

Fabio Dei

Suddividerò la mia argomentazione in tre parti. Nella prima, prenderò in esame alcune delle reazioni giornalistiche agli eventi dell'11 settembre, che hanno mobilitato con forza categorie antropologiche – in particolare, polemizzando con un presunto relativismo culturale che renderebbe la 'civiltà occidentale' prona e disarmata di fronte alle minacce degli Altri. Proporrò quindi alcune controconsiderazioni dalla prospettiva di quello che si potrebbe chiamare un buon senso antropologico.

Nella seconda parte, cercherò di dar conto di una discussione sul fondamentalismo islamico e sui rapporti Islam-Occidente che si è svolta nei primi anni Novanta, dopo la guerra del Golfo, tra gli antropologi Ernest Gellner e Akbar Ahmed. Mostrerò come essi convergano su una teoria che connette con forza fondamentalismo e modernità (o post-modernità, secondo Ahmed), giungendo però a conclusioni radicalmente diverse sui problemi del relativismo culturale.

Infine, nella terza parte, ripercorrerò alcune tappe della riflessione antropologica sul relativismo. Sosterrò che i paradossi del relativismo sono prodotti non tanto dal rifiuto di teorie universali dell'agire e del pensare umani, ma dall'assunzione di una nozione reificata ed essenzialista di cultura. Tale nozione è stata messa ampiamente in discussione nel dibattito dell'ultimo quarto di secolo (proprio mentre veniva accolta dal senso comune e piegata a obiettivi eticamente e politicamente ambigui). D'altra parte, le critiche attuali al concetto di cultura riproducono la contrapposizione tra una visione universalista e una che considera invece le differenze culturali come costitutive della *agency* umana. Questo punto è decisivo per la possibilità di comprendere e di rapportarsi alla religione, in particolare a quel peculiare impasto di modernità e religione non secolarizzata che è l'attuale Islam.

1. Le reazioni giornalistiche all'11 settembre hanno subito messo in risalto i temi dello scontro di civiltà tra Islam e Occidente, e in particolare hanno portato in primo piano i rischi del relativismo culturale. Una terminologia antropologica ha per così dire impregnato il discorso pubblico sul fondamentalismo islamico e sulla reazione occidentale all'attentato delle Twin Towers. Negli Stati Uniti, sono fioriti gli attacchi al postmodernismo il quale, negando nozioni assolute di oggettività o verità, impedirebbe una ferma condanna del terrorismo e una altrettanto decisa reazione ad esso; inoltre, il suo approccio critico alla società occidentale (il tentativo,

diciamo, di smascherarne le pratiche culturali come pratiche di dominio) aprirebbe la strada all'attacco esterno contro di essa. Come si legge in un editoriale, "così come il crollo del muro di Berlino ha segnato la fine della Guerra Fredda contro il comunismo, così l'11 settembre potrebbe segnare la fine del postmodernismo, la filosofia secondo cui non esistono verità universali"; si giunge addirittura ad intitolare articoli "Il postmodernismo uccide"¹.

In Italia è stato il concetto di relativismo a emergere in primo piano. Un discusso fondo di A. Panebianco e la celebre lettera di O. Fallaci, entrambi pubblicati sul *Corriere della Sera*, sono in proposito assai rappresentativi. Panebianco definisce il relativismo culturale come "il principale alleato di Bin Laden e soci in Occidente", la loro più preziosa "quinta colonna". Per lui il relativismo è

un malanno di cui l'Occidente soffre da decenni. All'inizio, ha infettato alcune minoranze colte. Poi, veicolato dalla scuola e dai mass media, ha toccato ampi settori delle classi medie scolarizzate. È una forma di nichilismo nutrita dalla secolarizzazione e da una collettiva perdita di memoria storica. [...] Il relativismo culturale è una degenerazione del principio di tolleranza inscritto nella democrazia liberale. Si tratta di una forma (dissimulata) di nichilismo: solo chi non crede più in niente può porre tutto sullo stesso piano [...]. Nulla più del relativismo culturale rappresenta oggi, agli occhi degli adepti dell'islamismo radicale, l'inconfutabile prova che quella occidentale è una civiltà decadente che può essere sconfitta [...]. Il relativismo culturale, alimentato dall'amnesia storica, 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 nemici².

È la stessa argomentazione che si trova nella lettera di Oriana Fallaci, espressa in modo meno filosofico e più passionale, con un discorso tutto incentrato sulla repellenza sensoriale dell'altro. Un discorso che fa presa proprio perché trasporta lo 'scontro fra culture' e la minaccia dell'altro su un piano che è quasi più efficace di quello delle immagini apocalittiche delle Twin Towers che crollano. È il piano della protezione di una sfera di intimità, di pulizia e purezza, in un parola di appaesamento. L'immagine di Arafat che ti urla in faccia spruzzandoti di saliva, e quella degli immigrati somali che si accampano per protesta in piazza del Duomo a Firenze, coprendola delle loro deiezioni, sono retoricamente centrali nel discorso della Fallaci e del suo attacco al relativismo culturale.

¹ Per una discussione della diffusione di simili luoghi comuni nell'opinione pubblica statunitense, con forti venature antiintellettuali, cfr. S. FISH, *Condemnation Without Absolutes*, in «The New York Times», (15 oct. 2001). Lucidamente, Fish obietta che «il postmodernismo si limita ad opporsi alla speranza di giustificare la nostra risposta agli attacchi terroristici in termini universali che dovrebbero risultare persuasivi per tutti, inclusi i nostri nemici. Ma invocare le nozioni astratte di giustizia e verità a supporto della nostra causa non funziona, poiché i nostri avversari si appellano allo stesso linguaggio (nessuno definisce se stesso come un apostolo dell'ingiustizia)».

² A. PANEBIANCO, *Smemorati fra noi*, in «Il Corriere della Sera», (26 set. 2001).

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 Crociata alla rovescia. Abituati come siete al doppio gioco, accecati come siete dalla miopia, non capite o non volete capire che qui è in atto una guerra di religione. Voluta e dichiarata da una frangia di quella religione, forse, comunque una guerra di religione. Una guerra che essi chiamano Jihad. Guerra Santa. Una guerra che non mira alla conquista del nostro territorio, forse, ma che certamente 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 [...]. Non capite o non volete capire che se non ci si oppone, se non ci si difende, se non si combatte, la Jihad vincerà. E distruggerà il mondo che bene o male siamo riusciti a costruire, a cambiare, a migliorare, a rendere un po' più intelligente cioè meno bigotto o addirittura non bigotto. E con quello distruggerà la nostra cultura, la nostra arte, la nostra scienza, la nostra morale, i nostri valori, i nostri piaceri...³

Da notare che, nonostante la violenza del tono, e frequenti cadute in luoghi comuni banali e falsi (come certe caricature delle storie culturali di Occidente e Islam), lo scritto della Fallaci esprime un sentimento o una esigenza di appaesamento culturale che non può essere del tutto eluso. Proprio lei che ha girato il mondo, che scrive da New York, quasi un emblema della condizione di cittadina del mondo, esprime nostalgia e si indigna per la presunta profanazione di una patria culturale. Su questo vorrei tornare più avanti.

Una serie di risposte, 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, sostanzialmente, con poche eccezioni, non sono stati presenti nella discussione – il che può essere letto come sintomo della persistente marginalità di questa disciplina nella cultura italiana; anche di immaturità, forse. Se gli storici sono impegnati in un dibattito pesante e autocritico sull'uso pubblico della storia, noi abbiamo perso una opportunità importante di uso pubblico dell'antropologia. Devo dire però che anche all'estero le voci antropologiche sono state piuttosto deboli e deludenti⁴. Ciò testimonia di un certo disagio della disciplina. Disagio che viene in parte dalla tradizionale empatia degli antropologi verso quelle culture altre che sono qui oggetto di attacco o di valutazioni di 'inferiorità-superiorità'; ma anche disagio nel passare dal livello della comprensione di micro-contesti, di sistemi locali di significato, livello che è più congeniale all'antropologia, a quello dei grandi movimenti di opinione pubblica, dei macro-contesti della politica internazionale. Alcuni antropologi islamisti sono intervenuti ricordando la necessità di ascoltare direttamente le voci degli altri, del mondo islamico in generale, non accontentandosi della caricatura che

³ O. FALLACI, *La rabbia e l'orgoglio*, in «Il Corriere della Sera», (29 set. 2001).

⁴ Cfr. «Anthropology Today», 17 (6), (dec. 2001).

delle loro voci e dei loro argomenti propongono i media occidentali. Fra l'altro, ricordo che la rete consente di ascoltare queste voci in modo abbastanza diretto. Le esplorazioni in Internet non sostituiscono certo una etnografia vera e propria, ma rappresentano un canale aperto su una diversità culturale cui potremmo non avere altrimenti accesso.

Cos'ha dunque da dire un 'buon senso' antropologico sul problema del relativismo post-11 settembre? Proporrò alcune considerazioni sintetiche, anche abbastanza banali, per poi ritornare al problema da una diversa angolatura.

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. Da tempo la riflessione antropologica ha messo in discussione questo concetto statico e reificato di culture e identità, concentrando piuttosto l'attenzione sui processi di mutamento, di scambio e di ibridazione. Il mondo di oggi può esser pensato come un reticolo di identità e differenze culturali, i cui confini cambiano in continuazione: e la storia degli ultimi anni dimostra che l'assolutizzazione delle identità etniche e culturali è spesso strumentalmente legata a interessi particolari e a politiche aggressive (i casi della ex-Jugoslavia e del Ruanda sono solo i più evidenti).

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 tolleranza 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 di dichiarazioni di superiorità dell'Occidente, come quella piuttosto celebre di Berlusconi, 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.

Sul piano etico e politico, 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?

In un mondo complesso, articolato e multiforme come quello attuale, ragionare in termini di grandi quadri di 'civiltà' o 'cultura' non porta in realtà molto lontano. La lotta per l'affermazione della democrazia, dei diritti umani e della giustizia sociale nel mondo non può lasciarsi frenare da sofismi relativistici. D'altra parte, nessuno è a priori autorizzato a farsi alfiere di questi valori nella prospettiva di una gerarchia di 'civiltà' (dopo tutto, ai sacri valori dell'Occidente si sono richiamate molte voci che non fanno esattamente parte del nostro libro d'onore, dal conte de Gobineau, a Hitler, a Pinochet). La superiorità si dissolve non appena la si afferma come un dogma, piuttosto che metterla costantemente alla prova nel dialogo con gli altri.

2. Fin qui, quello che chiamerei un certo buon senso antropologico, quella che a me sembrerebbe una ragionevole presa di posizione dell'antropologia culturale nel dibattito pubblico. Però i problemi del confronto tra Islam e Occidente non sono così semplici, e gli inviti al dialogo rischiano di non servire a nulla se non sono supportati da una adeguata comprensione del problema. Propongo di affrontarlo da una diversa angolatura.

Nel 1992 l'editore londinese Routledge chiedeva a due antropologi, Ernest Gellner e Akbar Ahmed, di scrivere una metà ciascuno di un libro dedicato appunto ai rapporti tra Islam e Occidente. Gellner è un antropologo e filosofo di impostazione decisamente laica e razionalista, un sostenitore della teoria critica della razionalità, in quella che potremmo definire una versione sociologica del pensiero di Popper. In particolare, è un sostenitore della teoria del Grande Fossato – di un divario cognitivo fondamentale, che è quello che ha prodotto la scienza moderna, che separa radicalmente l'Occidente moderno dalle società tradizionali; e ritiene che non si possa capire la diversità culturale senza riferirsi a questo fondamentale fenomeno storico. Ahmed è uno studioso musulmano, che insegna ad Oxford e che è stato molto presente sui media britannici negli anni Novanta, in qualità di 'voce illuminata' dell'islamismo in occasione delle grandi crisi internazionali, dalla guerra del Golfo al caso Rushdie.

Alla fine, gli scritti dei due autori risultarono tanto diversi e disomogenei che l'editore decise di pubblicarli separatamente. Il libro di Gellner esce col titolo *Postmodernism, Reason and Religion*⁵, ed è un libro molto strano e disomogeneo: c'è un capitolo iniziale sul fondamentalismo islamico, e poi un lunghissimo e veLENOSO attacco alla filosofia e all'antropologia cosiddetta 'postmodernista' che, a sentir lui, dominerebbe l'attuale quadro intellettuale in Occidente. Il libro di Ahmed, *Postmodernism and Islam*, è di costruzione più compatta. Anch'esso contiene una teoria del fondamentalismo islamico e rappresenta, soprattutto, una riflessione importante sul rapporto Islam-Occidente visto 'dall'altra parte', dalla parte di chi considera il modello di sviluppo, gli stili di vita e soprattutto l'industria della comunicazione occidentale come minacce a un insieme di valori e convinzioni costitutive di una propria profonda identità.

Entrambi gli autori vedono il fondamentalismo come un fenomeno tipicamente moderno; ma Ahmed dice piuttosto postmoderno. La modernità è arrivata nel mondo islamico nella forma dei tentativi di secolarizzazione compiuti in varie fasi del Novecento da leader in qualche modo occidentalizzati, da Atatürk in Turchia allo Scià in Iran, a Nasser, a Benazir Bhutto, a Re Hussein di Giordania. Leader che per esempio portavano la cravatta, che è oggi per gli islamici simbolo negativo di colonialismo culturale e religioso, oltretutto per la sua forma che ricorderebbe la croce. Sono le condizioni della postmodernità ad aver prodotto il fondamentalismo. I tentativi di modernizzazione registrano un sostanziale fallimento sul piano socio-economico. Come si esprime Ahmed⁶, il periodo modernista lascia gli arabi in un *cul-de-sac*. In politica, esso produce una serie di sconfitte e umiliazioni per gli Arabi, nelle guerre contro Israele ma anche nel conflitto India-Pakistan. In politica, il modernismo produce dittature, colpi di stato, corruzione e nepotismo: i tentativi di costruire una moderna burocrazia e efficienti istituzioni statali hanno scarso successo. I livelli di istruzione restano bassi: le sperequazioni sociali, sia di classe che di genere, si mantengono fortissime. Economicamente, i paesi arabi restano sotto l'influenza di compagnie multinazionali che sostengono una élite locale vista come corrotta. Importanti sono soprattutto i fenomeni di urbanizzazione, con la conseguenza di uno sgretolamento delle forme della vita tradizionale. Si deve aggiungere a ciò una serie di conseguenze culturali della globalizzazione: la circolazione migratoria all'interno del mondo arabo ma anche in Occidente, e l'accesso ai media e a frammenti dello stile di vita occidentale.

Questo punto va sottolineato, contro una diffusa idea delle comunità arabe come *folk societies* di tipo tradizionale, chiuse, non comunicanti con l'esterno. L'immagine più vivida di questo viene da un antropologo indiano, Amitav Ghosh, che del villaggio egiziano in cui ha fatto lavoro di campo negli anni Ottanta dice

⁵ trad. it. *Ragione e religione*, Milano, 1993.

⁶ A. S. AHMED, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London, 1992, p. 33.

che sembrava la sala d'aspetto di un aeroporto, per il via vai incessante di persone che si spostavano per opportunità lavorative. "Decine di uomini erano stati fuori a lavorare negli emirati del Golfo, o in Libia, altri erano stati in Arabia Saudita, o nello Yemen a fare i soldati; alcuni avevano passaporti così voluminosi che si aprivano come fisarmoniche nere d'inchiostro"⁷.

Anche la grande influenza dei media occidentali è un punto su cui Ahmed insiste molto. È diffuso nel mondo arabo, così come fra i musulmani che vivono in Occidente, un aspro risentimento contro l'immagine negativa e a senso unico che i media danno dell'Islam. Ahmed insiste sugli stereotipi in ultima analisi razzisti che passano anche attraverso le forme di spettacolo più innocenti. Gli arabi sono le persone più lontane dai modelli di bellezza e purezza fisica, sono spesso derisi, sono identificati come i nemici. È palese, per Ahmed, che negli anni Novanta, dopo il crollo dei regimi comunisti, l'Occidente e i suoi media hanno identificato gli arabi come i nuovi Grandi Nemici.

Gellner, da parte sua, sostiene una teoria del fondamentalismo come una sorta di permanente riforma puritana della religione islamica: mentre nella storia dell'Islam le riforme sono cicliche (e consistono in richiami alla tradizione scritturale contro la 'degenerazione' delle pratiche popolari di culto), le condizioni della modernità (o post-) la rendono permanente. Perché? Gellner dà risalto a uno dei fenomeni già notati da Ahmed: lo sgretolamento delle basi sociali tradizionali dell'Islam 'basso' o popolare, che egli contrappone a un Islam 'alto' e colto:

L'islam alto è costituito da dotti cittadini, provenienti in larga misura dalla borghesia commerciale, che spesso sa unire erudizione ed affari. Esso riflette i gusti e i valori delle classi medie urbane, [...] comprendono l'ordine, l'osservanza delle regole, la semplicità, la cultura e una profonda avversione verso l'isteria, l'emotività e l'uso smodato di mezzi audiovisivi in campo religioso. L'islam alto insiste sul severo monoteismo e la natura nomocratica dell'islam, rispetta la proibizione di ogni pretesa di mediazione tra Dio e l'uomo ed è generalmente orientato verso il puritanesimo e lo scritturalismo.

L'islam basso o popolare è diverso. Se sa leggere e scrivere si serve della scrittura soprattutto per scopi magici. piuttosto che come strumento di conoscenza; pone enfasi sulla magia più che sulla cultura, sull'estasi più che sulla osservanza delle regole [...]. Lungi dall'evitare la mediazione, questa forma di islam è incentrata su di essa: la sua istituzione più tipica è il culto dei santi, dove il santo è quasi sempre una persona viva e dove la santità viene trasmessa di padre in figlio⁸.

Tra livello alto e basso c'è una continua dialettica, espressa in periodici movimenti di riforma, che hanno la conseguenza di rovesciare consolidate forme di po-

⁷ A. GHOSH, *In an Antique Land*, London, 1994 (trad. it. *Lo schiavo del manoscritto*, Torino, 1993).

⁸ GELLNER, *Ragione e religione*, cit., pp. 25-6.

tere; ma in ultima analisi le condizioni sociali tradizionali portano sempre a una ripresa del livello basso e delle sue istituzioni, antropologicamente necessarie. “Per motivi ben analizzati dalla sociologia di Durkheim, c’è bisogno di una forma di religione capace di fornire alla società dei marcatori spaziali e temporali, per segnare i confini dei sottogruppi e delle attività stagionali e di provvedere i rituali e i maestri di cerimonia per le celebrazioni che forniscono un modello di vita. La struttura sociale ha ragioni che la mente teologica ignora”⁹.

Ma nella modernità questo alternarsi ciclico di riforme e controriforme si spezza. La tecnologia amministrativa e militare, i trasporti e le comunicazioni, l’urbanizzazione, i fenomeni di migrazione dei lavoratori sono tutti fattori che erodono le comunità locali tradizionali. Dunque si verifica un forte e permanente spostamento di equilibrio dall’Islam popolare a quello alto, a sua volta sostenuto da sempre più forti motivazioni di protesta sociale. Fra l’altro, questa identificazione con un Islam riformato gioca un ruolo simile a quello giocato dal nazionalismo in Occidente. Il fondamentalismo religioso conferisce una identità politica, ed è legato a fenomeni di ascesa sociale (è stato spesso sottolineato lo status medio-alto, e l’alto grado di istruzione, degli aderenti ai movimenti fondamentalisti). Gellner fa notare per esempio che una tipica donna musulmana non indossa il velo perché lo faceva sua nonna, ma proprio perché sua nonna non lo faceva¹⁰. La giovane islamica lo indossa come simbolo di promozione sociale, per appartenere a un gruppo superiore (proprio come nel caso delle ‘strategie di distinzione’, per usare l’espressione di Bourdieu, praticate dalle giovani generazioni occidentali nel quadro di stili e subculture che mirano a rompere la continuità con le generazioni precedenti). Su questo punto occorre insistere se vogliamo comprendere le dinamiche attuali del mondo islamico. Clifford Geertz, per citare un altro celebre antropologo, ne ha dato una chiara illustrazione discutendo il caso dell’introduzione di una forma particolare di velo islamico a Giava, da parte di donne giovani e colte, che difendono questa scelta contro una generale disapprovazione sociale¹¹.

Dunque, come comprendere il rapporto Islam-Occidente-modernità?

La tesi di Ahmed è interessante anche se (a me pare) non del tutto coerente. Da un lato, il *postmodern*, con la sua dissoluzione di ogni verità assoluta e il suo (presunto) scetticismo etico, è quanto di più lontano da una religione rivelata. Il *postmodern* inteso come fase attuale della società occidentale, dominata dai media, dall’edonismo materialistico, il cui simbolo è per Ahmed la cantante Madonna, è ciò contro cui l’Islam reagisce, spaventato che tutto ciò possa venirgli imposto nei meccanismi del post-colonialismo. Dunque, reazione di difesa di fronte a un Altro ricco, decadente, corrotto. Ma il *postmodern* come dottrina che si contrappone alla

⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali*. Bologna, 1999, pp. 120 sgg.

modernità può anche rappresentare una risorsa per l'Islam. Il *postmodern* è uno strumento di critica dell'imperialismo, di decostruzione delle rappresentazioni occidentali dell'Oriente, di critica ai punti forti della 'civiltà' occidentale. Non a caso un libro decostruzionista come *Orientalismo* di Said rappresenta uno dei grandi riferimenti culturali del fondamentalismo¹².

Resta il problema: è possibile un dialogo tra una religione non secolarizzata e una cultura completamente secolare? Il *postmodern*, visione del mondo post-secolare, può essere uno strumento che lo consente?

Gellner e Ahmed non lo credono, per motivi diversi. Entrambi partono invece dalla critica al postmodernismo, e cercano una essenza (rispettivamente) dell'Occidente e dell'Islam da cui partire per condurre il dialogo. Per Gellner questa è la rivoluzione scientifica, il Grande Fossato cognitivo che ha prodotto scienza moderna, tecnologia e tutte le loro conseguenze. Questo è universale, non-culturale, 'assoluto' e non relativizzabile. Per Ahmed l'essenza è quella dell'Islam rivelato, con le caratteristiche di giustizia, equilibrio e pietà che sono ad esso intrinseche e che possono coesistere con valori occidentali, sia contro il fondamentalismo, sia contro certe degenerazioni postmoderne.

3. Vorrei in quest'ultima parte mettere in discussione questa necessità di un assoluto da cui partire. Cercherò di farlo ripartendo dalla storia del relativismo culturale nella discussione antropologica, per arrivare alle critiche più recenti al concetto di cultura.

Cultura, nel senso moderno del termine, e relativismo culturale, sono concetti legati agli sviluppi novecenteschi dell'antropologia. Mentre 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), nel Novecento 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.

Per il modernismo antropologico del nuovo secolo, 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

¹² E. W. SAID, *Orientalismo*, Torino, 1991.

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 e ingiusto, e in un certo senso persino vero e 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, 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.

Di questa tendenza alla essenzializzazione o reificazione, peraltro, l'antropologia non è affatto innocente. Per una serie di ragioni, che sono al contempo epistemologiche, di metodo, teoriche e ideologiche, essa ha fornito un'immagine eccessivamente statica, compatta e 'divisionista' delle culture, e di conseguenza delle etnie. Si potrebbe dire, con un ossimoro, che l'antropologia ha naturalizzato le culture, 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. I paradigmi che l'antropologia classica ha fornito per pensare la diversità culturale sono quelli dell'isola, della riserva indiana, del deserto, del villaggio isolato nella giungla; tutti modelli che accentuano l'esclusività, la compattezza interna, i confini netti, la staticità, e nascondono gli elementi di continuo mutamento, di scambio reciproco, di sincretismo, che caratterizzano invece la vita culturale.

Ora, ammesso (e non concesso) che questo modello divisionista fosse adeguato alle realtà esotiche e 'primitive' classicamente studiate dall'antropologia, esso non è certo adeguato alla realtà attuale di un pianeta dominato da processi di globalizzazione, da flussi comunicativi e di circolazione di persone, merci e idee senza precedenti. La situazione economica, politica e culturale di questa fine secolo fa saltare completamente la coerenza del modello classico. 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 ha dovuto rivedere in profondità la propria attrezzatura teoretica e, da alcuni decenni, si è impegnata in un processo di critica o decostruzione proprio dei concetti 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, come mostrano gli studi sull'invenzione della tradizione.

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, soprattutto francese, di oggi, 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, è oggi prevalentemente strumento di pratiche politiche 'di destra', esclusiviste e spesso xenofobe.

Negli ultimi vent'anni, di conseguenza, gli studi antropologici si sono prevalentemente preoccupati di contrapporsi alle concezioni essenzialiste e naturalistiche di etnie e culture. Se l'antropologia ha accreditato a lungo tali concezioni, diciamo per una propria distorsione epistemologica, si tratta oggi di recuperare il terreno perduto; si tratta cioè 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.

Anzi, il razzismo differenzialista, o le politiche dell'identità nella ex-Jugoslavia, o nel leghismo italiano, e anche nell'immaginario del rapporto Islam-Occidente – tutto questo non rappresenterebbe un uso anomalo, degenerato o meramente strumentale del vocabolario della cultura. Si tratterebbe anzi di casi tipici e rivelatori. Alcuni agenti sociali vogliono far credere alla presenza di differenze etniche storiche e irriducibili, che determinerebbero inevitabilmente strategie e conflitti politici. L'antropologia, con il suo linguaggio culturalista, è a lungo caduta in questo tranello, accreditando ingenuamente le pretese etniche. Occorre allora cambiare rotta,

riconoscendo un ordine delle cose esattamente inverso: interessi e conflitti in senso lato politici determinano l'accentuazione e persino la creazione di strategie di differenziazione etnica. Per riprendere un'affermazione di Ugo Fabietti, autore di un libro sul concetto di identità etnica che ha avuto una certa fortuna negli anni Novanta, 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"¹³. 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, ne siano cioè investiti cognitivamente ed emotivamente, essa mantiene nondimeno carattere di 'falsa coscienza' – non fa parte 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 cultura¹⁴.

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 il già citato Clifford Geertz, 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 particola-

¹³ U. FABIETTI, *L'identità etnica*, Roma, 1995, p. 19.

¹⁴ L. ABU-LUGHOD, *Writing against culture*, in *Recapturing Anthropology*, ed. by R.G. Fox, Bloomington, 1991; cfr. anche la discussione in proposito in U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Bologna, 2001, pp. 43 sgg.

rismo 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 sociali¹⁵.

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 comune umanità che, come scriveva Lévi-Strauss (il primo, questa volta, in *Razza e storia*), si realizza non in astratto, ma all'interno e per la mediazione di culture particolari¹⁶.

Quest'ultima prospettiva non può non riproporre qualcosa di simile al vecchio dilemma fra universalismo e relativismo – o perlomeno, come si è espresso Geertz, "anti-anti-relativismo"¹⁷. I sostenitori della prima ipotesi reagiscono alle pratiche discriminatorie, per 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 po-

¹⁵ GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali*, cit., p. 52.

¹⁶ C. LEVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, 1979, p. 107.

¹⁷ C. GEERTZ, *Anti-antirelativismo*, in «American Anthropologist», 86, (1994), pp. 263-78 (trad. it. *Contro l'antirelativismo*, in *Filosofia e antropologia*, Bologna, 2001, pp. 85-106).

liticamente 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.

Si torna così, forse, a formulazioni abbastanza – troppo – generiche e di senso comune. Mi accontento di far rilevare le conseguenze di questa cornice di pensiero per il problema della comprensione della religione. Gellner dice di Ahmed in una trasmissione televisiva: voi gli chiedete (per ammetterlo come soggetto in una discussione razionale di tipo occidentale) di riconoscere l'origine umana della sua religione: ma questo è ciò che lui non può fare, perché l'Islam è una religione che non si è secolarizzata. Come rapportarsi, noi secolarizzati e che non possiamo che assumere, come diceva Ernesto de Martino, l'origine e la destinazione integralmente umana dei simboli e dei riti della religione, a una religione non secolarizzata, alla comprensione letterale dei dogmi religiosi, e alla pretesa di farne guida pratica di vita? Una possibilità è la guerra, come implicitamente sostengono Panebianco, Fallaci e gli 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, come diceva Wittgenstein, alle ragioni subentra la persuasione (e ai tentativi falliti di persuasione subentra la violenza). Una seconda possibilità è tentare di comprendere, e le scienze umane possono forse servire a qualcosa, solo a patto di non assumere un atteggiamento riduzionista nei confronti dello 'scandalo' della religione non secolarizzata. Qui non possiamo concordare col discorso pure illuminato di Gellner. La sua critica a Geertz e all'antropologia interpretativa contemporanea è unilaterale, e non tiene conto di quella impossibilità di naturalizzare l'ambito del comportamento sociale che, per esempio, in chiave post-11 settembre è stato ribadito da Habermas (la formula che egli propone è

quella di “prendere le distanze dalla religione senza chiudersi alla sua prospettiva”¹⁸. Le osservazioni di Geertz sulla religione, e l’idea di un dialogo come revisione critica delle proprie categorie possono servire come chiusura: “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”¹⁹. Questo, a me pare, dovrebbe essere il punto di partenza per i nostri tentativi di comprendere l’Islam contemporaneo.

¹⁸ *Fede e sapere*, trad. it. in «Micromega», 5 (2001), p. 15.

¹⁹ GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali*, cit., p. 117.