

Mario Bolognari

Narrativa siciliana e “antropologia rimpatriata”

Nel 1937, a Londra, Jomo Kenyatta, allievo di Malinowski, pubblicò uno studio etnografico sui Kikuyu, gruppo etnico al quale apparteneva nella sua terra d'origine, il Kenia, di cui sarebbe divenuto il primo presidente dopo l'indipendenza dalla Gran Bretagna. Si trattava della sua tesi di laurea, intitolata *Facing Mount Kenya*, nella quale, tra l'altro, aveva raccolto le esperienze avute seguendo il nonno, stregone di villaggio¹. Con Kenyatta entrava in crisi lo schema classico che aveva fin dalle origini informato l'antropologia culturale, l'etnologia e il fondamento etnografico, secondo il quale un ricercatore immancabilmente euroamericano, bianco e formatosi nell'accademia occidentale era legittimato a svolgere una ricerca sul campo, presso una popolazione lontana geograficamente e culturalmente, soprattutto esotica e, alla fine, scriveva un resoconto etnografico che si presentasse oggettivo e descrittivo. Raymond Firth conìò per l'occasione il termine “auto etnografia”, per indicare che per la prima volta la ricerca veniva svolta da un membro appartenente al gruppo sociale che costituiva l'oggetto dell'osservazione².

Terminata l'era coloniale, l'autoetnografia diventò una rivendicazione dei popoli ex colonizzati; molti dipartimenti di antropologia in America, Nuova Zelanda, Australia e Africa si smembrarono e da essi si distaccarono gli studi nativi, per iniziativa di antropologi amerindiani, maori, aborigeni e africani che reclamavano il diritto di studiare autonomamente e separatamente la loro cultura. Un modo, com'è stato detto, per fare “rimpatriare l'antropologia”³.

Nonostante queste esperienze, l'antropologia occidentale ha impiegato diversi decenni prima di maturare la consapevolezza di essere scienza soggettiva, riflessiva e interpretativa, lontana dalle certezze positivistiche dei suoi inizi ottocenteschi. Soltanto dagli anni Ottanta del Novecento studiosi come Geertz, Clifford, Marcus, Fischer, per citare soltanto i più noti, hanno elaborato nuove proposte teoriche e nuove metodologie d'indagine sul campo. Si trattava di valorizzare alcuni aspetti che l'autoetnografia aveva messo in evidenza, permettendo in un'unica soluzione di realizzare un'antropologia dell'Occidente e

¹ Jomo Keniatta, *Facing Mount Kenia*, Random House, New York 1962. Nell'introduzione Malinowski scrisse: “l'antropologia comincia a casa”.

² Vedi Pier Paolo Viazzo, *Uno sguardo da vicino. L'antropologia alpina fra esotismo e domesticità*, in Pietro Scarduaelli (a cura di), *Antropologia dell'occidente*, Meltemi, Roma 2003, p. 170.

³ George Marcus – Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1986.

un'antropologia rimpatriata, capaci di esprimere la riflessività del ricercatore e indagare la sua stessa identità culturale.

Con questo nuovo approccio è cambiata la materia stessa dell'osservazione. Prima si privilegiavano le strutture, i sistemi funzionali, le monolitiche architetture sociali di una determinata comunità, che si presumeva avessero una intima corrispondenza nella struttura logica del pensiero umano; adesso, invece, dobbiamo osservare anche la frammentazione, la consistenza pulviscolare, come la chiama Appadurai⁴, la complessità delle micro esperienze culturali, che assumono la forma dell'aneddoto e dell'episodio in apparenza scollegato dal contesto culturale.

L'idea che la cultura o l'identità di un gruppo sociale possa essere rappresentata come un monolite, immutabile e concluso in se stesso, nella realtà contemporanea produce risultati limitati. Lo stile etnografico di stampo malinowskiano, che rappresenta la cultura di una popolazione come un sistema chiuso e coerente, è sottoposto a una dura critica che ne evidenzia il carattere manipolatorio e retorico tendente a coinvolgere il lettore in un patto di reciproco riconoscimento e reciproca legittimazione.

Nel nuovo orizzonte di studi la narrazione ha assunto un rilievo strategico. La narrazione è la capacità retorica di un soggetto sociale di costruire esperienze culturali e processi di identificazione, in modo che essi si presentino come configurazioni variabili, da sottoporre sempre al controllo dell'interpretazione da parte del soggetto stesso della narrazione. La narrazione è pertanto una forma di etnografia che utilizza il dispositivo della percezione soggettiva e dell'interpretazione del narrante. Essa, in quanto interpretazione della percezione soggettiva, può assumere la forma classica del resoconto scientifico, così come la forma letteraria. Per dirla con le parole di Elinor Ochs e Lisa Capps⁵, «la narrativa emerge per dare senso all'esperienza; narrativa e sé sono inseparabili perché la narrativa è simultaneamente originata dall'esperienza e dà forma all'esperienza; l'attività narrativa consente ai narratori l'opportunità di imporre un ordine a eventi altrimenti disconnessi e di creare la continuità fra passato, presente e mondi immaginati; la narrativa inoltre interfaccia il sé e la società, costituendo una risorsa cruciale per socializzare emozioni, attitudini, identità».

Con questa ottica può essere letta l'opera narrativa di uno scrittore nato e cresciuto in Sicilia, a Messina, e successivamente trasferitosi prima a Milano e poi a Parigi, dove pubblica con regolarità una rivista di attualità politica e culturale,

⁴ Arjun Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.

⁵ Elinor Ochs, Lisa Capps, *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

Belvedere. In particolare, si presta a questo tipo di analisi la sua cosiddetta trilogia messinese, tre romanzi⁶ che parlano di tre momenti storici della “sua” città.

La trilogia di Andrea Genovese può essere letta come un’autoetnografia, scritta da un membro della comunità di Giostra, sull’identità culturale del quartiere marginale⁷, che non può comprendersi se non dentro una più grande identità messinese, siciliana, italiana, europea, globale. Lo scrittore, infatti, narra di se stesso come membro della comunità, la quale prende forma grazie allo sguardo sempre più alienato del narratore. Nell’osservazione della comunità di Giostra egli introduce il sé, come soggetto osservante, ma anche come oggetto di osservazione. L’autore, nel progressivo dispiegarsi della narrazione, si separa prima dall’io narrante e poi dagli altri *indigeni*, in parte identificandosi e in parte distinguendosi. Genovese effettua questa operazione introducendo due dimensioni di base della sua narrativa, la temporalità e il punto di vista. Egli accompagna la sua emancipazione dalla condizione di inconsapevole ragazzino immerso nel brodo di coltura della ristretta fiumara locale, quello che lo fa essere tutto e nient’altro che un *indigeno giostrese*, con l’assunzione consapevole di uno sguardo sempre più globale, che lo fa essere anche qualcos’altro. Egli può narrare Giostra, oggi, perché se ne è separato; nel nostro caso, non significa che il quartiere adesso sia lontano o distante, ma remoto.

L’idea di uno sguardo remoto è di Ardener⁸, che nel 1987 cercò di sostituire il concetto di distanza culturale, come postura e atteggiamento che rendono possibile la descrizione etnografica. Egli sostenne che non è la distanza culturale che rende una comunità potenziale oggetto di ricerca antropologica, ma la rappresentazione mentale di *remoteness*, che possiamo tradurre non solo con lontananza, ma anche con isolamento, distacco, l’essere fuori mano, ma anche con indifferenza. Serve per indicare una comunità vicina culturalmente al suo ricercatore (familiare, domestica), ma con caratteristiche che la rendono remota. Il concetto di località remota dovrebbe evitare l’attribuzione a questa località di quelle caratteristiche appartenenti all’universo dell’esotico, che viene sempre costituito da stereotipi confezionati altrove e imposti dall’esterno.

⁶ *Falce marina*, Intilla, Messina 2006; *L’anfiteatro di Nettuno*, Intilla, Messina 2007; *Lo specchio di Morgana*, Intilla, Messina 2010.

⁷ Si tratta di un quartiere considerato malfamato, dove recentemente sono state denunciate le famose corse dei cavalli, che, benché illegali, si sono svolte in pieno giorno e con il classico accompagnamento di scooter che, guidati da giovanissimi, scortano i cavalli. In realtà, Giostra è il nome del torrente sulle sponde del quale è sorto l’agglomerato abitativo nel secondo dopoguerra. La cultura della fiumara è comune al resto della città, costruita lungo i torrenti che ne segnano confini, appartenenze, passaggi, varchi, connessioni, linguaggi, fedeltà, stereotipi.

⁸ Edwin Ardener, *Remote Areas: Some Theoretical Considerations*, in Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, Tavistock, London 1987, 38-54.

A Giostra gli stereotipi sono adoperati, ma in forma ironica e paradossale come rovesciamento della relazione di potere tra un “fuori” (diciamo dal Dazio in poi, spartiacque individuato dalla popolazione come l’inizio del quartiere e la fine del resto della città) che produce stereotipi e un “dentro” (diciamo le case Caputo e Campanella, altri luoghi simbolici dell’universo giostrese) che li incorpora. Il “dentro” adopera gli stereotipi prodotti “fuori” come arma di riscatto sfrontato e irriverente, come quando identifica i delinquenti con i “giostroti” oppure le “giostrote” con le prostitute, soltanto perché chiedono che l’acqua sgorgi dalla fontana pubblica. Questa operazione rientra in un modello di interpretazione etnografica che possiamo definire, con Herzfeld⁹, intimità culturale. Il concetto di intimità culturale consiste nel riconoscimento di quegli aspetti dell’identità culturale considerati motivo di imbarazzo con gli estranei, ma che nondimeno garantiscono ai membri la certezza di una socialità condivisa. Essa consente di analizzare le relazioni di potere nel loro cambiamento e nella loro complessità.

Nella trilogia Genovese narra la relazione di potere tra la borghesia messinese e il sottoproletariato di Giostra. In questa narrazione non utilizza categorie, che pure avrebbe potuto invocare, come le polarità colonizzatore/colonizzato oppure dominante/dominato. Queste categorie, proprio perché polarizzate, rappresentano il potere come unilaterale e sostanzialmente immutabile e quindi avrebbero oscurato la complessità intrinseca ai processi di formazione del potere, non riuscendo a spiegare dispositivi culturali complicati come il clientelismo, il populismo, il trasformismo, il conformismo galoppino. Invece, lo scrittore rende comprensibile il gioco complesso di aderire a stereotipi estranei (come il mito dell’illegalità, dell’immoralità o della povertà di Giostra), che dà un certo orgoglio insolente anche di fronte alla disapprovazione ufficiale, stereotipi che vengono incorporati e utilizzati per affermare una specificità anche in termini oppositivi. La struttura della storia e della società messinesi vengono dialetticamente rivelate attraverso azioni, sentimenti, idee, linguaggi ambivalenti, contraddittori, polverizzati, al di fuori di ogni sistematicità.

Questo modello rende la lettura problematica per tutti gli altri che non siamo di quel luogo, ma, allo stesso tempo, coinvolgente. D’altra parte, è l’unico modello che può spiegare come un ragazzo cresciuto dentro il pantano della fiumara possa rovesciare il proprio destino e diventarne il cantore. Oppure com’è possibile che una società così cristallizzata, silenziosa e impenetrabile, come quella messinese, possa essere attraversata da opposizioni drammatiche dal 1947, con i morti delle manifestazioni per il pane, agli anni più recenti, con i morti per alluvione di Giampileri e Saponara.

⁹ Michael Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Mediterraneo, Napoli 2003.

In quest'ottica, la narrativa diventa cronistoria, critica culturale, opposizione politica. Più piani di lettura si intersecano proprio come dev'essere in una etnografia capace di comunicare come stavano le cose prima e come sono diventate oggi, dopo e a causa di certi avvenimenti. Così, leggiamo piccole e grandi storie che si intrecciano a cavallo di certi momenti, dentro specifiche esperienze, nell'incrocio tra locale e globale. Genovese, infatti, mette molto spesso in sequenza fatti mondiali e italiani, come la guerra di Corea e le crisi dei Governi democristiani, con microstorie locali, come l'arresto di una maga o la morte di un "fuori di testa" del quartiere.

Il sincronismo di così distanti avvenimenti introduce quella necessaria ulteriore modalità che deve caratterizzare la ricerca etnografica oggi, cioè l'essere multi situata. Anche in questo caso, il modello classico della ricerca condotta con scrupolo e zelo in un villaggio, immaginandolo come corpo isolato e impenetrabile dagli avvenimenti della storia mondiale, non regge alla prova dell'esperienza. La ricerca sul terreno oggi non può trascurare la connessione che quel terreno sostiene con circostanze esterne, come l'andamento del mercato, l'organizzazione del lavoro, lo sviluppo della tecnologia, che hanno un'influenza grande anche quando sembrano non averne alcuna.

Richiamo qui le parti della trilogia che affrontano in modo quasi impercettibile il tema dell'emigrazione.

Come spiegare i mutamenti di Giostra senza affrontare il problema di coloro che partivano? E come raccontare di coloro che partivano, senza raccontare da dove venivano? Ecco l'obbligato incrocio di luoghi che impone una visione multi situata.

Per maggiore chiarezza, devo aggiungere che il sé antropologico, cioè l'autore, attraverso il testo etnografico, cioè la sua narrativa, deve riuscire in un'altra complessa operazione. Egli tenta di comunicare la sua identità sociale e culturale oltre i confini di essa, si potrebbe dire in maniera interculturale, e quindi deve tradurre un mosaico della memoria, che osservato da vicino appare come un informe accostamento di colori senza senso, in una configurazione di senso data dalla osservazione remota.

Quelle esposte finora sono le mie considerazioni, anzi le mie reazioni alla lettura, e potrebbe essersi formata in voi, magari con la mia inconsapevole complicità, l'idea che queste implicazioni siano cadute per caso dentro il testo, che in realtà ha ben altre e più importanti finalità. Che la trilogia abbia ben altre e più importanti finalità lo so perfettamente, tant'è che oggi siamo qui per rilevarle e discuterle. Ma che essa rappresenti anche un'autoetnografia è del tutto evidente. Secondo me, consapevole ed esplicita, base ideologica della poetica dell'autore. Per sostenere questo mio convincimento farò qualche esempio.

In *Falce Marina*, che per il mio intento è il più prolifico dei tre testi, Genovese ragiona proprio sul repertorio della memoria, costituito da piccoli particolari etnografici. Scrive: «Strani scherzi della memoria: non ci si avventura impunemente nei labirinti del tempo perduto, senza rischiare di cacciarsi nel vicolo del dell'aneddoto privato». Questo vicolo, come lo chiama l'autore, è intriso di sapori indescrivibili, di formaggini o uova, depositati in un tempo dal quale è possibile riesumarli soltanto con la immaginazione letteraria; e cosa esiste di più antropologicamente rilevante di un uovo da bere regalato dalla zia o del formaggio Zuegg distribuito dai salesiani? Certo non sono antropologicamente più rilevanti le romantiche tradizioni popolari, decantate perché cristallizzano, in una sorta di libro sacro, forme e poteri di una società non tradizionale e non popolare.

Ma un esempio di autoetnografia è contenuto immediatamente dopo. Genovese scrive: «In tutto questo, scava scava, una ragione c'è: siccome io nel ghetto ci ho vissuto, paria e diseredato come tutti i compagnuzzi miei, non mi va di fare allusioni, dirette o ammiccanti, a ebraiche tragedie, anche se sarebbero profittevoli alla fortuna d'una cronaca siffatta. Così facendo, nasconderei a me stesso che non solo io odiavo il ghetto ma ne ero in esilio mentalmente, non mi sentivo della stessa pasta di Tarzan, Ricchi 'i Papira e degli altri compagnuzzi. Che io volessi evadermi lo testimonia il fatto che mi appigliavo, come potevo, all'altro ago magnetico della mia bussola infantile, a Tanino appunto, che abitava sulla linea di frontiera, giusto in faccia al Cesare Battisti...».

Questo brano è illuminante della consapevole scelta dell'autore che non si compiace della sua condizione sociale e non intende compiacere il lettore nella romantica sublimazione della povertà. Il ricercatore etnografico ha a lungo compiuto l'errore di rappresentare ufficialmente e pubblicamente i mondi della fame e della marginalità come mondi idilliaci, affascinanti e desiderabili, salvo poi, come accadde a Malinowski nei suoi famigerati diari, ma anche a tanti altri, rifiutare nell'intimità determinate pratiche alimentari, igienico-sanitarie o di relazione interpersonale perché generano un forte stress. Nell'etnografo, questo, non è un errore morale, ma di metodo, perché in definitiva viene celato automaticamente anche il desiderio di evadere dei membri della comunità, che invece solitamente costituisce un elemento importantissimo delle dinamiche interne, uniche a poter spiegare come avvengono le trasformazioni culturali dentro un contesto apparentemente chiuso.

Un altro esempio. A proposito del Natale del '45 Genovese annota: «cosa inaudita, si augurava il Buon Natale, quasi vergognandosi, perché allora a Giostra, a parte rare eccezioni, già dirsi Buongiorno Buonasera pareva una sciccheria da ricchi». Chi di noi meridionali, di una certa età, non percepisce la profondità di questa assenza di slanci emotivi che potevano apparire come smancerie di anime

deboli, femminee, subalterne. Sospensioni rischiose del tempo rude del lavoro, delle preoccupazioni, della virilità. Questa annotazione non solo coglie un elemento culturale profondo, ma ne rivela la complessità. Scrive ancora Genovese: «C'era una sorta di sospensione del tempo, di tregua della vita, di scongiuro delle tristi giornate passate a rincorrere un sussidio, a rubare un portafogli, a bastonare qualcuno, una sorta di appello d'aria, di dimenticatoio della rabbia e dell'odio che abbrutivano i cuori; e c'era in qualche solitaria, che si trasformava in improvvisa risata, l'antidoto giostroto contro il dolore e la misera, la più saussuriana che risuona da decenni nella mia memoria: "sta gran minchia i cazzu"».

Quando ho fatto riferimento all'uso sfrontato e impertinente dello stereotipo per rovesciare le sorti della relazione dominante/subalterno, pensavo a brani come questi, nei quali Genovese esprime direttamente, per esempio, la vergogna di usare un linguaggio formale e politicamente corretto per chi sa già di essere oggetto di una continua proiezione di stereotipi, come l'ignoranza, la marginalità, la trivialità. L'uso sdrammatizzante, perché assolutamente prive di senso, delle parole tratte dal celebre Corso di Linguistica Generale richiama tutta una serie di circostanze nelle quali l'imbarazzo, la vergogna, l'inadeguatezza dell'essere viene neutralizzata dall'uso teatrale delle parole. Più prive di senso e più triviali sono queste parole e maggiori effetti sdrammatizzanti esse otterranno. Mi chiedo da anni e vi chiedo: come può un antropologo sul campo cogliere queste sfumature e riportarle in un testo etnografico, senza quella immediatezza che la letteratura ha nelle sue prerogative? E che la mia domanda non sia oziosa lo dimostra Genovese quando scrive: «Giostra, a quell'epoca, non era solo un quartiere miserabile ma, per i suoi abitanti, il centro del mondo, e vi si accedeva con due parole chiave: cazzu e sticchiu». Lo scrittore, in appena mezza pagina spiega perché queste due parole, da non confondersi assolutamente con le due cose, fossero le chiavi per accedere a un mondo definito «un'Atene miserabile, con un forte credo democratico e egualitario», al quale mancò soltanto un Socrate.

Ciò che intendo dire è che in queste poetiche intuizioni c'è una profonda conoscenza antropologica e che la forma letteraria, almeno in questo caso, ci consente di penetrare nell'esperienza culturale di un microcosmo (Giostra) e di un tempo definito (il dopoguerra) in modo più efficace di decine di etnografie precise e ben strutturate. Lo stesso scrittore ce lo dice, all'inizio del capitolo intitolato "La Santa Trinità": «Comparvero a Giostra tre personaggi singolari, che la storia dell'etnologia messinese, sembra non aver messo nella giusta luce, benché essi abbiano assolto un ruolo importante nella mitologia del quotidiano cittadino [...] Ci fu dato in sorte, a me e a pochi eletti, di conoscere degli esseri eccezionali, fuori dal Comune, meritevoli di vivere in tempi ben altrimenti epici, in ogni caso degni di ben altra penna che la mia». Dietro questa presentazione si nascondono Degubabbu, Pidocchia e Zagarella. Nonostante la evidente ironia di Genovese, la critica culturale a un certo modo di fare ricerca locale, sia essa storiografica o

etnologica, è condivisibile, almeno da parte mia. Gli intellettuali locali il più delle volte ci soffermiamo a ricercare mitiche origini nobilitanti, a ricostruire epoche e avvenimenti eroici e fondanti, persino a inventare personaggi in grado di dare lustro alla nostra comunità e, senza alcun senso di colpa, tralasciamo l'osservazione di quei particolari, magari bassi e disonorevoli, ma illuminanti del modo di essere di una comunità. La memoria collettiva è una memoria selettiva, dettata esclusivamente dalle esigenze del presente, rimuove i fatti, i personaggi, le origini ritenute infamanti. Gli studiosi dovrebbero avere il compito di svelare, riesumare, scopercchiare, non quello di essere acquiescenti con il desiderio di auto nobilitazione della propria comunità. L'esempio di uno Shakespeare messinese è parte di quella cultura del finto riscatto fatto di sogni, incapace di fare i conti con le proprie stimmate.

A proposito di Degu Babbu, più avanti Genovese osserva: «mi viene talvolta da domandarmi cosa ne avrebbero pensato gente come Barthes, Umberto Eco e su e giù per la Valcamonica. Probabilmente, spiriti forti come sono certi sommi, avrebbero presto archiviato il non significativo e non avrebbero certo fatto la bestialità di portarsi Degu babbu nella loro cucuzza tutta la vita, com'ho fatto io».

Numerosi sono poi gli esempi di una continua comparazione tra il passato e il presente, nei quali non vengono misurate differenze tra grandi orientamenti ideali o grandi idee politiche e sociali, ma, con sensibilità etnografica, vengono ricordati semplici cambiamenti di abitudini, pratiche, forme di rappresentazione quotidiane. Come la quantità di mosche, la proliferazione dei cancelli, le figurine soffiate, le palle di pezza, le trottolo, la pasta e fagioli, i tacci, i vermi, la tubercolosi, il gioco dello stop.

Trovo stimolante la lettura di semplici avvenimenti come spia di quella che noi antropologi chiamiamo costruzione culturale dell'identità. C'è un capitolo che si intitola "A galla", perché racconta del recupero del traghetto Cariddi dal fondo del porto. In esso viene spiegato concretamente il dispositivo con il quale, attraverso la retorica e la rappresentazione, le comunità si danno un'identità, immaginata e narrata di giorno in giorno. Leggo il brano: «Decine di persone s'erano ammassate lungo il molo, sotto un sole spaccapietre, in attesa dell'imminente ascensione del Ferribotti Massimo. Le discussioni s'intrecciavano e si sovrapponevano.

- Ce la stanno mettendo tutta. Sentite la potenza dei motori?
- Io sono ottimista. Se abbiamo ancora qualcosa su cui fare affidamento in questa città di merda, sono i marinai.
- Magari i rimorchiatori vengono da Napoli o da Genova, bello mio, e di marinai nostri ce ne sono pochi lassopra.

- Ecco, continuiamo così, a denigrarci anche quando si fa qualcosa di positivo!
- E che c'è di positivo a tirare fuori dal mare un ferri botti arrugginito?
- Intanto è ancora buono per navigare, almeno questo dicono gli esperti; e poi, anche se non fosse vero, perché non vederci una volta tanto il valore del gesto, il valore simbolico dell'avvenimento?
- E spiegami 'sto simbolico, professore, che io non ci arrivo. Alfa e beta sono.
- E te lo spiego: il simbolico è che noi Messinesi siamo una razza con la testa dura e le palle grosse, e non ci facciamo intimorire da niente, né da terremoti né da bombe, né da altre cazzarole di cazzi, e sappiamo dimostrare al mondo che teniamo duro e che siamo capaci di tornare a galla. Ecco il punto: tornare a galla. Questa è civiltà, signori miei, grandezza d'animo e di cuore. E questa nostra messinesitudine resterà in saecula saeculorum. Perché, come scrisse il filosofo, nelle grandi avarie della storia un popolo riconosce la primigeneità degli elementi attivanti della sua eternità...»

Gli ingredienti della costruzione culturale dell'identità ci sono tutti: eternità, prove storiche, animo e cuore, coraggio, perseveranza e, immancabile, la razza, cioè una concezione naturale del nostro essere. Qualità che qualsiasi gruppo sociale sarebbe in grado di elaborare e di attribuirsi, prima o poi. Quindi, più che la rappresentazione di un'identità, questa così sinteticamente descritta da Genovese, è la costruzione dell'identità culturale, fatta in modo retorico perché applicabile a qualsiasi gruppo umano.

Non credo che sia un caso che il primo romanzo si concluda proprio con questa parte. Venuto a galla il Cariddi, il solito parolaio riprende a declamare l'origine greca della città e i molti secoli della sua storia. E mentre Saruzzu, rimasto tutto giostroto, si allontana per rifiutare questa retorica borghese e intellettuale, il piccolo Andrea reagisce diversamente:

« - Però, cazzo, ce l'hanno fatta! - gettai io lì, quasi come un grande.

E da giostroto, mi sembrò ch'ero diventato un poco messinese. Ne ero felice e disperato, cittadini del mitico stretto».

Un altro passaggio nel quale Genovese affronta la questione dell'identità come costruzione e non come essenza è quello della scoperta dell'italianità attraverso lo sport: «in quei giorni c'era il Giro d'Italia e, seguendo le cronache alla radio, apprendemmo che Bartali era toscano e Coppi piemontese. Siccome tifare per l'uno o per l'altro non avrebbe avuto senso, se li avessimo considerati stranieri, ci rassegnammo a considerarci tutti quanti italiani».

Con questi esempi ho cercato di rendere evidente che questi testi possono essere letti come auto etnografici in quanto rappresentano l'azione concreta, il dialogo, l'emozione, l'incorporazione, la spiritualità e l'autocoscienza come caratterizzati e non generici, come storie di relazioni tra le persone e tra le persone e le istituzioni. Sono auto etnografici perché non nascondono, anzi esaltano la soggettività e la riflessività; perché mettono in rapporto tra loro l'identità, l'esilio e la memoria. L'identità, come processo di costruzione storica e sociale, non come presunta entità sostanziale, immutabile, stereotipata; l'esilio, come condizione dell'esistenza umana di età contemporanea e non come romantico sacrificio; la memoria, come forma narrativa e di comunicazione interculturale e non come stucchevole nostalgia.

Bibliografia

- Appadurai Arjun, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001
- Ardener Edwin, *Remote Areas: Some Theoretical Considerations*, in Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, Tavistock, London 1987
- Genovese Andrea, *Falce marina*, Intilla, Messina 2006
- Genovese Andrea, *L'anfiteatro di Nettuno*, Intilla, Messina 2007
- Lo specchio di Morgana*, Intilla, Messina 2010
- Genovese Andrea, Herzfeld Michael, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Mediterraneo, Napoli 2003
- Keniatta Jomo, *Facing Mount Kenia*, Random House, New York 1962
- Marcus George -Fischer Michael, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1986
- Ochs Elinor, Capps Lisa, *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*, Harvard University Press, Cambridge 2001
- Viazzo Pier Paolo, *Uno sguardo da vicino. L'antropologia alpina fra esotismo e domesticità*, in Scarduaelli Pietro (a cura di), *Antropologia dell'occidente*, Meltemi, Roma 2003