

1/2015 GENNAIO-GIUGNO

psicliche

RIVISTA DI CULTURA PSICOANALITICA

Differenze / Disuguaglianze



il Mulino

PSICHE

rivista di cultura psicoanalitica vol. II, n.s., n. 1/2015

DIFFERENZE/DISUGUAGLIANZE

EDITORIALE

- 5 Differenze/disuguaglianze
di **Maurizio Balsamo**

FOCUS

- 15 La cultura può sciogliersi nel potere? Note sull'attualità politica
della disobbedienza
di **Fabio Dei**

SAGGI

- 29 Lévi-Strauss tra universalismo e relativismo
di **Tzvetan Todorov**
- 61 Che cos'è un'aleurgia decoloniale? Le disuguaglianze tra filosofia,
decolonizzazione e critica postcoloniale
di **Orazio Irrera**
- 73 Breve storia della società ingiusta
di **Giovanni Levi**
- 89 Per una storia del concetto di eguaglianza e della sua globalizzazione
di **Giovanni Gozzini**

La cultura può sciogliersi nel potere?

Note sull'attualità politica della disobbedienza

Fabio Dei

1. Disuguaglianze evolutive

La coppia di concetti su cui si focalizza questo numero di *Psiche* – disuguaglianza e differenza (o diversità) – sta anche al centro di numerosi dibattiti antropologici. Anzi, la si può leggere come chiave di volta di un intero percorso dell'antropologia culturale, dalle sue origini tardo-ottocentesche ad oggi. Partirò proprio da alcune considerazioni di storia delle idee, perché credo che ciò renda più facile capire le discussioni di oggi e le relazioni tra l'approccio antropologico e quello psicoanalitico al problema.

Schematicamente, possiamo distinguere tre fasi nella riflessione antropologica sulla diversità culturale. La prima è la fase dell'evoluzionismo ottocentesco (i cui modelli interpretativi, peraltro, si prolungano ampiamente nel corso del Novecento, nel senso comune se non nella ricerca scientifica). L'antropologia culturale, che si costituisce come disciplina autonoma negli ultimi decenni dell'Ottocento, si contrappone nettamente alle teorie razziste di tipo biologico, schierate a sostegno della idea di una radicale ineguaglianza delle razze umane – vale a dire della superiorità naturalmente fondata e del diritto di supremazia di alcune nei confronti delle altre. Gli antropologi sostengono al contrario il principio della uniformità intellettuale del genere umano, e attribuisco-

Fabio Dei, antropologo, professore di Antropologia culturale, Dipartimento di Civiltà e Forme del sapere, Università di Pisa

no le differenze nei livelli di «sviluppo» culturale alla maggiore rapidità o lentezza del percorso evolutivo. L'evoluzione si dispiega per tutti nello stesso modo e nella stessa direzione; ma i «primitivi» la percorrono più lentamente, presentandosi come una sorta di infanzia dell'umanità. Così lo scenario dominante resta quello di una disuguaglianza di fatto. La superiorità della «civiltà» moderna non è mai messa in discussione; seppure in modo meno crudo rispetto al razzismo biologico, l'evoluzionismo culturale funziona di fatto come copertura e giustificazione ideologica del colonialismo.

Per altri versi, tuttavia, questa stagione degli studi è interessata anche a una critica dall'interno della «civiltà», in termini non diversi da quella che la nascente psicoanalisi sta sviluppando. Il «primitivo» che l'antropologia assume a proprio oggetto non è costituito solo dai lontani popoli colonizzati, ma rappresenta – radicato com'è nell'evoluzione dell'intera specie umana – una componente profonda e nascosta della stessa costituzione psichica moderna. Sir James G. Frazer, l'autore del *Ramo d'oro* (forse il libro di antropologia più celebre di sempre), parlava della civiltà come di una crosta sottile su cui camminiamo, mentre sotto i nostri piedi ribolle un vulcano, un abisso infuocato. Il vulcano era per lui lo strato psichico arcaico, dominato dalla magia e dalla religione: un pensiero simbolico e analogico, a stento disciplinato dalla razionalità scientifica e costantemente riemergente sul livello mitico e rituale, nelle «sopravvivenze» che costellano la vita quotidiana. Il «diverso» dunque è dentro di noi. È facile vedere la corrispondenza tra questo immaginario e la «scoperta» freudiana dell'inconscio – dimensione anch'essa arcaica, sotterranea o geologica, simbolica e analogica. Non è certo un caso che Freud fosse tanto interessato ai materiali frazeriani, sui quali è interamente basato *Totem e tabù*: in essi trovava già prefigurato il rapporto tra inconscio e coscienza razionale. La sintassi simbolica che la psicoanalisi riconosceva nei sogni e nei sintomi nevrotici era la stessa (fatta sostanzialmente di corrispondenze metaforiche e metonimiche) che l'antropologia evoluzionista poneva alla base del pensiero magico e «primitivo». Le due discipline miravano entrambe, sia pure per vie diverse («interna» l'una ed «esterna» l'altra) a ricostruire una genealogia evolutiva del soggetto moderno, riconoscendone la costituzione in

uno strato molto più antico e profondo di quanto inteso dai valori della società borghese e dallo stesso pensiero cristiano. Ciò spiega fra l'altro la fascinazione che esse hanno esercitato su una intera stagione, quella modernista, della letteratura e dell'arte, mossa dallo stesso obiettivo di scoprire la diversità, per così dire, dentro di noi¹.

2. Lo scenario relativista e il trionfo delle differenze

Una seconda fase dell'elaborazione antropologica sulla diversità si apre nel Novecento, a partire almeno dagli anni venti, e si basa questa volta su una sensibilità radicalmente relativista. È la ricerca antropologica a cambiare in primo luogo natura: non più indagine speculativa sulle presunte origini della civiltà, ma documentazione empirica («ricerca sul campo») di singole culture locali, da studiare *iuxta propria principia*. Il concetto di cultura, declinato al singolare per gli evoluzionisti, diviene adesso decisamente plurale. Gli esseri umani vivono suddividendosi in un pluralità di culture autonome, ben circoscritte, sostanzialmente incommensurabili, che non si possono ordinare gerarchicamente: nessuna di esse è superiore o inferiore. Si tratta di uno scenario decisamente differenzialista: interpretare come disuguaglianza (arretratezza, incompletezza, limite) ciò che dipende invece da una originaria differenza è un malinteso etnocentrico. La valutazione di disuguaglianza implicherebbe infatti il riferimento a una scala comune di valori o criteri che non possiamo postulare se non per mezzo di un arbitrio, appunto, etnocentrico. È il punto di vista sostenuto dai maestri dell'antropologia della prima metà del Novecento, come Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Edward Evans-Pritchard; e che almeno per alcuni aspetti si prolunga nei più importanti studiosi della seconda metà del secolo, come Claude Lévi-Strauss e Clifford Geertz. È anche l'atteggiamento che porterà l'associazione degli antropologi americani, nel 1947, a elaborare uno *Statement on Human Rights* che propone di inserire il principio del relativismo nella Dichiarazione Universale dei

¹ Per un approfondimento di questi punti rimando a Dei (1998, 238 ss., 331 ss.)

STORIA
RECUPERO

Diritti Umani: «l'individuo realizza la propria personalità attraverso la propria cultura: di conseguenza il rispetto per le differenze individuali implica quello per le differenze culturali» (Herskowits, 1947). Principio che fu peraltro rigettato dalla Commissione per i diritti umani, per i paradossi che poteva facilmente ingenerare e per la sua almeno apparente incompatibilità con l'universalismo giuridico).

Questa sensibilità relativista intende sostenere ideali di uguaglianza e tolleranza verso gli «altri», che un diffuso senso comune esplicitamente o implicitamente razzista continuava a considerare inferiori, soggetti non perfettamente umani, o persino, come nell'esperienza nazista, «non-persone». Un tale obiettivo sembrava richiedere – in questa seconda fase – una combinazione di determinismo culturale e di accentuazione delle differenze. L'antropologia era intesa come una fenomenologia descrittiva delle diverse «forme di vita», sospettosa verso le generalizzazioni e persino verso lo stesso sforzo comparativo, che era stato invece il punto di forza della fase ottocentesca. Ciò rende assai più difficile il rapporto con la psicoanalisi, come mostra il celebre dibattito tra Malinowski ed Ernest Jones sulla universalità del complesso edipico. L'argomento dell'antropologo è che nell'arcipelago melanesiano delle Trobriand, dove la discendenza è matrilineare (il bambino appartiene dunque alla famiglia o gruppo sociale della madre), il ruolo del padre si sdoppia in due figure diverse: quella del padre naturale e quella dello «zio materno» (rappresentativo dei maschi adulti della famiglia della madre). Quest'ultimo è responsabile dell'imposizione delle regole e della minaccia di punizioni, mentre il padre naturale ha con i figli un rapporto più affettivo e meno autoritario e repressivo. Dunque l'idea freudiana della fondamentale ambivalenza nel rapporto con il padre, che starebbe alla base della costituzione psichica di ogni individuo maschio, si applicherebbe solo alla società viennese (o almeno a quella europea, patriarcale) in cui Freud viveva: la sua universalizzazione della situazione edipica sarebbe una illecita inferenza etnocentrica (Malinowski, 1927)².

² Per la replica da parte psicoanalitica cfr. Jones (1972). Si veda inoltre Spiro (1993) per una più recente ripresa del dibattito che, da parte antropologica, rivendica l'universalità della situazione edipica.

La psicologia è determinata dalla cultura, per gli antropologi; mentre per gli psicoanalisti, che pure si interessano sempre più ai dati etnologici (si pensi ad autori come Géza Róheim o Marie Bonaparte, in ambito strettamente freudiano), sono i meccanismi psicologici a determinare i fenomeni culturali. La metapsicologia freudiana, con le sue generalizzazioni speculative, è sempre più distante dall'approccio sociopolitico delle prevalenti scuole antropologiche. È semmai nella corrente statunitense denominata *Cultura e personalità* che la psicoanalisi viene letta e usata nella costruzione dei modelli di «personalità di base»³. Ed è in quello stesso ambito che nasce la moderna etnopsichiatria, con un personaggio di forte orientamento analitico come Georges Devereux: una nascita, peraltro, maturata più nella concretezza della pratica clinica che nelle astrazioni della teoria speculativa⁴.

3. L'approccio postcoloniale e la critica del «culturalismo»

La terza tra le fasi che ho schematicamente individuato è quella che si apre con la decolonizzazione, vale a dire con la rivolta e la perdita dell'oggetto etnografico classico. A partire dagli anni sessanta del Novecento, l'antropologia diviene sempre più cosciente degli stretti legami intercorsi tra il proprio sapere e il potere coloniale: la conoscenza degli «Altri» non è mai oggettiva e neutrale, ma si compie in contesti di dominio, di asimmetria politica, talvolta di vera e propria violenza. La disciplina compie un percorso riflessivo che la porta a riconoscere il «trauma» – o la violenza epistemologica – da cui trae origine. Anche le sue categorie descrittive più innocenti, come appunto quella di cultura, affondano le radici nel rapporto di dominio con gli Altri, in una situazione in cui «loro» non possono parlare e siamo «noi» a prendere la parola al loro posto. Questa autocritica ha le sue basi in testi pur molto diversi come *I dannati della terra* di Franz Fanon (1961) e *Orientalismo* di Edward Said (1978); e culmina negli approcci decostruttivi e postcolo-

³ Il testo più classico di tale orientamento è sicuramente *Modelli di cultura* di Ruth Benedict (1934).

⁴ Sullo sviluppo dell'etnopsichiatria e la figura di Devereux rimando a Beneduce (2007).

niali degli anni ottanta e novanta, nei quali la nozione di disuguaglianza sostituisce nettamente quella di differenza. La pretesa neutralità delle differenze culturali è smascherata come sottoprodotto di sperequazioni economiche e politiche: il che porta i teorici degli anni novanta ad attaccare duramente proprio il concetto di cultura. C'è chi lo pone in continuità rispetto a quello di razza, sostenendo che fra Lévi-Strauss e il conte de Gobineau le differenze sono minime: la «ragione etnologica», con il «privilegio accordato alla nozione di differenza», produrrebbe infatti lo stesso distanziamento e disumanizzazione dell'Altro sostenuto dal campione del razzismo ottocentesco (Amselle, 1990, 50 e *passim*). C'è chi pensa che l'antropologia, impegnata una volta a «scrivere la cultura», debba oggi scrivere contro di essa: rovesciando così il discorso antropologico classico, che «si colloca dalla parte del dominio nel contesto di un mondo organizzato dall'ineguaglianza globale lungo le linee della differenza culturale» (Abu-Lughod, 1991, 159). Chi, ancora, afferma che «non è di per sé la diversità culturale che dovrebbe interessare gli antropologi, ma i significati politici che la differenza assume all'interno di specifici contesti [...]». È la configurazione delle strutture e delle relazioni sociopolitiche, interne o esterne a un gruppo, che attiva le differenze, e decide sulla possibilità o impossibilità di comunicare» (Stolcke, 1995, 12).

Tornerò fra un istante a commentare tali affermazioni. Voglio intanto osservare come in questa fase, che privilegia in modo assoluto il linguaggio del potere rispetto a quello della cultura (dunque la disuguaglianza rispetto alla differenza), il dialogo tra scienze sociali e psicoanalisi sia soprattutto incentrato su quella che potremmo chiamare una teoria del soggetto dominato. In che modo il potere si insinua negli individui, «colonizzandone» la psiche e plasmandone la soggettività? La psicoanalisi, in particolare quella lacaniana, aiuta a andar oltre il concetto marxista di ideologia o di falsa coscienza, mostrando come i discorsi e le pratiche egemoniche si impongano non solo sul piano superficiale delle opinioni o delle «credenze» ma su quello profondo della strutture del desiderio e del linguaggio. Lacan influenza molto la letteratura postcoloniale, in particolare il lavoro di Gayatri Chakravorty Spivak (1999), che utilizza (sia pure in modo dichiaratamente infe-

È la nozione di «forclusionone» per esprimere il rapporto tra soggetti coloniali e subalterni e la cultura dominante: i primi sono costretti a parlare all'interno di un discorso che ha espunto la loro autonomia di soggetti. Ciò rende impossibile l'esistenza di un discorso o una cultura subalterna positivamente distinta da quella egemonica (e rende analogamente impossibile, per l'autrice, una teoria generale dell'alterità)⁵. La negazione della differenza «pura» si attua anche in relazione ad altri tipi di squilibri di potere, in specie quelli di genere. Il pensiero post-coloniale, poststrutturalista) è ad esempio radicalmente avverso al femminismo differenzialista, quello che valorizza cioè in positivo le peculiarità di una «cultura femminile», rovesciando il pregiudizio androcentrico. Contro questa «reificazione» del femminile, sia pure in contrapposizione al dominio maschile, si è espresso fra gli altri con molta forza Pierre Bourdieu, per il quale parlare di una cultura delle donne, così come di una cultura popolare o degli oppressi, significa semplicemente dissimulare il modo in cui i dominati sono costruiti dal dominio stesso (1998, 132). In campo psicoanalitico si può ricordare in questo senso il lavoro di Jessica Benjamin (1988), che cerca di includere le relazioni di dominio nella costituzione dell'identità di genere, del «riconoscimento» dell'altro e delle relazioni intersoggettive – nozioni attraverso le quali l'autrice riformula la teoria freudiana della sessualità.

4. Che cos'è il soggetto?

Nella terza fase, dunque, «potere» diviene il concetto centrale al posto di «cultura»; e la «disuguaglianza» occupa integralmente lo spazio semantico della «differenza». La stessa idea di «multiculturalismo» appare ad alcuni nient'altro che una ipocrita mistificazione delle sperequazioni globali. Come afferma una delle studiose sopra citate, Verena

⁵ Come osserva Maurizio Balsamo (comunicazione personale), l'ineluttabilità del meccanismo della forclusionone, dal quale il soggetto non può mai interamente affrancarsi, corrisponde perfettamente a una certa visione postcoloniale secondo cui l'antropologia non potrà mai liberarsi dal peccato originale dell'imperialismo. In entrambi i casi appare negata la dimensione storica della soggettività comprendente, insieme alla possibilità di resistenza o riscatto – di «guarigione», per così dire, dal trauma della violenza originaria.

Stolcke, si potrebbe parlare di «una genuina tolleranza culturale, che non implichi forme di svantaggio, solamente in una società e in una politica abbastanza democratiche ed egalarie da consentire alla gente di resistere alla discriminazione (in quanto immigrati, stranieri, donne, neri) e di sviluppare le differenze senza compromettere la loro unione e solidarietà» (Stolcke, 1995, 13). Questo punto di vista rappresenta una reazione all'essentialismo culturale della fase precedente: vale a dire, alla tendenza a rappresentare le appartenenze o identità culturali come assolute e quasi a-storiche (evidente ad esempio nello *Statement on Human Rights* sopra ricordato). La fallacia essentialista non rappresenta peraltro un problema solo epistemologico: ha avuto invece, a partire dagli ultimi decenni del Novecento, rilevanti implicazioni sul piano etico-politico. Ad esempio, una nozione essenziale di cultura è implicita in molte forme di neorazzismo contemporaneo (differenzialista e non più biologico), nelle aggressive rivendicazioni nazionaliste o regionaliste, e spesso in quei drammatici conflitti che sono stati ambigualmente definiti «etnici». Se il relativismo e il riconoscimento identitario erano apparsi in precedenza strumenti di tolleranza e democratizzazione, negli anni novanta si mostrano piuttosto come contrassegni di una xenofobia sciovinista, di una volontà di separazione che maschera la difesa del privilegio. Da qui la necessità di una presa di distanza critica (o per meglio dire autocritica) da parte delle scienze umane.

Tuttavia anche il paradigma della disuguaglianza, che risolve senza residui la «cultura» nel «potere», presenta serie difficoltà. Al centro di queste, a mio parere, si pone la nozione – esplicita o implicita – di soggettività umana che viene adottata. Se antropologia e psicoanalisi, pur con le loro diversissime prospettive, hanno portato un contributo comune alla cultura novecentesca, questo consiste in un modello del soggetto agente più complesso di quello proprio della tradizione filosofica illuminista e razionalista: un modello a più dimensioni di cui la «differenza» è costitutiva. Ciò significa che essere nati e inculturati in una particolare epoca o luogo, in una lingua, una religione, una struttura familiare e della parentela, un *habitus* sociale, una costruzione di *gender* e così via sono condizioni che plasmano un certo tipo di «persona» e dunque di soggetto pensante, desiderante e agente. Si tratta,

beninteso, di condizioni storiche, dunque mutevoli e in costante intreccio e comunicazione (nel mondo premoderno non meno che in quello globale, anche se l'antropologia classica ha troppo a lungo giocato con la fascinosa idea dell'isolamento dei mondi indigeni originari). E stare nella storia vuol dire naturalmente avere a che fare in ogni momento con rapporti di potere e di dominio. Ma da ciò non discende affatto che le differenze siano un «effetto» o un sottoprodotto del potere (non più di quanto sia vero il contrario). Un classico argomento anticulturalista è che ammettere la non riducibilità delle differenze rispetto al potere significa naturalizzarle, pensarle cioè come un dato neutrale e prepolitico. Al contrario, a me pare, è il determinismo economico-politico che naturalizza un soggetto utilitaristico-razionale come protagonista di universali desideri e strategie di potere (una obiezione che vale peraltro anche contro le critiche di Bourdieu al femminismo differenzialista).

La questione del soggetto rimanda naturalmente alla questione dell'altro, cioè alla comprensione intersoggettiva e a quella che, in mancanza di un termine migliore, continuiamo a chiamare interculturale. L'antropologia, nel corso del ventesimo secolo, è giunta a intendere tale comprensione come un processo ermeneutico di tipo dialogico, che non si limita a ricondurre l'altro a un modello di razionalità «normale» dato in anticipo (né tanto meno a classificarlo in termini di devianza e irrazionalità); un processo che, piuttosto, produce un avvicinamento (sempre imperfetto, ma sempre in qualche modo possibile) in entrambi i sensi, ponendo in discussione e modificando anche le stesse nostre categorie di partenza⁶. Questa relazione interpretativa è stata spesso ingenuamente immaginata come qualcosa che avviene in un vuoto di relazioni economico-politiche, di potere e di dominio. Correggere questo approccio, e mostrare invece la violenza epistemologica che sottende e distorce sistematicamente la comprensione, è stato il grande e importante apporto della riflessione postcoloniale. La quale, tuttavia, rischia talvolta di gettar via il bambino con l'acqua sporca, disfacendosi dell'approccio ermeneutico – soffocandolo, per meglio dire, sotto la

⁶ L'approccio «interpretativo» di Clifford Geertz è certamente il più rappresentativo di una tale concezione ermeneutica del sapere antropologico; mi piace tuttavia ricordarne le affinità con la tradizione storicista italiana, il cui massimo esponente resta Ernesto De Martino.

cappa di una Grande Teoria che assume la dimensione economico-politica come l'unica reale. Una dimensione che dev'essere colta nella sua oggettività e in modo indipendente dalle rappresentazioni dei diversi soggetti coinvolti, le quali si rivelerebbero come mera ideologia o falsa coscienza.

5. Il potere e la cultura

Queste brevi notazioni vogliono insomma esprimere la preoccupazione che lo spostamento di accento dalla differenza alla disuguaglianza finisca per condurre alla liquidazione della tradizione interpretativa o «comprendente»; una tradizione che rappresenta invece per me il patrimonio più importante maturato dall'intelligenza antropologica. L'attacco al concetto di cultura, che caratterizza un certo anti-umanesimo postcoloniale, rischia di riportarci a una scienza sociale fatta di teorie assolutizzanti e di grandi filosofie della storia; a un approccio in cui il significato di pratiche e discorsi è definito sul piano di implacabili strutture politico-economiche, e il «punto di vista del nativo» o la «parola del subalterno» altro non sono se non spettri del potere. Poco sensibile alle sfumature, questa prospettiva svaluta radicalmente tutto il lavoro che l'ermeneutica degli «altri» ha svolto dalla fine dell'Ottocento in poi. Lavoro che contiene sicuramente una dose di violenza epistemologica ma non è neppure riducibile ad essa, configurandosi anche come incontro, accostamento, tentativo di reciproca comprensione. Le scienze umane, così come l'arte e la letteratura che nel Novecento si sono accostate agli «altri», non sono la stessa cosa delle truppe coloniali: una verità del tutto banale che si tende però spesso a dimenticare. Fanon e Said hanno giustamente ricordato che tra quelle truppe e quella cultura c'era un qualche nesso; e che tale nesso doveva divenire parte della consapevolezza critica e autoriflessiva dell'orientalismo, dell'antropologia, della psichiatria. Ma i loro epigoni hanno trasformato la critica in un dogma (puntualmente segnalato dall'uso di un pervasivo e fastidioso gergo): dell'incontro etnografico, avvenuto necessariamente in contesto coloniale, hanno dimenticato le dimen-

sioni e gli aspetti che al dominio e all'etnocidio non erano certo direttamente riconducibili⁷.

La psicoanalisi è stata investita da un analogo processo di «decostruzione» nella fase post-strutturalista: non solo per disincagliarla dalle sue basi positivistiche, ma soprattutto per ricondurla a relazioni di potere. Un potere di genere e di classe, in primo luogo, che è apparso a molti come costitutivo della stessa relazione clinica. Penso inoltre al modo in cui Michel Foucault ha rovesciato le pretese freudiane di costruire una disciplina critica, che a partire dalla «scoperta» della sessualità infantile sconvolgerebbe il senso comune, mettendo a nudo il rimosso della società borghese. Per il filosofo francese, al contrario, si tratterebbe di un sapere perfettamente coerente e solidale con i dispositivi del micropotere delle società moderne e con la loro costruzione di un tipo particolare di soggetto (Foucault, 1976). In altre parole, la psicoanalisi si costituisce al culmine di una fase storica in cui la sessualità emerge come oggetto specifico di un sapere-potere (così come, si potrebbe dire, l'antropologia nasce sulla base di un oggetto – i «primitivi» – che è già stato definito dalle relazioni coloniali). Ma riconoscere tutto questo accresce la consapevolezza critica della disciplina, non la svaluta né la «falsifica» (i lettori distratti di Foucault sembrano talvolta pensare che la scoperta del nesso sapere-potere implichi la ricerca di un sapere alternativo «innocente» rispetto al potere: ma il problema è che, proprio nella prospettiva foucaultiana, scrostando via tutto il potere non resterebbe alcun sapere). E soprattutto, questo tipo di critica non cancella il fatto che la psicoanalisi è in primo luogo un rapporto dialogico tra due soggetti che cercano di comprendersi a vicenda in una relazione di aiuto.

Credo che quest'ultimo punto accosti per certi versi il destino contemporaneo di antropologia e psicoanalisi. La prima non ha natura clinica, ma ha il suo nucleo ineludibile nella costruzione di relazioni di dialogo, ascolto, interpretazione tra soggetti diversi. Soggetti che interagiscono all'interno di contesti storici e di relazioni di potere e

⁷ Nel mio lavoro mi sono criticamente confrontato con questi aspetti del pensiero postcoloniale a proposito delle interpretazioni della violenza di massa del XX secolo: rimando in proposito a Dei (2005, 2008).

disuguaglianza, certo, le quali tuttavia non definiscono interamente né la loro cultura né le loro intenzioni. Antropologia e psicoanalisi mi sembrano anche accomunate oggi dal fatto di trovarsi a subire un doppio assedio: da parte di determinismi naturalistici e neoevoluzionisti, da un lato, e dall'altro da parte degli approcci appena discussi che assolutizzano una dimensione in qualche modo metafisica del «potere», approdando a grandiose ma assai poco sensibili filosofie della storia. Se fra le due discipline è possibile oggi una nuova alleanza, questa mi sembra allora consistere nella difesa del fragile ma prezioso terreno di un'ermeneutica delle differenze.

Bibliografia

- Abu-Lughod L. (1991), *Writing Against Culture*, in R.G. Fox (a cura di), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.
- Amselle J.L. (1990), *Logiques métisses*, Paris, Payot; trad. it. *Logiche meticce*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Benedict R. (1934), *Patterns of Culture*, Boston-New York, Houghton Mifflin; trad. it. *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- Beneduce R. (2007), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci.
- Benjamin J. (1988), *Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books; trad. it. *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.
- Bourdieu P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil; trad. it. *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Dei F. (1998), *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo.
- Dei F. (2005), *Antropologia e genocidio*, in C. Pasquinelli (a cura di), *Occidentalismi*, Roma, Carocci, pp. 185-204.
- Dei F. (2008), *Chi ha paura del relativismo?*, in B. Barba (a cura di), *Tutto è relativo*, Firenze, SEID, pp. 35-56.
- Fanon F. (1961), *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero; trad. it. *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 2007.

- Foucault M. (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. I, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Herskovits M. (1947), *Statement on Human Rights*, in *American Anthropologist*, n.s., 49 (4), pp. 539-543; trad. it. *Dichiarazione sui diritti umani*, in A. Santemma (a cura di), *Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, Roma, EuRoma, pp. 327-333.
- Jones E. (1951), *Essays in Applied Psychoanalysis*, vol. II, *Essays in Folklore, Anthropology and Religion*, London, Hogarth Press; trad. it. *Saggi di psicoanalisi applicata*, vol. II, *Folklore, antropologia, religione*, Firenze, Guaraldi, 1972.
- Malinowski B. (1927), *The Father in Primitive Psychology*, London, W.W. Norton; trad. it. *Il padre nella psicologia primitiva*, Milano, Rizzoli, 1990.
- Said E. (1978), *Orientalism*, New York, Pantheon Books; trad. it. *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Spiro M. E. (1993), *Oedipus in the Trobriands*, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers.
- Spivak Chakravorty G. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2004.