ANNO LI
NUMERO 3
maggio giugno 2002

Bimestrale,
spedizione in A.P.
45%, art. 2, comma
20/b, legge 662/96,
filiale di Bergamo.
Un numero
€ 5,78
ISSN 0010-8502

COOPERAZIONE EDUCATIVA

LA RIVISTA PEDAGOGICA E CULTURALE DEL MOVIMENTO DI COOPERAZIONE EDUCATIVA

etica e scuola

Perché parlare di etica?
a cura di Mirella Grieco, Ludovica Muntoni e Clara Pagnotta

Una questione aperta
Simonetta Fasoli

Un deficit da colmare
Cinzia Mion

L'etica della responsabilità
Marco Rossi-Doria

È successo a scuola
Silvana Allesti

La scuola che vogliamo
Angela Nava

Appunti per una recensione
Giovanna La Maestra

ESSERE FARE SCUOLA

Un'esperienza di democrazia
Mariantonietta Ciarciaglini

Per fare una famiglia ci vuole...
Lucilla Musatti

La terza strada
Annalisa Busato

La scuola in cui lavoro
Anna Maria Matricardi

Vecchie e nuove generazioni nei Balcani
Nada Bucat

IL PUNTO

Il relativismo culturale dopo l'11 settembre
Fabio Dei

edizioni junior

Il relativismo culturale dopo l'11 settembre

Fabio Dei

"La contrapposizione significativa oggi è tra chi tenta di gettare ponti e chi invece costruisce muri"

Le reazioni giornalistiche e di alcuni ambienti culturali all'11 settembre hanno messo in risalto i temi dello scontro di civiltà tra Islam e Occidente; in particolare, hanno insistito sulle responsabilità e sui rischi del relativismo culturale. Un lessico vagamente antropologico ha impregnato il discorso pubblico sul fondamentalismo islamico e sull'atteggiamento che l'Occidente dovrebbe tenere nei suoi confronti. Negli Stati Uniti è stato il concetto di postmodernismo a trovarsi al centro delle accuse. Si è sostenuto, per citare un editoriale tra i molti, che "come il crollo del Muro di Berlino ha segnato la fine della Guerra Fredda contro il comunismo, così l'11 settembre può indicare la fine del postmodernismo, la filosofia seconda la quale non esistono verità universali" (Baughn 2001).

In Italia è stato il concetto di relativismo a emergere in primo piano. Nei giorni successivi all'attentato delle Twin Towers, ad esempio, due fortunati articoli di Angelo Panebianco e Oriana Fallaci si sono concentrati con grande chiarezza su di esso. Panebianco ha parlato del relativismo culturale come del "principale alleato di Bin Laden e soci in Occidente, la loro più preziosa 'quinta colonna'". Il relativismo è per lui "una forma di nichilismo nutrita dalla secolarizzazione e da una collettiva perdita di memoria storica"; nutrito da intellettuali degenerati, ma anche da scuola e mass-media, esso "lascia con poche difese a fronte delle interpretazioni demonizzanti della storia occidentale che tanti intellettuali fanno circolare: interpretazioni che rendono coloro che le accolgono privi di rispetto per la propria cultura, e di "buone ragioni" per difenderla dai suoi nemici" (Panebianco 2001).

Nella famosa lettera di Oriana Fallaci al *Corriere della Sera* si trova un'analoga argomentazione, anche se espressa in modo meno filosofico e più passionale, con un discorso tutto incentrato sulla repellenza sensoriale dell'altro. Lo scontro fra culture è qui evocato in relazione alla necessità di proteggere una sfera di intimità, di pulizia e purezza, in un parola di appaesamento. Si avverte nelle sue parole il senso di radicale minaccia a una identità occidentale concepita non in astratti termini etico-politici, bensì in relazione a luoghi, a corpi, a ben concrete fedeltà culturali. L'immagine di Arafat che le urla in faccia e la ricopre di saliva, o quella degli immi-

grati somali che con arroganza si accampano per protesta in piazza del Duomo a Firenze, coprendola delle loro deiezioni, sono retoricamente centrali nel discorso della Fallaci e nel suo attacco al relativismo culturale. Come Panebianco, anche per lei un presunto senso comune relativistico impedirebbe all'Occidente di difendersi, conducendolo alla degenerazione: "Intimiditi come siete dalla paura d'andar contro corrente cioè d'apparire razzisti [...] non capite o non volete capire che qui è in atto una guerra di religione. Una guerra, continua, che mira alla conquista delle nostre anime. Alla scomparsa della nostra libertà e della nostra civiltà. All'annientamento del nostro modo di vivere e di morire, del nostro modo di pregare o non pregare, del nostro modo di mangiare e bere e vestirci e divertirci e informarci" (Fallaci 2001).

Una serie di risposte a questi argomenti, anche assai critiche, sono apparse sulla stampa e per radio nei giorni successivi (laddove il dibattito televisivo è rimasto sostanzialmente estraneo a questi temi, e impermeabile a voci di carattere scientifico, con politici e giornalisti a dominare per intero la scena). Gli antropologi, per lo più, non sono stati presenti nella discussione, nonostante fosse in gioco quello che potremmo chiamare un uso pubblico della loro disciplina, e nonostante proprio l'antropologia sia stata implicitamente chiamata sul banco degli imputati. Le invettive contro il relativismo, dottrina di per sé assai debole e contraddittoria, si configurano in realtà come rivendicazioni dell'etnocentrismo. Esse mettono in questione quell'atteggiamento anti-assolutista tipico del pensiero novecentesco, quella tendenza a decentrare se stessi di cui la moderna antropologia culturale è stata la massima rappresentante.

L'ANTROPOLOGIA E "LO SCONTRO FRA CIVILTÀ"

Cos'ha dunque da dire un "buon senso" antropologico sui problemi del relativismo, dello "scontro fra civiltà", della "superiorità" dell'Occidente? Occorre intanto osservare che lo stesso linguaggio usato nella discussione mediale e politica è assai discutibile. Non si tratta solo di accreditare o rifiutare giudizi di "superiorità": a esser dubbia è la stessa rappresentazione di un mondo suddiviso in "civiltà" o "culture" autonome e nettamente distinte, ciascuna con una propria precisa identità, che si fronteggiano l'un l'altra. Di questi concetti va brevemente ripercorsa la storia, che è strettamente legata agli sviluppi degli studi antropologici.

Nell'Ottocento "cultura" è termine rigorosamente usato al singolare: c'è un solo processo culturale, rispetto al quale le società umane si distribuiscono in termini di avanzamento e arretratezza evolutiva. È nel Novecento che si afferma un concetto pluralista e relativista di "culture". Laddove per l'evoluzionismo ottocentesco studiare la diversità culturale era un modo per riaffermare con forza sempre maggiore la superiorità dell'Occidente moderno, per la nuova sensibilità antropologica diviene un modo per contestarne e relativizzarne le pretese. All'immagine di una gerarchia piramidale di gruppi umani, che procedono a velocità diverse su un unico percorso di sviluppo culturale, si sostituisce quella di un mondo suddiviso in una irriducibile pluralità di culture, intese come entità autonome, ben distinte e di uguale dignità, classificabili in modo non gerarchico e per certi aspetti non commensurabili.

In questa prospettiva, le valutazioni negative delle altre culture sono per lo più conseguenza della incapacità di comprendere il funzionamento di codici linguistici, estetici, morali semplicemente diversi da quelli che ci sono più familiari. Da qui il principio del relativismo culturale: non si possono formulare giudizi etici, estetici e (in una variante) anche cognitivi al di fuori di un contesto culturale, poiché è il contesto culturale a stabilire i criteri di riferimento. Ciò che è bello o brutto, attraente o disgustoso, desiderabile o indesiderabile, giusto o ingiusto, e in un certo senso persino vero o falso, dipende dal contesto culturale, e non ci sono criteri esterni e neutrali di tipo sovra-culturale. Ogni tentativo di stabilire simili criteri è in definitiva etnocentrico; e lo sviluppo dell'antropologia moderna, in definitiva, potrebbe esser descritto come un progressivo approfondimento della critica anti-etnocentrica.

Ora, nel passare dal linguaggio specialistico delle discipline sociali al linguaggio politico e al

senso comune, questo concetto relativista di cultura corre il rischio di essere reificato o essenzializzato. Le culture sono viste secondo il modello delle cartine politiche degli atlanti: colori diversi punteggiano un mondo suddiviso in entità compatte e autonome, dalla consistenza quasi naturale, esclusive e distintive. Come si può appartenere a uno e ad un solo Stato, così si appartiene a una sola cultura. Più che come un processo costantemente in divenire, l'appartenenza culturale, o etnica, è intesa come proprietà immutabile di un gruppo umano e di tutti gli individui che ne fanno parte. Le culture, per usare un ossimoro, sono naturalizzate: l'antropologia classica ci ha abituato a pensarle come cose che esistono prima e indipendentemente dai processi storici, da un lato, e dall'altro dagli individui che ne fanno parte, i quali sarebbero quasi imprigionati al loro interno.

Questo modello poteva forse apparire adeguato alle realtà esotiche, "primitive" e isolate studiate dall'antropologia classica; ma certamente non si adatta alla realtà attuale di un pianeta dominato da processi di globalizzazione e interconnessione, da flussi comunicativi e di circolazione di persone, merci e idee senza precedenti. Dar conto delle differenze e delle identità culturali di oggi a partire dalla nozione relativistica di etnie-culture originarie e autentiche è implausibile. L'antropologia è stata dunque costretta a rivedere in profondità la propria attrezzatura teoretica e, da alcuni decenni, si è impegnata in un processo di critica o decostruzione dei concetti stessi di cultura, etnia, identità. Oggi si riconosce comunemente che le realtà sociali indicate da tali termini non hanno nulla di essenziale o autentico, e sono sempre il frutto di contingenti processi storici e dinamiche politiche, spesso meno antichi e profondi di quanto si creda.

Nel senso comune e nel linguaggio dei media, tuttavia, l'uso reificato decisamente persiste. Quando si parla di conflitti etnici, come nel caso della ex-Jugoslavia, o di guerre "tribali", come si continua a dire per i contesti africani, con termine ancor più equivoco, si presuppone uno scontro fra realtà etniche chiare e distinte, che preesistono al conflitto attuale e anzi ne sono la causa. Si assume una essenza etnica o culturale più reale e più forte di ogni vicenda politica: un po' come se le appartenenze etniche fossero lo sfondo immutabile sul quale si articolano le contingenti e mutevoli faccende della politica. Non si prende abbastanza in considerazione la possibilità che, almeno in parte, il discorso etnico, i sentimenti di appartenenza, il senso delle differenze siano la conseguenza e non la causa dei conflitti.

Ora, questo uso essenzialista dei termini etnici e culturali rischia di produrre una nuova assolutizzazione delle differenze, e finisce per rendere il relativismo culturale uno strumento di politiche di discriminazione. Lo mostra molto bene il caso del neo-razzismo europeo, che fonda la sua proposta xenofoba su una versione forte del relativismo culturale, ripresa sia pure con molte forzature dal pensiero dell'ultimo Lévi-Strauss. Se nella discussione post-11 settembre il relativismo culturale appare come una sorta di ideologia ultra-progressista, "di sinistra", eccessivamente tollerante e incapace di opporsi alla minaccia dell'Altro, si tratta di un grosso equivoco. Il relativismo, o quello che altri hanno chiamato fondamentalismo culturale, sono oggi prevalentemente strumenti di pratiche politiche "di destra", esclusiviste e spesso xenofobe.

ETNOCENTRISMO E RELATIVISMO CULTURALE

Di conseguenza, non ha più molto senso l'antica opposizione fra etnocentrismo ("la nostra cultura è superiore alle altre") e relativismo ("le culture sono tutte ugualmente buone, ciascuna secondo i rispettivi criteri di giudizio"). La convinzione nel primato assoluto dell'Occidente è ormai difficilmente sostenibile: non solo per una questione di rispetto degli altri, ma anche per la diffusa consapevolezza autocritica che l'Occidente ha sviluppato su se stesso. Non è forse l'Occidente che ha prodotto la Shoah, e ha distrutto in modo irreversibile l'equilibrio ambientale del pianeta? D'altra parte, neppure la classica posizione relativista appare sostenibile, basata com'è su un'idea monadica delle culture, irrealistica, come detto, oltre che disastrosa per le implicazioni etiche del principio secondo il quale ognuno è nel giusto a casa propria.

Non possiamo dunque ragionare nei termini di un contrasto fra i difensori dell'Occidente e i suoi critici o "nemici". Né si tratta di rinunciare ai valori dell'Occidente in nome di una malintesa tollerenza relativistica. Al contrario: ma la fedeltà ai valori della storia occidentale non passa proprio attraverso la costante vigilanza critica, il dubbio metodico, l'apertura alla diversità? Il paradosso delle dichiarazioni di superiorità dell'Occidente è che, nella loro assunzione di un assoluto e indiscusso primato da difendere contro nemici "infedeli", si tirano fuori proprio da quei valori che pretendono di sostenere. La superiorità si dissolve non appena la si afferma come un dogma, piuttosto che metterla costantemente alla prova nel dialogo con gli altri.

Sul piano etico e politico, dunque, la contrapposizione significativa non è oggi quella tra etnocentrismo e relativismo. È piuttosto la contrapposizione tra chi tenta di gettare ponti e chi invece costruisce muri; tra chi vede le differenze culturali come una risorsa da valorizzare, e chi le vede come nemici o ostacoli da distruggere; tra chi è interessato alla comprensione reciproca, e chi cerca di rafforzare il proprio potere attraverso l'arroccamento e la chiusura. Ed è chiaro che questa contrapposizione è assolutamente trasversale rispetto al binomio Islam-Occidente. Non si deve dimenticare che l'Islam, forse più di ogni altra tradizione culturale, ha coltivato nella sua storia i valori dell'apertura, del dialogo, del confronto. Questa storia non è certo cancellata dagli attuali fondamentalismi, o da quei regimi totalitari che utilizzano la religione islamica come ideologia di Stato e strumento di consenso. L'Occidente, del resto, non ha forse prodotto al tempo stesso la democrazia e il totalitarismo, i diritti civili come i lager e i gulag?

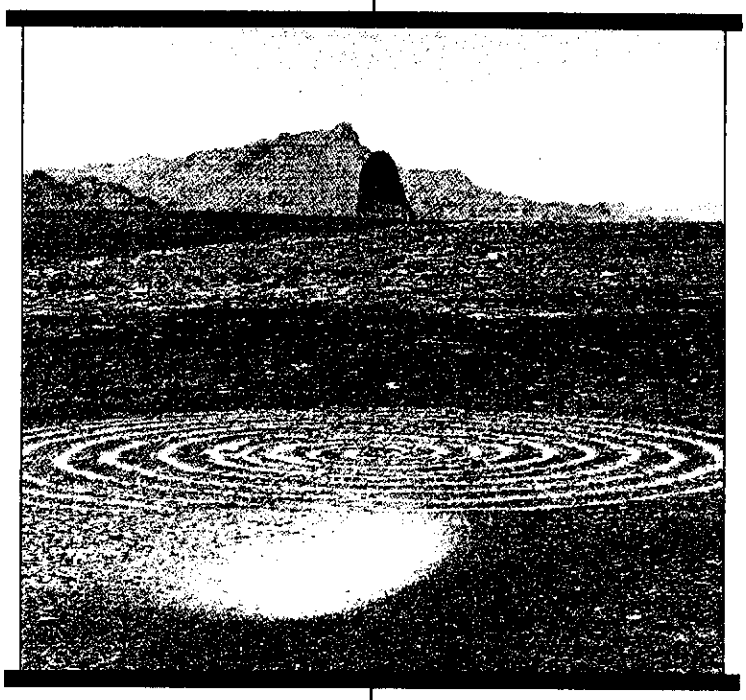
Questa mi sembra una plausibile modalità di "uso pubblico" dell'antropologia. Le cose, tuttavia, sono un po' più complesse di così, e nella riflessione scientifica l'irrisolvibile contrapposizione tra assolutismo e relativismo tende a riproporsi in forma diversa. Cercherò in quest'ultima parte di chiarire il perché.

Come detto; i più recenti studi antropologici si sono preoccupati di contrapporsi alle concezioni essenzialiste e naturalistiche di etnie e culture. Si è cercato di mostrare come le identità etniche e culturali risultino sempre da processi storicamente contingenti, siano il frutto di pratiche sociali consapevolmente guidate da agenti particolari in riferimento a particolari interessi. Per riprendere un'affermazione di Ugo Fabietti, autore di un libro sul concetto di identità etnica che ha avuto una certa fortuna negli anni '90, non di etnie o identità etniche è corretto parlare, bensì di "processi di etnicizzazione voluti o favoriti dall'esterno oppure dagli stessi gruppi che competono, in determinate circostanze sempre circoscrivibili sul piano storico, per l'accesso a determinate risorse materiali e simboliche" (Fabietti, 1995). In altre parole: non esistono identità etniche pure e autentiche, e il linguaggio dell'etnicità rappresenta sempre una vernice ideologica che copre più profonde e strutturali dinamiche di tipo economico e politico.

Ma di fronte a questa critica o auto-critica, ormai ampiamente diffusa nel discorso antropologico, si aprono due possibili e molto diversi atteggiamenti. Da un lato, la critica sembra sfociare nella completa dissoluzione del linguaggio dell'etnia e della particolarità culturale nel linguaggio dell'economia politica, considerato come l'unico reale. Le rivendicazioni etniche e identitarie non sarebbero altro che strategie consapevolmente e strumentalmente adottate all'interno di scontri di potere e di controllo delle risorse economiche. Per quanto gli attori sociali avvertano come reale la propria o l'altrui etnicità, essa mantiene nondimeno carattere di "falsa coscienza"; non fa parte cioè delle condizioni strutturali che determinano i conflitti e i comportamenti sociali, delle condizioni che in definitiva muovono la storia. Lo slogan è che, se l'antropologia ha scritto per oltre un secolo di cultura, occorre oggi scrivere contro la cultura (Abu-Lughod 1991; v. anche la discussione in proposito in Hannerz 2001: 43 sgg.).

Dall'altro lato, tuttavia, la critica alla naturalizzazione dell'identità etnica non contrasta necessariamente con la valorizzazione delle peculiarità culturali locali, e con la convinzione della loro irriducibilità rispetto al lessico politico-economico. Alcuni antropologi – come Clifford Geertz, per citare il nome più noto – pensano che sia vero esattamente il contrario: e cioè che per comprendere le complesse vicende del

mondo attuale, con i processi di globalizzazione economica e culturale da un lato, e dall'altro l'esplosione di vecchi e nuovi particolarismi locali di tipo etnico, politico e religioso, occorra integrare le classiche categorie della politica con quelle dell'analisi culturale. In questa prospettiva le differenze culturali, per quanto disperse caleidoscopicamente e non riducibili a identità compatte, stabili ed esclusive, mantengono una loro concretezza antropologica. L'esser nati in un certo luogo, parlare una lingua, credere in una religione e così via non sono residui di particolarismo che vengono a turbare la razionalità della sfera politica: sono invece elementi antropologicamente costitutivi di cui la teoria politica deve imparare ad occuparsi. Scrive dunque Geertz che abbiamo bisogno di una nuova politica, "una politica che nell'autoaffermazione etnica, religiosa, di razza, linguistica o regionale non veda una mancanza di ragionevolezza arcaica o innata, da reprimere e da superare, una politica che non tratti questi generi di espressione collettiva come una spregevole follia o un abisso buio, ma sappia invece affrontarli come affronta la disuguaglianza, l'abuso di potere e altri problemi sociali" (Geertz 1999).



UNIVERSALISMO E RELATIVISMO

Dunque, si configura una fondamentale contrapposizione tra chi ritiene che l'analisi politica debba affinarsi sviluppando una sensibilità antropologica per le differenze e le identità culturali, e chi, al contrario, pensa che l'antropologia stessa debba esser depurata dal linguaggio vago ed equivoco dell'identità, per volgersi alle più concrete e reali dinamiche di potere che regolano i rapporti tra gruppi umani. Questa contrapposizione, che mi sembra dominare l'attuale dibattito antropologico, poggia su modi radicalmente diversi di intendere il soggetto della cultura e della storia, vale a dire l'agente umano. Da un lato si presuppone un agente umano astratto, universale, tendenzialmente cosmopolita, mosso da una razionalità in senso lato economica, rispetto alla quale ogni rivendicazione locale di identità appare come residuo di irrazionalità oscurantista e strumentale. Dall'altro, si sottolinea l'irriducibile pluralità delle culture e delle appartenenze etniche come costitutiva della soggettività umana: si pensa a una comunità che, come scriveva Lévi-Strauss, si realizza non in astratto ma all'interno e per la mediazione di culture particolari.

Quest'ultima prospettiva non può non riproporre qualcosa di simile al vecchio dilemma fra universalismo e relativismo. I sostenitori della prima ipotesi reagiscono alle pratiche discriminatorie, ad esempio al razzismo differenzialista, assumendo un modello forte di comune umanità come riferimento; il dialogo, la tolleranza e il rispetto tra gruppi, etnie, culture diverse possono fondarsi solo sul comune riconoscimento di principi etici universali, come i fondamentali diritti umani. Questa prospettiva assume la sostanziale uniformità morale di tutti gli esseri umani, e interpreta i particolarismi come ostacoli storicamente contingenti che soggetti interessati frappongono al progetto di una integrale eguaglianza. Così ogni autocompiacimento particolaristico, ogni valorizzazione delle differenze e ogni "politica del riconoscimento", non importa con quanta buona fede siano sostenute, finiscono

per apparire politicamente regressive o oggettivamente filo-razziste: un principio, questo, che porta talvolta alla condanna dell'intera disciplina dell'antropologia culturale e, ancora più a monte, delle principali tradizioni di pensiero scettico e anti-universalista.

Naturalmente il problema, con questo approccio, è chi e come stabilisce i principi universali che fondano la comune umanità. Come mettere d'accordo gli universalismi concorrenti, come nel caso di Occidente e Islam? Come formulare principi universali in modo non-etnocentrico, oppure convincere gli altri che il nostro etnocentrismo è migliore del loro? In linea di principio, il riconoscimento della diversità pone limiti ai principi universali (i quali, per definizione, non possono accettare eccezioni); l'universalismo intransigente, d'altra parte, pone limiti inevitabili alla tolleranza per i particolarismi. Dovremmo allora chiederci se sia possibile costruire una politica in grado di salvare al contempo l'istanza universalistica e la politica del riconoscimento, diciamo quella esigenza di patria culturale che veniva espressa, sia pure in modo contorto e violento, dalla Fallaci; una politica in grado di non rinunciare all'impegno per la universalizzazione di fatto di certi diritti, e neppure all'ideale di una comune umanità integralmente realizzata, senza per questo ignorare il fatto che non esistono "cittadini del mondo", e che le persone vivono all'interno di condizioni locali caratterizzate talvolta da grumi irriducibili di differenze culturali.

Questi problemi mi sembrano fondamentali per i nostri tentativi di capire qualcosa dell'Islam e dello scandalo culturale che esso ci propone: quello di una religione che non si è mai secolarizzata. Come possiamo rapportarci ad essa, noi che la secolarizzazione la sentiamo per così dire nel sangue – noi che, come diceva Ernesto de Martino, non possiamo non assumere l'origine e la destinazione integralmente umana dei simboli e dei riti della religione? Cosa possiamo fare e dire di fronte alla "loro" interpretazione letterale dei dogmi religiosi, e alla pretesa di farne guida pratica di vita e cardine di un ordine nuovo del mondo? Una possibilità è la guerra, come implicitamente sostengono Panebianco, Fallaci e molti altri. La loro ipotesi non va peraltro svalutata: può darsi che nel rapporto Islam-Occidente noi arriviamo a quel fondo ultimo del dialogo razionale, quel fondo di roccia in cui alle ragioni subentra la persuasione (e ai tentativi falliti di persuasione subentra la violenza).

Una seconda possibilità è un dialogo basato su tentativi di comprensione reciproca. Le scienze umane possono qui servire a qualcosa, ma a patto di non assumere un atteggiamento riduzionista nei confronti dello "scandalo" della religione non secolarizzata.

Per chiudere ancora con Geertz (1999), "non regge più la concezione che si trova alla base di molte analisi dell'espressione religiosa [...], secondo la quale le passioni che ci spingono sono puramente politiche o politico-economiche, mentre la religione sarebbe soltanto una maschera o una mistificazione, un paravento ideologico per ambizioni totalmente secolari, più o meno egoistiche". Questo dovrebbe essere il punto di partenza per i nostri tentativi di comprendere l'Islam contemporaneo.

Bibliografia

Abu-Lughod L., "Writing against culture", in R. G. Fox, ed. *Recapturing Anthropology*, Bloomington, Indiana U.P. , 1991.

Baughn T., "For us, the end of postmodernism", *The Tiger*, 7 December 2001.

Fabietti U., *L'identità culturale*, Roma, NIS, 1995.

Fallaci O., "La rabbia e l'orgoglio", *Corriere della sera*, 29 settembre 2001.

Geertz C., *Mondo globale mondi locali*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Hannerz U., *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

Panebianco A., "Smemorati tra noi", *Corriere della Sera*, 26 settembre 2001.

FABIO DEI insegna Storia delle tradizioni popolari presso l'Università di Roma "La Sapienza".

È autore, fra l'altro, di *La discesa agli inferi. J.G. Frazer e la cultura del Novecento* (Lecce, Argo, 1998) e, con A. Simonicca, di *Ragione e forme di vita* (Milano, Angeli, 1990) e *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa* (Lecce, Argo, 1998).

74FR