

L'antropologia del riconoscimento. Un commento agli scritti di Alberto Sobrero¹

FEDERICO SCARPELLI

Riassunto

Queste pagine si propongono di approfondire alcuni aspetti della riflessione di Alberto Sobrero legati all'idea di un necessario rinnovamento del progetto scientifico e della cassetta degli attrezzi dell'antropologia contemporanea. Il filo conduttore è rappresentato dalla nozione di "riconoscimento", chiamata in causa da Sobrero soprattutto in due direzioni: il confronto con le scienze biologiche e cognitive in rapida espansione e riassetto, da un lato, e quello con i problemi conoscitivi posti dallo studio della società urbana moderna, dall'altro. Così, la prima parte di questo scritto affronta il tema del riconoscimento per cogliere come l'antropologia di Sobrero provi ad evitare tanto le tentazioni del riduzionismo quanto quelle dell'antiscentismo, conferendo un nuovo significato alle categorie di "narrazione" o di "dialogo". La seconda parte si concentra invece su di un'accezione di riconoscimento legata alle concrete pratiche di ricerca, soprattutto in contesti urbani. L'antropologia urbana di Sobrero mostra infatti come i luoghi di cui parliamo siano in effetti costituiti da un gioco mobile e plurale di processi di riconoscimento diffusi, in cui devono entrare le stesse categorie che orientano il lavoro sul campo, accettando di venir ridefinite o precisate volta per volta. Come è tipico del pensiero di Sobrero, queste riflessioni oltrepassano i confini di

¹ Questo testo risale alla primavera del 2020, quando Alberto Sobrero, da poco in pensione, era come sempre una voce presente e partecipe all'interno della comunità antropologica italiana. Dopo qualche mese, lo scritto è stato accettato da *L'Uomo*, collocazione quantomai auspicabile, fra le altre ragioni perché si tratta della rivista legata al Dipartimento in cui Sobrero aveva insegnato per tanti anni e dove a più riprese avevamo avuto occasione di collaborare. A un passo dalla pubblicazione, il 18 febbraio di questo 2021, è giunta la dolorosa notizia dell'improvvisa scomparsa di Alberto Sobrero. Voglio pensare che queste pagine, che non leggerà, non gli sarebbero risultate sgradite, e che possano rappresentare un utile contributo alla riflessione sul suo lavoro e sul suo pensiero.

un singolo ambito specialistico, intrecciando un dialogo complesso tanto con i saperi umanistici e sociali che con le cosiddette scienze dure.

Parole chiave: Alberto Sobrero, scienze del riconoscimento, intenzionalità, narrazione, antropologia urbana.

The anthropology of recognition. Reflections on the work of Alberto Sobrero

These pages focus on elements of Alberto Sobrero's thought which relate to the need to regenerate the intellectual project and toolbox of contemporary anthropology. The notion of "recognition" runs through them as a common thread, and is invoked by Sobrero, above all, in the context of two comparisons: on the one hand, with the biological and cognitive sciences, in their current phase of rapid expansion; on the other hand, with the epistemological questions raised by the study of modern urban societies. Thus, the first section of this essay begins by considering how the theme of recognition is crucial for an anthropology that aims at avoiding reductionism as well as antisience, giving new meaning to the categories of "narration" and "dialogue". The second section focuses on "recognition" as actual research practices, especially in urban contexts. In fact, Sobrero's urban anthropology demonstrates how the places we study are constituted through a fluid and plural play of processes of recognition, which include the very categories that guide our fieldwork research, in a process of continuous reformulation. As is typical of Sobrero's thought, his reflections cross disciplinary boundaries, engaging in a complex dialogue with the humanities, the social sciences and the so-called hard sciences.

Keywords: Alberto Sobrero, sciences of recognition, intentionality, narration, urban anthropology.

L'opera che perdura è sempre capace di un'infinita e plastica ambiguità; è tutto per tutti, come l'Apostolo; è uno specchio che svela i tratti del lettore ed è insieme una mappa del mondo.

J.L. Borges, *Altre inquisizioni*

Se gli studi accademici tendono qualche volta a relegarsi nel proprio specialismo, l'antropologia di Alberto Sobrero ha sempre preferito posizionarsi sui confini della disciplina e qualche volta un passo al di là. Anche nelle sue lezioni alla Sapienza di Roma, l'antropologia più meritevole di venir raccontata è generalmente stata quella capace di intrecciarsi o di mescolarsi

a qualcos'altro. Per esempio, nei corsi sulla città, architetti come Lynch e Venturi, o romanzieri come Balzac e De Lillo, potevano rivelarsi altrettanto importanti dei socioantropologi delle scuole di Chicago e di Manchester. Non si tratta di un caso isolato, ma di un metodo replicato anno dopo anno su argomenti differenti. Così, il giorno degli esami, nel breve corridoio privo di sedie davanti allo studio di Sobrero al piano terra potevano trovarsi a confluire ragazzi che si erano confrontati con gli ingegnosi esperimenti cognitivi dell'équipe di Michael Tomasello, altri con ciò che Ludwig Wittgenstein intendeva parlando di “Mistico” o di “rappresentazione perspicua”, altri ancora che avevano dedicato i loro sforzi alla tormentata creatività di Pier Paolo Pasolini o, più in generale, perlustrato i confini porosi, ma tutto sommato solidi, che distinguono antropologia e letteratura.

Penso che questa varietà di riferimenti non dipenda solo dagli ampi interessi culturali di Sobrero, ma soprattutto dalla sua concezione della disciplina. Un punto di vista che io, come altri, ho assorbito a volte quasi senza accorgermene, finendo poi per trovarlo congeniale. Un approccio nel quale l'antropologia – per quanto umili siano i suoi oggetti di studio e peculiari le sue pratiche di ricerca – resta prima di tutto un'attività intellettuale, che non può prescindere dal confronto con problemi e concetti complessi, né dal dialogo con altre tradizioni di studio. Un discorso “alto”, anche se non elitario, che si esprime al meglio quando accetta di recitare la sua parte su una scena intellettuale varia e affollata. Qualche volta un approccio del genere porta Sobrero a dividersi in modo vagamente disorientante su una tale varietà di piste che non sempre è immediato individuare i fili conduttori. Nelle prossime pagine cercherò di metterne in evidenza uno, pur sapendo che nello schematizzare rischierò di indebolire proprio il gioco di rimandi di cui ho appena sottolineato l'importanza e, soprattutto, che si tratterà di una lettura personale, decisamente orientata dai miei interessi e dalle mie predilezioni. Visto però che Sobrero ha avuto una certa influenza sugli uni e sulle altre, posso sperare che quest'ultimo non sia un difetto troppo grave.

Il mio filo conduttore è la nozione di “riconoscimento”, che le prossime pagine avranno il compito di chiarire meglio e che tocca due temi importanti nel lavoro di Sobrero: il confronto con le scienze biologiche e cognitive in rapida espansione e riassetto, da un lato, quello con i problemi posti dallo studio della società urbana moderna, dall'altro. La prima parte di questo scritto muove dal presupposto che il tema del riconoscimento possa rappresentare un'efficace chiave d'accesso a uno dei testi più ricchi e difficili di Sobrero, *Il cristallo e la fiamma* (2009). Al suo

interno, la categoria di narrazione viene fatta dialogare sul piano teorico (o metateorico) con gli sviluppi delle neuroscienze e dello studio dell'evoluzione. Sono in particolare l'idea di "scienza del riconoscimento" di Gerald Edelman e le tesi di Michael Tomasello e Antonio Damasio sull'emersione evolutiva dell'intenzionalità a rappresentare per Sobrero programmi scientifici di stampo non riduzionista, che anziché contrapporsi all'approccio qualitativo della nostra disciplina possono aiutare a metterne a fuoco il senso e il ruolo. La seconda parte si concentra invece su di un'accezione di riconoscimento più legata alle concrete pratiche di ricerca. L'antropologia urbana di Sobrero sottolinea infatti come i luoghi di cui parliamo siano costituiti da un intrecciarsi di processi di riconoscimento diffusi e come le stesse categorie che orientano il lavoro sul campo vadano fatte entrare in questo gioco, precisandole o ridefinendole volta per volta. Un compito che, su di un piano più generale, ha a che fare con la capacità di una società come la nostra di riconoscere le differenze che crescono al suo interno e di ascoltarne la voce. Nei contributi di Sobrero traspare su questo piano una certa preoccupazione, come se il compito risultasse oggi più difficile che non in passato, non solo sul piano scientifico, ma anche su quello etico e politico. Questione che oltrepassa i confini di un singolo campo specialistico e rende il dialogo con altri saperi ancora più importante e urgente.

Una storia sia grande che piccola: lo sfondo teorico delle scienze dell'uomo

Il cristallo e la fiamma è un libro in cui gli antropologi si trovano in netta minoranza: all'interno di una lunga carrellata di psicologi, neuroscienziati, critici letterari e romanzieri, solo Malinowski e un autore difficilmente classificabile come Michel Leiris dispongono di un loro spazio autonomo. Anche nel volume precedente di Sobrero, *L'antropologia dopo l'antropologia* (1999), c'era solo (il primo) Bateson a controbilanciare le voci di Wittgenstein, Gadamer, Ricoeur (e del secondo Bateson). Ma il libro aveva comunque una linea più facile da cogliere: attraversava alcuni grandi filoni del pensiero novecentesco per affrontare il problema della natura della disciplina e del suo progetto conoscitivo. L'antropologia "di prima", a cui il titolo alludeva e che malgrado i suoi meriti non si poteva più riproporre, era stata storicamente intralciata da uno scientismo non abbastanza riflessivo e dall'empirismo ancora troppo ingenuo delle sue metodologie. Ma l'antropologia del "dopo" – nella cosiddetta stagione postmoderna –

rimaneva problematica e per realizzarsi pienamente doveva mettere da parte sperimentazioni metodologiche pretenziose e un soggettivismo troppo facile. «Se è vero che l'antropologia non può esaurirsi nel metodo delle scienze della natura, altrettanto vero è che non può cercare la sua verità nei modi della letteratura o dell'arte» (Sobrero 1999: 15). Dieci anni dopo, dalla scienza “dura” arriva non una pericolosa attrazione epistemologica, ma un contributo alla soluzione del dilemma.

Mi sembra, appunto, che il fatto nuovo e a partire dal quale rifletto in questo libro vada individuato non tanto nella proposizione filosofica “il mondo è mondo narrato”, ma in come questo sia possibile e su quali ne siano le fondamenta e le conseguenze, cercando una risposta nelle scoperte avvenute negli ultimi anni. (Sobrero 2009: 15)

Molti, nella ricerca cognitiva contemporanea, non sono più inclini a ridurre la mente a predisposizioni ereditate, schemi di stimolo e risposta, o capacità di processare informazione. La novità è interessante anche per l'antropologia culturale, che finché si trovava a dover scegliere tra il determinismo e la *tabula rasa* non poteva che optare per quest'ultima. Piuttosto che un meccanismo – complesso quanto si vuole, ma dal funzionamento inesorabile – è stato infatti congeniale alla nostra disciplina pensare l'uomo come una creatura caratterizzata dal “vuoto di natura”, cioè una scarsità di predisposizioni e capacità innate, da compensare con quell'insieme di invenzioni e strumenti condivisi che abbiamo voluto chiamare cultura. Per quanto abile sul piano retorico, l'idea ha qualcosa di paradossale, se non altro in quanto ipotizzerebbe la selezione naturale di una mancanza. Come individuare allora un fondo comune che si possa chiamare “natura umana”, senza mettere in secondo piano le specificità storiche e la creatività culturale, finendo per sminuirle come fenomeni contingenti e inessenziali? Qui interviene il fatto nuovo cui si riferiva Sobrero, ossia che negli ultimi decenni su questi problemi è emersa nelle scienze cognitive una linea decisamente antiriduzionista. Si sono trovati fianco a fianco in sua difesa biologi come Gerald Edelman, psicologi come Jerome Bruner (al quale *Il cristallo e la fiamma* dedica un altro capitolo), e filosofi come John Searle (sul quale io avrei scritto un libro qualche anno dopo). Al loro lavoro (Bruner 1986, 1990; Searle 1992), e a quello di numerosi altri studiosi, Sobrero attribuisce, giustamente, una profonda trasformazione del modo in cui comprendiamo la memoria, l'intenzionalità (la capacità del pensiero di rivolgersi al mondo) e l'evoluzione della mente.

Come portabandiera di questa rivoluzione, *Il cristallo e la fiamma* sceglie Edelman (1992, 2004), ossia colui che ha definito le scienze biologiche “scienze del riconoscimento” (*sciences of recognition*). Il suo approccio si basa non su modelli meccanicistici più o meno ispirati alla fisica newtoniana (quella che viene talvolta definita “logica da palle di biliardo”), ma su forme di ragionamento derivate dalla biologia darwiniana, in particolare la capacità di “pensare per popolazioni”. In quest’ottica, “riconoscimento” significa che un sistema interagisce con l’ambiente esterno per mezzo della propria varietà, una sovrabbondanza di opzioni che rinnova in modo sostanzialmente imprevedibile. Seleziona, a causa dell’interazione con l’ambiente, alcune delle specifiche opzioni possibili, in modo da potenziarle, moltiplicarle e renderle ricorrenti in futuro, modificando così, nel corso del tempo, il proprio stesso funzionamento e anche il modo in cui il processo di riconoscimento proseguirà da allora in avanti. A quanto pare questi principi definiscono non solo, come già sapevamo, l’evoluzione biologica delle specie, ma anche lo sviluppo di alcuni sistemi interni agli organismi, i cosiddetti “sistemi selettivi somatici”, come quello immunitario per lo studio del quale Edelman vinse a suo tempo il premio Nobel. La cosa più importante è che ciò vale anche per il cervello, quindi il modo di funzionare della mente sarebbe largamente determinato – a posteriori e non a priori – dalla storia dell’incontro fra quel soggetto e il mondo. Non siamo di fronte alla mera esecuzione di un progetto genetico, ma allo snodarsi di un processo aperto. Intendendo la nozione in modo molto libero, si potrebbe dire che c’è una storia che il soggetto “racconta” a sé stesso nel costruirsi. Ma Sobrero, come cercherò di mostrare, trova nel “darwinismo neurale” di Edelman molto più di una generica assonanza con il tema della narrazione.

Penso che una certa differenza di tono tra *L’antropologia dopo l’antropologia* e *Il cristallo e la fiamma* sia dovuta al fatto che dalla fine del XX secolo all’inizio del XXI il problema, per l’antropologia, non siano più gli ultimi residui di positivismo, ma il diffondersi di un certo compiaciuto atteggiamento antiscientifico. Pur criticando l’ingenuità epistemologica propria di alcune concezioni classiche della disciplina, Sobrero non è mai stato tentato dalla “curiosa eresia”, come l’ha definita Umberto Eco (2012), per cui non esistono fatti ma solo interpretazioni e la scienza diventa una fede infondata come tante, anzi peggiore, in quanto interna – fino a che punto, peraltro, sarebbe da discutere (cfr. Graeber 2015: 21) – alle vicende dell’Occidente e del suo imperialismo. Fra i molti pericoli

di atteggiamenti del genere c'è quello di favorire l'autoreferenzialità degli antropologi, sminuendo pregiudizialmente programmi di ricerca con cui ci si dovrebbe invece confrontare. Qualcuno potrebbe considerarla una forma di legittima difesa, nei confronti di quella certa arroganza mostrata da alcuni praticanti delle scienze dure verso saperi dubbiosi e poco quantificabili come il nostro. Ma l'idea di scienza del riconoscimento, che da tempo ormai dialoga con la filosofia della mente di stampo analitico (cfr. Vicari 2008; Scarpelli 2016), sembra offrire una via d'uscita da questa contrapposizione. Il passaggio da modelli meccanicistici a modelli popolazionistici si basa indubbiamente su un'accezione di riconoscimento assai astratta e generale, anche rispetto a quelle che saranno oggetto del prossimo paragrafo; ma identifica una scienza cognitiva anti-riduzionista, capace di conciliare rigore e apertura. «Non è possibile formulare una teoria scientifica anche di una sola mente reale – non più di quanto sia possibile un resoconto scientifico di tutti gli eventi storici del mondo», chiarisce Edelman (1992: 234), sottolineando la multidimensionalità dei fenomeni e la legittimità di una loro analisi su piani diversi, compreso il carattere storico dello sviluppo di pratiche, norme e istituzioni culturali.

Allo stesso tempo, coscienza e intenzionalità – e la conoscenza qualitativa di fenomeni soggettivi e dotati di significato – rimangono saldamente all'interno della natura, anziché venir isolate in una misteriosa dimensione separata (secondo quel dualismo che si è soliti attribuire a Cartesio). Lasciano quindi intravedere la possibilità di cogliere come parti diverse di una stessa scena ciò che, con le parole di Sobrero, possiamo chiamare la storia “piccola” e quella “grande”: in questo caso il significato delle vicende umane e il cammino della specie, anzi di tutte le specie viventi.

La facoltà di narrare non può stare alle origini dell'umanità, come l'amigdala o le pitture rupestri: la capacità di narrare deve essere qualcosa di più vicino alla famiglia di attitudini cui appartiene la capacità di vedere, di mettere a fuoco, di percepire i colori e la profondità, o di provare sensazioni, emozioni, desideri. Siamo costretti a fare un passo indietro, a interessarci del narrare prima che appaiano i narratori. (Sobrero 2009: 14)

L'idea spiazzante di un narrare che precede i narratori viene qui delineata affiancando ad Edelman studiosi come Damasio (1994; 1999) o Tomasello (1999; 2008): è la storia naturale del riconoscimento, per cui la mente dei viventi impara tappa dopo tappa a *rappresentare* il mondo, cioè

a narrarlo a sé stessa, distinguendo il proprio ruolo negli eventi. Parliamo dunque dello sviluppo di forme di intenzionalità via via più complesse e più flessibili, ossia in un certo senso più libere, fino ad arrivare a quelle riflessive e autoconsapevoli che ci caratterizzano come specie (ovviamente il processo darwiniano, in sé, non è teleologico, ma la grande storia del riconoscimento, come tutte le storie, va raccontata da un certo punto di vista). Da un “proto-sé”, cioè un insieme di rappresentazioni neurali dell’incontro col mondo esterno, che si sviluppano ancora sul limitare della coscienza o addirittura in sua assenza, a un “sé nucleare” a pieno titolo cosciente ma irrimediabilmente immerso nel flusso degli eventi, a un “sé autobiografico” in grado invece di distaccarsene e di sviluppare un senso della propria identità specifica, fino a un’“intenzionalità condivisa” (che si discute se sia o meno un possesso esclusivo degli umani, ma sicuramente ne è una caratteristica particolarmente spiccata) per cui si può agire volontariamente entro una cornice collettiva e pensarsi all’interno di un “noi”, senza tuttavia perdere il senso del proprio Sé personale. Credo che l’interesse di questa storia, per l’antropologia, stia nel dare un senso – non puramente negativo come la mancanza di istinti e predisposizioni innate – alla nostra specificità e in particolare al nostro dover e poter essere costruttori di società, di culture, di linguaggi e significati. In questa prospettiva, la mente somiglia talmente poco a una *tabula rasa* che Sobrero, in un altro capitolo de *Il cristallo e la fiamma*, chiama in causa attraverso Northrop Frye anche il concetto di archetipo (con cui alcuni di noi, me compreso, tendono in effetti a non trovarsi del tutto a proprio agio).

Si può notare che nel brano precedente la sequenza di esempi composta da Sobrero – vedere, percepire i colori, cogliere la profondità, provare sensazioni, emozioni, desideri – ha una certa aria wittgensteiniana. Richiama lo sforzo costante del filosofo austriaco di esplorare il limite di ciò che è sensatamente pensabile e dicibile, attraverso nozioni ardue e sfuggenti come quelle di “forma di vita” (*Lebensform*) o di “sfondo” (*Hintergrund*) – quest’ultimo ripreso successivamente da Searle proprio nella chiave delle scienze del riconoscimento. Termini che vengono una volta avvicinati al linguaggio (Wittgenstein 1953: 17), un’altra volta descritti come «un che di animale» (Wittgenstein 1969: 57), nel caso della forma di vita, o che sono contemporaneamente un inestricabile disegno in filigrana che riconosciamo senza capire, e «l’ingranaggio della vita», nel caso dello sfondo (Wittgenstein 1980: 484-485). Termini, insomma, dove sembrano misteriosamente precipitare storia naturale e storia umana, in una tensione

che Sobrero ama sempre sottolineare nei suoi autori prediletti. Come ad esempio nel rapporto tra Pier Paolo Pasolini e l'antropologia: «chiedeva di aiutarlo a capire quale possa essere il punto d'incontro tra la natura dell'uomo e le sue forme culturali, fra quella sorta di mistero che è la vita e la coscienza storica» (Sobrero 2015: 86).

Quel che voglio dire è che la nozione di “riconoscimento in senso tecnico”, che ho cercato sommariamente di delineare, si inserisce in un punto chiave della riflessione di Sobrero. Un aspetto importante che *Il cristallo e la fiamma* mette in luce è che all'interno di questo processo si stabiliscono le distinzioni fra le parti in gioco: dove finisce la “mente” e dove cominci il “mondo” dipende dal modo in cui si dipana il grande racconto del riconoscimento – ad esempio sviluppando la capacità di percepire i colori o cogliere la profondità o provare certe sensazioni, oppure, da un certo punto in poi, elaborando determinate concezioni culturali dell'anima, dell'io, degli altri io, della mente, delle emozioni. Forse in questo modo si allontana il riduzionismo, senza ricorrere a un antisceicentismo di maniera. Per riconoscimento si intende allora un orientamento di fondo, un processo da cui emerge la forma delle distinzioni tra riconoscitore e riconoscibile, tra mente e mondo, tra “io” e “tu” ed “esso”. Che si considerino o meno alcune dimensioni della realtà come indipendenti dalle rappresentazioni che se ne possono dare (idea che io condivido, al pari di gran parte degli autori delle scienze del riconoscimento), la nostra capacità di distinguere e interagire è modellata da un processo vitale, che almeno da un certo punto in poi possiamo chiamare storico.

Vale la pena di sottolineare che si parla appunto di un processo vitale, non intellettuale in senso stretto. La critica dell'intellettualismo accomuna molti degli autori prediletti da Sobrero, fino al De Certeau del quale si è occupato in questi anni (Sobrero 2018; 2019). Più volte, ad esempio, Sobrero mostra di condividere l'insofferenza di Wittgenstein (1967) per forme di «ristrettezza della vita dello spirito» simili a quella attribuita – in verità un po' ingenerosamente (cfr. Dei 1998) – a James Frazer. La pretesa, si potrebbe dire, di appiattare la sovrabbondante ricchezza dei processi di riconoscimento – le forme del nostro rapporto col mondo – in una lineare favoletta di progresso, o anche nella più cupa fatalità di una competizione strategica per il potere e le risorse. Optare per un razionalismo banale, incapace ad esempio di cogliere, anche laicamente, la profondità del sentimento religioso, per Sobrero significherebbe accontentarsi di un noioso e compiaciuto monologo, rispetto alla varietà

di toni e di timbri che caratterizza la vita umana. Anche quest'altro tema chiave – la pluralità come dimensione fondamentale del processo di riconoscimento, si potrebbe dire – è sviluppata ne *Il cristallo e la fiamma* tenendosi in equilibrio fra scienza e (teoria della) letteratura, tra Bachtin, da una parte, e i “neuroni specchio” studiati a Parma dall'équipe di Giacomo Rizzolatti (Rizzolatti & Sinigaglia 2006), dall'altra. Un punto che bisogna sottolineare, infatti, è che anche nelle sue forme più astratte o basilari la nozione di riconoscimento non allude mai a un movimento unidirezionale e ad una semplice appropriazione. Non è l'epopea di una mente sempre uguale a sé stessa che conquista una realtà delle cose bella e pronta da svelare. La freccia va infatti in entrambe le direzioni, e ciò che da un lato è l'ottenimento di una conoscenza del mondo dall'altro è l'impatto dell'ambiente sull'agente, ma in effetti il punto è che si tratta al tempo stesso di ambedue le cose.

Questo tema assume un'importanza cruciale quando il riferimento non è più al mondo naturale, ma a quello culturale, modellato e sostenuto dall'azione degli esseri umani. Qui emerge la metafora, centrale nel lavoro di Sobrero, del dialogo. Infatti nella narrazione, per come la intende Sobrero, non c'è mai un'unica prospettiva, ma sempre un intreccio di diverse intenzionalità che si confrontano. Cosa secondo me altrettanto importante, questa varietà di voci non è affatto un cantare all'unisono. In altre parole, non si tratta quasi mai di un confronto facile o indolore.

Bisogna intendere il *sensu della differenza* dell'oggetto, del testo, del mondo da interpretare, evitare l'illusione di comprendere l'altro attraverso scorciatoie, semplificazioni e miraggi interpretativi, sentire la sua resistenza, la forza della sua ragione. (Sobrero 2009: 138)

È facile notare che l'impegno a dar conto delle ragioni altrui, e della resistenza che oppongono alla nostra (pre-)comprensione, sono cruciali per la nostra disciplina anche più di quanto lo siano per altri modelli di ricerca.

Riconquistare l'immagine delle cose: le difficoltà di un'antropologia del contemporaneo

Vorrei a questo punto chiamare in causa altre accezioni di “riconoscimento”, meno tecniche e meno debitorie della riflessione delle scienze dure, ma a mio avviso comunque avvicinabili a quanto ho cercato di dire fin qui. Di

«piccolo miracolo del riconoscimento» parla, in uno dei suoi ultimi lavori, Paul Ricoeur (2000: 706), altro autore fra i prediletti da Sobrero. Il filosofo francese con quest'espressione si riferisce all'esperienza stessa del ricordare, la cui dimensione "miracolosa" risalta soprattutto quando il riconoscimento si verifica in modo improvviso o sorprendente, quando qualcosa che sfuggiva torna alla mente ed è come se fosse di nuovo lì, davanti a noi. Per forte e netta che sia, anche questa sensazione, non a caso etichettata come "presenza dell'assente", ha però un lato paradossale, perché la sua intrinseca tensione verso una verità di fatto, e persino ciò che si presenta come esperienza vissuta di una tale autenticità, corrisponde come sappiamo a un lavoro di memoria, spesso ingannevole e inaffidabile, comunque ricostruttivo, il cui funzionamento è pericolosamente vicino a quello dell'immaginazione. Inoltre, per Ricoeur questo lavoro di memoria si svolge in funzione di un punto di vista, cioè di un soggetto, la cui identità non è definita una volta per tutte, ma che si pone «ad un tempo come lettore e come scrittore della propria vita» (Ricoeur 1985: 376). Né una misteriosa essenza stabile dietro al concreto mutare degli stati, né una dissoluzione del soggetto negli stati medesimi, ma un'identità fluida, mutevole, narrativa. Un'identità che emerge da un continuo ri-raccontarsi, prima di tutto a sé stessi, che Ricoeur chiama, com'è noto, «ipseità», e in cui ancora una volta il narrare (ri-)costituisce il narratore.

Un simile gioco fra identità e pluralità, tra dato di fatto e sua costruzione, è presente anche nell'ambito della ricezione della letteratura, o più in generale dell'arte. Capita che «leggiamo, vediamo un'opera d'arte e la riconosciamo, ci sembra che venga naturalmente fuori dal deposito interiore di qualcuno molto simile a noi» (Sobrero 2009: 128). Ma anche questo tipo di riconoscimento si rivela all'atto pratico una continua reinvenzione, tanto è vero che «le opere d'arte saranno destinate a una vita tanto più lunga quanto più numerose saranno le loro possibili letture, i loro possibili riconoscimenti» (Sobrero 2009: 70). Potrebbe costituirne un curioso, minimale esempio la stessa citazione shakespeariana «*I'll teach you differences*», che Wittgenstein accarezzò l'idea di mettere in epigrafe alle sue *Ricerche filosofiche* e che Sobrero, anche per questo, richiama in più di una occasione. La battuta, che nella scena del *Re Lear* in cui originariamente appare – la zuffa tra un servo insolente e un seguace fedele del vecchio re (atto I, scena IV) – vuol dire semplicemente qualcosa come "t'insegnerò a stare al tuo posto", una volta passata ufficiosamente per le mani di Wittgenstein, diventa ne *L'antropologia dopo l'antropologia* un motto conciso ed eloquente,

associato alla nozione di rappresentazione perspicua e alla vicinanza che potrebbe avere con la migliore etnografia: imparare a vedere le differenze e renderne conto, riconoscendo la loro forza, la loro “resistenza”, nell’atto stesso dell’interpretazione.

È significativo che *I’ll teach you differences* sia poi diventato il titolo di un saggio sull’antropologia della città (Sobrero 2011). Sobrero si è dedicato a questo settore con anticipo sugli usi della comunità scientifica italiana, ma compiendo una scelta che potrebbe sembrare quasi paradossale. Anziché minimizzare il carattere problematico dell’oggetto, come se l’incontro difficile e tardivo fra l’antropologia e i contesti urbani moderni fosse dipeso da una sfortunata coincidenza, sceglie invece di sottolinearlo, suggerendo che il confronto con la città possa contribuire anche al rinnovamento della disciplina. Del resto, per lui la città è un tema antropologico appassionante e importante proprio in ragione di quello che potremmo chiamare un rischio costante di “irriconscibilità”. Nei suoi scritti – dove i capitoli possono portare titoli come *The disappearing city* (da Frank Lloyd Wright) o *La città invisibile* (da Italo Calvino) – si parla spesso di un ordine che scompare, come quello della città antica con le sue mura e la cattedrale, oppure si rivela fragile e illusorio, come l’ordine immaginato dalle grandi utopie urbanistiche, o inadeguato, come l’«impuntatura olistica» (Sobrero 1992: 187) dell’antropologia classica, le cui modalità di descrizione presuppongono e proiettano l’immagine di una totalità integrata. Eppure, è proprio perché la città è sfuggente che l’antropologia può rivelarsi utile, è proprio perché i cittadini sembrano avere qualcosa dei camaleonti, nella loro capacità di cambiare vorticosamente cerchie, ruoli, atteggiamenti, che «l’ambiente urbano appare come l’unico (...) che richieda un etnologo (un investigatore, un romanziere) per parlare dei propri vicini» (Sobrero 1992: 138).

Sobrero ha sempre sottolineato l’importanza del problema del “ritaglio” del campo in un contesto urbano, e come questa non sia mai una questione meramente pratica, preliminare al lavoro di ricerca vero e proprio. Il rischio, altrimenti, è quello di cedere a vecchie abitudini metodologiche e descrittive, e forse anche alla diffusa retorica dei “paesi nella città”. In altre parole, resuscitare in modo paradossale il «concetto olistico-naturalistico di cultura» (Sobrero 1992: 9), parlando senza troppe cautele di “comunità locali” all’interno di uno spazio dominato dalla mobilità e dal mutamento e di cui altrettanto spesso – magari nello stesso testo – si sottolinea invece l’anonimato e l’omologazione. Il modo migliore per sfuggire al rischio è pensare l’operazione di ritaglio al tempo stesso come atto iniziale e obiet-

tivo finale di un lavoro di ricerca rivolto alla configurazione culturale dei luoghi. Come, quando e per chi un dato luogo ha significato? In quali termini lo ha, e distinguendosi da cosa? Come dipende dal modo in cui è abitato, percorso, progettato, descritto e governato? Sulla scia di domande come queste, i luoghi urbani prendono forma, si rivelano una rete di rappresentazioni e di riconoscimenti incrociati, un gioco di sguardi e di punti di vista, ma concretamente “ambientati” sul piano fisico e su quello sociale, non sospesi a mezz’aria. Idee compatibili, evidentemente, con la nozione di “senso del luogo”, passata a pieno titolo dalla geografia umana nella nostra disciplina, specialmente nei suoi filoni d’ispirazione interpretativa (Feld & Basso 1996). Ricordano anche il modo in cui, nella teoria sociale di Searle, “dichiariamo” e “riconosciamo” norme e criteri di comportamento dotati per noi di significato, sia su livelli formalizzati ed ufficiali, sia su altri disseminati e quotidiani, come per esempio i modi in cui ci si dovrebbe comportare in certi luoghi. Per questo, anche della pratica sociale più semplice, consueta e apparentemente banale, secondo il filosofo americano, si potrebbe dire che «la sua complessità avrebbe tolto il respiro a Kant se egli si fosse preoccupato di riflettere su tali questioni» (Searle 1995: 9).

Cogliere la forma e il ritmo della vita urbana è tutt’altro che facile. Sobrero trova esempi di successo nella letteratura, contemporanea o meno, oppure nel lavoro incompiuto, caotico e difficilmente classificabile di Walter Benjamin su Parigi (Benjamin 1982); ma quando si passa all’antropologia il suo sguardo diventa più critico. A volte, per esempio, quello che le ricerche odierne restituiscono della vita urbana è solo l’immagine generica ed esangue dello “snodo” di reti e flussi macroscopici. Una sorta di *sprawl* della prospettiva etnografica, per cui si deve sempre allargare lo sguardo, inseguendo una totalità il cui disegno complessivo continua a spostarsi un passo più in là, verso ordini di grandezza meglio padroneggiati forse dagli specialisti di altre discipline (Harvey 1989; Sassen 1991; Soja 2000). «Una rappresentazione della globalizzazione che rimane interna alla retorica della globalizzazione stessa (...). Una retorica dei non-luoghi, e della fine delle differenze e della storia, più pericolosa di qualsiasi altra precedente retorica» (Sobrero 2011: 43-44). Altre volte, quello che rimane è il caso particolare di un modello che ha attirato l’attenzione accademica e che per un certo periodo diventa la chiave di lettura dominante. Così per alcuni decenni tutte le città sembrano Chicago e, in tempi più recenti, diventano tutte Los Angeles – benché un gran numero di quartieri, a quanto pare, continuano a somigliare al Greenwich Village, che sta a New York.

Al di là delle riserve su alcune tendenze degli studi urbani contemporanei, mi sembra che a volte gli scritti di Sobrero lascino trasparire un diverso genere di problemi. Si nota una vena pessimistica più generale, una sorta di disincanto sia scientifico che politico, come a suggerire che gli strumenti conoscitivi di cui ci siamo storicamente dotati – un po' tutti, non solo quelli di competenza dell'antropologia culturale – siano sempre meno all'altezza della complessità del mondo sociale che ci circonda.

Riconoscere l'altro, raccontarsi (per quanto possibile), sembra da diversi decenni, per tante ragioni, molto più difficile di quanto lo fosse tempo fa, non perché siano peggiorate le ragioni dell'incontro-racconto ma, anzi, perché si sono moltiplicate, estese, ingigantite, rese imprevedibili, tanto che non ci sono più storie capaci di contenerle. (Sobrero 2009: 17)

Può venire alla mente, allora, un'altra famosa declinazione dell'idea di "riconoscimento", quella legata al nome del filosofo canadese Charles Taylor. *Politics of recognition*, criticabile per una visione troppo lineare delle identità collettive, ma legata anch'essa al presupposto del carattere «fondamentalmente dialogico» della vita umana (Taylor 1992: 17), e al principio di dare spazio, non solo formale, alla forza e alla resistenza delle ragioni altrui. Le speranze di Taylor per lo sviluppo di una società liberale "ospitale verso la differenza" sembrano oggi più lontane e più ingenuie, o perlomeno si trovano a fronteggiare un'opposizione molto più agguerrita del previsto. Viene anzi il sospetto che ci sia un nesso fra il pessimismo manifestato qualche volta da Sobrero e i poco rassicuranti sviluppi della cultura politica in Italia e in tante parti di un vecchio Occidente deluso e incattivito e attraversato da sinistre tendenze a far diventare l'ospitalità verso la differenza una specie di bandiera da sventolare bellicosamente.

In *I'll teach you differences* questo genere di preoccupazioni si esprime nel dialogo ideale con l'urbanistica, altra disciplina che a suo tempo ha rappresentato una potente istanza di rinnovamento e apertura della cultura d'élite (in questo caso quella architettonica). Da decenni ormai la crisi delle utopie dell'urbanistica moderna, del loro progressismo generoso ma semplificatore, del loro gigantismo e universalismo, ha reso evidente quanta distanza ci fosse ancora tra le disseminate pratiche della vita urbana e lo sguardo del progettista. Quello che rimane dell'urbanistica, dopo il nobile fallimento della sua stagione classica, è il ruolo fondamentale, ma sempre più "tecnico", negli strumenti di pianificazione territoriale, oppure il ripiegamento verso una progettazione che torna a ruotare intorno al gesto cre-

ativo del grande architetto, alla sua personalità individuale e alla sua firma. Nel frattempo, tuttavia, hanno luogo una serie di interessanti tentativi di procurarsi nuovi strumenti per costruire forme progettuali a partire dalla molteplicità dei “sensi del luogo” e non prescindendo da essi. Questi strumenti per cogliere la “resistenza” della diversità si cercano – in prestito o in collaborazione – proprio dalle discipline sociali, non ultima l'antropologia.

Qui mi sembra che vada sottolineata una delle conclusioni a cui arriva Sobrero: se si tiene d'occhio da quale storia grande del Novecento emergono le piccole storie degli incontri interdisciplinari ipotizzati, abbozzati, tentati – fra i quali, a puro titolo di esempio, se ne possono citare alcuni a cui abbiamo dedicato energie sia Sobrero che io stesso (cfr. Scarpelli & Romano 2011; Scarpelli 2020), oppure il dialogo a distanza fra Carlo Cellamare (2008) e Michael Herzfeld (2009), o il testo a quattro mani di Amalia Signorelli e Costanza Caniglia Rispoli (2007), o la riflessione etnografica e metodologica di Ferdinando Fava (2008; 2017) – si può capire meglio in che senso «è della possibilità stessa di abitare un “luogo” in una società di massa, della possibilità stessa di immaginare la democrazia, che stiamo discutendo» (Sobrero 2011: 38). Come la tendenziale “irricognoscibilità” antropologica dell'oggetto-città è anche un simbolo della necessità per noi di produrre «non un discorso antropologico sulla modernità, ma un discorso antropologico a partire dall'esperienza della modernità» (Sobrero 1992: 48), così i tentativi più o meno riusciti di far incontrare la cultura del progetto e del governo del territorio con la piccola arte antropologica del riconoscimento di contesti, pratiche, stili, tattiche, retoriche, linguaggi si devono leggere entro questa *impasse* storica: la crisi del piano e dell'edilizia popolare, e un clima vagamente distopico, dominato da linguaggi aggressivi e demagogici. Si potrebbe pensare che davvero reinventare una disciplina del riconoscimento della società metropolitana moderna non abbia solo a che fare con dibattiti specialistici e occasioni professionali, ma anche con la possibilità di «ricominciare a produrre ideali» (Sobrero 2011: 46).

Qui mi fermo e spero di non aver schematizzato troppo, rispetto a un percorso che, come abbiamo visto, è animato dagli echi e dagli intrecci di una grande ricchezza di riferimenti. So bene quanto sia stata forte la difficoltà di Sobrero verso i paragrafi di “Conclusioni”, sia per umiltà scientifica, sia per un certo scetticismo nei confronti delle forme di argomentazione troppo concluse e autosufficienti, sia per fastidio stilistico verso la linearità

artificiosa dei riepiloghi. Io però col tempo mi sono convinto che ogni tanto è bene fermarsi a tirare le fila e, peraltro, è stato proprio Sobrero a insegnarmi che a lezione bisogna farlo spesso, per aiutare gli studenti a entrare nei lunghi discorsi che costruiamo. È quello che ho provato a fare in queste pagine, dove il filo rosso del concetto di riconoscimento è servito a rendere conto dell'uso fatto da Sobrero di una categoria di narrazione che passa dai temi propri delle scienze della natura a quelli dell'antropologia del contemporaneo (molte cose sono invece rimaste fuori da queste pagine e meriterebbero un approfondimento a parte, come la sua riflessione sul rapporto tra scrittura antropologica e letteraria). Mi pare che in questa linea si possa rendere conto anche del suo richiamo alla dialogicità e di quell'idea che a ogni livello della riflessione si riproponga il problema di mettere in relazione la storia piccola e quella grande, il necessario specialismo con un quadro intellettuale più ampio, rinegoziando confini e alleanze tra approcci differenti.

Talvolta ho lasciato trasparire anche temi legati forse più direttamente al mio lavoro che a quello di Sobrero, e che tuttavia mi sembrano avvicinati alle sue riflessioni. In questa chiave vanno intesi i riferimenti al dialogo di Searle e altri filosofi analitici con alcuni aspetti fondamentali della teoria delle scienze sociali (la cosiddetta "ontologia sociale"). O anche i richiami alla nozione di "senso del luogo", che in questi anni si è rivelata molto importante per un'antropologia dei territori (urbani o meno). Dal mio punto di vista, tendo ad inserire tutti questi riferimenti in una stessa costellazione di strumenti concettuali, legati ad un'antropologia del mondo contemporaneo che, per usare le parole di Sobrero, prende le mosse da quell'esperienza della modernità che oggi non riguarda più solo i contesti etnografici "vicini". Nell'insegnamento di Sobrero, e in particolare nei testi che ho toccato in queste pagine, ritrovo un raffinato lavoro di aggiornamento della disciplina che evita le rotture radicali e le chiusure gelose, e dove ragionare sul progetto di fondo dell'antropologia e concepire quest'ultimo entro un ampio dialogo intellettuale costituiscono in ultima analisi due movimenti del tutto complementari, due aspetti fondamentali di uno stesso impegno teorico ed etico.

Bibliografia

- Benjamin, W. 1982. *Das Passagenwerk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *I "passages" di Parigi*. Torino: Einaudi, 2010).
- Bruner, J. 1986. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (trad. it. *La mente a più dimensioni*. Roma-Bari: Laterza, 2003).

- Bruner, J. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (trad. it. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Cellamare, C. 2008. *Fare città. Pratiche urbane e storie di luoghi*. Milano: Eléuthera.
- Damasio, A.R. 1994. *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam (trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Milano: Adelphi, 1995).
- Damasio, A.R. 1999. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace (trad. it. *Emozione e coscienza*. Milano: Adelphi, 2000).
- Dei, F. 1998. *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*. Lecce: Argo.
- Eco, U. 2012. *Di un realismo negativo*, in *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, a cura di M. De Caro & M. Ferraris, pp. 93-112. Torino: Einaudi.
- Edelman, G.M. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*. New York: Basic Books (trad. it. *Sulla materia della mente*, Milano: Adelphi, 1993).
- Edelman, G.M. 2004. *Wider Than the Sky. The Phenomenal Gift of Consciousness*. New Haven: Yale University Press (trad. it. *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*. Torino: Einaudi, 2004).
- Fava, F. 2008. *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Milano: Franco Angeli.
- Fava, F. 2017. *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.
- Feld, S. & K.H. Basso (eds.) 1996. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Graeber, D. 2015. Radical alterity is just another way of saying "reality". A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2: 1-41.
- Harvey, D. 1989. *The Urban Experience*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press (trad. it. *L'esperienza urbana*. Milano: Il Saggiatore, 1998).
- Herzfeld, M. 2009. *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome*. Chicago: Chicago University Press.
- Ricoeur, P. 1985. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris : Seuil (trad. it. *Tempo e racconto*. Volume 3. *Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book, 1988).
- Ricoeur, P. 2000. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil (trad. it. *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina, 2003).
- Rizzolatti G. & C. Sinigaglia 2006. *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sassen, S. 1991. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton N.J.: Princeton University Press (trad. it. *Città globali: New York, Londra, Tokyo*. Torino: Utet, 1997).
- Scarpelli, F. 2016. *In un unico mondo. Una lettura antropologica di John Searle*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Scarpelli, F. 2020. *Centro storico, senso dei luoghi, gentrification. Antropologia nei rioni di Roma*. Roma: CISU.

- Scarpelli, F. & A. Romano (a cura di) 2011. *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*. Roma: Carocci.
- Searle, J.R. 1992. *The Rediscovery of Mind*. Cambridge (Mass.): MIT Press (trad. it. *La riscoperta della mente*. Torino: Bollati Boringhieri, 1994)
- Searle, J.R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press (trad. it. *La costruzione della realtà sociale*. Torino: Einaudi, 2006).
- Signorelli, A. & C. Caniglia Rispoli 2008. *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica*. Napoli: Guerini Scientifica.
- Sobrero, A.M. 1992. *Antropologia della città*. Roma: Nuova Italia Scientifica.
- Sobrero, A.M. 1999. *L'antropologia dopo l'antropologia*. Roma: Meltemi.
- Sobrero, A.M. 2009. *Il cristallo e la fiamma. Antropologia fra scienza e letteratura*, Roma: Carocci.
- Sobrero, A.M. 2011. *I'll teach you differences*. Etnografia dell'abitare, in *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*, a cura di F. Scarpelli & A. Romano, pp. 19-48. Roma: Carocci, 2011.
- Sobrero, A.M. 2015. *Ho eretto questa statua per ridere. L'antropologia e Pier Paolo Pasolini*. Roma: CISU.
- Sobrero, A.M. 2018. La macchina antropologica. Michel De Certeau: *L'invenzione del quotidiano* (prima parte). *LARES*, LXXXIV, 2: 229-264.
- Sobrero, A.M. 2019. La macchina antropologica. Michel De Certeau: *L'invenzione del quotidiano* (seconda parte). *LARES*, LXXXV, 1: 17-47.
- Soja, E. 2000. *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell (trad. it. *Dopo la metropoli: per una critica della geografia urbana e regionale*. Bologna: Pàtron, 2007)
- Taylor, Ch. 1992. *The Politics of Recognition*. Princeton University Press (trad. it. La politica del riconoscimento, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, pp. 9-62. Milano: Feltrinelli, 1996).
- Tomasello, M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (trad. it. *Le origini culturali della cognizione umana*. Bologna: Il Mulino, 2005).
- Tomasello, M. 2008. *Origins of Human Communication*. Cambridge (Mass.): MIT Press (trad. it. *Le origini della comunicazione umana*. Raffaello Cortina, Milano, 2009).
- Vicari, G. 2008. *Beyond Conceptual Dualism. Ontology of Consciousness, Mental Causation and Holism in John R. Searle Philosophy of Mind*. Amsterdam – New York: Rodopi.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell (trad. it. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi, 1999).
- Wittgenstein, L. 1967. Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough". *Synthese*, XVII: 233-253 (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Adelphi, Milano, 1975).

Wittgenstein, L. 1969. *On Certainty*. Oxford: Blackwell (trad. it. *Della certezza*. Torino: Einaudi, 1999).

Wittgenstein, L. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Blackwell (trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*. Milano: Adelphi, 2003).

