

Epistemophilia: Lentezza, fratture, paresi dell'auto-ricerca verso un'antropologia-non-antropocentrica

Epistemophilia: Slowness, fractures, self-research paresis towards a non-anthropocentric anthropology

MASSIMO CANEVACCI^a

Università di San Paolo, Istituto di Studi Avanzati. San Paolo – SP, Brasile

SOMMARIO

La ricerca percorre la mia esperienza personale prima di entrare all'università e dopo, da quando ho iniziato a insegnare e a fare ricerca. L'identità del ricercatore si pluralizza dopo aver criticato il metodo della dialettica e della sintesi, per affermare una visione transitiva basata su una costellazione mobile che richiama alcuni concetti mutanti e fondamentali: feticismo, sincretismo, polifonia, eteronomia, diaspora, amicizia, stupore, ubiquità, genere, indisciplinazione e Marx66. L'etnografia si presenta come un tentativo di attraversare antropologia e filosofia visto trovandosi al crocevia del chiasma.

Parole chiave: Costellazione, chiasma, filosofia, antropologia, etnografia

ABSTRACT

The present essay skims my personal experience before entering university and after, when I started teaching and conducting research. After criticizing the methods of dialectics and synthesis, the researcher's identity is pluralized to affirm a transitive perspective based on a moving constellation which designs certain mutant and fundamental concepts: fetishism, syncretism, polyphony, heteronomy, diaspora, friendship, astonishment, ubiquity, gender, indisciplinability, and Marx66. Ethnography emerges as the attempt to interweave anthropology and philosophy for being at the crossroads of the chiasmus.

Keywords: Constellation, chiasmus, philosophy, anthropology, ethnography

^a Dottore in Lettere e Filosofia presso l'Università degli Studi di Roma La Sapienza. Professore visitante (visiting professor) presso l'Istituto di Studi Avanzati dell'Universidade de São Paulo (IEA-USP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8269-0564>. E-mail: maxx.canevacci@gmail.com

IL MIO INCONTRO con la ricerca teorica e successivamente empirica – ovvero prima con la filosofia, poi con l’antropologia e finalmente con l’etnografia – è stato lungo, tortuoso, denso di lagune immobili, di fratture improvvise, di stupori imprevedibili. Attualmente tutto questo tremore sembra essersi placato, come se i venti avessero cessato di soffiare e la mia barca continuasse a ondeggiare immobile in un oceano da cui non si vedono sponde né approdi.

La lentezza fu determinata da una mia condizione opaca nel tentare di vedere e interpretare quello che mi stava accadendo intorno e dentro la mia identità malferma. Finito il liceo, mi sentii sprofondare in una palude di cui non capivo il senso. Decisi di iscrivermi a Scienze Politiche senza alcuna voglia, voglia che si infranse contro un prof che mi bocciò solo perché avevamo idee diverse su De Gaulle. La mia era una posizione giusta ma troppo incerta nell’esposizione. Da qui un misto di apatia e curiosità.

Nel 1967 frequentavo molto le librerie e mi stavo appassionando per riviste atipiche (*Quaderni Piacentini*, *Montley Review*, *Quaderni Rossi*, *Film Critica*) esposte alla Feltrinelli o nelle piccole librerie che stavo proliferando come funghi. Dall’anno precedente, per motivi inutili da ricordare, avevo iniziato a lavorare nel trasporto aereo e, con mia grande sorpresa, fui eletto membro della Commissione Interna col sindacato CGIL. La frattura era esplosa. Un mix di studi spontanei, attività politiche, pratiche amorose mi decisero di iscrivermi a Filosofia sempre alla Sapienza. Arrivava il 1968...

Nel caos creativo di quegli anni, riuscivo a coordinare politica, università, famiglia. La partecipazione ai movimenti mi esaltava, mi fece muovere dalle mie paludi, ci si incontrava e discuteva per ore, mangiando, fumando, amreggiando. All’università si aprirono improvvise le dighe dell’autoritarismo e riuscivo a superare ogni esame studiando di notte o negli autobus fino a scoprire la *Scuola di Francoforte* e rimanerne affascinato. La famiglia ebbe un *exploit* imprevisto: una cara amica venezuelana mi offrì due dritte: incontrare un prof di Antropologia Culturale che amava i “francofortesi” e di pubblicare un libro che a lei non andava proprio. Da questa casualità, diventai ricercatore all’università e pubblicai *Dialettica della Famiglia* che fu tradotto e pubblicato a mia insaputa dall’*Editore Brasiliense*, all’epoca molto avanzata da Caio Graco Prado con cui diventai amico dopo il mio primo invito a Sao Paulo che cambiò la mia vita.

Sia le mie tesi sulla *Dialettica dell’Illuminismo* che il libro avevano come base la dialettica, come si evince dai titoli. E la dialettica all’epoca era per me uno strumento logico e politico, attraverso cui affrontavo le questione connesse a soggetto – oggetto in una visione di liberazione reciproca, liberare umani e merci dal reciproco processo di reificazione che trasformava

entrambi soggetti e oggetti in esseri alienati. Per me furono determinanti la Fenomenologia dello Spirito di Hegel in particolare il capitolo Servo-Padrone. Il padrone perde la sua relazione con l'oggetto che viene sussunta dal servo; ma il servo avendo piena connessione e conoscenza con la cosa ormai separata dal padrone, che ha messo il servo tra il sé-soggetto e la cosa-oggetto, finisce col detronizzare il padrone. Perché è il lavoro che stabilisce il potere – politico e gnoseologico – tra i soggetti. Marx riprese tale dialettica e la applicò al lavoro salariato, anche se nei *Manoscritti del '44* (1967) la sua posizione affrontava anche il rapporto con la natura, quindi una riflessione filosofica più ampia rispetto all'era industriale.

Nel dramma che attraversò l'Europa intera (e non solo) tra le due guerre mondiali, il tema della reificazione degli umani e del feticismo delle merci fu ripreso prima dal giovane Lukacs che, legatosi a Stalin fu costretto ad abiurare quel testo; poi da una nuova generazione di studiosi – Adorno (1937, 1955, 1966), Benjamin (1986), Marcuse, Fromm, Horkheimer ed altri – svincolati dal mito del comunismo realizzato in un solo paese rifiutarono di sottomettersi al PCUS e che cercarono di estendere la reificazione oltre la produzione delle merci e quindi oltre la centralità della fabbrica.

La ricerca fondamentale che diede una svolta alla mia formazione fu *L'autorità e la Famiglia*, diretta da Horkheimer che mostrava chiaramente l'insufficienza della cosiddetta dialettica marxista che avrebbe affermato la centralità della struttura economica per definire le varie forme culturali tra cui appunto la famiglia. Saggi illuminanti furono quelli di Marcuse, che spostava l'origine dell'autoritarismo nella famiglia in Lutero, quindi prima della crisi post-bellica. E ancor più di Fromm che fece una ricerca empirica applicando la psicoanalisi nella ricerca sociale e facendo emergere che gli operai – anziché essere portatori "oggettivi" di una rivoluzione che avrebbe affrancato tutto il mondo – praticavano violenze sessuali e replicavano l'autoritarismo violento e sessista dentro la loro famiglia. Insomma il modo di produzione capitalistico non era l'unico responsabile del nazi-fascismo, in quanto una tradizione autoritaria era basata sia sulla religione luterana e sia sulla sessualità operaia.

Il problema era più complesso: la dialettica sembrava incepparsi. I rapporti tra umani, merci, natura si mescolavano, i cui risultati apparivano privi di sintesi alle mie conclusioni parziali dell'epoca. Il corpo aveva le sue erotiche, la famiglia i suoi drammi, la natura le sue violazioni, gli istinti le loro autonomie irregolari e scomposte, le arti le loro imprescindibili immaginazioni di libertà creativa, le stesse religioni non si risolvevano dall'essere dipendenze oppiacee, i giovani iniziavano a manifestare non solo diritti quanto piaceri di una generazione che entrava dentro la Storia per modificarla.

NEGAZIONE

E' stato Adorno che comprese uno degli aspetti irrisolvibili dalla dialettica. La sintesi, infatti, a suo avviso rovesciava la tensione irriducibile della negazione, critica concreta dell'esistente, in un nuovo positivo (*aufhebung*). Anche se la dialettica era basata su un processo di mutamenti infiniti, l'affermazione positiva della dialettica attraverso la sintesi trasformava il pensiero critico in apologia dell'esistente. Questa visione era chiarissima al filosofo, non tanto verso la politica, anche e direi soprattutto per la costruzione del partito secondo un modello storico ben chiaro, quanto per la riflessione finale sull'estetica che si basava sulla dialettica negativa. Nell'arte, sosteneva, la tensione irriducibile sta nel dissolvere le forme dell'esistente verso visioni totalmente altre.

Tale profonda posizione di Adorno mi affascinava eppure sentivo che era un tentativo parziale e quasi disperato di mantenere anche parzialmente in vita il pensiero da cui si era formato. Se Hegel e Marx avevano chiaramente centralizzato il momento più vitale della dialettica nella contraddizione (e quindi nella potenza della negazione), la scoperta di Freud gli fece ancor più accentuare la visione tragica delle pulsioni e della cultura in generale.

In questo periodo si stava diffondendo una certa importanza della socio-biologia nelle sue connessioni all'etologia e all'antropologia. Il testo di Wilson fu occasione di accesi dibattiti, uno dei quali diventò abbastanza noto per le posizioni radicalmente opposte. Insomma, gli antropologi rifiutarono in blocco l'ipotesi de gene egoista e de cosiddetto *meme*. Mi trovavo d'accordo su questo posizionamento eppure a mio avviso qualcosa mancava nella critica culturalista. Nel partecipare a un convegno proprio su questo argomento presentai un paper basato sul concetto di *ipo-struttura*. E devo dire che piacque molto al mio professore dell'epoca, Armando Catemario. In breve, tentai di vedere le questioni umane legate non solo alla dialettica struttura-sovrastuttura, e su quest'ultima dimensione vi avevo già apportato le critiche fondamentali di Gramsci. Pubblicati molti anni dopo la sua morte, nei Quaderni del Carcere, Gramsci affermava con forza l'autonomia relativa della cultura, vista non più deterministicamente derivata dalla struttura, cioè dalla rivoluzione industriale. Tale visione ebbe un'importanza enorme nella nascita dei *cultural studies* che, come è noto iniziarono ad affrontare le ricerche empiriche basate su un'etnografia urbana verso le culture giovanili in Gran Bretagna.

Secondo me, la dialettica ignorava il potere delle dimensioni magmatiche sottostante non solo l'evoluzione dell'Homo Sapiens quanto dell'intero processo di civilizzazione. Gli istinti, le emozioni, le pulsioni, gli atteggiamenti "centrici" (eurocentrici, fallocentrici ecc.) avevano e ancora hanno potenti influssi sulla produzione culturale e industriale, nei comportamenti diffusi sia nel tempo

libero che nel tempo di lavoro. Per cui tentai di elaborare una sorta di riforma della dialettica ma che tale non si sarebbe più potuta chiamare basata su un'interazione triangolare tra pulsioni, cultura, produzione: cioè tra ipo-struttura, sovra-struttura e struttura..

Scrissi un saggio su questa ipotesi di "riforma" che tentai di affermarla in alcuni convegni, ma non ebbi la forza o la capacità di svilupparla in un libro compiuto. Averi avuto bisogno di finanziamenti, con certezza, ma ancor più di tempo: ritirarmi dalla vita accademica, dai suoi impegni quotidiani, che adoravo, per dedicarmi solo e unicamente all'ipo-struttura. Fu un fallimento. Eppure a volte penso che sia stato importante in quanto mi permise di abbandonarmi a qualcosa di inesplorato.

EPISTEME

Alla fine degli anni '80, che in genere sono considerati oscuri se non reazionari, ho iniziato a percepire e di avvicinarmi a un ascolto dell'episteme stonato. Nel senso che suonava fuori dalle armonie scientifiche date per la maggiore e che, quindi, emanava uno stridore pulsante, ossessivo, indisciplinato. La scienza, nel suo significato storico dell'Occidente, si determinava dal *logos*, intendendo con ciò l'oggettività della logica. In quegli anni si andava sviluppando un approccio diverso: forse qui *logos* aveva il significato affine all'*antropo-logia*: cioè discorso, dialogica, polifonia. L'area problematica quando diretta verso un approccio diverso si chiamò *sfida della complessità*. Potente progetto tra studiosi molto diversi che non cercavano sintesi alcuna, anzi, rispettavano la coesistenza nella costellazione complessa di direttrici diverse.

La dialettica era andata in pensione e con lei le relazioni logiche binarie tra soggetto e oggetto.

Le mie letture di quegli anni '80 si adagiarono calme e riflessive sull'opera di Gregory Bateson, su cui ho scritto tanto e tanto applicato nelle mie ricerche etnografiche. *Verso un'ecologia della mente* (1976) è un testo a frammenti, forse il libro fondamentale di un autore, che apriva spazi, prospettive, interpretazioni diverse da quelle tradizionali. Metalogo, doppio vincolo, sacro, ecologia mentale, la trama-che-connette, natura-cultura, coevoluzione essere umano e ambiente, mappa-territorio: concetti in assemblaggio che aprivano l'episteme e dal *logos* lo avvicinavano alla *philia*. Per un caso, cioè per un mio studente intraprendente che era andato a New York presso l'Academy, ho avuto il libro dal valore inestimabile che Gregory scrisse e filmò insieme alla moglie Margaret Mead: *Balinese Character*. La trance ripresa in un rituale mostrava donne dai capelli lunghi che danzavano e si colpivano il petto violentemente col *kriss*. Altrettanto

e con più ferocia, per così dire gli uomini che finivano per storcere la lama dei pugnali che non penetrava la carne, irrigidita dall'alterazione.

Gregory si ritirò dall'antropologia e dagli antropologi ma uno scienziato innovativo, Norbert Wiener, lo invitò a partecipare al primo incontro che si sarebbe svolto tra un gruppo di studiosi dove si "inventò" la cibernetica. Wiener aveva letto il libro complesso di Gregory basato sulla sua unica ricerca sul campo tra gli Iatmul in Nuova Guinea, dove emerse un concetto "complesso": scismogenesi. La tendenza tra vari gruppi o clan a dividersi oppure rimanere uniti, molto in breve. Ebbene, l'ipotesi cibernetica si basava proprio sul feed-back o retroazione che aveva strane vicinanze con la scismogenesi. La ricerca è bizzarra. Un concetto emerso durante un rituale – in cui gli zii materni cercano di sedurre i nipoti danzando e strusciando il posteriore sui corpi dei fanciulli – era affine al modello della nascente informatica. Un bel problema epistemo-logico che forse si può affrontare con epistemo-philia.

I rapporti tra natura e cultura non sono più visti come dicotomici. Lo strutturalismo che ha radicalizzato tale modello si è esaurito come la dialettica di cui era un lontano discendente, forse il suo ultimo seguace. L'ecologia della mente è stata il primo e più radicale oltrepassare della dialettica. La connessione tra esseri che si scambiano informazione, siano umani, animali, vegetali, minerali, divini, espande il concetto di mente e lo diffonde tra ogni entità che è attraversata dai flussi di comunicazione. La natura diventa finalmente un essere vivente che respira, si muove, cambia; gli umani in quanto parte della natura co-creano le mutazioni sia genetiche che stratigrafiche. Ogni sintesi è impossibile con questa impostazione. Le varie e differenti menti interagiscono per assemblaggi continui, metamorfici, a frammenti mutanti, tipo un mosaico le cui tessere non rimangono ferme ma si spostano di continuo creando nuove immagini, anzi, le stesse tessere incorporano trasformazioni che le rendono in qualche misura estranee alle vicine, a loro volta straniere a sé stesse e alle altre. L'espansione di quello che si chiama "mente" alle diversità più distanti crea un modello di comunicazione sfaccettato nella sua profonda connessione tra ogni entità vivente. Si può sostenere che la dialettica *soggetto-oggetto* decade nella misura in cui l'ecologia della mente diffonde la soggettività a ogni creatura sacrale.

Immaginare che un pino glorioso, una roccia bizzarra, un elefante maestoso, una grotta misterica, un libro inquieto, il sorriso sconosciuto siano individui con le loro biografie e biografie: e che le loro storie sono parte costitutiva di me, del mio "me" che scivola nelle sue identità fluide assieme a tutte queste soggettività. E' tempo per affermare una diversa antropologia: che per ora provvisoriamente cerco di chiamare *antropologia-non-antropocentrica*.

COSTELLAZIONI

Tutto questo processo teorico, ancora abbastanza nebuloso, precipitò in una specie di Maelstrom al contrario. Per me, ormai naufrago della dialettica sia sintetica che negativa, sono stato risucchiato in un multiverso che non conoscevo se non per letture appassionate ma distratte o lontane. Accadde l'evento sotto il segno del divino *Kairos*, il dio della casualità improvvisa che va afferrata subito per il ciuffo dei suoi capelli sulla fronte, perché dietro è calvo e liscio come la palla su cui rotolano i suoi piedi alati. Un giorno mi telefona il mio editore della Savelli e mi dice che è arrivato un libro per me, tradotto, proprio *Dialettica da Familia*. Naturalmente corro a ritirarla e vedo che è un'edizione ottima, molto migliore di quella italiana, e che ha la prefazione di una filosofa: Olga Matos.

Per un misto di orgoglio e curiosità scrivo all'indirizzo della *Brasiliense* che sta nelle pagine interne. I tempi delle poste erano lenti e quelli brasiliani ancora di più. Però alla fine arrivò la lettera firmata da Caio Graco Prado che mi spiegò il caso: stava camminando per Milano quando entrò nella libreria Feltrinelli, molto nota in Italia, vide il mio libro, lo comprò e lo fece tradurre. Fece quattro edizioni in poco tempo ed è ancora citato dalle informazioni che mi arrivano quotidianamente.

In breve, mi invitarono a fare un corso all'università della USP. Ottenni un finanziamento da parte dell'Istituto Italiano di Cultura per diffondere e presentare alcuni film di Pasolini al MIS. Fu così che andai ad abitare a *Frei Caneca* e scoprii *Augusta*, una *rua* che mi fece subito innamorare e diventò la mia maestra per aprirmi tutte le strade non solo di Sao Paulo ma dell'intero Brasile. Ho raccontato le mie difficoltà all'arrivo nella prefazione della *Città Polifonica* (2019), quindi rinvio al testo per chi fosse interessato. Da quel lontano anno, il 1984 segnato da una previsione fosca da un celebre libro, ho iniziato senza soste l'attraversamento della complessità brasiliana, mettendo in discussione i principi classici su cui si basava la teoria, il metodo, la scrittura, le immagini e quel sentimento difficile a decifrarsi che mescola bellezza, emozione, spaesamento.

Una sera, passeggiando solitario lungo *rua Augusta*, maestra e amante, vidi uno strano disegno sulla vetrina di un negozio, forse di moda oppure un manifesto di un film nel mio cinema preferito. Lo disegnai nel mio taccuino perché mi ricordava qualcosa del liceo: una χ . Molti anni dopo, riprendendo quel taccuino col disegno ebbi un'idea. Ero stato un paio d'anni a Florianopolis per insegnare in una villa, offertami dalla prof che mi aveva invitato, posta su un promontorio, da dove potevo vedere la *lagoa* da un lato e dall'altro il mare. Il panorama incrociava la distesa lineare di acqua calma e il movimento ondoso di acqua agitata. Da quel *morro*, mi è venuta una prima confusa immagine di

una costellazione e grafica che poteva configurare la lenta mobilità concettuale (*festina lente*) con la forma della χ (pron. chi, *ch* aspirato).

La linea retta mi ha evocato **Filosofia**, così calma, decisa e obliqua, dal segno forte tra la sua storia formidabile e un presente incerto per sempre “amica del sapere”. La linea contorta mi è parsa **Antropologia**, così agitata, corsara e sinuosa. Entrambe hanno matrici europee (da Talete a Zenone, da Senofonte a Tacito, da Malinowski a Lévi-Strauss), accese dal comprendere il cosmo in generale e incuriosite verso le diverse culture extra-europee. L’una solidamente seduta nella propria polis, l’altra lievemente viaggiante nei diversi mondi: mi sono sembrate entrambe, alquanto inadeguate, per le loro crescenti divergenze.

Poi ho percepito un determinante terzo punto: nel loro punto d’incontro liminale, un crocicchio stregato e indefinito, ho immaginato che si poteva incrociare **Etnografia**, indisciplina della ricerca empirica sul campo. Se è stata generata da Antropologia con un curriculum denso di Filosofia, Etnografia ha scelto da qualche tempo di non appartenere a nessuno, in quanto *lei* si poteva definire erede e traditrice di entrambe. Nel rifiutare sistemi conclusi, paradigmi fissati, teorie generaliste, stereotipi dilagati, *lei* sonda concetti, riti e miti, simboli e culture da ogni dove, rivendica passioni micrologiche singolari, osserva tutto con arti riflessive, colleziona dettagli, residui, scarti, margini; rifiuta sdegnosa l’intervista e adora la dialogica tra soggetti diversi e per questo uguali, infatti si è uguali perché si è non-identici; a volte fotografa o filma sempre insieme all’altro, coinvolgendo persone o strade, foreste o edifici; adora l’auto-rappresentazione “nativa”, che il digitale facilita, osserva con sguardi partecipati gli eccessi nei social network. In questo presente impreveduto, familiare e straniero – anziché separarsi – sembrano mescolarsi per liberare aperturismi e pretendere isolazionismi.

Etnografia è ricerca solitaria nei contesti più estranei o familiari, cercando di interrogare e interrogarsi tra micrologie parziali e sfuggenti. Perché, tra l’altro, Etnografia è riflessiva: il ricercatore si interroga sempre su sé stesso nel mentre si confronta con l’altro, cosa o persona; apprende a esplicitare le proprie emozioni non rimosse o sopresse; a volte desideri, fobie, angosce, passioni, immaginazioni possono essere tratti decisivi della ricerca. L’etnografo *si osserva mentre osserva*, dialoga con l’altro e con sé stesso, salta con attenzione delicata tra dentro e fuori il *frame* del contesto empirico, perché la cornice epistemologica a volte va scorniciata. Uscire dal paradigma consolidato e forse rigido; abbandonarsi a metodi impreveduti; immaginare epistemologie complesse.

La ricerca sul campo è la parte più viva e degna non tanto per chi sta all’università, quanto per chiunque voglia mettere in gioco le proprie certezze e sfidarle. Ricerca è abbandonarsi all’ignoto che ci circonda per tentare di chiarirne alcune parti – dalle arti alla comunicazione, dall’analogico al digitale, dall’architettura

alla parentela. Abbandonarsi nel senso di *surrender*, che in una certa etnografia significa lasciarsi andare ai flussi della spontaneità, decentrando o allentando convinzioni teoriche e pregiudizi impliciti. Etnografia rifiuta affermazioni generaliste o teorie universaliste: ricerca sempre frammenti, li persegue con passione, a volte elabora un montaggio di questi frammenti raccolti nel corso del tempo e dello spazio, dal destino (*telos*) di presentarsi quasi sempre come temporanei. Il frammento può illuminare parzialmente un contesto o suggerire tendenze, ma non l'intera cultura di riferimento. Collezionare frammenti e infilarli in una collana di semi concettuali indefiniti è metafora iniziatica dell'ossessione etnografica: intravedere il movimento della costellazione.

La composizione di un saggio è diventata collezionare frammenti concettuali spazati che in un dato momento ho deciso di "fissare" – cioè di osservarli e osservarmi nel processo della scrittura. Tra le culture indigene del Brasile, in particolare Bororo e Xavante dove ho svolto le mie ricerche (Canevacci, 2013, 2017), le collane sono costituite da semi forati, a volte da sezione di conchiglie, spesso con piume multi-colorate o tratti di bianco cotone. Ne ho molte di collane regalatemi dai miei amici che non oso indossare, alcune sono bellissime e direi quasi uniche: allora le trasfiguro in filiere di frammenti concettuali geometrici che cercano di disegnare il senso enigmatico dell'altro: un rituale, una amicizia, un panorama. Una collana concettuale in movimento calmo e agitato, con moto e senza finale.

La lettera greca χ disegna la mia collana interminabile: il punto centrale è il crocevia mitico da cui diparte Etnografia, che evoca la profondità dissonante di Policleto e riattualizza la sua *filosofia scultorea in forma di chiasmo*. Nel ricercare la bellezza estetica del corpo da trasfigurare in statua, l'artista Policleto non deve raggiungere la perfezione della bellezza armonica. Attraverso la figura del chiasmo, il corpo genera incroci asimmetrici per ogni opera statuaria. Al contrario di quanto normalmente si afferma, il chiasmo non ha la lettera χ con due termini simmetrici da incrociare (X), bensì è la χ con tre segni divergenti, il cui punto centrale è un incrocio che non appartiene a nessuno: è il *limen* dove **Etnografia** innesta scambi dissonanti tra **Antropologia** e **Filosofia**, dove *lei etnografa* non è più filosofa ma non ancora antropologa, è il punto liminale dove tutto può mutare.

Costellazione incorpora il transito intrusivo di Etnografia che vuole spezzettare e masticare i sapori/saperi di Antropologia e Filosofia. Etnografia è il bolo masticato con sapienza golosa – *mastica-mistica* – quando sta fermo sull'oralità-antropologica, prima di essere deglutito nella gola-filosofica. All'incrocio "tra" non-più-masticato e non-ancora-inghiottito si colloca Etnografia dove subisce la sua mutazione liminale (la "muta" della pelle).

Costellazione non suggerisce alcuna pragmatica. Il suo compito è di schiarire la prospettiva offerta da un grappolo di concetti che cercherò di presentare e che sono cresciuti negli anni durante le trame del fare ricerca empirica in contesti troppo familiari e molto stranieri. Da queste “trame” emerge *un movimento empirico e concettuale* che è risultato cangiante tra *fieldwork* e *tavolino*. Empiria e teoria si sfidano con reciprocità chiastica saltando tra azione disordinata e calma sedentaria. Non si tratta di rendere emozionata la ragione: durante le ricerche sul campo la ragione è già emozionata nella sua immanenza sensibile.

Costellazione riprende il concetto elaborato nel secolo passato da alcuni filosofi sempre più attuali e lo sospinge nei territori – materiali e immateriali – dell’etnografia, precisando la morte della dialettica. Anche se qui non parlerò se non occasionalmente di Bororo, Xavante e Krahò – le mie esperienze di ricerche sul campo più emozionali e sapienti – i rituali di iniziazione giovanile, di trasfigurazione funebre o di alterazione mentale sono presenti tra gli spazi bianchi di righe, parole, margini. La prospettiva della *multi-sited ethnography* di George Marcus (1995) è illuminante per me, quanto il montaggio di citazioni per Walter Benjamin o l’assemblaggio dei dati per Gregory Bateson. Con tale approccio, l’etnografia non focalizza più un contesto unico per narrarlo con l’interpretazione “densa”, quando la disciplina studiava Iatmul, Samoani, Balinesi, Trobriandesi.

Nel processo delle mie ricerche etnografiche nell’*aldeia* di Meruri (proprio il villaggio di Lévi-Strauss nei *Tristi Tropici*) o Sangradouro (che Maybury Lewis definisce “dialettica!”), ho potuto capire che era impossibile comprendere queste culture come fenomeno isolato Solo attraverso le relazioni con le città vicine (Cuiabá o Primavera dell’Est), le lontane metropoli (São Paulo, persino Roma o New York), l’uso auto-gestito dei social network con *Aldeia Digital* o *Etnomida* mi potevano contribuire a schiarire le culture dette “native”. Questo termine è irrimediabilmente eurocentrico, in quanto anche gli “indigeni” esercitano un vissuto *multi-sited* saltando tra locale e globale. I miei amici Kleber Meritororeu, Felix Adonuenau, Domingos Mohoroé’o – e ancor più le nuove generazioni – hanno sempre transitato fisicamente tra *aldeia* e metropoli, viaggiando, studiando, facendo conferenze o manifestazioni politiche; sia ubiquamente con il digitale che ha favorito le connessioni tra loro e il resto del mondo. Attualmente posso affermare che le loro cosmologie si possono affermare grazie alle prospettive cosmopolite. La *multi-sited ethnography* si affaccia nel loro vissuto concreto e può ridisegnare il senso neo-coloniale dell’essere etichettato “nativo”.

Se ogni *aldeia* ormai non è più isolata (o quasi), il termine “corretto” di *nativo* – successore di primitivo, selvaggio, senza scrittura ecc. – dovrebbe essere valido per un bororo come per un romano. Allora se il mio amico tedesco non lo definisco nativo in quanto nato a Berlino, perché dovrei chiamare nativo

Adonuenau nato a Meruri? Forse perché si allude che è *più nato* del berlinese, nel senso che è o sarebbe più vicino alla natura fin dalla nascita. Un nativo più originale, puro, autentico, incontaminato. Sappiamo bene che nessuna nascita è solo naturale, bensì sempre culturalmente performata. Queste tassonomie più educate evocano e riproducono valori coloniali.

La ricerca etnografica attuale è transitiva (*in-between*) e sfida Antropologia e Filosofia a smuoversi dai loro scranni per ascoltare le tensioni, i conflitti, le passioni, le liberazioni che si accendono nei movimenti *de-nativizzati*. Una cosa per me è certa: la piena libertà degli europei, da cui si è originato il colonialismo, dipende anche dalla liberazione delle popolazioni cosiddette “native” pre-colombiane (e non solo). La mia stessa libertà ha dei limiti, finché si continuano a compiersi genocidi da oltre 500 anni. L'estrema fragilità di Yanomami e Kayapò, Bororo e Xavante è anche la mia fragilità, fragilità che si dovrebbe trovare il modo di rovesciare in liberazione verso ogni essere, umano e non. Liberazione di alberi tagliati perché preziosi come le pietre racchiuse nelle riserve, di animali sacri come la *onça* fondamentale nei rituali ora quasi sparita, liberazione anche delle divinità ancestrali espulse in esilio dai missionari.

Anche la mia libertà è *multi-sited*.

GRAFTSMI

Il nesso tra *feticismi*, *polifonie*, *sincretismi* è stato il mio primo approccio etnografico multi-sited, un trittico transitivo attraverso il quale cominciano a delinearci i contorni concettuali di una costellazione in movimento tra spazi/culture differenti. Di seguito presenterò in breve il disegno che mi si è chiarito nel tempo e che mi lascia ancora sospeso. Sottolineo che ciascun concetto costellare è stato sviluppato in testi specifici.

Feticismo si impone da subito per le teorie stupefacenti di Marx e le successive del giovane Lukács di *Storia e coscienza di classe*, in seguito con le letture continue di Benjamin, Adorno, Kracauer; gli sguardi trasversali di Bateson, Taussig, Fanon (1971). La svolta per me si è accesa negli ultimi dieci anni quando ho affrontato una ricerca empirica su oggetti, merci, cose, corpi, film, pubblicità, per cogliere le mutazioni prodotte dall'espansione visuale-digitale. Ho dovuto quindi articolare una genealogia antropologica sul feticcio per *de-reificare* il suo concetto, strapparne dal suo presunto uso oggettivo e lacerare le tuttora egemoni matrici coloniali. È la *soggettività* della storia dominante che produce a volte significati *oggettivi* applicati ai dominati e spesso da loro sussunti (Canevacci, 2014; Freud, 1981, 1991).

Polifonia è il concetto più sentimentale, in quanto è emerso dalla mia prima ricerca empirica, una etnografia della comunicazione urbana a São Paulo. Avevo le letture di Bachtin (1988) applicate alla letteratura, per cui l'osservazione verso una grande metropoli (le sue "narrative") ha comportato un mutamento di prospettiva, ha implicato uno squilibrare la mia formazione benjaminiana su Parigi, Berlino, Napoli. Tutto grazie a un Bachtin ignorato e isolato nei Soviet. I frammenti urbani si sono fatti polifonici e dialogici, non più dialettici o sintetici. La stridente dissonanza metropolitana doveva trovare molteplici forme compositive, da qui la scelta di svolgere tre voci soliste: saggista, etno-poetica, visuale.

Sincretismo è tutto un danzare concettuale brasiliano. Fin dalle mie prime esperienze, tale concetto è emerso immediatamente nella tradizionale versione religiosa afro-brasiliana, applicata al Candomblé, ma ancor di più sul versante culturale costituito da musica, moda, cibo, cinema, architettura. Insomma credo di aver assorbito la geniale rivoluzione antropofagica delle avanguardie paulistane degli anni '20 del secolo scorso, per inserirla in una visuale diversa che ho cercato di definire *sincretismi culturali*.

Eteronomia e **Diaspora** sembrano sorelle gemelle eterozigote. **Eteronomia** si manifesta nel mio percorso grazie alla scoperta di Fernando Pessoa e al suo *desassossego do eus*, ovvero l'inquietudine dell'io che si pluralizza nel pronome mantenendo la preposizione al singolare e sfidando le grammatiche. La parola portoghese ha poi una bellezza sonora barocca scandita da cinque "s", che ben rende il ritmo sibilante di un oltre plurale. Una sfortuna che Bachtin non lo abbia letto: Pessoa è molto più polifonico di Dostoevskij e affine al contemporaneo Pirandello, a prescindere dal valore letterario (Pessoa, 1980).

Diaspora è arrivata più tardi in seguito alle letture post-coloniali: Paul Gilroy (2003), Homi Bhabha (2001), Arjun Appadurai (1986) mi hanno illuminato con i loro testi e ho ripensato alle geniali anticipazioni di Franz Fanon, il cui pensiero è ancora attivo e anzi si accresce nel tempo. Con la mia passione per Edward Said e Daniel Barenboim (2002), ho cercato di sviluppare la diaspora in senso individuale e non più collettivo, uno sradicamento spaziale che preserva alcuni tratti identitari del passato per trasfigurarli in progetti di vita presenti-futuri. Scenari di mutamenti cosmopoliti in atto attraversano diaspore soggettive ben localizzate.

Stupore ha origine nell'appassionata discussione epistolare tra Benjamin, accerchiato nella Biblioteca di Parigi, e Adorno già esule negli Stati Uniti. La critica adorniana all'amico più adulto, impostata con l'uso del "lei", si basa su un concetto incandescente: la *stupita fatticità*, cerchio magico dentro il quale starebbe rinchiuso Walter Benjamin. La risposta di quest'ultimo è ancora adesso luminosa. In definitiva la dialogica tra i due sviscera le relazioni possibili tra

reificazione e pietrificazione, tra storia e mito, per cui la sola lotta politica o intellettuale all'alienazione delle merci è insufficiente. Le implicazioni arcaiche ritornano col potere spesso cieco, devastatore, incontrollato del mito e si incollano nelle merci mimetiche o nell'industria culturale. Da questa discussione irrisolta, lo stupore filosofico si è intrecciato con lo stupore antropologico, che per altri sentieri stava accompagnando la ricerca sulla comunicazione visuale: da qui il tentativo arduo di sviluppare lo *stupore metodologico* attraverso la disposizione di un corpo poroso nell'attimo prima di incontrare l'altro – lo sconosciuto.

Ubiquità è il beniamino, in quanto ultimo arrivato. Concetto emerso da solo, quasi per partenogenesi, durante le mie condizioni diasporiche a São Paulo e soprattutto a Nanjing, dove per sei mesi ho insegnato col privilegio di usare internet, mentre agli studenti (di comunicazione!) era negato nelle ore libere serali. Per cui poter comunicare – anche simultaneamente – con amici, parenti, conoscenti ha accresciuto la mia vivibilità da *straniero assoluto*. Mentre in Brasile ero *straniero relativo* perché sapevo camuffarmi sincreticamente, oltre a parlare portoghese, cosa che in Cina sarebbe stato impossibile. Le mutazioni del concetto dalla matrice religiosa (un dio occhiuto che ti osserva ovunque) verso quella digitale, ha implicato atteggiamenti diversificati. Al piacere di sentirmi parzialmente ubiquo, comunicando nello stesso tempo in spazi diversi, fanno riscontro le crescenti reazioni localistiche di rifiuto per ristabilire una territorialità inamovibile – fisica e psichica, familiare e lavorativa. Un localismo “puro” immaginato come salvezza contro le accelerazioni comunicazionali da cui non pochi si percepiscono emarginati (Canevacci, 2015, 2016).

Genere ha le basi fondative nelle mie ultime lezioni, quando ho cominciato a esplicitare la traduzione di *antropo-logia* (discorsi sugli esseri umani oltre l'antropocentrismo) e cultura (popolare, di massa, di avanguardia, analogico/digitale, valori, credenze, comportamenti ecc.). E successivamente sviluppavo il concetto di *genere*: sostenendo che, se i sessi sono due, i generi sono infiniti, con riferimenti al rapporto tra biologia e cultura, all'evoluzione delle specie e all'antropocene che include da sempre le mutazioni tecno-culturali.

Indisciplina è arrivata solitaria quando è stato chiaro che le dichiarazioni a favore dell'*interdisciplinare* non portavano a nulla o a poco e che il problema era il nesso tra la divisione sociale del lavoro e quella disciplinare del sapere. Facoltà, dipartimenti curricula erano (sono) troppo legati a un sistema *disciplinato* per favorire l'espansione della ricerca. Indisciplina non è uno scomposto fare-come-ti-pare, bensì favorire le scelte di ricercatori o studenti che – sulla base di precisi progetti – dovrebbero avere il diritto di innestare saperi-in-chiasmo (Said, 1978, 2006).

Amicizia – che è vicina al genere – mostra una relazione che emerge nella sua bellezza disinteressata. *Lei* ci spinge e ripensare le amicizie perdute, quelle

riscoperte, quelle aumentate e persino quell'amicizia espansa" che, pur nei loro limiti, i social network favoriscono. Durante la prima fase della pandemia, stavo in una condizione che ho definito *solitudine non solitaria*. La separazione casuale e forzosa dalla mia famiglia in Brasile mi ha dato la possibilità di sperimentare l'amicizia espansa con persone mai conosciute dal vivo: ebbene i risultati sono in gran parte vitali e fecondi. È pur vero che Amicizia si basa e cresce sulla condivisione delle esperienze, piuttosto che delle sole idee e dei commenti sui *social*. Detto in altro modo, esercitare esperienze in comune favorisce la crescita amicale di idee affini ma non identiche. Senza esperienze comuni, Amicizia è un sentimento bello quanto incerto.

Marx66 è una meta che arriva alla fine o all'inizio di un viaggio periferico-centrale, con una proposta biografica che sollecita eccessi identitari. Inseguendo la mia ricerca sul quartiere dove attualmente vivo (Pigneto), dopo un ritorno alla "mia" città, scopro di essere diventato parzialmente straniero a casa. *L'origine è la meta*, dice con ironia Karl Kraus, solo che nel ritorno (*nostos!*) l'origine non è più la stessa. Per fortuna. Vivere l'estraneazione domestica, cercare di convivere più che di liberarsene, è un tratto molto comune (e ossessivo) per tante persone nelle esperienze quotidiane dentro o fuori la "propria" città che si scopre *impropria*. Da qui lo stupore nell'aver visto di notte, nella "mia" Roma alla stazione Termini, *Marx* ridotto a fermata di autobus verso una periferia assegnata alla filosofia. *Marx 66* sembra invocare una rigenerazione della critica, per affrontare esattamente questa incomprensibile mutazione "in" comune. Così ho deciso di dirottare *Marx 66* verso la storica anagrafe che sta in una via dedicata a un grande sindaco: Petroselli. Qui affronterò diversi uffici per risolvere la questione connessa alle mie ubiquo *carte di identità*.

Per ora, il disegno di **Costellazione χ** sommuove questi concetti, li sfida, li mette in transito e in montaggio, persino li "informa", a volte utilizza questi stessi concetti oltre o contro sé stessi, spesso li incrocia con estetiche asimmetriche che inseguono l'ignoto. *Ubiquità sincretica. Eteronomia polifonica. Stupore generativo. Feticismo diasporico*. Il vagare tra filosofia e antropologia dei vari concetti iscritti nella costellazione stabilisce una reciproca quanto scombinata influenza "costellare"; lo sguardo del ricercatore la osserva da lontano dopo essere stato vicinissimo, anzi, dentro ogni minuscolo frammento raccolto con l'etnografia. La costellazione diviene mutante nell'assemblare i vari concetti-in-transito, in quanto il suo disegno si *ri-disegna* nel processo riflessivo donando ansia e felicità. Costellazione χ è la sfida di coniugare Antropologia e Filosofia nei loro territori noti e, inevitabilmente, in quelli inesplorati di Etnografia. Costellazione χ sembra voler riattualizzare un detto latino che appassionò nel Rinascimento fiorentino: *festina lente*. La tartaruga che naviga *lentamente*

veloce nei mari e nei cieli, sembra essere adatta all'attuale sfasatura tra lentezza analogica e velocità digitale. L'ossimoro, si sa bene, non si può risolvere bensì è destinato a essere attraversato. Costellazione χ si illumina per insoddisfazione verso lo stato delle cose, perché le cose, ogni cosa, non ha *stato* bensì movimento. Perché *res* – la cosa più avanzata e inattuale della politica – è *publica*: ed è persino singolare-plurale. Cercare di individuare alcuni di tali movimenti – incrociati e inaspettati – è scopo di questa Costellazione χ . Perché, se l'origine è mutata e mutante, la meta è vaga e vagante: su questo altrove sfocato è possibile allenare il *corpo d'occhio* per fissare, interrogare e interpretare i disegni sfocati, vaganti, mutanti in forma di *rebus*: attrattori enigmatici che hanno il potere di dissolvere le certezze acquisite appena si cerca di fissarle su carta. ■

RIFERIMENTI

- Adorno, T. W. (1937). Spätstil Beethovens. *Der Auftakt*, 17(5-6), 65-67.
- Adorno, T. W. (1955). *Minima moralia*. Einaudi.
- Adorno, T. W. (1966). *Dialettica negativa*. Einaudi.
- Appadurai, A. (Ed.). (1986). *The Social Life of Things*. Cambridge University Press.
- Bachtin, M. (1988). *L'autore e l'eroe*. Einaudi.
- Bhabha, H. K. (2001). *I luoghi della cultura*. Meltemi.
- Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Adelphi.
- Barenboim, D., & Said, E. (2002). *Parallels and paradoxes: Explorations in music and society*. Pantheon.
- Benjamin, W. (1986). *Parigi capitale del XIX secolo*. Einaudi.
- Canevacci, M. (2013). *The line of dust: Bororo culture between tradition, mutation and self-representation*. Sean Kingston.
- Canevacci, M. (2014). *Fetichismos visuais: Corpos eróticos e metrópole comunicacional*. Ateliê Editorial.
- Canevacci, M. (2015, 20-24 aprile). *Ubiquitimes: The ethnographic experiences of digital cultures and the syncretic mix of spacetimes* [Articolo presentato]. Seminário sul “Tempo”, Instituto de Estudos Avançados, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. <https://bit.ly/3txW8sN>
- Canevacci, M. (2016). *Digital ubiquity in the Anthropocene*. *Antrocom Online Journal of Anthropology*, 12(1), 5-12.
- Canevacci, M. (2017). *Antropologia della comunicazione visuale*. Postmedia Books.
- Canevacci, M. (2019). *La città polifonica*. Rogas.
- Fanon, F. (1971). *Opere scelte*. Einaudi.
- Freud, S. (1981). Feticismo. In S. Freud, *Opere di Sigmund Freud* (Vol. 10, pp. 487-497). Bollati Boringhieri.

D

Epistemophilia

- Freud, S. (1991). Il perturbante. In C. L. Musatti, *Opere di Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 81-114). Bollati Boringhieri.
- Gilroy, P. (2003). *The Black Atlantic*. Meltemi.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Marx, K. (1967). *Il Capitale*. Editori Riuniti.
- Pessoa, F. (1980). *O eu profundo e os outros eus*. Nova Froneira.
- Said, E. (1978). *Orientalism: Western concepts of the Orient*. Pantheon.
- Said, E. (2006). *On late style: Music and literature against the grain*. Pantheon.

Articolo ricevuto il 18 Ottobre 2022 e approvato il 16 Novembre 2022.