguito attraverso l'intervento nella "conversazione" pubblica – certo, non sciogliendosi mai completamente in essa e cercando di portarvi qualcosa della criticità scientifica, ma accettando nondimeno di dialogare alla pari. Ciò fa sì che il rapporto con la sfera pubblica si configuri non come una contrapposizione radicale tra esperti e profani (o scienziati e politici), ma come un *continuum* di gradi intermedi di ricucitura. Gli storici professionali possono scrivere libri rivolti a un pubblico non specialistico (che è cosa diversa dalla semplice divulgazione), intervenire nel dibattito culturale sulla stampa o sui media, tenere corsi di aggiornamento per insegnanti, procedendo per così dire dall'interno verso l'esterno; al tempo stesso insegnanti, giornalisti, politici, studiosi locali e altre figure di intellettuali possono scrivere su questioni storiche, procedendo dall'esterno verso l'interno. Stabilire dove sta il confine dello specialismo diviene così quasi impossibile: ma quello che interessa sono i possibili momenti di incontro a metà strada.

Vista la ferocia di certe discussioni, questa descrizione potrà sembrare molto ottimistica. Mi sembra comunque che un simile modello possa servire a pensare anche l'uso pubblico dell'antropologia, nonostante la sua attuale ben inferiore presenza

nel dibattito culturale, soprattutto in Italia. Oltretutto, occorre considerare che negli ultimi anni (soprattutto a partire dalla fine della Guerra fredda), i conflitti sulle interpretazioni del passato sono stati in parte rimpiazzati nel discorso pubblico da quelli riguardanti categorie antropologiche, come l'appartenenza etnica o l'identità culturale e religiosa. Le politiche identitarie hanno in buona parte sostituito le filosofie della storia e i miti del progresso nelle ideologie dominanti. La percezione del rischio e la rappresentazione del nemico non hanno più molto a che fare con fascismo e comunismo, imperialismo o rivoluzione, ma con altri aspetti di "lunga durata" e che potremmo ben chiamare antropologici: da un lato la questione natura-cultura (i rapporti tra ciò che è puro e naturale e ciò che è artificioso e impuro), dall'altra la questione delle alterità etniche, religiose e culturali. Dai genocidi e dalle guerre cosiddette etniche, fino allo "scontro di civiltà" e alla guerra al terrorismo, l'immaginario identitario pervade gli scenari culturali globali del Ventunesimo secolo; e lo stesso vale, in una cornice europea e nazionale, per le rivendicazioni autonomiste e regionaliste, per le questioni dei flussi migratori e dell'integrazione interculturale, per i problemi dell'ordine e della sicurezza sociale e così via. Non è questa la sede per approfondire simili riflessioni, ma è chiara la misura del potenziale coinvolgimento dell'antropologia.

Quest'ultima si trova in una curiosa e imbarazzante situazione. Per buona parte del Novecento ha infatti lottato per affermare una concezione culturalista e relativista dei rapporti fra gruppi umani, contro un senso comune prevalentemente orientato verso un crudo etnocentrismo e un determinismo biologico spesso di marca razzista. Oggi il senso comune, come si esprime ad esempio nel linguaggio politico e mediale, sembra aver finalmente assorbito il concetto antropologico di cultura con i suoi correlati antiuniversalisti. Ma, sfortunatamente, lo sta usando in un senso esattamente opposto a quello che i grandi antropologi progressisti del Ventesimo secolo avevano in mente: non come cardine del riconoscimento degli altri e dell'apertura alle differenze, bensì come strumento di chiusura xenofoba, di odio interetnico, di discriminazione ed esclusione. Movimenti neorazzisti, regionalismi e nazionalismi aggressivi, fondamentalismi di vario tipo hanno tutti usato una concezione essenzialista di identità culturale come vernice ideologica per fomentare l'odio, il conflitto, spesso l'aperta e sistematica violenza. Parallelamente, e in parte come reazione a questi stessi processi, l'antropologia ha sviluppato una radicale (auto)-critica al concetto classico di cultura, relativistico ed essenzializzato, e a suoi correlati come identità e tradizione. Tutti questi concetti, si è detto, sono da un lato invenzioni dei ricercatori, finzioni retoriche impiegate dagli etnografi nella descrizione di un'alterità altrimenti sfuggente; dall'altro, sono correlati ideologici del nazionalismo e dell'imperialismo, portatori della "violenza epistemologica" che deriva dalle pratiche del potere e dell'ammini-

strazione coloniale. Il loro effetto è di ingessare le differenze culturali in sfere compatte e autonome, sottratte al divenire storico, mascherando e giustificando così la disuguaglianza.

Non entro qui nel merito delle critiche al concetto di cultura, che talvolta vanno così oltre da tagliare lo stesso ramo su cui l'antropologia sta seduta. Mi interessa solo sottolineare la discrepanza fra un discorso pubblico in cui le "culture", le "tradizioni" e le "identità" sono assunte come ovvie proprietà essenziali di gruppi umani, e un discorso specialistico che si accentra invece attorno alla decostruzione di questi concetti. È possibile trovare un terreno intermedio di comunicazione?

III.

Ecco, in realtà l'antropologia ha grandi difficoltà a trovare questo terreno di comunicazione pubblica; e ciò vale in particolare per l'antropologia italiana. Ci sono due ordini di motivi: da un lato quelli più contingenti, riguardanti la specificità del nostro Paese, dall'altro motivi per così dire più strutturali. I primi sono in sostanza riconducibili alla debolezza della comunità accademica e scientifica degli antropologi italiani. Nel dibattito sul primo numero di *Sociologica*, Marco Santoro [2007] imputa alla sociologia italiana un deficit di professionalità, dipendente soprattutto dal fatto che al controllo dei pari, criterio distintivo delle comunità scientifiche, si sovrappone o si sostituisce da noi una struttura accademica gerarchica e baronale. Questa carenza di professionalità vale anche e a maggior ragione per le discipline antropologiche (anzi, come si definiscono ufficialmente, "demoetnoantropologiche": una definizione assurda e di per sé pubblicamente impresentabile, che com'è ovvio è stata il risultato di compromessi fra gli interessi accademici delle tre discipline di prima fascia, appunto Antropologia culturale, Etnologia e Storia delle tradizioni popolari o Demologia). Dico a maggior ragione perché le discipline DEA sono numericamente molto meno rappresentate della sociologia, non hanno facoltà proprie e anche pochi corsi di laurea autonomi; in non poche università italiane questi insegnamenti non sono attivati, o sono addirittura coperti da docenti appartenenti ad altri settori scientifico-disciplinari. A ciò si deve aggiungere la difficoltà di pubblicare con gli editori maggiori e l'assenza di una rivista di riferimento importante e veramente autorevole (a fronte di un panorama di piccole riviste assai raffinate ma con una circolazione praticamente *underground*).

Intendiamoci: il quadro della produzione scientifica è nel complesso ricco e vivace, e gli standard di formazione e di ricerca molto alti, sicuramente non inferiori a quelli di altri Paesi con tradizioni antropologiche importanti. Ma tutto questo non

fa comunità scientifica nel senso che intende Santoro, e resta confinato all'interno di uno discorso specialistico abbastanza angusto. Quanto Santoro dice in positivo per la sociologia – “Sui giornali, alla televisione, i sociologi hanno la possibilità di esprimere la propria voce, facendola risuonare nella società civile. Anzi, sono spesso invitati a esprimerla” –, per l'antropologia resta un miraggio. Non è sempre stato così. Ci sono stati momenti nella storia culturale italiana in cui il contributo antropologico ha “risuonato” con maggior forza. Basta pensare alle opere di Ernesto de Martino, che non erano certo divulgative ma che hanno influenzato a fondo la stagione degli anni Cinquanta e Sessanta, collocandosi al centro delle discussioni meridionaliste e alle dispute tra le eredità crociane e gramsciane; e anche a momenti successivi del dibattito sulla cultura popolare, ampiamente usciti dai confini disciplinari.

Oggi non più. Non mi interessa discutere qui i motivi, ma la situazione è questa. La gran parte del pubblico generico non sa neanche bene cosa sia l'antropologia culturale, cioè non la colloca in un sistema generale del sapere come tutti possono fare con la storia, la geografia e anche la sociologia (“Ah, l'antropologia, sì, quelli che misurano i crani?” è qualcosa che molti di noi hanno sentito chiedere). A parte questo, anche il pubblico colto non identifica lo specialismo “demoetnoantropologico” con aree importanti dell'attualità contemporanea. Forse lo si pensa ancora come lo “studio dei primitivi”, dunque una cosa che non ci riguarda da vicino. Sta di fatto che gli antropologi non sono spesso “chiamati a esprimere la propria voce” sulla grande stampa, alla televisione, ma neppure sulle più diffuse riviste di dibattito culturale (una parziale eccezione è la radio); se non su questioni marginali e presentate in modo folkloristico. Che so, se c'è da parlare di sette esoteriche, o dell'origine del carnevale e della befana, ci si rivolge agli antropologi. “Non ci occupiamo solo di magia, di guaritori o di UFO”: così Sandra Puccini [2006a] ha intitolato un suo intervento su *L'indice* dedicato al ruolo e alla competenze dell'antropologia. Sì, certo, sono questioni importanti nella storia di questa disciplina, che però, nel modo in cui le usano i media, sono diventate per noi una sorta di ghetto angusto e imbarazzante. Puccini denuncia anche il modo in cui gli antropologi continuano a parlare di questi temi, accettando l'implicita richiesta dei media di legarli a un immaginario di tradizioni arcaiche, sopravvivenze magiche, antichi riti agrari e così via (fra misuratori di crani e riti agrari, è curioso osservare come l'immaginario viaggi con oltre un secolo di ritardo rispetto agli sviluppi scientifici). In questo modo, accettando le troppo ristrette cornici comunicative che le vengono occasionalmente offerte, l'antropologia stessa contribuisce a dare di sé un'immagine banale e banalizzante [Puccini 2006b].

Qui arriviamo però a un altro ordine di difficoltà nell'uso pubblico dell'antropologia. Se anche le discipline DEA fossero istituzionalmente più forti e i mezzi di comunicazione più attenti nell'offrire spazi, saremmo davvero così ansiosi e, soprat-

tutto, capaci di occuparli? Prendiamo una serie di temi che hanno recentemente occupato le prime pagine dei giornali, mobilitando un armamentario indubbiamente (anche se non esclusivamente) antropologico di culture, tradizioni e identità: dalle rivolte etniche nelle *banlieu* parigine, alla questione delle mutilazioni genitali femminili, del velo islamico nelle scuole o dell'esposizione del crocifisso in luoghi pubblici, ai dibattiti sulle biotecnologie o sull'eutanasia, ai problemi della percezione del rischio e della sicurezza, alle tirate di influenti personaggi politici e religiosi contro il relativismo culturale. Quante volte sono intervenuti gli antropologi su questi temi? Poche, e quando l'hanno fatto è spesso accaduto che siano stati fraintesi e massacrati da ben più esperti polemisti. Un caso emblematico è stata la discussione sulle mutilazioni genitali femminili, aperta qualche anno fa da un medico somalo dell'ospedale di Firenze che aveva proposto di introdurre un rito sostitutivo puramente simbolico, da svolgere nelle strutture pubbliche. Contro la proposta si erano scagliate molte organizzazioni delle donne e gran parte del mondo politico, sia di destra che di sinistra, vedendo comunque anche nel rito incruento una legittimazione del potere simbolico dell'uomo sul corpo della donna. L'antropologa Carla Pasquinelli, studiosa con ampie esperienze di ricerca sul tema, intervenne sulla stampa con un articolo di cauto sostegno, con una serie di motivazioni empiricamente circostanziate e con una riflessione critica sull'etnocentrismo che caratterizza la nostra comune visione dei diritti umani. La reazione durissima che subì trascurava completamente l'argomentazione, e la trasformava senz'altro in una sorta di tolleranza relativistica per le mutilazioni genitali [per la ricostruzione del modo in cui la stampa e i commentatori politici hanno trattato la vicenda si veda Pasquinelli 2007].

Quello che ci scoraggia dal "prendere la parola", io credo, non è solo la difficoltà di esprimere concetti complessi in modo semplice, chiaro e accessibile a tutti (un problema, questo, comune a tutte le discipline); è anche e soprattutto il timore di finire stritolati all'interno di un contesto comunicativo che chiede prese di posizione nette, che non accetta distinguo troppo sottili o premesse argomentative troppo lunghe, che antepone la polemica alla comprensione. È il timore di oscillare fra piatte banalità e argomenti critici troppo astrusi, e ancor più di lasciarsi trascinare in dispute che ci sembrano invece in primo luogo malposte. Nel clima culturale del dopo 11 settembre, questa natura assolutizzante del dibattito culturale si è ancor più accentuata. Molte delle questioni sopra citate vengono poste in modo manicheo: o si sta con la nostra identità o si sta con il relativismo – il che, per alcuni influenti editorialisti, vuol dire con il terrorismo. Per questo abbiamo l'impressione che il nostro discorso ci sfugga di mano quando entra nell'arena pubblica: non lo riconosciamo più, è come se ci fosse restituito attraverso uno specchio deformante.

Anche questo, si dirà, non è un problema peculiare dell'antropologia. Nei giorni in cui sto scrivendo queste note (inizio agosto 2007), infuria una ferocissima polemica contro la rivista *Reset*, rea di aver dedicato una discussione critica a un recente volume di Magdi Allam. In particolare, *Reset* ha pubblicato un documento, firmato da centinaia di studiosi, che esprime solidarietà ad alcuni islamisti accusati di connivenza terroristica dallo stesso Allam. Scrive fra l'altro quest'ultimo che "l'università italiana pullula di professori cresciuti all'ombra delle moschee dell'Ucoii, simpatizzanti coi Fratelli Musulmani, inconsapevolmente o irresponsabilmente collusi con la loro ideologia di morte". In difesa di Allam e contro *Reset* si è mobilitato *Il Corriere della sera*, che ha parlato di messa all'"indice del libro" e di "intimidazione" verso il suo autore, confermando così per un vasto pubblico di lettori l'immagine di un'università italiana "pullulante" di fondamentalisti filoislamici che guardano al terrorismo con distacco se non con simpatia [per una ricostruzione della vicenda si veda Castellani Perelli 2007]. È interessante in questa polemica: a) lo strapotere che il giornalismo dimostra nei confronti dell'accademia, il fatto che il parere di ampi segmenti della comunità scientifica non conti nulla di fronte a quello di un potente opinionista (quanti leggono *Reset* e quanti il *Corriere*?); b) la discussione è costruita in modo tale che intervenire, sia pure solo per un principio elementare di difesa della libertà di critica, è presentato come uno schierarsi, prendere una parte in una disputa manichea, travisando i più sottili punti di vista che si intendevano esprimere; c) il fatto che altri quotidiani siano intervenuti in difesa di *Reset* dimostra che il sistema possiede degli anticorpi; ma a questo punto la disputa è diventata tutta politica, e l'autonomia del sapere scientifico ne esce comunque malissimo.

Tutto ciò, oltre che nella congiuntura della "guerra al terrorismo", si colloca nel contesto di una strutturale crisi dei saperi esperti, che giocano un ruolo sempre meno importante nella formazione dell'opinione pubblica rispetto al sistema dei media. Il problema che sto ponendo a proposito dell'antropologia ha dunque a che fare con scenari più vasti. Resto però convinto di una peculiarità, legata alla vocazione dell'antropologia – per tornare alla terminologia di Burawoy – molto sbilanciata verso la "critica" e poco verso la "professionalità". Non abbiamo una cassetta degli attrezzi stabile e consolidata, che tutti possano riconoscere. I tempi sono particolarmente duri, nell'epoca dello scontro di civiltà, per una disciplina che ha sempre avuto il suo punto di forza nella lotta all'etnocentrismo e nelle sottigliezze della traduzione interculturale; duri per chi deve parlare di "cultura" e "identità" ma parlarne fra virgolette, e spiegare ogni volta che al tempo stesso la cultura e l'identità non esistono, non nel classico senso dei termini.

Del resto, non ci sono alternative. È a questo uso pubblico che occorre tendere, lavorando pazientemente e umilmente (doti purtroppo non sempre diffuse in ambi-

to accademico) a un terreno intermedio di ricucitura tra una sfera pubblica e uno specialismo che talvolta appaiono incommensurabili (rimando alla sezione “Anthropolis” del sito www.antropologie.it per una raccolta di interviste e documenti sul tema). Cominciando da una ricucitura fra discipline. La sociologia, almeno nella sua componente più qualitativa ed etnografica, non condivide forse una buona dose dei problemi che ho qui cercato di tratteggiare?

Riferimenti bibliografici

Boudon, R.

2002 “Sociology that Really Matters.” *European Sociological Review* 18: 71-8

Burawoy, M.

2005 “For Public Sociology.” *American Sociological Review* 70: 4-28; trad. it. “Per la sociologia pubblica.” *Sociologica* 1, 2007. [doi:10.2383/24188](https://doi.org/10.2383/24188)

2007 “Public Sociology: Mills vs. Gramsci.”, *Sociologica* 1. [doi:10.2383/24214](https://doi.org/10.2383/24214)

Castellani Perelli, D.

2007 “Magdi, Reset e l’Islam moderato.” <http://www.resetdoc.org/IT/Polemica-Magdi-Reset.php>.

Clemente, P. e Dei, F. (a cura di)

2005 *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica degli eccidi nazifascisti in Toscana*. Roma: Carocci

Dei, F.

2005 “Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza.” Pp. 7-75 in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei. Roma: Meltemi.

Goldthorpe, J.H.

2004 “Sociology as Social Science and Cameral Sociology: Some Further Thoughts.” *European Sociological Review* 20: 97-105

Lakatos, I.

1970 “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes.” Pp. 91-196 in *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press; trad. it. “La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici.” Pp. 164-266 in *Critica e crescita della conoscenza*, a cura di I. Lakatos e A. Musgrave. Milano: Feltrinelli, 1976.

Latour, B.

1999 *Politiques de la nature*. Paris: Éditions de la Découverte & Syros; trad. it. *Politiche della natura*. Milano: Cortina, 2000.

Pasquinelli, C.

2007 *Infibulazione. Il corpo violato*. Roma: Meltemi.

Puccini, S.

2006a "Il ruolo e le competenze dell'antropologia: non ci occupiamo solo di magia, di guaritori o di UFO." *L'Indice* 9: 31.

2006b "Il sonno dell'antropologia. Intervista a cura di P. Meloni", in <http://www.antropologie.it> (sezione Anthropolis).

Rorty, R.

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani, 1986.

Santoro, M.

2007 "Per una sociologia professionale e riflessiva (solo così anche pubblica)." *Sociologica*, 1. [doi:10.2383/24199](https://doi.org/10.2383/24199)

Scheper-Hughes, N.

1995 "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology." *Current Anthropology* 36: 409-40

On the Public Use of the Social Sciences: an Anthropologist's View

Abstract: Is there a public role for the social sciences? In this paper, I offer some remarks on this topic from the point of view of cultural anthropology. Burawoy's essay (*Sociologica* 1, 2007) strongly makes the case for a "public sociology" as distinct from "professional" and "critical" sociology. In the first part of the paper I criticize this distinction, arguing it is grounded on weak epistemological bases. In the second part I discuss the notion of a "public use" of anthropology and social sciences, in the sense of their participation in "public conversation". The third part is focused on Italian anthropological studies and their difficulties in playing a part in public debates on multicultural topics.

Keywords: Burawoy, public sociology, epistemology of the social sciences, cultural anthropology, multiculturalism.

Fabio Dei teaches Cultural Anthropology at the University of Pisa. His research subjects include medical anthropology, anthropology of violence, folk and popular culture in Italy. Among his works, *Antropologia della violenza* (Roma, 2005); *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare* (Roma, 2002); *La discesa agli inferi* (Lecce, 1998). He has co-edited (with A. Simonicca), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia* (Milano, 1990) and *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa* (Lecce, 1998).