

Genius loci, ovvero, regnare sull'autoctonia ed i suoi opposti*

Emanuela Ferreri^{**}

Sapienza, Università di Roma

The main objective of the paper is to analyze the concept of autochthonous and exogenous origin as a cultural topic of structural importance, moving towards a universal consideration. The topic is obviously connected to the global process continuing to naturalize and/or historicize the social and cultural phenomenon of identity. Starting with recent public debates on *jus soli/jus sanguinis*, the paper explores international migration as the object and the subject of the sociological imagination of the future. The objective of the analysis is to describe socio-anthropological knowledge and research as a place of application and expression of a *genius loci*, inside intra, inter and trans-cultural understanding.

Keywords: sociology and migrations, structural anthropology, local/global relations, global process and cultural identity

Nel senso comune, nell'opinione pubblica, nel sapere esperto

L'obiettivo del presente lavoro è quello di riuscire a vedere il *re nascosto* dell'epoca contemporanea dentro l'ambivalente sovranità esercitata da ciò che, ad uso e consumo di questa riflessione, chiameremo il *genius loci*; un'entità fantasmagorica in grado di manifestarsi in molteplici forme culturali per gestire forze socialmente notevoli, tanto da risultare elementi sociologicamente e antropologicamente globali. Con globale si intende qui sia la dimensione massima della vita collettiva, la società stessa, configurata ideologicamente e costellata pragmaticamente, sia la dimensione minima, costituita da valori e fatti fondamentali dell'esperienza e dell'idealizzazione sociale, culturalmente ovvi oppure istituzionalmente affermati (Appadurai, 1996; Friedman, 2005). Al dunque, l'ambivalenza della figura di cui ci interesseremo di seguito, riguarda ciò che è considerato 'endogeno' e ciò che è considerato 'esogeno' rispetto all'esperienza e all'ideale della vita collettiva.

Nullus locus sine Genio; è la religione romana arcaica a tramandarci diverse narrazioni di un'entità metafisica indistinta e ambigua, sovraumana per natura, per cosmologia o per la ricognizione connessa ad altre divinità ed agli antenati divinizzati. Senza un genere certo, né maschio né femmina, il *genius* è una divinità minore a cui tributare rispetto e devozioni diverse a seconda della predisposizione religiosa degli adepti, a seconda di usi e costumi luogo per luogo (Dumézil 1977). Ancora oggi, l'espressione *genius loci* rimane

* Articolo proposto il 17/11/2017. Articolo accettato il 10/02/2018

** Email: emanuela.ferreri@uniroma1.it

in auge per indicare il cosiddetto *spirito del luogo*; una realtà con la quale bisogna sempre negoziare, scendere a patti, come se si trattasse di un ineludibile arbitro culturale e sociale che conosce e che quindi gestisce la località, imponendo la propria partecipazione e mediazione nei processi, detti appunto, di localizzazione.

Ma cominciamo col cercare in Europa l'*hidden king* dell'epoca, in Italia dunque e in fatti recenti. *L'Europa è timorosa nell'elaborare i suoi nuovi modelli*, scrive un antropologo italiano:

[...] in una realtà interculturale, la società ospitante è diversificata al suo interno dalla sua storia nazionale, e i nuovi 'ospitati'- *rifugiati* o *immigrati* che siano – si suddividono ancor di più, che in quel passato storico della lotta di classe, in un caotico pluralismo etnico, razziale, storico e politico nel quale l'Unione Europea ha aggiunto i numerosi gruppi di immigrati 'comunitari' alla pletora differentissima di quelli 'extracomunitari'. Tutti insieme pensano ad un accordo di 'cittadinanza multiculturale' che sia solo per il loro gruppo etnico *pactum unionis*, e per tutti gli altri, compreso l'aborigeno-italico, è invece di fatto, piuttosto *pactum subiectionis*. (Harrison, 2015, p. 93).

L'Europa è stressata dai rischi e dalle opportunità globali. A supportarlo è un antropologo statunitense di origine indiana. In un mondo come quello attuale, fatto di dipendenze globali, di migrazioni di massa, di democratizzazione e di mediazioni culturali di massa, si potrebbe consigliare all'Europa di correre il rischio di perseguire una ricognizione più profonda e più critica della sua stessa autoaffermazione mondiale. E di farlo utilizzando *la potenzialità di individuare sorgenti alternative del sé europeo, più congeniali al dialogo che al dominio, ricercando un reale incontro fra immagini alternative della cosmopoli*. L'Europa potrebbe, allora, riuscire a *scoprire immense ricchezze nelle sue stesse multiple genealogie* (Appadurai, 2013, pp. 311-312).

L'Europa non è mai stata abbastanza per Noi. Durante il *Summit* tenutosi a Firenze nel settembre 2017, la premier britannica Teresa May, intervenendo ufficialmente sull'inevitabilità della *Brexit*, ha definito il Regno Unito un Paese mai del tutto coinvolto storicamente *dall'Europa di Bruxelles*, nonché geograficamente lontano. Eppure, il Regno Unito non è estraneo né distante *dall'Europa di Firenze* (città simbolo della cultura del Rinascimento, dell'Umanesimo e, non da ultimo, della civiltà commerciale ed espansionistica europea). *L'Unione Europea non fa parte della nostra narrazione storica* e, ha aggiunto, *crediamo nella sovranità* (secondo l'interpretazione in diretta del discorso, trasmessa ripetutamente dai media italiani). Sono parole indifferibili non solo dalla classica visione geopolitica della Gran Bretagna, ma anche dal risultato di un referendum nazionale, cioè dall'esito previsto e impreveduto di un esercizio di democrazia diretta (<http://firenze.repubblica.it/cronaca/2017/09>). Insomma, si direbbe che il *genius loci* britannico riesca ad esprimere una voce distinta (non riusciamo a definirla altrimenti se non imperiosa) su quanto vada considerato endogeno ed esogeno alla propria realtà sociale e culturale, pur parlandone in termini di politica economica nazionale, comunitaria e internazionale. La scelta comunicativa è stata molto chiara, supponiamo però che non pochi tra il pubblico ed i lettori possano aver mosso un'associazione o una contro associazione di idee, verso altri tempi e con altri leitmotiv ideologici, ricordando magari una famosa affermazione thatcheriana sulla quale, tra l'altro, è intervenuto anche Zygmunt Bauman anni fa:

Margaret Thatcher affermò addirittura che 'la società non esiste', che tra Stato e individui non c'è nulla, nessun livello intermedio. Allo Stato spettava agire e 'fare cose', agli individui di vigilare quella che Anthony Giddens chiama la *life politics*. [...] compito dello Stato è di mettere gli individui nelle condizioni di esercitare questa 'politica privata', di non interferire con le decisioni dei singoli, ma anzi di fornire loro tutti i mezzi per la propria regolazione e auto-affermazione. Questa è stata, per lungo tempo, l'assunzione invisibile della nostra *lebenswelt*, ovvero il 'mondo vissuto', così come lo percepiamo, e anche la tacita assunzione delle nostre strategie di vita. Ma oggi [...] i termini di questa diade, governo e individui, hanno ricevuto un bel colpo. [...] Perché il problema non sta in una selezione sbagliata dell'*élite* politica, bensì nella nuova condizione dello Stato-nazione. (Bauman, 2015, pp. 62-63).

Ora, rispetto a ciò che Bauman definiva la *nuova condizione*, ci chiediamo se l'ipotetico *genius loci* dello Stato-nazione europeo non si sia da tempo incamminato ad inseguire una visione politica arbitrariamente articolata, capace cioè di tenere assieme strategie di vita che si vogliono o si rappresentano sempre più omologate, e mondi vissuti, narrati e percepiti sempre più come eterogenei. Soprattutto ci chiediamo perché a spingere verso l'omologazione, il senso comune e l'opinione pubblica mettano la visione della globalizzazione, in quanto forza omologante delle istituzioni politiche, di diritto ed economiche, mentre a spingere verso l'eterogeneità si continui a vedere all'attivo la storia, anzi le storie delle nazioni, delle regioni e dei flussi migratori, questi ultimi poi sempre più divisi tra normali ed eccezionali, comunitari ed extracomunitari, tra endogeni ed esogeni anche se non si sa più bene a cosa lo siano, a quale realtà di tempo e di spazio, a quale morale od etica della vita collettiva.

Ma arriviamo ad un quarto argomento. L'Europa è una contraddizione tra *jus soli* e *jus sanguinis*. Ce lo dice anche una vignetta satirica che negli ultimi giorni, naviga in rete nei più comuni social network. Il disegno ritrae due protagonisti generici, la silhouette di un ragazzino presumibilmente africano e quella di un adulto che in italiano gli dice: -se tu sei come me, io chi sono? È davvero icastica. La ragione dello *jus soli* fronteggia la ragione dello *jus sanguinis* che si rivela essere un dilemma identitario, ma tanto patetico da rovesciare addirittura il *major* in *minor*. Di sicuro rimane che: "tra l'essere individui *de jure* al diventare individui *de facto* c'è molta strada da fare, forse una strada infinita. Di qui il crollo o quanto meno l'indebolimento della fiducia non solo nello Stato, ma anche in se stessi" (Bauman, 2015, p. 66).

I quattro casi di competenza specialistica, di senso comune e di comunicazione pubblica che abbiamo riportato, ci mostrano dentro la società europea, una faccia del mondo contemporaneo, l'aspetto che sembra aver perso lo spazio e il tempo di un proprio arbitrio culturale e sociale, a tutti i livelli e in tutte le lingue. Non ci resterebbe che continuare ad interrogarci se un sovrano nascosto l'Europa l'abbia perso in qualità di madrepatria culturale o in quella di costruzione politica sovranazionale, e se la sovranità da salvare sia quella radicata nel vecchio mondo, nella filosofia politica europea, o sia la sovranità ramificata della società globalizzata, magari un contemporaneo ambito dei saperi della società (Boni, 2011; Graeber, 2012). Ma dobbiamo chiederci anche di tutto il resto del problema emergente: un resto culturalmente notevole, e cioè la visione ideologico globale di risulta.

Di certo la comunicazione pubblica riverbera, sia giustificando che stigmatizzando, una sorta di ansia generalizzata riguardo al non essere 'qualcosa' o a non esserlo a sufficienza: è la famigerata crisi d'identità, ma il problema da analizzare, in termini socio-antropologici, risiede piuttosto nella persistenza ad oggi di discorsi e narrazioni generali, ma che possono essere consumati all'unisono da soggetti sociali differenti e da antagonisti politici, soggetti simili e dissimili per posizione di potere e per capacità di espressione ed influenza culturale. L'intreccio delle narrazioni e dei discorsi sull'identità, più che una crisi culturale, sistemica e ideologica, mostra a nostro avviso un potenziamento sospetto della rappresentazione e del valore culturale stesso dell'identità. Altrettanto, nel focus dell'analisi e della critica, i molteplici processi di cambiamento sociale e di trasformazione culturale della contemporaneità, finiscono tutti per subire una sorta di super-qualificazione generale. Qualcosa li denomina immancabilmente come nuove identificazioni o rivendicazioni identitarie, ne fa in sostanza cultura o fabbisogni culturali diversi. Tutto questo produce tra l'altro una notevole opacità sulle due direzioni possibili del senso culturale dell'identità in gioco, ovvero: -parliamo di un processo inter-soggettivo o intra-soggettivo?

L'ipotesi dello scontro delle civiltà mostra la sua parte polverizzata e diffusa, un processo capillare andato fino alla deriva della tarda modernità, *at large* come ha detto Arjun Appadurai (1996), una sorta di infinitesimale scontro/incontro di singole identità e organizzazioni di persone in nome dell'identità. Ogni caso a sé stante diventa un mero sintomo della malattia dell'epoca: la crisi d'identità della società intera, fin dentro ogni individuo. Ogni spazio sulla scena mediatica finisce per ospitare frammenti di un'inquisizione generale sulle identità, confondendo e mescolando pericolosamente le differenze e le diversità culturali con le disuguaglianze politiche e sociali (Ferreri, 2013a; 2013b). Anche i dibattiti sullo *jus soli* o *jus sanguinis*, pur non dovendo parlare pubblicamente d'altro che di istituzioni da riformare e di misure politiche da gestire, di diritti da assegnare e ridistribuire, rispetto alle molteplici e differenti componenti demografiche delle cittadinanze residenti e dei flussi di persone in mobilità, finiscono per stressare oltremodo il fenomeno che qui proponiamo di chiamare l'*autismo* identitario.

L'obiettivo è chiaramente quello di cercare il *re nascosto* dentro la difficile diatriba che se sta dividendo la società italiana, europea e mondiale, lo fa, a nostro avviso, tra chi non riesce più a capire come si possa ancora discutere di tutto questo, sia a favore che contro, creando contraddizioni eticamente disturbanti nella vita quotidiana di tutti, e chi invece trova molte argomentazioni per animare una contraddizione tra tante altre, costruendoci intorno una linea di disturbo che mira evidentemente alla politica istituzionale, ma passando strumentalmente per l'opinione pubblica e le sensibilità culturali dell'oggi. Com'è ovvio, i problemi politici reali, quelli di tutti, non si risolvono unicamente attraverso le necessarie ingegnerie istituzionali, meno che mai si risolvono strumentalizzando simbologie che ritornano in auge, identiche a se stesse, e nemmeno si possono risolvere continuando a categorizzare le esperienze di vita che, invece, sono sempre inedite e inaudite. Tutto ciò lo diciamo con la consapevolezza che le simbologie sono polisemiche, a prova di maggioranza, di minoranza e di unicità di caso, e soprattutto le simbologie non sono mai politicamente corrette. Allo stesso modo, i vissuti umani non si compendiano in

un'unica generalizzazione d'esperienza che possa parlare *super partes*, per quanto le generalizzazioni stesse ambiscano ad avere e raggiungano di fatto una riconoscibilità quasi universale.

Dal nostro punto di vista, il cosa c'è sotto equivale al cosa c'è attorno a tutto questo parlare di maggioranze e minoranze, di indigeni e migranti, di cittadini nati una volta sola e di cittadini che aspirano a nascere due volte su un territorio, di storie di localizzazioni e di globalizzazioni culturali. Che si riesca a ragionare in termini di condizioni strutturali o di modelli culturali, di identità univoche o divergenti, il presupposto socio-antropologico rimane sempre lo stesso: si tratta del mondo umano, della sua visione culturale e della condizione sociale vigente, per "un mondo su cui la gente agisca in modo differenziato, secondo i rispettivi ruoli sociali; una condizione, questa, che è comune tanto all'azione in una determinata società quanto all'interazione tra società distinte". Allora, cercare il *re nascosto* nelle vicende e nelle strutture dell'autoctonia e dei suoi apposti (che qui chiameremo l'endogeno unico e l'esogeno plurale), significa guardare in che modo si possa immaginare il mondo, vivere le proprie sofferenze e insofferenze, considerando che "le persone soffrono, perché agiscono rapportandosi ad un tempo l'una all'altra e ad un mondo che si fonda su relazioni proprie", e che questo accade sempre e dovunque (Sahlins, 1981, p. 7).

Nullus locus sine Genio, dicevamo; se il nostro obiettivo è vedere il *genius loci* alla prova con indigeni e migranti, lo è per riuscire a vedere lo stato della sua attuale sovranità, in merito alla relazione vigente tra i modelli culturali, eterogenei e mutevoli dell'oggi, e le condizioni strutturali della contemporaneità, condizioni che sono mutevoli in modo diverso da come vorremmo o da come immaginiamo che possano muoversi e mutare (Saillant, Kilani & Graezer Bideau, 2012).

Il presente lavoro tornerà più volte su alcune lezioni di Claude Lévi-Strauss, a cominciare da una riflessione che riguarda l'identità: come nozione antropologica e concetto culturale, come idea tendente sia all'universale che al particolare; come ideale destoricizzato e storicizzato, contestualizzabile e generalizzabile, e come realtà sociale, immaginabile in quanto al senso ed esperibile nel confronto pratico, fino ad un limite, però, fino ad un termine netto sia per il senso che per l'esperienza stessa dell'umanità. "Se si suppone che anche l'identità abbia le sue relazioni di incertezza, la fede che noi abbiamo in essa potrebbe non essere altro che il riflesso di uno stato di civiltà, la cui durata sarà stata limitata a qualche secolo". Allora, però, "la famosa crisi dell'identità, di cui si parla ripetutamente, acquisterebbe un significato del tutto diverso". Il monito dell'intelligenza antropologica va al nostro *autismo* identitario, lo stesso fenomeno rispetto al quale le forze della natura e della storia, possono mostrarsi *supremamente indifferenti* (Lévi-Strauss, 1980, p.13).

Nel suolo e nel sangue

Cosa c'è sotto? Qual è la linea di sutura ideologico-culturale sottostante ai diversi discorsi pubblici che emergono sull'identità stanziale e sulle identità che migrano? Dov'è il valore e il fatto strutturale? Dov'è nascosto il nodo della questione, nella coincidenza di opposte rivendicazioni di *diritto universale* e di *particolare stato di diritto*? (Alexander, 2013; Harrison, 2015). La profondità della struttura che di seguito cerchiamo di descrivere, non ne fa per forza di cose storia arcaica, sostrato filosofico primitivo o sopravvivenza sociale anacronistica. Seppur definibile un 'arcano' del pensiero, e non essendo mai riducibile a pura realtà mentale, la struttura culturale è e rimane un ambito di immaginazione sociale contemporanea, ed è in se per se antropologica.

La nostra riflessione riparte dal considerare l'importanza di un esercizio epistemologico, l'esercizio con cui Lévi-Strauss individuava dentro la logica dei miti una relazione strutturale plausibile, posta tra la negazione dell'origine autoctona degli esseri umani e la riaffermazione della stessa; ovvero, la contraddizione cruciale fra la credenza che gli esseri umani siano autoctoni (unica origine cosmologica) e la consapevolezza che in realtà non nascono che dall'unione di un uomo e di una donna (plurime origini genealogiche). L'esercizio fu condotto anche sul tema dei miti greci e del personaggio dell'Edipo, sulla figura dell'edipicità dell'umano che vive nella narrazione e nella raffigurazione d'un conflitto di origine, di discendenza e di appartenenza, di integrità fisica e morale, di ammissibilità e inammissibilità d'esistenza, della continuità di vite umane imbricate tra loro, e soprattutto di una condizione insuperabile della coscienza umana, intessuta di inconsapevolezze e consapevolezze dell'umano (Baert, 2002, pp. 42-43; Lévi-Strauss, 1978). Ma quello che ci permettiamo di proporre ora, è solo di provare a formulare ex novo un'argomentazione del tipo di quelle che l'indiscusso padre dello strutturalismo antropologico amava scrivere negli ultimi anni della sua vita, commentando avvenimenti e casi di pubblica opinione (Lévi-Strauss, 2015). Dalla retorica alla sostanza, pensiamo che il conflitto d'interesse politico sulla cittadinanza, nonché il *battage* comunicativo attorno alla contrapposizione di *jus soli* e *jus sanguinis*, non sarebbe sfuggito all'ottica raffinata e alla critica caustica di Lévi-Strauss, e che egli ci avrebbe guidato con acume verso lo scopo di arrivare a cogliere, al di sotto e al di là del dissidio tra logiche e pratiche politiche, nonché tra logiche e pratiche della conoscenza sociologica, questioni antropologiche molto più profonde, e perciò un intenso ed ampio ambito di immaginazione sociale. Stiamo liberamente immaginando come Lévi-Strauss avrebbe potuto utilizzare la questione *jus soli* e *jus sanguinis*, per dirci di nuovo che la sopravvalutazione delle relazioni di sangue sta alla sottovalutazione delle stesse come il tentativo di sottrarsi alla generazione autoctona sta all'impossibilità di riuscirci (1978). Per tornare alla già qualificata opinione sulle crisi d'identità della nostra epoca, forse il maestro ci avrebbe citato qualche brano dei miti amerindiani in cui uomini e animali sono rappresentati in grado di parlarsi e capirsi tra loro, sono colti cioè all'origine dei tempi, nell'appartenere per identico statuto d'esistenza ad un unico regno del vivente, ad un unico dominio della storia (2015, pp. 123-131). Avrebbe potuto regalarci ancora altri passaggi su diverbi e dispetti tra

persone *canide* e persone *felide* che si oppongono come fanno la *nebbia* e il *vento* (2015, pp. 43-51), e tutto questo per farci riascoltare in frammenti vernacolari unici, l'espressione di un pensiero culturale tendente all'universale: l'idea e il problema di essere individui e molto di più, e molto meno di questo; il problema dell'indeterminato e del determinato dell'umano (Latour, 1991; Remotti, 2005; Stocking, 1985).

Lasciando Lévi-Strauss agli antichi greci ed ai selvaggi amerindiani, potremmo rileggere anche in Dumézil la nuclearità dello stesso problema, a proposito però del mondo dell'India vedica paragonato a quello romano. Nel primo, ciò che veniva pensato in termini cosmici, filosofici e morali, si pensava invece nel secondo in termini territoriali, pratici e politici. Seppure quella specifica tradizione indiana può essere detta favolosa e mitica, mentre quella romana la si considera pragmaticamente storica, "le stesse categorie culturali e le stesse relazioni presenti, in astratto, nel mito indiano, si riproducono, in forma umanizzata, nell'epica storica romana." (Sahlins, 1981, p. 24). Andando al sodo, seguendo gli input teorici e critici dell'antropologia, tra filosofia e storia, tra religione e diritto, è possibile considerare l'autoctonia come una sorta di desiderio e di paura fondamentale del genere umano (Balandier, 1988; Lévi-Strauss, 1978b; Sahlins, 1981). Il pensarsi originati dagli stessi elementi tellurici, essere legati ad un mondo per ontologia cosmica, ultra umana, si oppone strutturalmente al pensarsi originati per genealogia, secondo l'ontologia di una discendenza umana, storica e culturale. Proprio su tale polarità strutturale si edificano la socializzazione di principi di legittimità dell'umano e principi di autorità del sociale; la socializzazione di principi di naturalità e storicità dei fenomeni collettivi. L'autoctonia cosmologica e l'autoctonia genealogica, o meglio *cosmologia* e *genealogia* come fatti e valori culturali separati e contrapposti, sono in grado di rendere gli esseri umani mostruosi e fantastici ai loro stessi occhi. Come logiche e come prassi, *cosmologia* e *genealogia* costituiscono una relazione gerarchica tra di loro: non esistono una senza l'altra, ma si denominano vicendevolmente, imperanti una sull'altra. Abbiamo appena definito con ciò, una polarizzazione ideologica, una gerarchia tra *valori e fatti globali* come la intenderebbe Louis Dumont (Ferreri, 2013; Parkin, 2009).

Tornando adesso al desiderio e alla paura della patria, a quanto può renderla sacra e demoniaca in termini di natura e di storia (l'ecosistema e l'antropizzazione dell'ambiente o la nazione e le sue istituzioni). Le ricerche antropologiche hanno da sempre colto e delineato, per generazioni di studiosi, nell'intero patrimonio della letteratura specialistica, i contenuti di una profonda e diffusa idea dell'umanità su se stessa e dei diversi mondi umani (società e culture) su se stessi. Torniamo a dire che si tratta dei temi dell'identificazione e del misconoscimento d'umanità. Possiamo avere a che fare con il cannibalismo, con l'incesto, con la violenza, con l'attrazione e il rifiuto del diverso, ma è culturalmente possibile che tutto ciò riguardi sempre e soltanto l'appartenenza ambivalente degli esseri umani a ciò che li sostanzia e sostiene, e quindi al valore, al disvalore e al trascendimento del legame di sangue e/o di suolo. Il legame ideale e quello materiale, l'affetto e il dovere che diviene eterno e quello che si esprime in un contratto a termine, passeggero. Il luogo d'origine e l'origine stessa dell'umanità sono mostruosi e sono sacri, nulla è più ignoto e noto di questo; da qui procede la colpa e/o la grazia di ogni relazione intessuta o tradita con i fondamenti del genere umano. Tutto ciò è concepibile

come la serie implicita degli elementi di un *habitus* imperituro dell'essere umano, colto nel dover imparare a vivere a proprie spese, appartenendo alla materia e appartenendo a ciò che la supera, anelando ad essere e non essere ciò che si è.

Ora però, la sintesi problematica alla quale vogliamo arrivare circa l'autoctonia e i suoi contrari, riguarda il fatto che la contraddizione implicita, ovunque la individuiamo e la rappresentiamo, si esprime sempre nell'impossibilità di dirimere l'endogeno dall'esogeno nella narrazione dell'umano, sia nella ricognizione della storia dell'umanità, sia nella ricognizione di conoscenze ed esperienze di oggetti e soggetti umani. Pertanto, la medesima contraddizione avviene anche nel processo psico-sociale dell'identità (Epstein, 1983).

I problemi antropologici, i problemi dell'umanità, non sono quelli che risalgono agli albori della specie, non sono quelli che rimangono confinati nei mondi lontani ed esotici, nei racconti mitici culturalmente diversi ed unici, ma sono quelli che emergono dalla realtà quotidiana e circostante. Ed emergono per sorprenderci attraverso la loro insistenza ideologica, la poliedricità culturale e la consistenza sociale. Pertanto, le scienze sociali e umane continuano a costruire artefatti di plausibile immaginazione collettiva e di empirica esperienza conoscitiva; artefatti dunque del tutto simili e prossimi all'antropologia e alla sociologia di ogni *genius loci* imperante, grande o piccolo che sia, a questo mondo.

Tra oggetti e soggetti simili e dissimili non si può equivocare. Sulla similarità e sulla differenza tra persone e tra gruppi di persone non equivocano le diverse culture, non lo fa il senso comune, non lo dovrebbe fare la politica. Come sappiamo però, una cosa è essere culturalmente condizionati, tutt'altra essere socialmente condizionabili. Il fatto che istituzioni sociali vigenti siano vissute e interpretate come un patrimonio 'naturalizzato' (lo stesso termine che si usa per la cittadinanza), o che la cittadinanza stessa sia vissuta, sentita praticamente come il cognome di famiglia; il fatto che si parli pubblicamente di alcuni diritti come fossero proprietà materiali legittimamente o illegittimamente ereditabili, è un problema enorme che ad oggi meriterebbe molti studi interdisciplinari. Se la domanda più insistente è: -a chi dobbiamo la nostra cittadinanza? Ciò significa che comunemente ci si sta domandando anche molto altro: -perché e quando dobbiamo darla ad altri la nostra cittadinanza? Solo se gli altri sono deboli ma pieni di buone intenzioni? Solo se sono qui da quando sono piccoli? Solo se gli altri sono dei sognatori di futuro, dei *dreamers*, o dei promettenti imprenditori? Il paradosso portato ed esaltato dentro i discorsi sull'identità, quando vengano connessi fortemente ai discorsi sulla cittadinanza, appare spesso ai nostri occhi come una banalizzazione retorica di alcune, classiche, argomentazioni teoriche: la dicotomia tra comunità e società o quella tra solidarietà meccanica e organica (Ferreri, 2016). Ma chiediamoci, com'è possibile per un essere umano 'provenire' da un concetto culturale d'appartenenza o di discendenza, per poi ritrovarsi e collocarsi dentro istituzioni sociali che non le superano affatto le appartenenze e le discendenze culturali, ma le moltiplicano, le esaltano, le annichiscono e le contraddicono in tutte le narrazioni e le retoriche pubblicamente disponibili?

Su tutto questo, sul mondo globalizzato, sulla sofferenza e l'insofferenza delle persone troppo eterogenee e troppo omogenee tra loro, se esistono parole antropologicamente dirimenti, esse sono anche brutali e rozze. Parole ampiamente funzionanti esistono, e per

implicita logica strutturale nulla ci vieta di immaginare che a proferirle sia il *genius loci*, per bocca dei suoi aspiranti adepti e beneficiati, nei loro molteplici e diversi linguaggi. Purtroppo però, queste poche e sintetiche parole non potrebbero essere meglio espresse se non ripetendo e reinterprestando un famoso grido di guerra dei selvaggi Maori: “*la mia Tribù ti ucciderà e la terra sarà mia*” (Shalins, 1981, p. 24). Ovunque e dovunque c'è un *Tutti per un lo, un lo per Tutti*; c'è l'esaltazione dell'identità e dei suoi infiniti nomi, e c'è la violenza dell'appartenenza imposta e sottratta per essere protratta. Ed è così che ad oggi, il *genius loci* continua a gridare a destra e a manca, all'umanità indigena e migrante: *la mia società ti integrerà, e la civiltà sarà la mia*.

Nei discorsi sull'immigrazione, sull'Occidente e il resto del mondo

Può essere disturbante o solo curioso per degli studiosi, dover notare che alcune ricostruzioni dei fenomeni di globalizzazione tendono a rappresentare una sorta di risultato definitivo, e che lo facciano con più insistenza oggi di certe scontate epopee sul passato e sul futuro. È possibile notare come alcuni approcci divulgativi, pur basati su complessi modelli teorici, su dettagliati studi di caso e inquadramenti statistici, sembrano perseguire un effetto maussiano da *fatto sociale totale*, rispetto al mondo intero. Ne abbiamo raccolto in Rete un esempio interessante e lo sintetizziamo di seguito. Nella rubrica *The world if* dell'*Economist*, con un post del 17 luglio 2017, è stato pubblicato un articolo di notevole provocazione all'immaginazione sociologica del futuro. La tesi in oggetto è focalizzata sulle migrazioni internazionali, considerate la chiave di volta per la risoluzione economica e sociale del mondo contemporaneo, aggiungendosi anche l'ipotesi di un'istantanea abolizione di tutti i confini politici (<http://www.ilpost.it/>). Se solo ci convincessimo a *farli entrare tutti* (in Europa, in Nord America, nell'Occidente democratico e sviluppato), se ci organizzassimo per dare *una chance a tutti* (sui territori della crescita economica controllata; negli Stati della cittadinanza pattuita, nelle Nazioni accoglienti e generose di capitale umano e simbolico), allora le risorse umane migranti ci salverebbero, se non dalla crisi epocale, almeno dai danni assolutamente progressivi - questi sì - del rifiuto, del respingimento, della non accoglienza; dai danni dell'illegalità, della corruzione, dell'ignoranza etica e dell'indifferenza morale.

Nell'articolo descritto, pur considerando positiva la spinta ad immaginare uno scenario del tutto diverso dal presente, non riusciamo però a non sentire l'eco del selvaggio grido di guerra: *L'economia globalizzata vincerà su quella localizzata, e la ricchezza sarà alla mia portata di mano*. L'argomentazione sull'importanza dei flussi migratori esplose in effetti in una narrazione tanto razionale quanto irrazionale, che ripercorre inoltre le più profonde ed espansive *bias* che affliggono da anni i ragionamenti interdisciplinari sulle migrazioni internazionali (Castles, 2010). Ecco dov'è che il *genius loci* ci appare, mentre cerca di regnare contemporaneamente su diversi livelli di politica istituzionale e su diversi processi di significazione culturale. Lo possiamo vedere tra Stato ed individuo; mettersi all'opera tra singole persone e istituzioni che si reputano in grado di valutare performance singolari e

aggregate di capitale economico, sociale e umano (Koopmans, 2010; Thomas, 2017). Mettersi in mezzo tra Nazione, categorie di concittadini e altri cittadini. Intorno alla questione *solis/sanguinis*, come incamerasse oggi tutte le tematiche in materia di permessi di soggiorno, percorsi di vita, ricongiungimenti familiari, progetti imprenditoriali de-localizzati da un paese d'origine e ri-localizzati in paese di destinazione. Lo vediamo mediare tra comunità locale e parti sociali, tra una generica società civile ed una specifica geometria di organizzazioni di azione e di opinione. Lo sentiamo arbitrare, il *genius*, tra la cultura ospitante ed individui presunti portatori di culture diverse.

Sono scene come queste a formare il quadro che ci interessa commentare, poiché rimettono in scena l'*autismo* identitario e quella *babele* delle identità che si vogliono per forza connettere alle cittadinanze. Sullo sfondo rimangono i problemi globali della vita collettiva, e quelli della loro diversa codificazione socio-culturale. Nell'interesse antropologico, però, ciò che rimane sullo sfondo sono i fatti e i valori delle persone, e sono la 'natura' e la 'storia' di cui ci parlava Lévi- Strauss. Dovremmo interrogarci più a fondo sulle reali dimensioni culturali e sociali delle migrazioni, sulla migrazione come oggetto e soggetto globale; cercare più distintamente la forma della circolazione globale e la circolazione plurima di diverse forme che si producono localmente. Dovremmo farlo proprio perché vediamo che la relazione locale/globale fa da perno in ogni aspetto dello spazio e del tempo sociale, ed è questo stesso aspetto ambivalente che comporta tante attuali difficoltà analitiche ed esplicative. Dovremmo porci un interrogativo anche rispetto all'inquadramento di una scienza sociale delle migrazioni, se ne volessimo una, mono, pluridisciplinare o inter-disciplinare (Castels, 2010).

Il gioco retorico sull'ipotetico *genius loci* continua ad esserci utile, dunque, per condurci a leggere con occhi nuovi l'asimmetria tra concetti che individuano l'endogeno-unico e concetti che gli contrappongono l'esogeno-plurale. Due facce ideologiche e pragmatiche di un medesimo *story telling*, nel quale le storie umane fanno le geografie e contemporaneamente le geografie umane fanno le storie.

Aggiungiamo un'altra testimonianza raccolta dalla Rete. Si tratta di un'intervista ad un'insegnante della scuola primaria, in un quartiere di Roma simile a tanti altri: "I miei alunni cinesi? Sono così italiani che non hanno più nemmeno il problema della erre. Nella mia scuola ci sono 700 alunni di cui 200 stranieri. E su 200 stranieri 135 sono nati in Italia. Se non è *lus soli* questo..." (De Luca, 2017). Il testo giornalistico vuole affermare e documentare in che modo *lo jus soli può essere già realtà*, se si osserva da dentro una scuola un quartiere multiculturale di Roma. Per chi lavora con le consapevolezza dell'insegnante intervistata forse sì, e altrettanto vale per coloro che riescono davvero ad avvantaggiarsi dell'impegno di insegnanti e scuole come quelle in oggetto all'intervista. Si tratta di un caso che coinvolge gli insegnanti delle scuole pubbliche, ma potrebbe valere per gli infermieri, i medici, gli operatori sociali del pubblico, i ricercatori universitari o i volontari della società civile.

È fin troppo triste da dire, ma abbiamo citato l'ormai consueto ritratto degli eroi culturali dell'oggi, quelli che nel quotidiano delle pubbliche istituzioni, affrontano tutti i problemi che possono, trasformandosi in agenti di socializzazione, mediatori di processi di identificazione tra indigeni e stranieri, o in arbitri del riconoscimento tra nuove e vecchie

povertà. Si tratta solo di persone; da una parte quelle ritenute più forti in termini di capitale umano e con adeguate professionalità, attrezzate di capitale sociale, e dall'altra, invece, le persone ritenute prive o depauperate di ogni capitale. A nostro avviso, si tratta di un arbitrio immaginativo su entrambi i fronti, un quadro che finisce per estetizzare ed edulcorare le condizioni reali dell'interazione sociale, le condizioni quotidianamente scorrette in termini culturali, politici e sociali. È sempre scomodo da ricordare ma lo sappiamo bene che non sarà mai la somma virtuale di singole vite virtuose a cambiare un processo sociale globale. Quindi, al di là delle valide intenzioni e buone pratiche accertate, al di là del vero e proprio sacrificio di vite professionali e personali, il grido di guerra, tra tutti, sopra di noi, ancora si eleva: *lo Stato e la società civile ti daranno quel che meriti fin da piccolo, ovunque e comunque tu provenga, e la cittadinanza sarà la mia*.

Intanto, la nazionalità, la cittadinanza, l'identità etnica, il capitale sociale e il capitale umano non si offrono e non si comprano dentro al mercato del lavoro o nelle piazze finanziarie, non si costruiscono attraverso pratiche burocratiche, non si vincolano a codici di diritto e provvedimenti di sicurezza, non si esauriscono in buone abitudini di convivenza e bilanci ottimali di welfare, ma nel medesimo tempo la società contemporanea pretende e mette in atto che sia anche così, in tutto e per tutto. Il possibile e l'impossibile, in via di definitiva istituzionalizzazione, in linea di massima regolarizzato, contabilizzato e perfino culturalmente scelto, quindi anche rifiutato, storicamente narrato e quindi contro-narrato (Archilés, 2017). Quanto abbiamo appena descritto è l'unico vero dilemma che stiamo chiedendo al *genius loci* di gestire per noi: per riuscire a regnare nel medesimo tempo su sudditi locali e concittadini del mondo, sul prossimo simile e dissimile, su individui singoli e su gruppi organizzati di individui. Regnare imponendo il primato dell'autoctonia, dell'endogeno-unico, affermando al contempo il primato subentrante di tutti i suoi opposti e contrari, e cioè le infinite possibilità dell'esogeno.

L'abilità ideologica e politica descritta, ricade nell'ambito strutturale dell'identità culturale moderna, l'ambito di una pretesa di modernità sempre più forte, spinta fino ad un eccesso di se stessi. Al medesimo eccesso poi, si reagisce, tornando ad esaltare tutto ciò che riteniamo non essere mai stato davvero moderno, ma stigmatizzandolo a modo nostro.

Intanto, che la *non modernità* sia una condizione storica globale o sia una situazione locale, socialmente decidibile, la sociologia e l'antropologia continuano a discuterne a iosa (Geertz, 1999; Latour 2009). Ma nell'immaginazione sociologica, ciò che più si descrive continua ad essere la differenza tra società, quelle *padroneggiate dalla tradizione*, con più identità storicizzate, e quelle *gestite misuratamente dalla modernità*, con un'identità destoricizzata e globalizzata (Balandier, 1988). Si passa poi a descrivere come tutte le società indistintamente si trovino oggi nel medesimo rischio, quello di essere asservite e inglobate in un'unica anti-società, smodatamente governata dall'avanzata attuale delle più aggressive forze di globalizzazione. Per l'immaginazione generale è come se le società fossero tutte caratterizzate da una qualità-quantità propria ed endogena, mentre la globalizzazione continua ad apparire come una realtà intrusiva e dominante, fatta di fenomeni qualitativamente e quantitativamente esogeni.

Ma torniamo alla nostra entità fantasmagorica. La grandezza ideologica e la forza empirica del *genius loci* consistono entrambe in un'unica potenzialità; quella di riuscire a

tenere assieme l'endogeno e l'esogeno, la cosmologia e la genealogia, la società e la globalizzazione, e di riuscire a gestirle nella loro reciproca inammissibilità o gerarchia di valore. Una ingloba l'altra mentre rimane fuori ancora molto, e cioè altra storia e altra natura residuale, da rilevare, da capire o da aggiudicarsi (Dumont, 1966; 1977; 1984). Il dominio del *genius loci* è dunque un *olos* vivace e sensibile che si ricostituisce, procede inesorabile delineando le dimensioni dello spazio e del tempo della società, proponendone nuovi riti; continuando a sancire condizioni e regole della convivenza umana. Il giusto rispetto della cosmologia e il giusto rispetto della genealogia, l'elogio della natura e quello della storia, l'elogio di tutto ciò che nella sensibilità culturale dei giorni nostri diventa: l'edificazione del rispetto dell'ambiente, grazie al progresso della conoscenza della natura, e l'edificazione della democrazia, grazie al progresso della conoscenza della società. Questi stessi elogi, tra i saperi esperti, nell'opinione pubblica e attraverso i mezzi di comunicazione, tessono un arazzo senza dimensioni assegnate, una mappa del mondo che c'è, riannodando il filo di un conteggio intensivo di rischi e di opportunità. Alla fine si recitano ritualmente due asserzioni generali sui problemi e sulle soluzioni: *mai come adesso* e *ora o mai più*, che si tratti di natura o di storia, dirisorse non rinnovabili o di stoccaggi di democrazia e di diritti in esaurimento di esigibilità (Giddens, 2015).

Ma quando il sovrano locale si mostra, quando viene invocato, è già troppo tardi. Cerchiamo di descrivere perché è sempre troppo tardi per il *re nascosto*. Operando un'inflazione ad entrambi i poli dell'asimmetria che gestisce, il *genius loci* regna stressando contemporaneamente sia le cosmologie che le genealogie, le narrazioni endogene e quelle esogene, le naturalizzazioni e le storicizzazioni del vivere collettivo. Se la *natura* si scontra con la *storia*, o se l'endogeno unico si scontra con l'esogeno plurimo, la collisione è totale, o meglio l'annichilimento del mondo umano è troppo forte e rapido.

Si tratta evidentemente (qui è l'azzardo teorico e qui è l'obiettivo della presente riflessione) di una gerarchia interculturale che deve mantenersi forte nell'idealizzazione. Che sia nel vernacolo, nella parzialità idiografica, nel caso per caso, nel *loci* appunto, deve essere forte nel perno situazionale della potente asimmetria in gioco; un perno culturalmente identificabile e perciò confutabile, sempre confutabile. Per questo, a nostro avviso, il *genius loci* riesce ad essere sia lo Stato che l'individuo, l'organizzazione sovra statale e la nazione; riesce ad essere emanazione del potere forte e di ciò che gli si oppone.

Genius loci è addirittura *la società contro lo stato* (Clastres, 1974), essendo del sociale per intero la parte che finisce elettivamente per incorporarsi nella società civile, contro le istituzioni del potere centralizzato. Il *genius loci* è la non plausibile e pur sempre desiderabile coniugazione di egemonia e subalternità, che si concretizza, che si verifica davvero, a determinate regole del gioco, in un luogo e in un tempo socialmente dato, costruito, interpretato e cioè negoziato e discusso.

Mi si lasci solo accennare a quanto in Italia si sia rimasti degli assidui adoratori del *genius loci*, ne abbiamo infatti per nordisti e sudisti, per tutte le colorazioni politiche e per tutte le istituzioni. Basta fare una breve incursione sui territori e nelle istituzioni regionali. Ce ne danno esempio i drammatici giorni del dopo-terremoto, in Abruzzo, in Emilia Romagna, in Umbria, Marche e Lazio, quando intere aree sub-regionali (dove è stata

sfruttata per decenni un'economia vulnerabile, a forte vocazione territoriale o altresì detta tradizionale) agiscono e subiscono ricognizioni e codificazioni emergenziali di popolazione e di patrimoni. Si agiscono e si descrivono interventi istituzionali che immancabilmente separano e dividono residenti e non residenti, indigeni e stranieri, possidenti generazionali e precari stagionali, competenze di politica locale e di politica nazionale, società civili che si organizzano e che si spargono su due fronti: gente comune che si arrangia come può, e gente comune che si arrabbia contro gli aiuti dati agli altri prima che a loro, perché evidentemente è l'unica possibilità che hanno, o che si danno, per essere visibili e per protestare. Altri esempi andrebbero tratti dalle clamorose vicende delle proteste dei gruppi NoTav al Nord, e continuamente se ne traggono dall'effettivo andamento dell'accoglienza-smistamento al Sud, nella prossimità diretta con gli sbarchi di profughi e migranti. Storiografia, etnografia e critica sociale tutta *in fieri*, tutta rassegnata nelle mani e nel pensiero del *genius loci* italico. Gli studi e le riflessioni, per quanto a caldo, già concernono la possibilità di osservare il *re nascosto* mentre opera, ed operando anche attraverso forme e logiche di anarchia e di disobbedienza civile (Aime, 2014; Graeber, 2006; La Cecla, 2012).

Nella relazione conoscitiva

Sarà apparso ormai chiaro al lettore dove andiamo a parare con l'ultima versione del grido maori: "*i nostri studiosi spiegheranno il resto del mondo, e scienza e conoscenza saranno il mio dominio*". Sulla critica all'etnocentrismo, al sociocentrismo e alla volontà di dominio delle scienze umane e sociali non ci possiamo intrattenere, ma scegliamo, piuttosto, di concludere questo excursus facendo salvi degli artefatti conoscitivi, degli strumenti analitici e di rappresentazione socio-antropologica, presso i quali proponiamo una manifestazione quasi accettabile di *genius loci*. Il *genius* per trovare spazio e tempo utile per esercizi di intelligenza culturale e di etica sociale. Poiché c'è spazio e c'è tempo da far emergere grazie all'indagine nel sociale, da dentro le prospettive analitiche che si aprano al mondo umano, per capire e per conoscere la sofferenza e l'insofferenza delle persone, i dolori e i desideri generati dalla relazione tra convivenze e tra queste ed un mondo che di relazioni costringenti ne ha di proprie e a sé stanti. Artefatti geniali per vedere e per immaginare oltre e dentro la relazione che c'è tra l'eterogeneità culturale e le condizioni strutturali della società contemporanea.

In questo lavoro, infatti, abbiamo operato un continuo riferimento a strumenti analitici e concetti culturali, quelli connessi allo studio di relazioni asimmetriche ed interculturali, e quelli connessi alla nozione di identità (Ferreri, 2008; 2009; 2011; Hall, 2006). Abbiamo fatto continuo riferimento alla contraddizione locale/globale e ai metodi d'indagine che insistono sugli incroci e gli snodi tra storie endogene e storie esogene, allo strumento dell'incontro etnografico e del dialogo storiografico (Appadurai, 2013; Friedman, 2005; Sahlins, 1981). In conclusione, non sorprenderà che dal giro lungo nel remoto e nell'estraneo, dal navigare in rete tra cronache e *story telling* di variegata autorevolezza ed

obiettività, questa parziale riflessione ci abbia ricondotto al problema nucleare, iniziale e finale, del dibattito tra antropologie e sociologie. Siamo tornati al ragionamento che vede, e che fa, il problema conoscitivo nella compresenza di saperi differenti e diversi, tra i saperi plurali che riguardano la dimensione culturale della realtà sociale, e riguardano la definizione dei legami inter-soggettivi e/o intra-soggettivi che la costituiscono.

La proposta è rimasta in definitiva quella che ci è professionalmente solita; quella di operare un avvistamento del *genius loci* della conoscenza socio-antropologica, ovvero un avvistamento del limite della determinazione dell'umano. Ma dall'inizio alla fine, il *re nascosto* della nostra epoca è ciò che si esprime con un grido pauroso e minaccioso, un grido altisonante e latente che continua a proclamare l'ipotesi di un'indeterminazione naturale e culturale degli Uni contro le ipotesi di determinazione naturale e storica degli Altri.

Nota biografica

Emanuela Ferreri è una docente a contratto della Sapienza. Insegna *Antropologia della cooperazione internazionale e processi di sviluppo* e collabora agli insegnamenti di *Sociologia generale*. Laureata in Antropologia sociale, ha conseguito il perfezionamento degli studi in Antropologia dei patrimoni culturali. Nel 2012, ha ottenuto il Dottorato di ricerca in *Storia e formazione dei processi socio-culturali e politici dell'età contemporanea* (Scienze politiche, Sociologia e Comunicazione). Ha lavorato in qualità di assistente di ricerca e intervento, per diversi Istituti internazionali.

Bibliografia

- Aime, M. (2014). *Etnografia del quotidiano. Uno sguardo antropologico sull'Italia che cambia*. Milano: Eléuthera.
- Alexander Jeffrey, C. (2013). Struggling over the mode of incorporation: backlash against multiculturalism in Europe. *Journal of Ethnic and Racial Studies*, 36:4, 531-556. DOI: 10.1080/01419870.2012.752515.
- Appadurai, A. (2013). *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano: R. Cortina, 2014.
- Id., (1996), *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi, 2001.
- Archilés, F. (2017). Linguaggi di nazione. 'Le esperienze di nazione' e i processi di nazionalizzazione: proposte per un dibattito. *Nazioni e Regioni. Studi e ricerche sulla comunità immaginata*. Cierre Edizioni, n. 9, 2017, 71-87.
- Baert, P. (2002). Un ordine senza tempo e il suo compimento. Strutturalismo e strutturalismo genetico. In *La teoria sociale contemporanea* (pp.19-53). Bologna: Il Mulino.
- Balandier, G. (1988). *Il disordine. Elogio del movimento*. Bari: Dedalo, 1991.
- Bauman, Z. (2015). L'inganno della semplicità. In ICS MagBook, n. 1, *Story Telling Europe* (pp. 55-74). Bologna: Lupetti editore, 2015.
- Boni, S. (2011). *Culture e poteri. Un approccio antropologico*. Milano: Eléuthera.

- Castles, S. (2010). Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36:10, 1565-1586. DOI: 10.1080/1369183X.2010.489381.
- Clastres, P. (1974). *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*. Verona: Ombre Corte, 2003.
- De Luca, M. N. (2017). *Annalisa Parisi. 'Io maestra dei bambini stranieri dico che lo jus soli è già realtà*. Preso da R.it, Cronaca, Roma, 19. 09. 2017, L'Espresso, www.repubblica.it. 1759092.
- Dumont, L. (1966). *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*. Milano: Adelphi, 1991.
- Id., (1977). *Homo Aequalis*. Milano: Adelphi, 1984.
- Id., (1983). *Saggi sull'individualismo*, Milano: Adelphi, 1993.
- Dumézil, G. (1977). *La religione romana arcaica*, Milano: Rizzoli.
- Epstain, A. (1983). *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Torino: Loescher.
- Ferreri, E. (2016). Network Society: Hypothesis of Solidity. In M. Cipri, E. Ferreri, R. Iannone, M. C. Marchetti, L. Mariottini (Eds), *Network Society. How Social Relations Rebuild Space* (chapter n. 2). UK: Vernon Press, Sociology, 2016.
- Ferreri, E. (2013). *Totalmente orientale, totalmente occidentale*. Roma: Nuova Cultura. DOI:10.4458/0832.
- Ferreri, E. (2013a). Don't you know. They'r talkin' bout a revolution. It sounds like a whisper. For an anthropological reading of the 'Arab Spring, *International Review of Sociology*, Routledge & Sapienza, Francis & Taylor, London, 9th December 2013. DOI:10.1080/03906701.2013.856156.
- Ferreri, E. (2013b). La 'crisi' al tempo della crisi. Soggetti, strutture, istituzioni, *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, Franco Angeli, Milano, V. n. 3, 2013, 129-139. DOI:10.3280/SA2013-003009.
- Ferreri, E. (2011). Identity and Diversity Today. In P. Palmeri (a cura di), *Understanding Diversity in Development Processes. International Course on Applied Anthropology*, (pp. 51-70) Roma: Nuova Cultura, 2011.
- Ferreri, E. (2009). Identità e alterità nello scenario globale. In Ruini M. (a cura di), *Interpretare lo sviluppo. Note di socio-antropologia* (pp. 217-238) Roma: Bulzoni.
- Ferreri, E. (2008). L'identità etnica. Contatti, rotte e collisioni. In Ruini M. (a cura di), *Caleidoscopio. Appunti di socio-antropologia* (pp. 187-228). Roma: Bulzoni.
- Friedman, J. (2005). *La quotidianità del sistema globale*. Milano: Mondadori.
- Geertz, C. (1999). *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna: Il Mulino.
- Giddens, A. (2015). *La politica del cambiamento climatico*. Milano: Il Saggiatore.
- Graeber, D. (2012). *Critica della democrazia occidentale*. Milano: Eléuthera.
- Id., (2006). *Frammenti di antropologia anarchica*. Milano: Eléuthera.
- Hall, S. (2006). Chi ha bisogno dell'identità?. In Leghissa G., (a cura di) *Stuart Hall. Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune* (pp. 313-331). Milano: Il Saggiatore.
- Harrison, G. (2015). Lo sciovinismo nell'era della politica g-localista: tra i diritti dei popoli e i doveri degli stati. *Storia, Antropologia e scienze del linguaggio*, Anno XXX, fascicolo 1-2-3- 2015, pp. 61-100. Roma: Demograf.
- Koopmans, R. (2010). Trade-Offs between Equality and Difference: Immigrant Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36:1, 1-26, DOI: 10.1080/13691830903250881.
- La Cecla, F. e Zanini, P. (2012). *Una morale per la vita di tutti i giorni*, Milano:

Eléuthera.

- Latour, B. (1991). *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Eléuthera, 2009.
- Lévi-Strauss, C. (2015). *Siamo tutti cannibali*. Bologna: Il Mulino.
- Id., (1980). (a cura di) *L'identità*. Palermo: Sellerio.
- Id., (1978). *Antropologia Strutturale* (I). Milano: Il Saggiatore, pp. 80-84.
- Id., (1978a) Razza e storia, *Antropologia Strutturale* (I). Milano: Il Saggiatore, pp. 366-408.
- Parkin, R. (2009). *Louis Dumont and Hierarchical Opposition*. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Remotti, F. (2005). (a cura di) *Figure dell'umano*. Roma: Meltemi.
- Sahlins, M. (1981). *Storie d'Altri*. Napoli: Guida, 1992.
- Saillant, F., Kilani, M. & Graezer Bideau, F. (2012). *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*. Milano: Eléuthera.
- Stocking, G.W. (1985). *Razza, cultura e evoluzione. Saggi di storia dell'antropologia*. Milano: Il Saggiatore.
- Thomas, C. (2017). Branko Milanović. Contro le disparità. *Internazionale*, 1221, 8/9/2017, 70-72.