

a cura di
BRUNO BARBA

TUTTO È RELATIVO

La prospettiva in Antropologia

Fabio Dei
**CHI HA PAURA DEL RELATIVISMO?
TRA STREGONERIA E PENSIERI TEOCON**

Relativismo e stregoneria

Il relativismo ha una qualche somiglianza con la stregoneria. Entrambi sono fenomeni sociali che esistono soltanto (o almeno, principalmente) all'interno di discorsi accusatori. Nessuno (o quasi) se ne dichiara sostenitore o praticante: vengono tirati in ballo solo dai loro oppositori, che li accusano delle peggiori nefandezze e sulla base di tali accuse sostengono le proprie posizioni o reputazioni. La natura di entrambi i fenomeni non è chiara, anche se circolano molte fantasie in proposito. Anzi, una dottrina sistematica su cosa siano stregoneria e relativismo viene elaborata soltanto dagli oppositori, tribunali dell'Inquisizione in un caso, filosofie più o meno oggettiviste nell'altro.

Quanti casi ci sono di dottrine relativiste esplicitamente sostenute? In antropologia c'è il precedente della scuola boasiana, d'accordo. In essa, tuttavia, il richiamo al relativismo culturale era soprattutto un'arma contro il determinismo naturalistico, e si esprimeva in termini tutto sommato assai innocui. Quale antropologo non accetterebbe oggi la formulazione che ne dava Herskovitz, secondo cui "i giudizi sono basati sull'esperienza, e l'esperienza è interpretata da ogni individuo nei termini della sua propria inculturazione", senza per questo considerarsi relativista? E chi non accetterebbe il suo invito a considerare il carattere culturalmente condizionato di distinzioni come quella tra giusto e ingiusto, normale e anormale, bello e brutto, o a ragionare su come "persino i fatti del mondo fisico sono visti attraverso lo schermo della cultura, così che la percezione del tempo, dello spazio, del peso, della misura e di altre 'realta' è mediata dalle convenzioni di ogni dato gruppo"? (in Tullio-Altan 1971: 113-14). Si noti che in queste formulazioni non si nega per principio la possibilità di universali, né si mette in discussione l'oggettività del sapere scientifico, tanto meno di quello antropologico. Non sono presenti cioè i due tratti principali che caratterizzeranno le fobie antirelativistiche della seconda metà del Novecento. La forte impronta positivista della scuola boasiana la tiene anzi lontanissima dalle suggestioni del relativismo

SEID
EDITORI

epistemologico; questi autori sostengono il relativismo come un fatto positivo, oggettivo, scoperto induttivamente (come dice ancora Hershkowitz) "da un'ampia raccolta di dati di fatto", senza neppure rendersi conto del carattere paradossale di questa posizione. Un diverso tipo di problemi è sollevato dai tentativi di Hershkowitz di applicare il relativismo al campo dei diritti umani, con la celebre dichiarazione del 1947 imperniata sulle idee che "il rispetto per le differenze individuali implica quello per le differenze culturali", e che "costumi e valori sono relativi alla cultura da cui derivano" (ibid.: 115). Questa prospettiva sembra negare la possibilità di una concezione universalista dei diritti umani, e apre le porte a possibili argomenti giustificazionisti (nel clima dell'epoca, sarebbe stato possibile su questa base trasferire il peso morale dei crimini di guerra degli individui alle loro culture di appartenenza). A ben vedere, le contraddizioni aperte dalla dichiarazione di Hershkowitz alla Commissione ONU per i diritti umani non dipendono dal richiamo alla natura culturalmente condizionata dell'esperienza umana, ma da una visione essenzialista delle culture stesse. Un punto su cui tornerò oltre.

Dunque, il relativismo dei culturalisti americani non assomiglia per nulla al "relativismo" che sorge come problema (e non come dottrina) nei dibattiti epistemologici del secondo Novecento. Nel quadro di questi ultimi, c'è forse un solo caso di aperta ed esplicita rivendicazione del relativismo come strategia della ricerca socio-antropologica: è quello del cosiddetto "programma forte" di sociologia della conoscenza, sostenuto da David Bloor e altri sociologi della scuola di Edimburgo tra gli anni '70 e gli anni '80: posizione, anch'essa, intimamente contraddittoria per il fatto di coniugare l'idea di un radicale condizionamento socio-culturale delle forme del sapere con un approccio causalista e un assai marcato determinismo sociologico di tipo durkheimiano (Barnes, Bloor 1990). Per il resto, nessuno dei grandi accusati del peccato di relativismo – da Kuhn a Geertz, da Wittgenstein a Winch – si è mai dichiarato relativista, né lo si può far diventare tale senza una palese forzatura (o più spesso un fraintendimento dovuto alla scarsa conoscenza) del suo pensiero. Anche su questo tornerò. Per ora mi basta osservare quanto sia frequente attribuire al relativismo delle posizioni di carattere generale, che nessuno in realtà sostiene. Prendo un esempio da un recente articolo di rotocalco, significativo proprio per la sua collocazione, che riporta una conversazione tra Giovanni Jervis e Maurizio Ferraris su "Relativismo prêt-à-porter"¹. "Di rela-

ativisti, si sa, è pieno il mondo", inizia l'articolo, che prosegue offrendo una serie di definizioni della loro presunta dottrina. "I relativisti sostengono che non c'è una verità ma che ne esistono tante e che i punti di vista spesso prevalgono sulle verità, nel senso che l'opinione prevale sulla conoscenza" (Jervis); "da molti anni... mi oppongo al relativismo estremo del genere non esistono fatti ma solo interpretazioni", tipico dell'animale postmoderno" (Ferraris); "una cosa è la critica alla Verità con la V maiuscola... un'altra la critica di carattere scettico che fa scendere tutto sul piano del gusto personale" e "mette sullo stesso piano tutte le convinzioni possibili" (Jervis); "si fa un'ignobile confusione tra ordini di realtà: realtà fisica, realtà ideale, realtà sociale", applicando la "falsa inferenza per cui si considera ciò che è socialmente costruito come qualcosa di soggettivo" (Ferraris). Vale la pena citare lo sviluppo di quest'ultima imputazione da parte di Ferraris: "Allora uno va in un bar, ordina un caffè, e visto che i prezzi sono stabiliti convenzionalmente e sono socialmente costruiti (cioè non c'è dentro il caffè qualcosa che ne stabilisce il prezzo), esce senza pagare, dicendo che si tratta di una mera convenzione, di un fatto puramente soggettivo". All'elenco della accuse al relativismo mancava ancora quella di non pagare il caffè (più comunemente si definisce relativista colui che si adegua agli usi locali, e dunque non solo paga il caffè ma lascia o meno la mancia a seconda che si trovi a Roma oppure a Firenze). Ma, insomma, sarebbe interessante sapere chi, fra tutti i relativisti di cui è pieno il mondo, sostiene che ci sono tante verità tutte ugualmente valide, o confonde i tre ordini di realtà, eccetera. Contro chi si polemizza, dunque? Cosa vuole sostenere un'argomentazione critica che si costruisce da sola le posizioni da attaccare?

Naturalmente, Geertz aveva già visto tutto questo nel suo celebre "Anti-Anti-relativism", un testo di oltre vent'anni fa ma sorprendentemente attuale. La retorica antirelativista che Geertz analizza è la stessa che ha continuato a circolare nei vent'anni successivi, con una ripetizione degli stessi argomenti, degli stessi fraintendimenti, della stessa tendenza ad assumere come bersaglio "mal comprese argomentazioni volte in caricatura" (Geertz 1984: 63). Quell'articolo, brillante come al solito, poteva considerarsi una mossa definitiva. Relativismo, diceva allora Geertz, è (come il comunismo) "un termine logoro, un grido di battaglia di ieri": scagliarsi contro di esso ha solo il senso di sostenere posizioni semplicistiche – che non troverebbero altra giustificazione, proprio come in politica, se non nel sollevare paure contro vecchi spettatori. Si può davvero riproporre lo stesso repertorio di argomenti – il paradosso del "tutto va bene", l'indistinzione fra fatti e interpretazioni, o l'idea che il relativismo si autoconfuta nel momento stesso in cui lo si enuncia – dopo le sferzate di Geertz? È possibile, se vogliamo progredire nella discussione, igno-

¹ Magnoli, Bostico 2006. La natura divulgativa dell'articolo non dà ovviamente conto delle posizioni di questi due studiosi; l'esempio mi sembra però interessante proprio perché testimonia l'ampia diffusione del tema antirelativista anche nel discorso comune e al di fuori degli specialismi accademici.

rare del tutto la sua conclusione (cioè che non va nell'antirelativismo non è l'opposizione al "tutto va bene", ma l'idea che per farlo si debba "porre la morale al di là della cultura e la conoscenza al di là di entrambe"; ibid.: 83)? Evidentemente sì, e non solo al di fuori dello specialismo antropologico. La difficoltà con cui ci si dimentica che certi dibattiti si sono già consumati è impressionante.

Il pensiero teocon

Negli ultimi vent'anni il discorso antirelativista ha continuato dunque a prosperare. Tuttavia, le sue finalità sembrano almeno in parte cambiare. All'inizio degli anni '80, Geertz pensava che a far leva sulla lotta al relativismo fossero principalmente due direzioni di pensiero, che definiva naturalismo e razionalismo. Entrambe queste direzioni tentano di definire un nucleo antropologico indipendente dalla cultura e precedente ad essa, attraverso il concetto di "natura umana" nel primo caso, di "mente umana" nel secondo. Il naturalismo comprende una vasta gamma di posizioni teoriche, dalla sociobiologia fino all'universalismo psicologico di M. Spiro. Il razionalismo si riferisce ai tentativi, caratteristici del dibattito degli anni '60 e '70, di individuare una definizione minima ma universale di razionalità cognitiva (composta da criteri logici e da una condizione di un basilare nucleo di "realtà", o se si vuole di asserzioni vere sul mondo, coincidenti ad esempio con quello che Malinowski chiamava sapere empirico), senza la quale la traduzione e la comprensione interculturale non sarebbero possibili. La tendenza razionalista si è assai attenuata nel dibattito più recente (venendo semmai inglobata dalla ricerca delle scienze cognitive): quella naturalista, per quanto ben presente (lo vedremo analizzando ad esempio le posizioni di Giovanni Jervis), è rimasta tutto sommato isolata nell'antropologia culturale a fronte della diffusione degli approcci di tipo interpretativo (e gli sviluppi della genetica, contrariamente alle aspettative della sociobiologia, hanno attenuato più che rafforzare le pretese di determinismo biologico sulla cultura).

A nutrirsi di antirelativismo sono invece stati altri due tipi di discorso, assai diversi e per molti aspetti contrapposti l'un l'altro. Il primo è il pensiero conservatore che si è opposto all'idea di multiculturalismo in nome del richiamo a una più o meno definita identità religiosa e culturale dell'Occidente, che sarebbe invece annacquata e dispersa dall'atteggiamento relativista; il secondo è il pensiero postcoloniale, che vede nel relativismo culturale nient'altro che la più raffinata strategia tardo-capitalistica per dissimulare i reali rapporti di

forza nel mondo contemporaneo, per il fatto di presentare come neutrali differenze culturali quelle che sono invece profonde disuguaglianze nella distribuzione delle risorse e del potere. Nelle pagine che seguono, esaminerò queste due prospettive soffermandomi su alcuni autori che possono essere considerati rappresentativi.

Il primo tipo di attacco al relativismo è piuttosto noto in Europa e soprattutto in Italia. È stato infatti sostenuto da importanti personalità politiche e religiose, in primo luogo dal pontefice Benedetto XVI, che ne ha fatto una vera e propria parola d'ordine fin dal suo discorso di insediamento. In Italia è stato fra gli altri l'ex presidente del Senato (oltre che ex-epistemologo di matrice popperiana) Marcello Pera a riprendere con insistenza il tema, piegandolo a una funzione di attacco all'islamismo e di consenso alla politica statunitense di "guerra contro il terrorismo". Il libro congiuntamente firmato da Pera e Ratzinger, *Senza radici*, è divenuto una sorta di manifesto dell'antirelativismo cosiddetto teologico-conservatore, o teocon. La tesi è quella del relativismo come male del secolo, che ha indebolito l'identità occidentale attaccandone scetticamente i presupposti e le istituzioni — le quali sono identificate di volta in volta con la democrazia, con la scienza e con la fede cristiana. Secondo Pera, l'essenza del relativismo è una sorta di paralisi autoimposta che ci induce dal considerare queste istituzioni ed i relativi insiemi di valori come migliori o superiori ad altre. Questo decadente e snobistico atteggiamento avrebbe al tempo stesso fiaccato le basi stesse della creatività culturale, ed esposto l'"Occidente" all'attacco di altre entità culturali che negano radicalmente i "nostri" valori e vanno dritte per la loro strada, senza ripensamenti o dubbi scettici di alcun tipo. Il riferimento è ovviamente all'Islam. Occorre notare per inciso che il timore della ideologia islamica e delle sue componenti fondamentaliste è forse l'elemento che maggiormente differenzia l'attuale dibattito su relativismo e multiculturalismo rispetto a quello di periodi precedenti. Fino agli anni '70, nel dibattito sembravano fronteggiarsi una cultura universalista dalle forti tendenze espansionistiche, quella "occidentale", e culture locali che non rivendicavano altre pretese se non quella di esistere ed essere riconosciute. Oggi lo scontro tra due contrapposti universalismi inquadra diversamente i termini del problema, nel senso che la percezione della minaccia produce reazioni di rafforzamento dei rispettivi fondamentalismi.

In un brillante articolo, Franco Cardini (2005) ha tentato di distinguere le posizioni del pontefice e quelle di Pera, attribuendo esclusivamente a quest'ultimo la colpa di una posizione gravemente etnocentrica che si avvicina pericolosamente al puro e semplice razzismo. La denuncia della "dittatura del relativismo", la paradossale espressione che l'ancora cardinale Ratzinger aveva usato nella omelia della messa *pro eligendo Pontifice*, si innesta sì sulla classica polemi-

ca antimoderna della Chiesa; tuttavia esprimerebbe soprattutto un'istanza etica per nulla compatibile con l'individualismo utilitaristico e con il principio del profitto che caratterizza invece il conservatorismo neo-liberista. Sarebbe proprio a favore degli Altri, degli esclusi dai vantaggi del capitalismo occidentale, che si levano i richiami assolutistici di Ratzinger. Il relativismo con cui polemizza, scrive Cardini, "non è quello antropologico di Lévi-Strauss, che insegna a rispettare tutte le culture del mondo in quanto portatrici ciascuna di un suo insostituibile valore, bensì quello etico che, con l'alibi del primato della persona umana, si fa indifferente rispetto al problema dell'inaccettabile attuale distribuzione della ricchezza del mondo (la vera radice dell'ingiustizia, la profonda sorgente della violenza) e consente il trionfo dell'egoismo e dello sfruttamento" (ibid.). Al contrario, proprio il relativismo antropologico sta al centro degli attacchi di Perra, che ha bisogno di assunti etnocentrici forti per sostenere la "moralità del Nuovo Ordine Mondiale fondato sull'adeguamento dell'intero pianeta agli interessi dei ceti dirigenti occidentali, del loro sistema finanziario, delle multinazionali e della Superpotenza che ne è comitato d'affari" (ibid.).

L'argomentazione di Cardini è tanto sensata quanto forzata, e qualche dubbio sulle aperture antropologiche vaticane resta. Se davvero nelle parole dell'attuale pontefice c'è una vena anticapitalistica e quasi postcoloniale, essa resta nascosta abbastanza bene dietro i severi richiami al dogmatismo dottrinale. "Lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina" è la frase di San Paolo in cui Ratzinger riassume il senso del pensiero moderno. Pera lo segue a ruota e in modo assai più analitico, elencando una lunga genealogia di pensatori relativisti che vanno dall'immaneabile Nietzsche, a Wittgenstein (misteriosamente etichettato come "contestualista"), a Derrida, a Kuhn e Feyereabend, a teologi come Knitter. In entrambi i casi, si insiste nell'affermare che il relativismo è il "pensiero dominante" dell'Occidente, sostenuto dai grandi pensatori e capillarmente diffuso. Gli opinionisti teocon hanno evidentemente disperato bisogno di questa mossa retorica, che li fa apparire come coraggiosi portatori di una verità minoritaria, oscurata da un'egemonia e persino da una "dittatura" relativista – senza curarsi della contraddizione insita nell'articolare il pensiero dominante dell'Occidente proprio in un discorso che vuole difendere la tradizione e la superiorità dell'Occidente stesso.

Scienza della fede e fede della scienza

In questa retorica – cioè nella sindrome della dittatura del relativismo – il discorso teocon trova paradossalmente un alleato nell'assolutismo scienziasta:

vale a dire, in certe espressioni dogmatiche dell'altro grande filone, oltre a quello cristiano, dell'universalismo occidentale. Una recente e piuttosto sconcertante espressione di questo punto di vista è il libro che Giovanni Jervis ha appunto intitolato *Contro il relativismo*. In apparenza il punto di vista di Jervis è opposto a quello teocon: le sue principali preoccupazioni riguardano il diffondersi di atteggiamenti irrazionali nella sfera pubblica contemporanea, con la perdita di peso dell'autorità scientifica a favore del libero gioco delle opinioni. Il faticoso impegno scientifico verso la verità andrebbe perso a favore di "atteggiamenti mentali privi di verifiche nella realtà", basati sull'onnipotenza del pensiero e volti a porre "un'etica delle intenzioni al posto di un'etica della responsabilità" (Jervis 2005: 60, 62). Il rischio che Jervis scorre nella cultura contemporanea è la deriva della razionalità occidentale verso orizzonti fideistici, magici e religiosi (la *new age* non sarebbe che la punta di diamante di un clima ben più diffuso). L'esatto contrario della denuncia teocon, dunque: eppure la diagnosi è la stessa. Anche per Jervis l'imputato principale, il germe patogeno, è il relativismo, inteso in un'accezione molto simile al "lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina".

Le definizioni di relativismo che si trovano nel libro sono ampie e vaghe: si tratterebbe dell'atteggiamento di chi "non crede nella scienza, o almeno ne diffida fortemente", di chi "dubita che si possano trovare criteri universalmente validi per separare la verità dalla menzogna, ciò che è funzionale da ciò che è disfunzionale, la giustizia dal torto, e anche il sano dal patologico. L'atteggiamento, ancora, di chi pensa che "tutte le conoscenze sono opinioni, e tutte le opinioni si equivalgono, di chi è "nemico della razionalità occidentale"; ma, soprattutto, "il vero tema unificante del relativismo" è il principio pratico "ognuno faccia ciò che vuole, poiché nessuno ha l'autorità di giudicarlo" (ibid.: 43-4, 59). Le mostruose conseguenze di questi principi sono molteplici, e si chiamano multiculturalismo, localismo, antiglobalismo, *new age*, cultura della droga (59), qualunque ideologico, disimpegno morale e assenza di responsabilità civica; ma anche (senza che alcuna contraddizione sia percepita) autoritarismo politico, xenofobia dell'estrema destra, e persino l'invasione americana dell'Iraq (124-5). Pur usando il termine relativismo in modo così ampio (tanto da identificarlo con quello che chiama un "atteggiamento mentale"), Jervis è molto puntuale nell'identificarne le radici culturali e filosofiche, che comprendono in sostanza ogni aspetto della critica contemporanea a llluminismo e positivismo: dal romanticismo ottocentesco, agli irrazionalismi mistici di inizio Novecento, a Nietzsche e Heidegger, alla filosofia della scienza post-empirista (che sosterrrebbe che "la scienza è solo una questione di convenzioni": 52). Troviamo quindi uno accanto all'altro Guenon, Madame Blavatsky, Steiner ed Evola, Gadamer, Derrida e Lyotard, Kuhn e Nel-

son Goodman; anche Marx e Freud non sono esenti da colpe (80-81), e naturalmente l'intera tradizione antropologica e "culturalista", tuttora fondata su pregiudizi antinaturalistici e alla quale Jervis contrappone l'evidente superiorità della sociobiologia.

Francamente, si legge questo guazzabuglio argomentativo con crescente sbigottimento e imbarazzo, non da ultimo per il nome dell'autore, che ha avuto una sua importanza nella storia della cultura italiana e persino nell'atto di fondazione della nostra antropologia, partecipando alla ricerca demarcativa in Salento. Le incongruenze argomentative sia di Pera che di Jervis sono palesi, tanto che controbattere in modo circostanziato in nome di un certo buon senso multiculturalista, come pure è stato utilmente fatto², rischia di non cogliere il punto principale. Sono due gli aspetti che mi interessano sottolineare in questo tipo di discorso antirelativista. Il primo è il netto rifiuto dell'autonomia della dimensione epistemologica – che viene evocata (e mai direttamente discussa) solo per mostrare i perversi effetti etici e pratici cui il dubbio epistemologico, trasformandosi in relativismo, condurrebbe. A meno che non consideriamo argomenti epistemologici qualcosa come: "[i relativisti] sono convinti che le leggi di natura (per esempio $E=Mc^2$) non siano nelle cose, ossia nella natura, ma nella nostra testa, e che cioè siano nostre descrizioni" (Jervis: 35). Pera, provenendo dalla filosofia della scienza, è più circostanziato nelle sue affermazioni; ma, da ex-popperiano, non si capisce bene come possa accontentarsi di dire che sono i fatti a dimostrare la falsità del relativismo. Per entrambi gli autori i dubbi epistemologici sono pericolosi fastidi da cui tenersi ben lontani. Per entrambi, sembra che il male del secolo sia iniziato con la messa in discussione delle certezze positivistiche (che andavano benissimo d'accordo con il fideismo e il dogmatismo cattolico che tanto stanno a cuore a Pera). Piuuttosto che considerare il relativismo un *problema* sollevato dal dibattito epistemologico, lo trattano come fosse una dottrina – la cui assurdità fa meglio risaltare le loro convinzioni (la superiorità dell'Occidente e il rifiuto del pluralismo culturale, in nome della scienza della fede in un caso, della fede della scienza nell'altro).

Il secondo aspetto per noi rilevante in queste versioni dell'antirelativismo è il rifiuto dell'autonomia del sapere antropologico, o meglio ancora del senso stesso dell'impresa antropologica di confronto con la diversità. Nei testi presi in esame la diversità è sì riconosciuta come dato di fatto, ma appare un semplice incidente di percorso, una questione di devianza rispetto alle norme

della razionalità universale. Le culture sono diverse solo perché alcune sono "peggiori", o inferiori, o arretrate; se solo fossero un po' più serie, sarebbero tutte uguali. Nel già citato articolo, Cardini sostiene che il vero obiettivo polemico di Pera è il "relativismo antropologico" di Lévi-Strauss, "vale a dire il principio secondo il quale ogni cultura ha una sua propria "ragione", un suo codice interno, ed è solo alla luce di essi che la si può comprendere" (Cardini 2005). Per inciso, Lévi-Strauss è ovviamente un universalista e in tutta la sua opera di relativista non c'è proprio nulla. Però Cardini ha ragione. Con la scusa del relativismo, Pera attacca il fulcro stesso del pensiero antropologico, cioè l'idea che le altre culture non siano semplicemente destinate alla patrumina della storia ma abbiano un loro contributo da portare alla conoscenza degli esseri umani. Jervis è ancora più esplicito nell'equiparare l'abietto relativismo all'antropologia culturale *tout court*. Dedica un capitolo alle eredità della scuola culturalista americana, ma di fatto considera spregevolmente relativista chiunque non accetti le verità della sociobiologia. L'idea di una diversità non definibile in termini di sviluppo/arretratezza, o di normalità/patologia, gli appare infondata e pericolosa. È un punto su cui torna costantemente per tutto il libro, in passi come questo: "il relativista non ama credere che vi siano intere collettività poco istruite, per esempio perché afflitte da analfabetismo, e neppure parla mai di persone ignoranti. A suo parere, invece, esistono solo tante culture, tutte di uguale dignità, alcune delle quali assai diverse da quella occidentale...". eccetera (36). Jervis gioca qui scorrettamente con lo scarto fra una nozione di cultura valutativa (livelli di istruzione formalizzata, produzione intellettuale) e una antropologica. Di fatto, il suo bersaglio è proprio il concetto antropologico di cultura. Di fronte alla complessità degli usi della differenza nel mondo contemporaneo, Jervis cerca la salvezza nella ipersemplificazione, proponendoci di tornare a una visione preantropologica, in cui tutti i soggetti sono uguali (salvo difetti di fabbricazione) e la cultura o è la nostra oppure semplicemente non c'è. In ciò, la distanza del suo laicismo scienziata dal laicismo fideista di Pera è davvero minima: stretta nella morsa tra scienza-fattualista-senza – epistemologia e fede dogmatica, la loro visione non lascia proprio posto per le scienze umane.

La critica postcoloniale al relativismo

Cambiamo decisamente scenario analizzando le posizioni postcoloniali. Esse scaturiscono almeno in parte dalle istanze antipositivistiche che vengono associate di solito al relativismo. Si basano sulla critica alle pretese di neutra-

² Penso in particolare al pamphlet di Marco Aime (2006) presentato appunto come "difesa del relativismo".

lità e oggettività del sapere antropologico, che considerano sottodeterminato dalle relazioni di potere tra gli "scienziati" occidentali e il loro "oggetto". Questo punto è già contenuto con estrema chiarezza nelle critiche epistemologiche che investono l'antropologia classica negli anni '60 e '70, spostando il fulcro della disciplina dall'idea di un metodo naturalistico a quella di una relazione ermeneutica. Questa è la lezione di Geertz e del movimento cosiddetto interpretativo: nell'incontro etnografico l'antropologo porta tutto il peso della propria soggettività politicamente situata, nonché l'influenza di tradizioni retoriche che forniscono modelli di lettura dell'esperienza etnografica e di plasmazione dell'oggetto nella rappresentazione scritta. Cambia di conseguenza il modo stesso di concepire il rigore critico, cioè l'atteggiamento scientifico. Esso consiste non tanto nell'impossibile compito di liberarsi da questi presupposti per pervenire a uno sguardo neutrale (magari imitando caricaturalmente il linguaggio delle scienze naturali), quanto nell'esserne fino in fondo consapevoli, portando questa consapevolezza al centro stesso della produzione scientifica. Si apre qui lo scenario che è stato opportunamente chiamato riflessivo, in cui la produzione di sapere antropologico non può andare disgiunta dalla messa a fuoco delle politiche e delle poetiche dell'etnografia.

Da questo punto in poi, tuttavia, gli studi si aprono a una fondamentale divaricazione. L'antropologia interpretativa lavora a un modello di comprensione interculturale che prescinde da teorie macrosociali troppo forti e rigide e da una identificazione naturalistica dei fenomeni culturali. La metafora geertziana delle culture come intreccio di ragnatele di significati è assai indicativa: comprendere una cultura così intesa richiede procedure ugualmente fragili, leggere, delicate e precarie. Altri indirizzi, influenzati soprattutto dal neomarxismo, da Foucault (o meglio da certe sue discutibili letture) e da *Orientalismo* di Said, imboccano una via affatto diversa. Intanto, mentre la svolta interpretativa aveva sciolto l'epistemologia nella duplice dimensione della retorica e della politica, qui si procede ulteriormente a ricondurre la retorica alla politica. Seguendo la lezione di Said, la retorica delle rappresentazioni dell'"altro" è sistematicamente decostruita per mostrarne le distorsioni (come se potesse esistere una rappresentazione dell'altro senza retorica), le quali a loro volta sono ricondotte funzionalmente al contesto del dominio. Come il sapere orientalista, anche quello antropologico altro non sarebbe che una rappresentazione distorta in funzione delle esigenze del potere coloniale. L'assunto della sottodeterminazione politica del sapere antropologico si trasforma così nella semplice affermazione della sua natura meramente ideologica, e nella negazione dell'autonomia della dimensione ermeneutica.

Compito di una critica postcoloniale così intesa è allora l'elaborazione di una teoria sociale (o meglio ancora economico-politica) forte, in grado di mo-

strare i nessi con il dominio e di smascherare l'ideologia. L'"indebolimento" della teoria a fronte di un ermeneutica dei significati locali è vista come una mossa misfideica, che svia l'attenzione dai problemi reali, dalle condizioni oggettive che governano e determinano le vicende umane (cioè la lotta per il potere e le risorse). Parallelamente, l'accento posto sulla diversità e incommensurabilità delle culture appare un modo per nascondere i reali rapporti di forza che tra di esse esistono – ancora una volta, dunque, per sviare l'attenzione dalla concretezza del dominio. Questo tipo di critica si afferma largamente nell'antropologia degli anni '90, ed ha forse il suo testo paradigmatico in *Logiques métisses* di Jean-Loup Amselle. Quest'opera, molto influente anche in Italia, non si limita a denunciare gli usi essentialisti del concetto di identità culturale. Il suo programma, molto più ambizioso, è mettere sotto accusa l'intero strumento concettuale dell'antropologia culturale, a partire dalle nozioni di cultura e differenza. Dietro la pretesa di rappresentare concetti antrocentrici, volti alla comprensione paritaria degli altri, queste nozioni poggiano direttamente sulla violenza epistemologica connessa al dominio coloniale. Non esistono culture o differenze culturali già dare prima dell'incontro coloniale: è la logica del potere che, tramite la "ragione etnologica", classifica e ingessa gli altri in culture, etnie o simili "steccati" epistemiche. Una volta compiuto questo gesto fondamentale, tutto il resto non conta: le pretese di apertura, tolleranza, dialogo che passano attraverso l'istanza relativistica non sono che ipocrite manovre il cui unico effetto è di nascondere la reale sostanza delle cose. La critica di "culturalismo", fino ad allora riservata a certe derivate idealistiche della prima antropologia statunitense, è ora volta all'intera storia della disciplina, investendo indifferentemente Tylor e Mauss, Boas ed Evans-Pritchard, Lévi-Strauss e Geertz (Amselle 1999). L'unica alternativa possibile sembra essere un'etnologia storica che non faccia uso del concetto di cultura e di tutti i suoi correlati, facendo coincidere la comprensione antropologica con l'analisi dei rapporti di forza o strutturali che intercorrono tra gruppi umani. Al programma di Amselle fanno eco numerose voci nell'antropologia critica e postcoloniale, d'accordo nell'individuare nella cultura e nel relativismo culturale i principali responsabili della complicità colonialista su cui tutta la moderna antropologia si costruisce (si pensi allo slogan dello "scrivere contro la cultura" che dà il titolo a un celebre articolo di L. Abu-Lughod, 1991).

Ho discusso altrove più in dettaglio queste posizioni teoriche che mi sembrano rappresentare un deciso passo indietro rispetto alle acquisizioni dell'antropologia interpretativa (Dei 2002, 2004, 2006). Ripeto qui l'argomento che trovo centrale: per quanto la critica agli usi essentialisti dei concetti di cultura e identità sia dovuta e irreversibile, essa non può spingersi fino a ta-

gliare il ramo su cui stiamo seduti. La prospettiva postcoloniale risponde ai rischi dell'essentialismo sciogliendo la cultura nell'economia politica, attraverso un linguaggio teorico fatto di strutture e sovrastrutture, di essenze ed apparenze, di realtà e speriti del potere; e finisce per tornare a un modello pre-antropologico del soggetto agente, universalista e utilitarista, rispetto al quale la differenza non è una qualità costitutiva ma un puro incidente ideologico. Anche in questo tipo di discorso antirelativistico, dunque, finiamo per trovare ben poco spazio per l'antropologia. È stupefacente la sicurezza (per non dire la boria e la disinvoltura) con cui l'intera tradizione disciplinare, da Tylor a Geertz, è liquidata – dall'altro di una presunta consapevolezza politica rispetto alla quale tutti i grandi predecessori appaiono nel migliore dei casi dei poveri ingenui, nel peggiore dei complici in malafede del dominio. L'antropologia si configura in questi scritti come una sorta di Ideologia Tedesca, che dev'essere smascherata e poi (disfascendosi del concetto di cultura) rimessa con la testa in aria e i piedi per terra.

La verità delle moltitudini

È un modo di ragionare che si fonda su una visione totalizzante della storia, su un grande racconto che spiega tutto; è questo l'unico ma essenziale punto in comune con il discorso teocron. Come per quest'ultimo, insieme alla prospettiva antropologica è anche quella epistemologica a perdere autonomia. Il motivo è chiaro. Quando si parla dal punto di vista della Storia assoluta, non si pone il problema di come riconoscere l'oggettività degli eventi o dei fatti culturali, di come interpretarne e tradurne i significati o simili questioni "culturaliste". Al più, ci si può chiedere in che modo i dubbi epistemologici risultino ideologicamente funzionali. Vorrei soffermarmi su un esempio che può forse chiarire questa liquidazione dell'epistemologia. Mi riferisco a un recente articolo di Dipesh Chakrabarty (2003), esponente di una scuola che ha avuto un ruolo importante nel movimento postcoloniale, quella dei Subaltern Studies indiani. Chakrabarty, da storico, si interroga appunto sul rapporto tra l'epistemologia del sapere storico (ma le sue riflessioni potrebbero essere estese a quello antropologico) e la più ampia visione e prassi politica in cui la disciplina si colloca. Seguiamo brevemente il suo ragionamento. Il moderno metodo storico, centrato sul concetto di documento e di prova e sulla critica delle fonti, è nato nell'Europa del Settecento e da qui si è imposto in India come altrove come canone della storiografia accademica. Si tratta di un insieme di strumenti conoscitivi e di criteri di riconoscimento dell'e-

videnza storica che definiscono le pratiche di chi fa parte della comunità scientifica, ma che non agiscono al di fuori di essa, nell'uso del passato e della narrazione che domina il discorso comune e il dibattito politico. Questo nucleo epistemologico è strettamente connesso, in una prospettiva foucaultiana, alle "discipline" che assicurano l'amministrazione del potere nella modernità. La sua razionalità è la stessa che è volta, per dirla con Foucault, a "trasformare le moltitudini confuse, inutili o pericolose in molteplicità ordinate"; e il carattere elitario di questo sapere ha direttamente a che fare con la produzione di una ristretta classe dirigente chiamata a gestire i processi della "governamentalità". Ciò significa – per Chakrabarty (ibid.: 29) – che l'esistenza stessa dell'accademia e dei suoi saperi specialistici è connessa a una forma limitata di democrazia: una democrazia come "qualcosa di mai pienamente realizzato, fino a quando ogni suo membro non [abbia] ricevuto un livello di educazione formale tale da conferirgli quell'astratta facoltà di ragionamento che è prerogativa delle scienze umane". Questa concezione trasforma la politica in una "struttura pedagogica"; ed è su questa base che i grandi teorici della democrazia, come Stuart Mill, potevano considerare "non ancora pronte" le classi subalterne europee ad esercitare il diritto di voto o i popoli coloniali ad autogovernarsi.

Questa rigorosa ed elitaria razionalità storiografica (che Chakrabarty sembra identificare nella sua accezione strettamente positivista) è stata in parte messa in discussione in India dal marxismo degli anni '70. Gli storici marxisti non credevano agli ideali di oggettività e neutralità del sapere storico, intendendo invece "l'idea stessa di verità storica come un artefatto necessariamente partigiano, come qualcosa che veniva inesorabilmente catturato nella lotta tra le classi [...] Verità e sapere diventano così mere rappresentazioni di interessi sottostanti" (ibid.: 27). Chakrabarty non critica l'univoco determinismo di quest'ultima affermazione. Le sue riserve verso la stagione classica della storiografia marxista riguardano semmai un insufficiente radicalismo, e in particolare il non aver problematizzato quello stesso nucleo epistemologico su cui il lavoro storiografico si fondava. In altre parole, non si era ancora letto Foucault; non si comprendeva dunque che la struttura di classe e l'atteggiamento coloniale, ancor prima che dai contenuti del sapere storico, passavano attraverso le forme conoscitive su cui esso si costruisce. Di conseguenza, la storiografia marxista manteneva un atteggiamento pedagogico verso la politica; il che la porta a intervenire nella sfera pubblica che a Chakrabarty appaiono ingenui, come quando replica alle rivendicazioni identitarie di stampo fondamentalista richiamando la questione della veridicità e delle prove, cercando cioè di "educare il lettore-cittadino medio a cogliere la distinzione fondamentale tra verità storiche e miti" (ibid.: 28).

A fronte di questa (presunta) ingenuità, Chakrabarti è molto più intrigato dal gesto radicale di alcuni studiosi e militanti filo-*dalit* (gli ex-intoccabili), che hanno consapevolmente anteposto il sostegno delle rivendicazioni identitarie di questo ceto subalterno al rispetto dei canoni metodologici della storiografia "ufficiale". "Se i *Dalitbahujan* intendono riscoprire un passato in grado di supportare le loro lotte nel presente, ogni possibile archivio, insieme ai modi di confrontarvi e di leggerlo — in altre parole la storia inesa come disciplina, deve allora venir necessariamente rigettato". Se le storie alternative presenti nel discorso politico *dalit* sono mitologiche, almeno quanto quelle del fondamentalismo di destra indù, non importa: ciò che conta è il "loro intento di fornire ai gruppi oppressi della società indiana l'orgoglio di un'identità e di un passato, e di prepararli così ai conflitti del presente" (ibid.: 30). Analogo il caso della teoria di alcuni intellettuali *dalit* che, nella Conferenza mondiale sul razzismo di Durban (2001), hanno sostenuto che l'oppressione di casta non è una specificità storica dell'India ma dev'essere letta a pieno titolo come una forma di oppressione razziale. Va da sé che la tesi è storicamente implausibile e porta a fraintendere, decontestualizzandola, la condizione specifica degli intoccabili: ma l'importante è che "i vantaggi politici nel globalizzare le rivendicazioni dei dannati della terra appaiono in ogni caso enormi e immediati. In gioco è la possibilità di creare una storia più o meno omogenea che dia voce agli oppressi del pianeta" (ibid.).

Dunque, il valore politico di un certo modo di narrare il passato è più importante del rigore disciplinare: quest'ultimo si dimostra un freno alla lotta di liberazione — svelando così la sua fondamentale complicità con il potere. Chakrabarti, pur non schierandosi apertamente con queste posizioni, vede in esse l'avanguardia di un nuovo rapporto tra saperi e pratica politica, legato a quella che Hardt e Negri hanno chiamato politica della moltitudine ("l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi" che si fanno "senza alcuna mediazione" soggetti politici contro l'Impero; Hardt-Negri 2001: 364). Nella sua visione, questa è la via per una forma più diretta di democrazia, in grado di operare senza — appunto — la mediazione delle élites politiche o intellettuali, e la cui logica si contrappone radicalmente a quella della razionalità disciplinare (nel senso amministrativo come in quello scientifico del termine). Ecco dunque le conclusioni: la politica della moltitudine, anche quando rivendica un certo tipo di passato o un riconoscimento identitario, non ha bisogno di "riferirsi a costruzioni teoriche accademiche per acquisire evidenze, prove, argomenti legittimanti [...]". La moltitudine può, se necessario, procedere scavalcando ogni forma di ragionamento e ogni metodo di astrazione che appartiene alla pedagogia scolastica e universitaria" (Chakrabarti 2003: 30). La storiografia (così come l'antropologia), se vuole stare dalla parte della moltitudine, è dun-

que chiamata a ribaltare i propri stessi fondamenti. "L'opzione di ritirarsi nelle cittadelle del sapere, deplorando i militanti, i costruttori di miti sia di destra sia di sinistra, per il fatto di violare il senso della verità storica, [...] renderà la storia un mero esercizio estetico-accademico". Al contrario, si tratta di "democratizzare i propri metodi di conoscenza", impegnandosi in un "dialogo continuo" con i soggetti subalterni per individuare i modi in cui i protocolli e la razionalità metodologica "diventano oggi strumenti che garantiscono l'area sociale del privilegio" (ibid.: 31).

Mi sono soffermato a lungo su questo inteso articolo, con ampiezza di citazioni dirette, per non rischiare sinnesi tendenziose. Mi pare che il testo parli da solo, e che sia palese la disastrosa confusione su cui si basa. Anche senza entrare nel merito delle analisi politiche, incentrate attorno al concetto di "moltitudine" e a quello (implicito) di Impero, il rapporto tra sfera pubblica e campi del sapere è impostato in modo incredibilmente semplicistico. Attraverso una lettura banalizzante di Foucault, si presenta la razionalità epistemica come una "incretatura di superficie" (ibid.: 31) determinata dalle strutture economico-politiche, e la separazione dei campi disciplinari come una condizione in sé discriminatoria e antidemocratica. Che l'epistemologia sia radicata in pratiche sociali è fuor di dubbio, ed è la grande scoperta della filosofia e della sociologia della scienza novecentesche; ma ciò non significa certo che sia un puro riflesso o una falsa coscienza del dominio. La separazione della razionalità scientifica è un ideale normativo: non può mai darsi in modo integrale (specialmente per le scienze umane, che si intersecano costantemente con il discorso comune), ma fa parte della loro costituzione. Non ha senso considerarla come una caratteristica antidemocratica, ed è anzi la principale garanzia della loro indipendenza e del loro potenziale critico nei confronti del potere stesso. La liquidazione della "pedagogia scolastica e universitaria" e della "razionalità delle discipline accademiche", che Chakrabarti auspica, ha di fatto sinistre risonanze. Più che definire una politica d'avanguardia, ricorda quanto è già più volte avvenuto nella storia recente, con l'asservimento pratico delle scienze (specialmente quelle umane, ancora una volta) da parte dei regimi totalitari, interessati appunto a legittimare le proprie politiche di riconoscimento e i propri miti di fondazione. In tutti quei casi, dalla scienza della razza nazista alla rivoluzione culturale cinese, i dubbi epistemologici sono stati dismessi come inutili e decadenti formalità borghesi, d'intralcio ai sentimenti d'orgoglio e d'appartenenza, ai "conflitti del presente", ai vantaggi politici" (tutte espressioni che Chakrabarti usa per definire gli obiettivi di una storiografia che sta dalla parte della moltitudine). Di fatto, l'autonomia dei campi del sapere è uno dei criteri discriminanti di democrazia e totalitarismo nel ventesimo secolo (ma si sa che per i teorici dell'Impero lo stes-

so concetto di totalitarismo è irrilevante, una semplice incomprensione nella storia del capitalismo coloniale).

Il postcolonialismo spiegato al popolo

Del resto, non è la critica a Chakrabarti che mi interessa qui sviluppare. Volevo mostrare come in alcuni esiti del discorso postcoloniale la tematica antirelativistica si estenda fino a investire l'autonomia della riflessione epistemologica e della "razionalità disciplinare". La prospettiva che così si apre sfocia in forme di determinismo che faccio un po' fatica a distinguere dal più dogmatico marxismo degli anni '70. Mi rendo ben conto che il pensiero postcoloniale nasce proprio da una basilare presa di distanza dal marxismo, tentando di misurarsi proprio su più sofisticate articolazioni del rapporto fra struttura socioeconomica e ideologia. Molti studiosi postcoloniali considerano il marxismo, non meno di altre teorie classiche, imbevuto degli stessi pregiudizi etnocentrici e occidentali (per non parlare dei pregiudizi di genere) che essi vogliono decostruire. Come ha mostrato Miguel Mellino nella sua recente e acuta rassegna critica (2005), il postcolonialismo è un movimento fatto di molte anime e componenti diverse. Una di queste è radicata in un clima genericamente postmodernista, e vede nel Grande Racconto del marxismo un immediato obiettivo polemico. Io sarei però più cauto di Mellino nel considerare il postcolonialismo una filiazione diretta del postmodernismo, cioè di una forma di pensiero "debole" centrata sulla perdita di fiducia nelle possibilità descrittive, esplicative e predittive della teoria sociale. Se alcune premesse sono comuni, tra i due indirizzi si consuma tuttavia, nel corso degli anni '90, una cesura irreversibile. Da un lato si usa la decostruzione restando all'interno di un approccio comprendente alle scienze umane; dall'altro se ne fa strumento di una nuova e ancora più forte teoria politica di taglio antiumanistico, e di una connessa idea di militanza che porta sostanzialmente fuori dalle scienze umane stesse (la cui separatezza, come si è visto, fa parte dei bersagli della decostruzione).

Già lo stesso Said aveva visto bene questa cesura, quando scriveva, nel 1994: "mentre il postmodernismo [...] mette l'accento sulla fine delle grandi narrazioni di emancipazione e illuminazione, in molte delle opere prodotte dalla prima generazione postcoloniale di artisti e studiosi si va in direzione diametralmente opposta: le grandi narrazioni restano in piedi, anche se la loro concretizzazione e realizzazione è stata rimandata [...]". Questa differenza cruciale tra gli urgenti imperativi storici e politici del postcolonialismo e il re-

lativo distracco del postmodernismo spiega i diversi approcci e i diversi risultati, anche se i due floni a volte si sovrappongono" (Said 1994; cit. in cit. in Mellino 2005: 41). Non si potrebbe essere più chiari di così. Mellino considera troppo cauto quell'"a volte si sovrappongono"; e il problema dovrebbe essere approfondito sul piano della storia degli studi. Ma a me sembra che la distinzione formulata da Said sia cruciale, e rappresenti la chiave di lettura dei recenti sviluppi del pensiero sociale. Per quanto *Orientalismo* sia stato forse il principale testo ispiratore del postcolonial, il suo autore formula quella distinzione per prendere le distanze da sviluppi che vedeva evidentemente da un lato come applicazioni dogmatiche, dall'altro come passi indietro teorici. In una delle sue ultime interviste, Said si esprimeva con molta nettezza in questo senso, rivendicando l'"autonomia della sfera estetica", e più in generale espressiva e conoscitiva, contro "l'impianto dei *postcolonial studies*, dove si vuole farci credere che tutto possa essere ridotto alla sfera politica" (Said 2002: 91).

Quanto sia reale questo rischio di riduzionismo deterministico emerge ad esempio dalle pagine di uno degli autori che invece piacciono di più a Mellino, Robert Young. "*Ogni tipo di conoscenza è fazioso o contaminato nelle sue stesse procedure formali o strutture oggettive*", afferma categoricamente Young; e dal momento che *l'intero sapere occidentale* è contaminato dal colonialismo, ecco che l'analisi del discorso coloniale non è a sua volta una semplice forma di sapere, ma "il punto di partenza obbligato per la messa in discussione delle categorie e degli assunti di *tutta la conoscenza occidentale*" (Young 1990, cit. in Mellino 2005: 47; corsivi aggiunti). Cosa c'è di postmoderno in questa formulazione programmatica totalizzante? È interessante osservare l'esito di questa prospettiva nella recente proposta di Young (2005) di un volume divulgativo sul postcolonialismo, in grado di evitare l'ostracolo del linguaggio teorico-accademico, spesso gergale e oscuro, per risultare comprensibile alla "gente comune". "Un postcolonialismo senza teorie o concetti astrusi", comunicato "in modo semplice e diretto" e, qualunque cosa ciò voglia dire, "dal basso" (13). Ne risulta un manuale depurato, di fatto, non dal linguaggio oscuro ma dall'epistemologia. Se nella maggior parte degli studi postcoloniali teoria e politica sono inestricabilmente intrecciate, in questo libro la teoria sociale scompare del tutto, lasciando interamente spazio a un programma politico-ideologico. Del resto, questo è del tutto coerente con le premesse: non sono forse epistemologia e teoria occidentali strumenti del dominio? Possono forse servire per raggiungere la nuova luminosa prospettiva, ma al quel punto vanno gettate via perché ancora parte del vecchio. Ciò che resta è una sorta di catechismo tezonondista, con tanto di icone di Frantz Fanon e Che Guevara e frasi che sembrano tratte dalla propaganda di qual-

che vecchio partito: "il postcolonialismo rivendica prima di tutto il diritto a un governo autonomo da parte di coloro che si trovano ancora sotto il controllo politico e amministrativo di un paese straniero. Dopo il conseguimento della sovranità, il postcolonialismo indirizza i suoi sforzi al cambiamento delle strutture fondamentali dello Stato (postcoloniale) stesso, alla trasformazione attiva dell'egemonia restrittiva e centralizzante di quel nazionalismo culturale necessario alle prime fasi della lotta anticolonialista" (134). Pensavamo di essere in un'aula universitaria, e ci troviamo invece nella sezione di un partito rivoluzionario, ad ascoltare slogan nemmeno particolarmente nuovi (nel caso specifico, questa impostazione in due tempi della "questione nazionale" ricorda quasi alla lettera quella di Stalin nei *Principi del leninismo*, cap. 6; ma non è questo che importa). Tutto già visto, tutto troppo noto.

Al libretto di Young bisogna semmai riconoscere la forza dell'assunto iniziale, con l'invito al lettore a entrare nei panni di una famiglia di rifugiati nel campo profughi di Peshawar, e a guardare il mondo da questa prospettiva decentrata, di povertà e di "dislocamento" assoluto, cominciando a pensare l'etica e la politica da qui. Questa è la condizione che rende pensabile il postcolonialismo, ci dice Young. È in effetti una mossa ineludibile; come pensare la modernità a partire da *Se questo è un uomo*. Ma, contro le apparenze, non è una mossa relativistica. Young pretende che dalla immediata identificazione etico-politica con i dannati della terra debba discendere una filosofia della storia (assolutistica come tutte le filosofie della storia) e un conseguente programma politico, di cui la conoscenza socio-antropologica è poco più di un corollario. La sua definizione di postcolonialismo è infatti immediatamente e senza residui politica: "una prospettiva politica e una filosofia attivista finalizzate alla denuncia di tali squilibri [tra l'Occidente e i tre continenti non occidentali], proseguendo così, benché in forme del tutto nuove, le lotte anticolonialiste del passato". L'obiettivo finale è "la richiesta di uguaglianza e di benessere per tutti gli esseri umani del mondo" (ibid.: 11, 15). Accidenti, chi non sarebbe d'accordo? Ma quale spazio si apre fra una finalità così grande e i più modesti obiettivi delle scienze umane? Fra l'etica dell'attivismo militante e quella della ricerca e della conoscenza? Si capisce che per Young conoscere il mondo equivale a trasformarlo, e che le forme del sapere discendono e dipendono dalla prassi rivoluzionaria. Va bene, basta non presentare il marxismo-leninismo come la grande novità che scioglie i dilemmi e le contraddizioni del pensiero postmoderno.

Relativismo: dottrina o problema?

Ho dunque cercato di identificare due rilevanti forme di discorso contemporaneo che fanno del relativismo un bersaglio privilegiato. Si tratta, com'è ovvio, di prospettive radicalmente diverse e diametralmente contrapposte nel loro senso politico: ma il loro accostamento non è puramente provocatorio. Entrambe le prospettive si presentano come soluzioni ai dubbi, alle oscillazioni e alle contraddizioni di una troppo debole teoria sociale "postmoderna". Entrambe partono da un'istanza forte di posizionamento etico-politico (sia pure di segno opposto) e una più o meno esplicita filosofia della storia, basata sulla contrapposizione tra un indistinto "Occidente" e il resto del mondo. Entrambe presuppongono una concezione universalista del soggetto umano, nel quale la diversità trova posto solo come deviazione o distorsione. Per entrambi, infine, la "ragione etnologica" è un pericoloso strumento che fa il gioco del nemico: cavallo di Troia dei nemici dell'Occidente per gli uni, velo idologico che nasconde la realtà del dominio per gli altri. Nei dibattiti degli anni '60 e '70 sulla crisi dei fondamenti epistemologici delle scienze sociali, il riconoscimento dell'ineluttabile dimensione politica del sapere era stato un'arma contro le pretese di oggettività e neutralità del positivismo. Oggi finisce per giocare un ruolo opposto: lo si usa come baluardo di assunti altrimenti insostenibili. In un simile quadro, lo spettro del relativismo è agritato con la funzione di blindare sistemi conoscitivi, sortendo proprio quell'effetto che Jervis tanto paventa: la trasformazione della scienza in ideologia.

Queste forme di discorso incentrate sulla polemica antirelativista si presentano dunque come modalità di liquidazione del nucleo centrale e qualificante dell'impresa antropologica: il tentativo di comprendere le vicende umane nei termini di una *agency* in cui è irriducibilmente inscritta la diversità. È il nucleo che si è lentamente e faticosamente liberato dai fondamenti positivisti della disciplina, intrecciandosi infine strettamente con la riflessione filosofica post-empirista sulla scienza e sulla razionalità. Quella filosofia che ha rifiutato di considerare la scienza come specchio della natura e ha sottolineato il radicamento della razionalità in contesti, appunto, antropologici. In questa prospettiva la nostra riflessione sulla razionalità e sulla diversità non può assumere l'esistenza di qualcosa di neutrale, di assolutamente oggettivo, cui noi avremmo accesso indipendentemente dal nostro linguaggio e dai nostri presupposti, e rispetto al quale potremmo misurare diversi linguaggi, sistemi di significato e forme di conoscenza e dire qual è la più vera e la più razionale.

Da un simile quadro, il relativismo scaravisce inevitabilmente — ma come problema, non certo come dottrina, visione del mondo o affermazione di uno

stato delle cose. Considerare il relativismo come una dottrina positivamente e formalmente enunciata o enunciabile è uno dei più comuni equivoci sul suo conto: da qui i tentativi (perferamente inutili) di confutarlo evidenziandone i paradossi (argomenti del tipo: "nel momento in cui lo si enuncia il relativismo si contraddice", "se vi fosse incommensurabilità fra linguaggi e culture non potremmo neppure comprenderci", e così via). Ora, tutti questi paradossi non sono prodotti dalla dimensione di problematizzazione delle condizioni conoscitive dell'antropologia – in particolare dal rifiuto del realismo epistemologico e della teoria della verità-come-corrispondenza; scaturiscono invece dall'associazione fra questa problematica e quella che oggi siamo abituati a chiamare una concezione essenzialista delle culture. Si assume cioè che i contesti pratici di razionalità o di significato, rispetto ai quali si pone il problema epistemologico del relativismo, coincidano con un numero finito di culture autonome, discrete e dai confini ben precisi; che dunque vi sia una corrispondenza fra le culture intese in senso essenzialista o primordialista e i contesti di razionalità. Si tratta di un'assunzione ingiustificata e dalle conseguenze disastrose. Un esempio è la tendenza a considerare sinonimo di cultura concetti come "paradigma" o "forma di vita". Se mi è permessa una piccola autocritica, a questo equivoco poteva forse prestarsi il titolo del libro che ormai molti anni fa Sandro Simonica ed io abbiamo dedicato al dibattito su razionalità e relativismo: *Ragione e forme di vita*. Si può esser portati a leggere questa espressione come se significasse "molte culture, ognuna con la sua razionalità". Nulla di più sbagliato (come del resto nel libro si cercava di spiegare; Dei, Simonica 1990). L'uso del termine *Lebensform* in Wittgenstein va in una direzione assolutamente diversa. La *Lebensform* è una semplice pratica ordinaria, o un atteggiamento quotidiano, che viene "naturale" compiuto o assumere e non deve essere spiegato o giustificato dall'esterno. Nonostante la sua grande fortuna tra gli interpreti di Wittgenstein, l'espressione è usata appena cinque volte in tutte le *Ricerche filosofiche* – sempre per indicare la "naturalità" delle pratiche, il fatto che non sia necessario per gli attori o i parlanti darne spiegazioni. Sperare, ringraziare, scherzare possono esserne degli esempi (Black 1988, Sherry, Rudder Baker 1984). È un modo tramite cui Wittgenstein vuole indicare la priorità dell'azione rispetto al pensiero – l'impossibilità per la giustificazione razionale di risalire oltre certe pratiche, che sono invece il letto di roccia su cui lo stesso gioco della giustificazione razionale poggia. "In principio era l'azione", secondo il motto goethiano che il filosofo cita nelle note *Sulla certezza*. Si deve in parte alla traduzione inglese (e italiana; *form of life, forma di vita*) se il concetto assume un carattere più altisonante, sembrando indicare un ampio contesto esplicativo che si avvicina al concetto di una conclusa cultura locale, di un autonomo universo di signifi-

ficato; l'esatto contrario del riferimento al contesto ordinario e quotidiano che Wittgenstein intendeva esprimere. Tant'è vero che la sua allieva G.E.M. Ascombe, curando negli anni Novanta una nuova edizione inglese, ha finito per sostituire la classica traduzione con quella – meno filosofica e solenne – di *life-form*.

Wittgenstein combatterebbe la metafisica fondazionalista; il fatto che per questo tendiamo a considerarlo un relativista (Pera e Jervis lo danno per scontato) dimostra quanto ci riesca difficile capirlo. Per inciso, anche il fatto che sia completamente assente dall'orizzonte di riferimento postcoloniale mi sembra altrettanto significativo. Ma non è questa la sede per digressioni wittgensteiniane; né per ripercorrere la storia dei dibattiti su razionalità e relativismo nella storia dell'antropologia e delle scienze sociali. Cosa che peraltro non sarebbe inutile fare, visto che si tratta di temi largamente dimenticati e ignorati nella produzione e nella formazione antropologica di oggi. Per concludere: del relativismo come problema sollevato dallo studio della diversità l'antropologia non si libererà tanto facilmente. Il relativismo come dottrina esiste invece quasi soltanto negli argomenti dei suoi oppositori, che lo agitano per cercare di sfuggire alle complessità di un'epistemologia che lascia ben poco spazio alle loro certezze.

Bibliografia

- Abu-Lughod, Lila, "Writing against culture", in G. R. Fox, (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, School for America Research Press, pp. 137-62.
- Aime, Marco, 2006, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Anselle, Jean-Loup, 1989, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot (trad. it. *Logiche metisse. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999).
- Barnes, B., Bloos, D., 1990, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, in M. Hollis-S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell (trad. it. *Relativismo, razionalismo e la sociologia della conoscenza*, in Fabio Dei Alessandro Simonica (a cura di), *Ragione e forme di vita*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 213-239).
- Black, Max., 1988, "Lebensform and Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein" (trad. it. in M. Andronico, D. Marconi, C. Penco, a cura, *Capire Wittgenstein*, Genova, Marzetti, pp. 241-51) (ed. orig. 1978).
- Cardini, Franco, *Benedetto XVI, una via irreversibile*, www.francocardini.net/Apunti/26_4_2005.htm.
- Chakrabarti, Dipesh., "Dopo i Subaltern Studies: Globalizzazione, democrazia e futuri anteriori. Appunti per una politica della moltitudine" (trad. it. in *DemieApprodi*, XII, 23, 2003, pp. 25-31).

- Dei, Fabio, 2002, *Beethoven e le montagne. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi.
- , 2004, "Antropologia e genocidio", *Parolechiate*, 31, pp. 185-204 (poi in C. Pasquinelli, a cura, *Occidentalismi*, Roma, Carocci, 2005, pp. 185-204).
- , 2006, "Multiculturalismo senza culture?", in A. Nesi, a cura, *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, Firenze, Firenze University Press, pp. 37-52.
- Dei, F., Simonicca, A., a cura, 1990, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Milano, Angeli.
- Geertz, Clifford, "Distinguished Lecture: Anti-Anti-Relativism", *American Anthropologist*, June, 1984 Vol.86 (2), pp. 263-277 (trad. it. "Contro l'antirelativismo", in C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 57-84).
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, 2000, *Empire*, Cambridge Mass Harvard college (trad. it. *Impero*, Milano, Rizzoli, 2002).
- Jervis, Giovanni, 2005, *Contro il relativismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Magnoli, Giovanni Battista, Boticchio, Guido 2006, "Relativismo prêt-à-porter", *La Repubblica donna*.
- Mellino, Miguel, 2005, *La critica postcoloniale*, Roma, Meltemi.
- Pera, Marcello, Ratzinger, Joseph, 2004, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori.
- Rudder Baker, Lynne, 1984, "On the very idea of a form of life", *Inquiry*, 27, pp. 277-89.
- Said, Edward, 1994, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere* (trad. it. Milano, Feltrinelli).
- , 2002 "Gli intellettuali e l'altezza", intervista a cura di Giovanni Leghissa, *Aur-auà*, 312, pp. 88-96.
- Tullio-Altan, Carlo, 1971, *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Milano, Bompiani.
- Young, Robert J., 1990, *White Mythologies: Writing History and the West* Routledge, London and New York 1990 (trad. it. *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Roma, Meltemi, 2007).
- , 2003, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi 2005).