

Culture /



# Cultura, potere, genere

La ricerca antropologica di Carla Pasquinelli

*a cura di Fabio Dei e Leonardo Paggi*

**ombre corte**

Publicato con il contributo dell'Associazione  
per la storia e le memorie della Repubblica



Prima edizione: maggio 2019

© ombre corte

Via Alessandro Poerio, 9, 37124 Verona

Tel.: 045 8301735

[www.ombrecorte.it](http://www.ombrecorte.it)

Progetto grafico, copertina e impaginazione: ombre corte

Immagine di copertina: Matthew Barney / Barry X Ball, *Dual-Portrait*, 2000-2009

ISBN: 9788869481253

## Indice

- 7 INTRODUZIONE  
*di Fabio Dei e Leonardo Paggi*
- 9 Dialoghi con Carla  
*di Pietro Clemente*
- 26 Cultura, potere, soggettività nell'opera di Carla Pasquinelli  
*di Fabio Dei*
- 46 Ricordi di generazione  
*di Leonardo Paggi*
- 70 Alla ricerca del giusto disordine  
*di Iain Chambers*
- 81 La ragazza Carla  
*di Gabriella Bonacchi*
- 87 Carla Pasquinelli, 1984  
*di Pietro Angelini*
- 99 Corpi e simboli: culture, diritti e le insidie dell'occidentalismo  
*di Gino Satta*
- 118 Dal vicino al lontano. Dalla casa al mondo la riflessione di Carla Pasquinelli sugli stranieri che noi sempre siamo a noi stessi  
*di Rossella Bonito Oliva*
- 130 La nozione d'esotismo in etnologia. Note su di un itinerario intrapreso con Carla Pasquinelli  
*di Gaetano Ciarcia*
- 140 Disavventure della reciprocità. Note sulla lettura di Bataille e Lévi-Strauss da parte di Carla Pasquinelli  
*di Gaetano Riccardo*

- 161 La persona fra soggetto e contesto nella antropologia degli anni Ottanta del Novecento  
*di Alessandro Simonicca*
- 183 Ordine e decoro  
*di Tamar Pitch*

APPENDICE. TESTI E BIBLIOGRAFIA DI CARLA PASQUINELLI

- 191 Cultura egemonica e culture subalterne
- 201 Amicizie. Paul Nizan e Jean Paul Sartre
- 207 Bibliografia essenziale

## INTRODUZIONE

*di Fabio Dei e Leonardo Paggi*

Questo libro è prima di tutto una testimonianza di affetto verso Carla Pasquinelli che per una grave malattia è stata improvvisamente privata anche di ogni possibile forma di presenza culturale e scientifica. Il suo lavoro rivive ora in questi dodici saggi di amici, colleghi, allievi, che intrecciano spesso l'analisi dei suoi contributi scientifici con il ricordo e la rievocazione personale.

Ne esce uno spaccato di storia della generazione intellettuale che si affaccia allo spazio pubblico del nostro paese all'inizio degli anni Sessanta e che vive sulla propria pelle, non senza qualche sofferenza, mezzo secolo di incalzanti e sempre più radicali trasformazioni del mondo. L'antropologia è stata di tutto ciò uno specchio fedele.

Quei decenni hanno visto la crisi dei grandi paradigmi teorici come marxismo, storicismo, strutturalismo, l'affermazione degli indirizzi post moderni e post coloniali, la riflessione sui processi di globalizzazione, sulle forme transnazionali e diasporiche di migrazione, sui rapporti di genere e sui diritti delle "nuove" soggettività, sulle forme di democrazia e di populismo mediale.

I cambiamenti dell'agenda teorica sono scanditi dal succedersi delle parole chiave. Da categorie come parentela, rito, valori, si passa a parlare di potere, corpo, genere. Non meno profondi sono i cambiamenti che investono negli stessi anni la figura sociale dell'intellettuale e i modi in cui essa si posiziona volta a volta nel mondo. Merito del volume è quello di proporre con uno sguardo monografico una riflessione a più voci, e di più generazioni, su alcuni momenti salienti di questa nostra storia comune.

Carla ha vissuto con passione il suo presente misurandosi e dialogando con tutte le grandi "ondate" culturali che si sono succedute nel tempo. E tuttavia su almeno tre punti è rilevabile la continuità del suo stile e della sua cifra teorica.

Un rapporto esplicito tra antropologia e filosofia. Quella che all'inizio poteva sembrare una sua eccentricità si è rivelata col tempo una necessità. Anche per l'antropologia come per tutte le principali scienze sociali si è ben presto rivelata illusoria la pretesa di difendere immutati i confini concettuali della disciplina.

Una difesa a oltranza del concetto di cultura inteso come spazio teorico in cui leggere la sempre mutevole linea di confine tra ordine e disordine, che Carla ha avuto il merito di saper immergere nella dimensione viva della esistenza quotidiana

Un costante riferimento alla politica intesa come necessità di difendere l'altro dalla violenza puntualmente scatenata dai sempre nuovi processi di modernizzazione capitalistica, che travolgono ormai l'antica demarcazione tra occidentale e oriente su cui è nata l'antropologia.

Il volume si chiude con un'appendice, curata da Lorenzo Urbano, che include una bibliografia essenziale degli scritti di Carla Pasquini, e due suoi brevi saggi: una recensione a *Cultura egemonica e culture subalterne* di Alberto M. Cirese, uscita nel 1974 sulla rivista "Critica marxista", che rappresenta il suo esordio nell'ambito specifico dell'antropologia culturale; e un articolo (apparso originariamente sul quotidiano "il manifesto" del 4 settembre 1990) sul rapporto tra Jean-Paul Sartre e Paul Nizan – autori che sono stati, specie il primo, alla base della sua formazione intellettuale.



## Cultura, potere, soggettività nell'opera di Carla Pasquinelli di Fabio Dei

### *Il programma antiumanista*

Il dibattito antropologico degli ultimi decenni si è articolato attraverso una fondamentale tensione tra due posizioni – talvolta esplicitamente dichiarate, talvolta implicite e sotterranee. La prima è quella dei critici del concetto di cultura. Si è sostenuto da più parti che tale nozione, fondativa per la disciplina a partire dalle sue basi ottocentesche e per buona parte del Novecento, dovrebbe essere abbandonata: le ragioni, che vedremo meglio più avanti, sono riassumibili nelle sue implicazioni idealistiche, nella sua ambiguità etico-politica e in definitiva nella incapacità di cogliere i problemi reali del nostro tempo. Gli indirizzi che con maggior compattezza si muovono in questa direzione sono quelli postmarxisti e foucaultiani, e più in generale l'ambito del poststrutturalismo, della cosiddetta *critical anthropology* e dei *post-colonial studies*. Sempre schematizzando, si può dire che in queste cornici teoriche si tende a sostituire il concetto di cultura con quello di potere; e il concetto di differenza con quello di disuguaglianza. La seconda posizione è sostenuta dagli indirizzi più legati a una diversa svolta poststrutturalista, quella di impianto ermeneutico o interpretativo. Essi difendono l'autonomia del momento culturale e la irriducibilità delle differenze nella costituzione della soggettività umana. Pur criticando a loro volta gli usi reificati e essenzialisti del concetto di cultura, non ne accettano la liquidazione, dietro la quale scorgono il ritorno del determinismo materialistico e della stagione dei Grandi Racconti e di omnicomprehensive filosofie della storia.

Carla Pasquinelli si è mossa lungo la sua intera carriera su un terreno di incontro-scontro o di difficile equilibrio fra questi due approcci. La sua posizione teorica di partenza è stata senza dubbio

quella dell'antiumanismo e antistoricismo del marxismo althusseriano. Come ricorda Leonardo Paggi in questo volume, Carla ha conosciuto anche personalmente Althusser ed è stata influenzata a fondo dalla sua istanza a favore di un marxismo scientifico – contrapposto da un lato all'idea hegeliana di filosofia della storia, dall'altra alla centralità del soggetto. Non sono in grado di ricostruire – sul piano biografico – le profonde motivazioni che hanno portato Carla ad avvicinarsi all'antropologia culturale partendo da una formazione prettamente filosofica. Credo però che l'antropologia fosse per lei proprio il terreno su cui diveniva scientificamente possibile dimostrare la natura parziale e pregiudiziale delle nozioni di soggetto e di “storia occidentale” assunte dall'umanesimo tradizionale.

Nella recensione al volume di Alberto M. Cirese *Cultura egemonica e culture subalterne*, apparsa nel 1974 su “Critica marxista”, e che riproduciamo in questo volume in quanto primo scritto antropologico di Carla, questi temi appaiono già con una certa chiarezza. Pur non particolarmente tenera verso l'autore, la recensione lo apprezza per “non essersi lasciato tentare dalla strada dell'umanesimo, che si è rivelato sino ad oggi il tracciato obbligato di quanti hanno cercato di stabilire un rapporto tra scienze umane e marxismo (da Sartre a Tullio-Altan!)”. Cosa intende qui Carla con “umanesimo”? Il riferimento a Tullio-Altan allude probabilmente alla vicinanza di questo studioso alla scuola americana di Cultura e personalità, dunque a un concetto di cultura inteso come insieme di valori e modelli di comportamento. Ad esso Carla contrappone il vecchio ottocentesco concetto tyloriano, che per quanto obsoleto ha il vantaggio di includere ogni aspetto – inclusi quelli materiali – della vita sociale, non risolvendosi in una sorta di insieme di essenze ideali, hegelianamente destinate a dispiegarsi nel corso della Storia. Il vizio umanista imputato a Sartre è ancor più evidente: si tratta della nozione (anche qui, sviluppo di quella hegeliana) di una storia fondata sui valori e sull'impegno di un soggetto umano assunto come universale ma in realtà profondamente etnocentrico, fondato cioè sul modello dell'intellettuale *engagé* dell'Occidente moderno. È la visione che Lévi-Strauss aveva criticato a fondo nell'ultimo capitolo di *Il pensiero selvaggio*, rovesciando paradossalmente su Sartre l'accusa di antistoricismo, e persino di caduta in una forma di pensiero mitico. C'è un passo che vale la pena citare per esteso, perché tratteggia in modo efficace il clima del dibattito in cui prende forma il pensiero di Carla. Sartre, per Lévi-Strauss,

sbocca nel paradosso di un sistema che invoca il criterio della coscienza storica per distinguere i “primitivi” dai “civili”, ma che – contrariamente a quanto pretende – è esso stesso astorico: non ci presenta infatti un’immagine concreta della storia, ma uno schema astratto di uomini facenti una storia quale può manifestarsi nel loro divenire sotto forma di totalità sincronica. Si pone perciò nei confronti della storia come i primitivi nei confronti dell’eterno passato: nel sistema di Sartre, la storia ha per l’appunto la funzione di un mito<sup>1</sup>.

Anche l’umanismo marxista, in altre parole, non è in grado di criticare i propri presupposti etnocentrici – l’assolutizzazione di una “storia culturale” che tiene fuori gli altri, in quanto meno umani e meno civili. Questi “altri” sono i popoli coloniali, ma anche le donne. Il che spiega in che misura antropologia e femminismo siano per Carla le due chiavi parallele da usare per scardinare questa forma di pensiero. Il marxismo scientifico e antistoricistico di Althusser le appare come la cornice generale, al cui interno far giocare il discorso antropologico e quello femminista sulle differenze: con l’obiettivo di riformare e ampliare l’umanesimo classico. Più che il soggetto in sé, a esser messa in discussione è dunque la pretesa universalità di un soggetto specifico, angustamente etnocentrico, sociocentrico e fallocentrico.

### *Da Althusser al postcolonialismo*

Credo che questa critica rappresenti il filo rosso dell’intera impresa intellettuale di Carla. Dopo la crisi del marxismo (e soprattutto di quello “scientifico”) ne ritroverà la sostanza nel pensiero postcoloniale, o almeno in alcuni suoi aspetti. L’influenza di studiosi come Iain Chambers (suo collega all’Orientale di Napoli), Talal Asad, Paul Gilroy, Robert C. Young è molto forte su di lei. Soprattutto il volume di quest’ultimo, *White Mythologies*<sup>2</sup>, le offre un riferimento cruciale: si tratta infatti di un vero e proprio ponte tra la critica al marxismo storicista e la prospettiva postcoloniale, che ripercorrere gli stessi passi della formazione di Carla. Young parte proprio dalla “disputa” fra Sartre ed Althusser, prosegue con le elaborazioni poststrutturaliste di Derrida e Foucault e giunge infine al pieno disvelamento del *postcolonial* che può avvenire solo a opera di teorici non occidentali come

1 Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964, pp. 275-276.

2 Robert C. Young, *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l’Occidente*, Meltemi, Roma 2007.

Said, Bhabha e Spivak. Penso che Carla fosse affascinata da questo libro per la sua ricostruzione della continuità di un percorso che in Italia era stato percepito come radicalmente discontinuo. La crisi del marxismo all'inizio degli anni Ottanta, e di quello althusseriano in particolare, era stata netta e senza residui, anche perché legata al palese fallimento della stagione dei "movimenti" prima e dell'autonomia operaia poi. Sembrava semplicemente finita un'epoca, con la sua agenda problematica, il suo linguaggio, i suoi autori e riferimenti obbligati. Problemi, linguaggio e riferimenti che attraversano una lunga latitanza e riemergono vent'anni dopo, da direzioni insospettite: dalle elaborazioni postcoloniali, appunto, filtrate dall'influenza della *French Theory* e dell'accademia nordamericana.

Young mette particolarmente in evidenza il fatto che il postcolonialismo tragga origine dalle critiche al marxismo bianco, maschile ed eurocentrico prevalente fino agli anni Ottanta nei partiti comunisti così come nell'accademia occidentale – quello che definisce con l'acronimo MAMA, *Male Anglo-Saxon Marxist Academia*). Sostiene che il movimento è nato dall'incrocio fra una tradizione politica e una teorica: la prima è quella delle lotte ant imperialiste extraeuropee, che vede rappresentate soprattutto dall'esperienza della Conferenza Tricontinentale dell'Avana (1966) e da figure come Fanon, Guevara e Mao; la seconda è quella del poststrutturalismo francese, che oltre Althusser produce autori come Lacan, Foucault, Derrida, Deleuze etc. Questa saldatura non deve apparire strana, sostiene Young, perché gli autori poststrutturali erano fin dall'inizio mossi da motivazioni terzomondiste, radicate nella loro partecipazione al maggio francese e nella fondamentale adesione alla teoria politica maoista<sup>3</sup>. È una ricostruzione bizzarra, che parla dello sviluppo del marxismo puramente nei termini della contrapposizione tra l'innovativa e buona prospettiva postcoloniale e quella cattiva e obsoleta del MAMA: come se negli ultimi vent'anni del Novecento il pensiero marxista non fosse stato sottoposto a ben altre tensioni e motivi di crisi. E come se il *postcolonial* non fosse a sua volta nato e non avesse prosperato all'interno dell'accademia, propriamente di quella anglosassone.

In un capitolo aggiuntivo, apposto a una nuova edizione del suo libro del 2004, Young scrive: "Oggi, nei luoghi in cui continua a so-

3 Ivi, pp. 25, 37. Si veda a questo proposito il volumetto dello stesso Robert C. Young, *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005, ancora più netto nel rintracciare le radici terzomondiste della teoria postcoloniale.

pravvivere, il marxismo occidentale è perlopiù istituzionalizzato e perpetuato grazie al mondo elitario e narcisistico dell'università. Il socialismo, da molto tempo, si è trasformato in attivismo da uomo della strada sviluppandosi in un rapporto di risposta pragmatica ai bisogni e alle esigenze delle lotte quotidiane"<sup>4</sup>. È una visione che corrisponde forse ai desideri dell'autore, ma che inverte francamente la realtà delle cose (la realtà odierna in particolare, ma anche quella di quindici anni fa, nel 2004): con l'"uomo della strada", occidentale e non, incline a movimenti populistici e fondamentalisti di ogni tipo, e una teoria post-coloniale arroccata nelle università e in un "regime morale"<sup>5</sup> che la chiude sempre di più alla comunicazione con le "masse".

Ciò che fino agli anni Settanta dava senso alla teoria marxista era il legame con organizzazioni politiche che garantivano un rapporto con i soggetti sociali di cui quelle teorie parlavano. Oggi quel legame non esiste più, né per il MAMA né per il *postcolonial*. Quest'ultimo non è nato certo nei movimenti del Terzo Mondo, ma nelle università americane nella fase successiva alla sconfitta della sinistra tradizionale: quando gli ambienti accademici e intellettuali si sono rinchiusi in un'area protetta di radicalismo, centrando la propria attenzione su una politica delle identità individuali e dei diritti soggettivi<sup>6</sup>. Da qui la grande attenzione a questioni di "bianchezza", di genere, di orientamento sessuale come aspetti costitutivi della teoria, e l'attacco frontale alla tradizione (filosofica, letteraria, storica) prodotta da "bianchi maschi eterosessuali morti".

### *Storicismo, antistoricismo e il concetto di cultura.*

In che misura il *postcolonial* risponde davvero al programma intellettuale che aveva portato Carla Pasquinelli ad abbracciare l'antropologia culturale, nella sua opposizione a una storia universale hegeliana e a un etnocentrico modello di soggetto umano? Certamente i punti in comune sono molti: e sono appunto quelli evidenziati dal libro di Young, a partire dalla svolta antiumanista del marxismo di Althusser, dal rifiuto dell'unità della storia e dall'irruzione in essa di altre forme di soggettività. Anche la formazione sartriana ha avuto

4 Ivi, p. 35.

5 Jonathan Friedman, *Politicamente corretto. Il conformismo morale come regime*, Meltemi, Milano 2018.

6 Mark Lilla, *L'identità non è di sinistra*, Marsilio, Venezia 2018.

il suo peso: non tanto il Sartre di *Critica della ragione dialettica* (nemico di Althusser e Lévi-Strauss), quanto quello della introduzione a *I dannati della terra* di Fanon – un testo a sua volta cruciale nella genealogia postcoloniale. Tuttavia, per altri versi, il movimento postcoloniale non sembra andare molto d'accordo con l'antropologia in sé, e in particolare con il differenzialismo che Carla cercava in essa. In quanto scienza occidentale che trae a proprio oggetto i colonizzati, la disciplina è accusata *tout court* di violenza epistemologica e sottoposta a una decostruzione analoga a quella proposta da Said per l'orientalismo. Le sue principali categorie concettuali, a partire proprio da quella di cultura, appaiono strumenti di supporto ideologico al dominio. Malgrado la riflessione sulla "cultura" si sia storicamente affermata in contrapposizione a quella sulla "razza", per la critica postcoloniale la funzione delle due nozioni è analoga: entrambe mirano a naturalizzare le disuguaglianze, alimentando una visione essenzialista della diversità degli "Altri". Il discorso sulla cultura sarebbe anzi persino più subdolo, perché nasconde la discriminazione dietro un apparente relativismo egualitario. Le antropologhe e gli antropologi stessi che si collocano su questo versante "critico"<sup>7</sup> hanno talvolta fatto propria questa istanza, fino a proporre di espungere "cultura" dal proprio vocabolario. Lo slogan "Scrivere contro la cultura" è stato lanciato ad esempio da Lila Abu-Lughod in un celebre saggio dei primi anni Novanta (con il quale Carla avrà modo di confrontarsi in profondità, come vedremo oltre). "All'interno dell'antropologia, malgrado una lunga storia di consapevole opposizione al razzismo, [...] i problemi fondamentali del dominio sono evitati" – ella scrive. Aggiungendo che anche i tentativi degli antropologi di porsi sullo stesso piano degli "altri" attraverso una "decolonizzazione dei testi", come nell'etnografia dialogica o polifonica, "lasciano intatta la configurazione fondamentale del potere globale su cui l'antropologia, in quanto legata ad altre istituzioni, si basa"<sup>8</sup>. Insomma, la cultura è "uno strumento per fabbricare l'altro", e la differenza è "una rela-

7 "Antropologia critica" è l'etichetta con cui si auto-definiscono gli studiosi più vicini al versante poststrutturalista, postcoloniale e politicamente radicale; rimando per un'analisi di questo movimento a Fabio Dei, *Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica*, in Fabio Dei, Caterina Di Pasquale (a cura di), *Stato, violenza, libertà. La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*, Donzelli, Roma 2017, pp. 9-49.

8 Lila Abu-Lughod, *Writing Against Culture*, in Richard Fox (a cura di), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991, p. 143.

zione di potere”: dunque, gli antropologi “dovrebbero considerare strategie per scrivere contro la cultura”<sup>9</sup>.

Un anticulturalismo di questo tipo segna diffusamente i dibattiti intorno al volgere del secolo. Con qualche ragione, dal momento che in questi anni il richiamo a una identità culturale essenzializzata diviene il tratto portante di molte ideologie neorazziste, come quelle cosiddette “differenzialiste” promosse dalla Nuova Destra francese; e di movimenti nazionalisti che stanno alla base delle maggiori tragedie di fine secolo, come quelle della ex Jugoslavia e del Ruanda. È chiaro che l’antropologia si sente in dovere di fare critica e autocritica su usi troppo disinvolti del discorso identitario, e su una tendenza (non estranea alle fasi classiche della disciplina) a rappresentare le culture come entità troppo compatte, discrete, quasi astoriche. Liquidare la “cultura” può apparire forse come l’estremo passo del programma anti-umanista – contro un costruito soggettivista e ideologico e a favore di un’analisi oggettiva e scientifica dei rapporti di potere che producono le differenze. Tuttavia, non è proprio così. Ridurre la cultura a mera ideologia contrasta con un altro aspetto importante dell’anti-umanismo – quello che si oppone all’universalità hegeliana e totalizzante della storia, e riconosce l’irruzione in essa di altri soggetti. Se le differenze non sono altro che disuguaglianze mascherate, introdotte dalla logica del dominio, tutti gli agenti umani sono ricondotti a un modello unico e intercambiabile: in definitiva il vecchio modello, del tutto “occidentale”, di *homo oeconomicus* o “agente razionale”. Così come la pervasività del “potere” non può che rimandare a sua volta a un Grande Racconto, una teoria totalizzante – non molto diversa, in fondo, da quella filosofia della storia che si voleva evitare. La rivoluzione copernicana postcoloniale voleva affermare – per dirla ancora con Young – “le versioni non europee della storia, non più concepita come singola narrazione totalizzante ma come una rete di molteplici storie distinte, irriducibili a qualsiasi schema unico occidentale”<sup>10</sup>. Finisce però per approdare a una visione monolitica dell’Impero: a un hegelismo non storicista, si potrebbe dire. Una visione che risulta non compatibile con il programma fondamentale che l’antropologia persegue, centrato fondamentalmente su due punti. Primo, pensare le differenze come costitutive delle soggettività umane. Secondo, pensare il sociale come prodotto di pratiche che occorre descrivere etnogra-

9 Ivi, p. 147.

10 Young, *Mitologie bianche*, cit., p. 21.

ficamente, transitando attraverso l'interpretazione dei significati che gli attori sociali attribuiscono loro. Un progetto che non può fare a meno di un qualche concetto di cultura.

### *Lo storicismo eroico e i signori del limite*

Ora, nel suo accostarsi al pensiero "critico" Carla Pasquinelli è sempre stata molto consapevole di questa problematica; mantenendo ferma, in tutti gli aspetti del suo lavoro, quella che potremmo chiamare l'irriducibilità del momento culturale. Del resto, in quel ventennio di incubazione tra la crisi del marxismo althusseriano e l'emergere del nuovo antiumanismo postcoloniale, si era confrontata con indirizzi diversi, e in particolare col pensiero di Ernesto De Martino. Cosa l'aveva spinta verso un autore storicista e umanista nel più profondo del suo essere, che sembrava dunque collocarsi dall'altro lato della barricata? La risposta è facile: la percezione che, partendo dal polo opposto al proprio, De Martino aveva intrapreso un analogo percorso di messa in discussione dell'unicità della Storia e della soggettività che ne è protagonista. L'"incontro" con De Martino avviene per Carla nel quadro della sua prima importante impresa editoriale: la pubblicazione di *Antropologia culturale e questione meridionale*, una ricostruzione antologizzata e commentata del cosiddetto "dibattito sul folklore" degli anni Cinquanta<sup>11</sup>. Si tratta della discussione che aveva visto appunto De Martino impegnato contro i crociani da un lato, contro i marxisti dall'altro, per affermare l'importanza di comprendere a fondo la cultura dei contadini poveri del Sud, nell'ottica di un loro pieno inserimento nel progetto della nuova democrazia nazionale nata dalla guerra e dalla sconfitta del fascismo. L'idea che emancipare le "plebi rustiche del Mezzogiorno" non implicasse solo creare sviluppo economico ed estirpare le forme di arretratezza culturale, ma calarsi nella loro prospettiva esistenziale, appariva eccessivamente "populista" ad entrambi gli schieramenti che dominavano la vita intellettuale italiana in quegli anni. I crociani non erano disposti ad accettare un'idea di cultura che si discostasse da quella dei ceti intellettuali e dominanti della storia europea. La "cultura" primitiva o subalterna di cui di interessavano l'antropologia e il folklore non poteva

11 Carla Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977.



darsi altro che come limite, residuo, negativo, indice di arretratezza e sottosviluppo. Sulla base dello slogan di Croce per cui “del negativo non si dà storia”, si metteva in discussione (come nel caso di Giuseppe Giarrizzo) la stessa legittimità di discipline che traessero la cultura subalterna a loro oggetto. I marxisti, da parte loro, temevano in De Martino una possibile deriva irrazionalista. Li insospettiva l'idea che le credenze e le pratiche magico-religiose del Sud non fossero solo una forma di falsa coscienza da superare. Un cedimento rispetto alla dottrina più ortodossa, dal quale rischia di esser messa in discussione il ruolo guida del Partito (e della classe operaia) e la stessa visione del materialismo storico<sup>12</sup>.

Nella introduzione al volume, Carla si mostra in realtà piuttosto fredda verso la prospettiva di De Martino. Il testo è come detto del 1977, lo stesso anno in cui esce *La fine del mondo*, curata e introdotta da Clara Gallini. Il tono delle due studiose è analogo: la delusione per un De Martino che ha verso il marxismo un'apertura più di facciata che reale, e torna in definitiva ad essere crociano malgrado le aperture degli anni Cinquanta a una storia della cultura non unicamente incentrata sul momento egemonico. Scrive ad esempio Carla:

Ma se il primato della politica funge da momento aggregante dell'impegno teorico e della ricomposizione fra intellettuali e masse, tra «alta cultura» e «bassa cultura» prospettando un capitolo nuovo della storia degli intellettuali italiani, di fatto poi l'esigenza razionalistica contenuta nella penetrazione di una nuova ragione tra le masse finirà per ricondurre in seguito De Martino vicino allo storicismo crociano [...] Razionalismo e storicismo trovano il loro punto di unità nel riaffermare il primato dell'Occidente e nel riconoscere il ruolo di soggetto storico alla sola civiltà occidentale nella sua determinazione di “alta cultura”<sup>13</sup>.

Pochi anni dopo, tuttavia, la valutazione cambia e diventa molto più sottile e complessa. Nel 1981 Carla pubblica un articolo sulla neonata rivista “La ricerca folklorica”, che apre una nuova fase degli studi sulla figura di De Martino<sup>14</sup>. Il fortunato titolo del pezzo è “Lo stori-

12 Per una più ampia discussione del dibattito sul folklore come tematica “populista”, oltre all'introduzione di Carla Pasquinelli al volume appena citato (in particolare p. 17 ss.), rimando a Fabio Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, il Mulino, Bologna, 2018, cap. 4.

13 Carla Pasquinelli, *Introduzione. Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno*, in *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 15-6.

14 Carla Pasquinelli, *Lo “storicismo eroico” di Ernesto De Martino*, in “La ricerca folklorica”, 3, 1981, pp. 77-83.

cismo eroico di Ernesto de Martino” – una espressione che rimanda al carattere aporetico della opzione filosofica dell'autore. Il quale da un lato (crocianamente) tiene ferma la fedeltà alla “storia culturale” dell'Occidente, dall'altro tuttavia intende verificarla spingendola costantemente (contro Croce) verso i suoi limiti. Tali limiti sono per lui rappresentati dai materiali dell'etnologia e della storia delle religioni, che nella loro apparente “alterità” chiedono di essere integrati nella “nostra” coscienza storiografica: e che spingono dunque a una sua costante riforma o ampliamento. L'etnologo e lo storico delle religioni sono in questo senso i signori del limite: come lo sciamano protagonista di *Il mondo magico*, intraprendono una “discesa agli inferi” controllata, compiono incursioni nel campo del “negativo” per riconquistarlo però al dominio della storia e della ragione.

Nel saggio di Carla, il rapporto Croce-De Martino si configura dunque in modo più complesso. Non più una questione di “fasi”, di abbandono e ritorno, bensì una relazione che fin dall'inizio si presenta come tesa e ambivalente. Carla lo dimostra analizzando a fondo proprio la prima e giovanile fase della produzione dell'autore, quella in apparenza più dogmaticamente crociana che confluisce nel libro del 1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Già qui,

estendere la metodologia storicista all'etnologia non significa però per De Martino soltanto riscattare tale disciplina dalle *impasses* della impostazione naturalistica, ma anche e soprattutto fornire allo storicismo un nuovo terreno di indagine, all'interno del quale provare la propria coerenza metodologica e culturale e magari arricchire attraverso la conoscenza di nuovi mondi, di nuove società storiche, una metodologia nata e maturatasi esclusivamente all'interno della cultura occidentale<sup>15</sup>.

In questo senso Carla può affermare che De Martino “si varrebbe dell'apparato categoriale crociano in funzione anticrociana”. O, per meglio dire, assume il Croce critico della “ragione pigra”, il Croce metodologo, contro quello sistematico; esattamente come usa un “Hegel esistenziale” contro quello sistematico della *Enciclopedia* che tanto piaceva a Croce (sono infatti le categorie hegeliane di autocoscienza, negatività, negazione della negazione che stanno alla base del concetto di presenza e sorreggono le analisi del mondo magico, del lamento funebre e del tarantismo<sup>16</sup>). Dunque,

15 Ivi, p. 80.

16 Ivi, p. 82.

nel momento stesso in cui De Martino aderisce allo storicismo, finisce con il metterne in discussione alcuni presupposti essenziali, estendendolo come fa ad esperienze culturali e storiche, cui Croce aveva negato ogni considerazione specifica, come la storia delle religioni o la etnologia e il folklore, e facendo soggetto di storia proprio quel mondo popolare subalterno che Croce aveva relegato ai margini del processo storico, letto com'è esclusivamente in chiave di storia dei gruppi dirigenti<sup>17</sup>.

Questa rilettura di De Martino non rappresenta solo una brillante tesi di storia degli studi: ma, vorrei suggerire, è anche il modo in cui Carla fa i conti con i dilemmi della propria stessa formazione. La tensione fra filosofia e antropologia, da un lato; e dall'altro quella fra umanismo e antiumanismo. Lo storicismo eroico finisce per convergere (almeno in parte) con gli obiettivi dello strutturalismo antiumanista: la critica all'etnocentrismo, la pluralizzazione della storia e della soggettività. In fondo, nella tensione irriducibile del pensiero demartiniiano si trova anche la soluzione all'antitesi tra ragione analitica e dialettica. Lévi-Strauss, nel suo dibattito con Sartre, pone il problema in termini molto simili. L'opposizione tra le due ragioni, afferma, "è relativa, non assoluta. Corrisponde a una tensione, in seno al pensiero umano, che di fatto forse sussisterà indefinitamente, ma che in linea di diritto non è fondata". E aggiunge:

Per noi, la ragione dialettica è la passerella di continuo prolungata e migliorata che la ragione analitica lancia sopra un baratro di cui non scorge l'altra sponda pur sapendo che esiste, anche se essa dovesse costantemente allontanarsi. Il termine ragione dialettica cela quindi il continuo sforzo che la ragione analitica deve fare per riformarsi, se pretende di render conto del linguaggio, della società e del pensiero [...] Sartre chiama ragione analitica la ragione pigra; noi chiamiamo dialettica la stessa ragione, ma coraggiosa; curva nello sforzo che esercita per superarsi<sup>18</sup>.

Beninteso, qui Lévi-Strauss non parla solo del metodo storiografico, ma di un più generale rapporto tra due forme di pensiero, da un lato quello che mira alla stabilità delle classificazioni logiche, dall'altro quello che cerca di cogliere la eterogenea proliferazione delle forme di vita. E tuttavia, la contrapposizione tra la ragione pigra e quella coraggiosa rimanda con forza al tema dello storicismo eroico, e a quel lavoro della cultura che necessariamente lo sottende. Da poli

17 Ivi, p. 81.

18 Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 268.

diversi dello spettro epistemologico, Lévi-Strauss e De Martino fanno valere una medesima istanza: quella di un pensiero che si fonda sì su una base universale (le strutture dello spirito umano per l'uno, la "nostra storia culturale" per l'altro), ma aspira costantemente a trascenderne i limiti, a confrontarsi con quella "vita" che minaccia le classificazioni, con quelle forme culturali che minacciano la Storia. Siamo dunque agli antipodi rispetto all'atteggiamento di chi pensa di liquidare la "cultura" come sottoprodotto della politica, cioè dei rapporti di dominio. L'approccio politico che De Martino adotta nei confronti dei complessi mitico-rituali delle plebi rustiche del Mezzogiorno non è volto affatto a "decostruire" la cultura per definire la loro diversità in termini strettamente economico-politici; ma, al contrario, a integrare la politica con le categorie della cultura. Per questo, dal suo punto di vista, capire la magia, il lamento funebre o il tarantismo è cruciale per promuovere l'emancipazione delle masse contadine e il loro pieno inserimento, in senso gramsciano, nella "vita nazionale".

*Etica, diritto, cultura: il caso delle mutilazioni dei genitali femminili (MGF)*

Tornando a Carla Pasquinelli: il suo incontro con la letteratura postcoloniale, nella quale come si è detto recupera l'iniziale problematica althusseriana, avviene con alle spalle questo percorso demartiniano. Il che significa che Carla non può seguire la *critical anthropology* e i *postcolonial studies* fino alle loro conseguenze anticulturaliste più estreme. Adotta il loro richiamo alla pluralizzazione delle storie e delle soggettività; ma non la Grande Narrazione di un dispositivo di dominio (l'imperialismo, il Sistema neoliberista globale ecc.) produttore di falsa coscienza, alla cui struttura essenziale tutte le differenze dovrebbero esser ricondotte. Non che Carla non abbia partecipato attivamente a quella critica della nozione essenzialista di cultura cui tutta l'antropologia, come detto, si è dedicata dall'ultimo scorcio del XX secolo in poi. Vorrei ricordare in particolare, fra gli altri lavori, i numeri della nuova serie di "Problemi del socialismo" che Carla cura o ai quali collabora a cavallo fra anni Ottanta e Novanta, su temi come "Razzismi", "Identità culturali" o "Il ritorno delle differenze", nei quali sono presentati e discussi i più importanti aspetti del dibattito sulla reificazione delle identità, sul neorazzismo differenzialista e sul

relativismo etico<sup>19</sup>. Ma è una critica che serve a proteggere il concetto di cultura dalle strumentalizzazioni identitarie e neorazziste, non certo a sbarazzarsene.

Nella parte conclusiva di questo testo, cercherò di mostrare quanto per Carla sia sempre rimasto cruciale il concetto antropologico di cultura facendo riferimento a due dei suoi lavori più recenti: la ricerca sulle mutilazioni genitali femminili e la sintesi teorico-manualistica di introduzione all'antropologia, scritta con Miguel Mellino e intitolata per l'appunto *Cultura*<sup>20</sup>. Dei lavori sulle MGF parla già all'interno di questo volume, e molto bene, Gino Satta. Ricordo soltanto che Carla ha affrontato dapprima il tema alla fine degli anni Novanta, attraverso una ricerca etnografica patrocinata dall'Associazione Italiana Donne per lo Sviluppo. La ricerca era stata svolta a Torino e a Roma, attraverso interviste con donne immigrate di origine somala e nigeriana; e aveva portato alla pubblicazione di un volume<sup>21</sup> che lasciava ampio spazio alle voci e alle motivazioni delle donne stesse (diversamente da quanto accadeva nella letteratura giornalistica e militante fino allora prevalente). Carla era stata molto colpita dall'incontro con queste donne di bassa condizione sociale, e molto legate alle comunità di provenienza - diversamente dai gruppi più elitari con cui era abituata a dialogare nella sua pratica di militanza femminista. Le sue interlocutrici raccontavano le proprie esperienze di infibulazione o escissione, avvenute in Africa nell'infanzia. Racconti drammatici di violenza e sofferenza, che presentavano spesso il paradosso di una violenza imposta alle figlie dalle stesse madri "per il loro bene". C'è in queste storie un conflitto tragico di valori : l'amore per le figlie da un lato,

19 Carla Pasquinelli, *Il posto della tradizione*, in "Problemi del socialismo", 2-3, 1988, pp. 70-86; Ead., *Presentazione*, in Aa.Vv., *Razzismi*, in "Problemi del socialismo", n.s., 2, 1989, pp. 9-14; Ead., *Il ritorno del rito*, in Aa.Vv., *Identità culturali*, in "Problemi del socialismo", n.s., 3, 1989, pp. 78-89; Ead., *Nuove differenze e vecchie disuguaglianze: cinque punti di vista*, con Alfonso M. Iacono, Mariuccia Salvati, Claudio Pavone, Ester Fano, in "Problemi del socialismo", n.s., 6, 1990, pp. 9-40.

20 La scelta di questi due casi lascia necessariamente fuori altri filoni importanti del lavoro di Carla, che avrebbero ugualmente potuto dimostrare la medesima tesi. In particolare, il lavoro sulla cultura domestica (Carla Pasquinelli, *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra sé e la casa*, Baldini e Castoldi, Milano, 2004); ricerca che mobilita un concetto di cultura ugualmente debitore dello strutturalismo (con un ampio uso del Bourdieu etnografo e della analisi della casa come microcosmo di classificazioni simboliche) e dello storicismo demartiniano (con il richiamo al tema fenomenologico della domesticazione del mondo della vita). Non ho tuttavia lo spazio per discuterne adeguatamente in questa sede.

21 Carla Pasquinelli, *Antropologia delle mutilazioni genitali femminili: una ricerca in Italia*, con Cristina Cenci, Valeria Guelfi, Silvia Manganeli, AIDOS, Roma 2000.

dall'altro l'ineluttabile destino sociale per cui una donna "impura" (non infibulata) non sarebbe accettata dalla comunità e nessuno vorrebbe sposarla. Lo "scandalo" si accentua ulteriormente quando scopriamo che le stesse vittime di quella violenza oggi la approvano, ne danno un giudizio positivo, e dichiarano l'intenzione di infibulare le loro attuali o future figlie. Com'è possibile?

Carla rifiuta con forza una spiegazione primordialista, che attribuisca la pratica delle MGF a "credenze" arretrate e radicate nella tradizione, che si tratterebbe di superare attraverso gli strumenti dell'informazione e della pedagogia. Anzi, insiste sulla sostanziale inutilità di tali strumenti per così dire "illuministi", che potrebbero funzionare solo con le donne colte e già integrate – quelle che non hanno in effetti bisogno di esser convinte. Il posizionamento soggettivo delle donne infibulate, e che desiderano infibulare le figlie, appare invece comprensibile in relazione a una intimità culturale cui esse non possono rinunciare. Nella loro posizione di migranti che stanno a cavallo tra due mondi, rischiando di non collocarsi stabilmente né nell'uno né nell'altro, non possono fare a meno di tenersi agganciate alle fedeltà, ai valori e alle reti di relazioni dei gruppi di origine. È per questo che le donne africane parlano malvolentieri di MGF, e non accettano anzi neppure di chiamarle "mutilazioni". Dai loro discorsi, una volta che la ricercatrice ha superato il muro di diffidenza e sospetto, emerge la necessità di tenersi strette a un universo di valori e significati, morali ed estetici al tempo stesso, che trova proprio nella differenziazione rispetto all' "Occidente" il principale collante. Il corpo infibulato, chiuso e liscio, è più bello oltre che più puro; la forma delle donne occidentali, oscenamente aperte nelle loro pendule escrescenze, appare alle africane ridicolo e ripugnante. La diffusa convinzione (tra le occidentali) che le MGF impediscano il piacere sessuale è da loro decisamente negata.

Ora, dare spazio alle rappresentazioni soggettive delle donne non significa certo per Carla aderire a una banale visione relativistica – per "loro" è giusto, per "noi" è sbagliato. Anzi, la sua analisi insiste sul legame fra queste pratiche e le forme di potere maschile che investono il corpo delle donne. Carla mobilita qui la stessa nozione foucaultiana di "biopotere", che dagli anni Novanta era divenuta uno dei concetti centrali della teoria poststrutturale e postcoloniale. Ma la intende in modo piuttosto personale, più vicino forse all'antropologia sociale del corpo di Mary Douglas che non alle teorizzazioni della *French* o della *Italian theory*. Il corpo delle donne emigrate sta al centro delle

dinamiche di potere, e al tempo stesso della costruzione di un cosmo simbolico e morale – per di più a cavallo tra due contesti diversi, quello di partenza e quello ospitante. Solo sullo sfondo di tale contesto le loro pratiche e le loro convinzioni acquistano significato e divengono “comprensibili”.

Qualche anno dopo la pubblicazione della ricerca, il tema delle MGF occupò per un certo periodo le prime pagine dei giornali. L'occasione era la polemica sollevata dalla proposta di Omar Hussen Abdulcadir, un ginecologo somalo direttore del “Centro per la prevenzione e la cura delle complicanze delle MGF” dell'ospedale fiorentino di Careggi, di istituzione di un rito simbolico alternativo all'infibulazione: una semplice puntura di spillo, da praticare nelle strutture pubbliche in una situazione sicura e igienicamente protetta. La proposta, inizialmente approvata dal Comitato etico locale, suscitò però proteste indignate da più direzioni. Da un lato, alcune associazioni di donne immigrate e di gruppi femministi sostennero che il rito alternativo conferma e accetta, istituzionalizzandolo, il principio che sta alla base delle MGF, vale a dire la soggezione del corpo della donna al potere maschile. Dall'altro, movimenti politici sia di destra che di sinistra videro nella proposta l'apertura a un atteggiamento “relativista”, foriero di conseguenze disastrose in una società multietnica. Per una volta destra e sinistra, femminismo e movimenti identitari, si trovarono d'accordo contro l'idea del rito alternativo.

È proprio Carla che, in questa situazione, ha il coraggio di prendere la parola a favore della proposta di Abdulcadir – o, sarebbe forse più corretto dire, contro le unanime critiche che le venivano rivolte. Lo fa con un articolo pubblicato sul “il manifesto” dell'8 febbraio 2004, e poi con maggior respiro in un libro che esce nel 2005 (e che include l'intera rassegna stampa del dibattito)<sup>22</sup>. Gli argomenti da lei avanzati sono essenzialmente tre. Primo, il rito alternativo segue una logica pragmatica di riduzione del danno; respingerlo a priori in nome di grandi principi significa anteporre un'etica dell'intenzione a un'etica della responsabilità. Se il rito alternativo potesse salvare anche una sola bambina dalle forme più severe di mutilazione, sarebbe difficile rifiutarlo per motivi puramente ideali. Secondo, oppositrici e oppositori della proposta non conoscono e non tengono conto del reale radicamento nelle culture di provenienza degli immigrati delle pratiche che noi chiamiamo MGF. Le considerano basate sull'ignoranza, sulla

22 Carla Pasquinelli, *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma 2005.

superstizione e sull'arretratezza, e pensano che sia possibile estirparle semplicemente attraverso campagne educative. Non comprendono quanto siano invece legate a reti di relazioni sociali e a sistemi di significato che per le donne migranti mantengono grande importanza; sottovalutano il fatto che queste stesse donne attribuiscono un valore positivo alle MGF, facendone un marcatore identitario per sé e per le proprie figlie. Terzo, il discorso progressista che si contrappone al rito alternativo sulla base di una concezione assoluta dei diritti umani è costruito attorno a categorie – come la contrapposizione progressor-retratezza, e soprattutto quella barbarie-civiltà – che ne fanno un erede del discorso coloniale sull'Altro.

Queste argomentazioni si collegano con forza, anche se in modo indiretto, ai problemi epistemologici sopra abbozzati. Intanto la comprensione delle MGF che propone Carla non presuppone soggetti astratti e universali di fronte a norme giuridiche o a imperativi morali altrettanto universali. Fra i due momenti – il soggetto e la norma – c'è il corpo culturalmente plasmato delle donne, il contesto morale a cavallo fra due mondi in cui esse vivono. C'è in altre parole un terreno connettivo intermedio che può esser colto solo etnograficamente: questo terreno è la specificità dell'analisi antropologica, che malgrado tutte le ambiguità del termine continua a definirlo "cultura". Tutto ciò – e qui torna l'istanza antiumanista – mostra i limiti del discorso universalista sui diritti umani, i cui sostenitori o sostenitrici presuppongono, assolutizzandolo, il proprio stesso modello di soggettività. La polemica di Carla si rivolge in modo particolare a quell'attivismo femminista che, così attento a cogliere il problema della differenza di genere nella costituzione della soggettività, non riesce invece a capire il ruolo svolto da altri tipi di differenza. Può così accadere che la lotta per i diritti delle donne si faccia paradossalmente erede delle "mitologie bianche" – primitivizzando le MGF, collocandole in una cornice che contrappone barbarie e civiltà; consentendo, a una "élite di donne, in pole position nei partiti, in associazioni e in ONG [...], di costruire la propria *agency* a ridosso delle pratiche barbariche delle altre, accomunate da una posizione condivisa di subalternità"<sup>23</sup>.



*Mobili e porose, ma pur sempre culture*

Il libro sulle MGF è una eccezione all'interno della produzione scientifica di Carla, per il suo carattere estremamente polemico: ha la struttura di un pamphlet, ma è anche scritto con lucidità affilata e con grande forza argomentativa, largamente non compresa sia dalle sue compagne/antagoniste femministe sia dal troppo piccolo e distratto mondo antropologico. Nel suo lavoro successivo torna a un più disteso tono di storia degli studi e di discussione teorica. Si tratta del volume *Cultura. Introduzione all'antropologia*, che pubblica nel 2010 insieme a Miguel Mellino<sup>24</sup>. Non propriamente un manuale, come il titolo farebbe pensare, ma un'opera di sintesi marcata da un forte impegno teoretico. Nel ricostruire la storia dell'antropologia, Carla ripercorre il proprio stesso percorso formativo – dal concetto tyloriano di cultura fino al postcolonialismo. Il libro parte in realtà dal problema della scoperta dell'Altro nella cultura europea moderna, con la conquista dell'America e i dibattiti filosofici sullo stato “selvaggio”, da Montaigne a Rousseau. Analizza poi la nascita ottocentesca dell'antropologia, con la scuola evoluzionista e i concetti di *Civilization* e *Kultur*, e le principali scuole successive, con la pluralizzazione relativistica delle culture e l'affermazione della moderna metodologia della ricerca sul campo. Dedicava ampio spazio a Lévi-Strauss e a De Martino, che ancora una volta affianca nella stessa parte del libro. Infine, l'ultima sezione si chiama “Dopo le culture”, ed è dedicata proprio agli indirizzi più recenti (i post-) e al modo in cui essi hanno cambiato l'agenda classica dei problemi e dei metodi della disciplina. Nella scrittura a quattro mani, Carla si dedica ai capitoli più storici e affida a Mellino gli ultimi, dedicati ai *Cultural studies* e alla critica postcoloniale. Tiene però per sé un capitolo cruciale dell'ultima parte, intitolato “Il disagio della cultura”. In realtà non tratta di una riflessione nuova, perché riprende in buona parte un articolo già pubblicato nel 1993<sup>25</sup> (cioè in piena fase di incubazione del programma antiumanista), sia pure con conclusioni diverse.

Il capitolo, come il precedente articolo, si confronta con la “decostruzione” del concetto di cultura operata dall'antropologia interpretativa e soprattutto da quel movimento che ha il suo manifesto nel

24 Carla Pasquinelli, Miguel Mellino, *Cultura. Introduzione all'antropologia*, Carocci, Roma 2010.

25 Carla Pasquinelli, *Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno*, in “Etnoantropologia”, 1, 1993, pp. 34-53.

volume *Writing Culture*<sup>26</sup>. L'idea di James Clifford, George E. Marcus e degli altri studiosi che si sono identificati in questa impresa decostruttiva è che la cultura non esista là fuori, sul campo, ma sia un prodotto della rappresentazione dell'etnografo, in particolare della sua scrittura. Poetiche, ma anche politiche dell'etnografia, suona il titolo del libro. La rappresentazione culturale è funzione delle strategie linguistiche, retoriche, letterarie che gli antropologi impiegano, in modo più o meno esplicito e consapevole (il che consente di rileggere la storia della disciplina come storia di generi e forme di scrittura). Ma è funzione anche del posizionamento politico dei ricercatori-scrittori. In altre parole, la "rappresentazione" è un aspetto del potere esercitato dalla disciplina, e dalla realtà sociale di cui è espressione (il mondo occidentale, la cultura egemonica) verso i soggetti studiati. Questi due aspetti – le poetiche e le politiche – che sembrano stare insieme in *Writing Culture* e nella riflessione degli anni Novanta, si divaricano nettamente a partire dal decennio successivo. Il lavoro sulle poetiche rimanda a un'antropologia interpretativa di tipo geertziano, e più in generale alla visione ermeneutica del *Verstehen*. Quello sulle politiche conduce alla *critical anthropology* e agli studi postcoloniali, nel senso già tratteggiato sopra. Due direzioni che si fanno ben presto incompatibili. La prima deessenzializza la cultura, ma la mantiene come terreno della comprensione intersoggettiva: non è un "oggetto" da raccogliere sul terreno, ma qualcosa che si produce nel rapporto dialogico tra individui e gruppi (incluso il rapporto dialogico instaurato dall'incontro etnografico). La seconda, come abbiamo visto, denuncia la cultura come inganno ideologico e mira ad epurare il discorso antropologico dalla sua ingombrante e fuorviante presenza.

Bene, Carla affronta lucidamente questa problematica già nell'articolo del 1993, scrivendo: "Non è la prima volta che il concetto di cultura viene messo in discussione, è però la prima volta che l'antropologia sembra poterne o volerne fare a meno"<sup>27</sup>. Qui Carla non sembra conoscere ancora il testo *Writing against culture* di Lila Abu-Lughod, sopra ricordato, uscito solo due anni prima. Sembra riferirsi, quando parla di abbandono della cultura, alla crisi del classico concetto organicista – l'"insieme complesso" di cui parlava Tylor, costruito del ricercatore che non è percepito in quanto tale dagli attori sociali stessi.

26 James Clifford, George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986 (si veda anche la trad. it., che però non era ancora uscita nel 1993: *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma 1997).

27 Pasquinelli, *Il concetto di cultura tra moderno e postmodernismo*, cit., p. 49.

A un tale concetto, che ha avuto nello strutturalismo lévitraussiano l'ultima sua incarnazione, si sostituirebbe una pura "conoscenza locale" – vale a dire un'etnografia descrittiva impossibilitata ad andar oltre la riproduzione delle categorie degli agenti sociali stessi. Ma nel volume del 2010 la tematica è ripresa proprio con l'inserimento di Abu-Lughod, che Carla definisce "la più convinta" nel sostenere che la disciplina dovrebbe fare a meno della cultura, e sostituirla "con categorie diverse, come la nozione di pratica di Bourdieu o quella di discorso di Foucault, che sono in grado di mettere in questione l'idealismo del concetto di cultura"<sup>28</sup>. Ma, commenta subito,

sembra abbastanza implausibile e comunque poco credibile che una disciplina possa disfarsi delle proprie categorie fondative, senza rischiare di scomparire assieme ad esse o quanto meno di diventare un'altra cosa. Almeno per quanto ci riguarda, senza il concetto di cultura riesce davvero difficile pensare l'esistenza dell'antropologia culturale<sup>29</sup>.

La posizione è molto netta. Quella di Abu-Lughod viene definita una "posizione radicale, che lascia poco spazio alla mediazione", e che si spiega solo con la fase di reazione all'essenzialismo che caratterizzava gli anni Novanta (una fase definita da Marcus in termini di "lotta dell'antropologia contro il proprio oggetto di studio"). Ma quali strade di risoluzione si aprono allora alla "crisi" del concetto di cultura? Nell'articolo del 1993, Carla chiude inaspettatamente con l'etnocentrismo critico di De Martino (che vede peraltro giustamente convergere con l'approccio ermeneutico di Geertz). La "cultura" sarà pure un concetto etnocentrico che noi imponiamo agli altri: ma è inevitabile che ciò avvenga. Il problema è esser consapevoli della parzialità del proprio punto di vista, giungendo così ad un "allargamento della coscienza storiografica dell'Occidente": "Assumere le nostre categorie in tutta la loro parzialità, a cominciare dal concetto di cultura, è, a distanza di tanti anni [dalla formulazione demartiniana], una strada ancora tutta da percorrere, comunque una delle poche praticabili che abbiamo di fronte"<sup>30</sup>.

Ma l'etnocentrismo critico è anatema per la *critical anthropology*, che lo vede come l'estrema dimostrazione della strumentalizzazione dell'Altro, assunto non per sé ma solo come specchio o oggetto trami-

28 Pasquinelli, *Cultura*, cit., p. 233.

29 Ibidem.

30 Pasquinelli, *Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno*, cit., p. 51.

te il quale esercitare la nostra propria “autocoscienza”. Nel libro del 2010 questa conclusione viene espunta (benché nel libro a De Martino venga concesso ampio spazio e considerazione), e sostituita con il concetto di interculturalità – con un particolare riferimento a James Clifford e al suo concetto di “culture in viaggio”:

Prevale l'idea del carattere poroso delle culture che interagiscono tra di loro in un processo osmotico di traduzione e di contaminazione. [...] Culture in viaggio, dislocate, mobili, dove le linee di divisione non sono tra una cultura e l'altra, ma sono fenditure transculturali, campi di tensione. Culture in traduzione che ci portano ad andare e venire tra un mondo e un altro, perché tradurre significa “portare di là” o trasportare, e dunque la traduzione è una questione di comunicazione interculturale<sup>31</sup>.

Culture mobili e porose, certo, ma sempre culture. Ci sono in realtà un po' troppi aggettivi e metafore in questo passo, rispetto alla usuale scrittura di Carla, perché lo si possa considerare qualcosa di più di una conclusione provvisoria ed evocativa ad un percorso di cui lei stessa non vedeva un reale sbocco. Di fatto queste considerazioni non replicano fino in fondo alla tesi radicale dello “scrivere contro la cultura” – che significa scrivere in realtà del potere. Tanto più che nelle ultime righe del capitolo Carla introduce a sorpresa un riferimento al suo amato Robert Young, secondo il quale “nessuna traduzione avviene in uno spazio neutrale e interamente egualitario, dal momento che si produce sempre all'interno di relazioni di potere e forme di dominazione”<sup>32</sup>. Insomma, uno slogan classico del postcolonialismo, che sorprende dopo una difesa così accorata del concetto di cultura. Qui c'è il dominio, altro che le culture in viaggio: il programma antiimperialista si ripropone all'improvviso con tutta la sua forza. Si possono tenere insieme questi due approcci? Carla è molto più fiduciosa nella possibilità di questa convergenza di quanto, come si sarà capito, lo sono io. Ma in questo saggio, dedicato a una riflessione sul suo complesso pensiero, mi bastava mostrare le dimensioni di questa tensione che in lei non si è mai chiusa.

31 Pasquinelli, *Cultura*, cit., p. 235.

32 Ibidem.