

Università degli studi di Roma "Tor Vergata"
Facoltà di Lettere e Filosofia

Annali del Dipartimento di Storia

1/2005

De Martino: Occidente e alterità

a cura di
Marcello Massenzio e Andrea Alessandri

Minacce e promesse del multiculturalismo

Fabio Dei

1. Multiculturalismo è un'ampia configurazione discorsiva attraverso la quale ci confrontiamo con la presenza di differenze all'interno della nostra società, soprattutto quelle legate alla globalizzazione e ai flussi migratori. È un discorso 'progressista', fondato su principi di rispetto e tolleranza. La sua idea centrale è che le differenze portate da gruppi umani di diversa origine hanno diritto a preservarsi, ad essere non solo consentite ma promosse e salvaguardate dal rischio di scioglimento e omologazione. Il multiculturalismo vede la differenza non come un problema ma come una risorsa, una ricchezza almeno potenziale: si fonda sul principio, enunciato da Claude Lévi-Strauss (1952), secondo il quale le culture si fecondano a vicenda, e il contributo portato da ciascuna di esse alla civiltà umana consiste non tanto nella somma delle acquisizioni di ciascuna, quanto negli scarti differenziali che le separano. Ogni cultura soffre dell'isolamento, e si arricchisce invece nel costante contatto con le altre. Da qui una serie di retoriche e di immagini largamente diffuse nel discorso pubblico – quel 'mondo colorato' che trova la sua espressione tipica, ancor più che in teorizzazioni politiche, in alcuni fortunati messaggi pubblicitari.

Il discorso multiculturale è storicamente radicato nel pensie-

ro e in quella che potremmo chiamare la sensibilità antropologica. Tuttavia, il dibattito antropologico contemporaneo è assai critico nei suoi confronti. In questo intervento, vorrei ricostruire alcuni aspetti di queste critiche, che in definitiva si oppongono all'idea di comprensione antropologica come processo ermeneutico di accostamento fra differenze culturali date, invitando piuttosto a concentrarsi sulle modalità con cui le differenze vengono prodotte dalle strategie del potere. Per quanto importanti, tali critiche rischiano talvolta di condurre ad esiti ambigui sul piano epistemologico, in particolare a una nozione universalista e pre-antropologica della soggettività agente. Cercherò quindi di mostrare come nel pensiero di Ernesto De Martino vi siano solidi antidoti a questi rischi, con una concezione del rapporto costitutivo tra soggettività e differenze che trovo irrinunciabile per la possibilità stessa della comprensione antropologica. Non è mia intenzione proporre una lettura di De Martino forzosamente proiettata sui dibattiti contemporanei: mi interessa solo mostrare la persistente rilevanza della tradizione di pensiero che egli rappresenta, troppo frettolosamente dismessa in certe scorciatoie della *critical anthropology* di oggi.

2. L'antropologia ha quasi sempre rappresentato se stessa come una disciplina eticamente progressista, schierata dalla parte del rispetto e della tolleranza per le culture diverse, minoritarie e più deboli. Come si vedrà, questa immagine viene messa oggi radicalmente in discussione, sostenendo che le stesse basilari categorie epistemologiche della disciplina sono legate agli interessi e alle strategie del potere. Ma è indubbio che la gran parte degli antropologi siano stati mossi da motivazioni di apertura all'alterità, opponendosi al razzismo e alla sua visione gerarchica dei gruppi umani, lottando contro i pregiudizi etnocentrici in nome di una sensibilità relativistica. Essi

hanno sostenuto le ragioni della comprensione e del rispetto di pratiche diverse, contrapponendosi in ciò a un senso comune chiuso e spesso sciovinista che si limitava a condannarle, incapace di vedere la comune umanità degli altri.

Il concetto antropologico di cultura ha rappresentato il principale strumento di riconoscimento della diversità. Ciò che appare assurdo e irrazionale nella pratiche degli altri diviene in realtà coerente e ragionevole in relazione a un diverso sistema di coordinate. Pur ammettendo la possibilità e magari la necessità di tratti comuni (gli 'universal'), si afferma l'idea che ogni popolo abbia il proprio peculiare sistema di coordinate tramite cui rapportarsi al mondo; e questi sistemi, o culture, pur asimmetrici in quanto a potere cognitivo e a conseguenze pratiche, hanno per principio pari dignità e non sono ordinabili gerarchicamente. Nelle versioni più relativistiche si tratterebbe di sistemi incommensurabili, che non possono cioè esser raffrontati sulla base di criteri comuni; ciascuno sarebbe, in definitiva, comprensibile solo dall'interno.

Inizialmente legato allo specialismo antropologico, nel corso del Novecento il concetto di cultura diviene progressivamente, a sua volta, parte del senso comune. I *mass media* parlano oggi dell'esistenza di culture (o etnie) distinte e facilmente identificabili come di un banale dato di fatto. Ogni popolo ne possiede una, o meglio ne è posseduto (dal momento che si nasce dentro una cultura, non la si sceglie): essa fonda una basilare identità cui tutti i suoi membri non possono sfuggire, e ne determina e ne spiega almeno in parte i comportamenti. L'antropologia sembrerebbe dunque aver conseguito il suo obiettivo di educazione dell'opinione pubblica ad una sensibilità non assolutistica ed antietnocentrica. Ma piuttosto che dichiararsi vittoriosa, essa si produce oggi in una profonda e radicale autocritica. Il discorso comune usa infatti i concetti di cultura e identità in modo schematico e reificato, come si trattasse di entità oggettive e date una volta per tutte, più che di costrutti teorici che

molevoli; ma, soprattutto, li piega a funzioni etico-politiche che tradiscono palesemente l'ispirazione originaria. In molti movimenti politici contemporanei la diversità culturale è assolutizzata e posta alla base di ideologie e pratiche intolleranti, xenofobe, talvolta persino genocide. È il caso, ad esempio, del neorazzismo cosiddetto differenzialista, che si oppone ai flussi di immigrazione e all'idea stessa di società multiculturale sulla base non più di una visione gerarchica delle razze e dell'attribuzione agli altri di inferiorità, bensì di un principio relativista. Per la difesa delle culture ospitanti come di quelle degli immigrati, occorre tenerle distinte ed evitare una mescolanza che le distruggerebbe entrambe. Il meticcio continua ad essere il principale nemico, come per Gobineau o per il nazismo, ma questa volta con il supporto di quella che potrebbe apparire una raffinata sensibilità antropologica.

Ancora, la 'politica dell'identità' è largamente impiegata, nell'ultimo scorcio del XX secolo e all'inizio del XXI, nei conflitti cosiddetti etnici e in varie forme di regionalismo separatista. Qui l'appartenenza culturale è assunta come un'essenza immutabile, e usata strumentalmente per supportare rivendicazioni di tipo economico, politico, territoriale. Basti pensare al caso emblematico dei Balcani, dove i nazionalismi in lotta hanno largamente soffiato sul fuoco di identità primordiali e di odi atavici, tentando di sostenere l'inevitabilità della guerra con un atteggiamento di radicale fondamentalismo culturale. Sembra dunque che la cornice culturalista sostituisca quella del razzismo biologico come strumento principale di giustificazione di politiche di ineguaglianza, discriminazione, esclusione, violenza.

3. Di fronte a tutto ciò, l'antropologia non si limita a denunciare un uso sbagliato e strumentale dei propri concetti, ma è portata a riconsiderare a fondo le loro stesse basi: non avremmo a che fare solo con fraintendimenti del discorso comune, bensì

con un'ambiguità già insita nel modo in cui l'antropologia classica ha costruito le nozioni di cultura e identità. Queste ultime sono state naturalizzate: la loro compattezza e la loro autonomia sono state esagerate, producendo quella che Clifford Geertz ha chiamato una concezione delle culture come «organismi sociali, cristalli semiotici, microuniversi» o come «stampini per biscotti»¹. Soprattutto, gli antropologi classici hanno presentato le culture come essenze oggettive e primordiali, presenti sul terreno e già pronte, per così dire, per essere 'raccolte', descritte e classificate dal lavoro etnografico. Al contrario, la recente critica ha sottolineato la natura finzionale della nozione di cultura: nella sua configurazione moderna, post-malinowskiana, si tratterebbe di una costruzione retorica o letteraria impiegata per articolare ricerca sul campo e scrittura etnografica in un genere testuale specifico, quello della 'monografia realista'. Dunque, la cultura starebbe più nello sguardo antropologico che nel suo oggetto, e costituirebbe un modo di imporre discontinuità e creare entità discrete a partire da un *continuum* confuso e frastagliato di differenze; una prospettiva che, plasmata sulle esperienze di ricerca in società di piccole dimensioni e relativamente isolate, diviene insostenibile nel contesto frammentario e radicalmente sincretico della globalizzazione. L'assunzione di 'cultura' e 'identità' in un linguaggio ordinario che le tratta come proprietà positive e distintive dei gruppi umani è dunque del tutto illegittima.

Ma c'è di più. Mentre l'antropologia ripensa in questa direzione le proprie basi epistemologiche, altre discipline svolgono una analoga 'decostruzione' dei concetti di identità, tradizione, autenticità culturale. In particolare la storiografia, con i lavori di Hobsbawm e Ranger² e B. Anderson³, mostra il ruolo centrale che l'invenzione di tradizioni culturali gioca nel processo di costituzione dei moderni Stati-nazione. L'invenzione della tradizione è uno strumento di coesione, che rende possibile a gruppi spesso eterogenei di popolazione l'immagi-

nata come comunità. Se rivolgiamo l'attenzione a tratti culturali usualmente rappresentati come antichissimi e connotati a una particolare identità, scopriamo che si tratta quasi sempre di creazioni recenti, di origine colta e non popolare, diffuse attraverso i mezzi di comunicazione controllati dallo Stato moderno. In direzione analoga, nel campo degli studi letterari, conduce il lavoro di Edward Said sull'orientalismo: nella sua analisi, la stessa idea di 'cultura orientale' appare come un'invenzione retoricamente prodotta che rispecchia, rovesciandola, l'autopercezione dell'Occidente e mostra in controluce i rapporti di potere che plasmano i suoi rapporti con il mondo 'orientale'⁴.

In tutti questi lavori, l'invenzione delle culture non è mai soltanto un innocente esercizio letterario, presentando invece un versante politico. Essa è strumento di legittimazione del nazionalismo e, in ambito coloniale, si lega strettamente alle sue strategie di dominio. L'intero linguaggio della descrizione culturale – la «ragione etnologica», come la chiama J.-L. Amselle⁵ – è fin dall'inizio funzionale alle esigenze dell'amministrazione coloniale, e porta inscritta la violenza del potere fin nelle sue più basilari categorie epistemologiche. Sotto l'apparenza di un discorso descrittivo, la ragione etnologica svolge di fatto un ruolo prescrittivo, dividendo e classificando in funzione di un più efficace controllo; imbalsamando le differenze in immutabili sistemi di cultura e tradizione, essa rispecchia e contribuisce a perpetuare una disuguaglianza che è interamente prodotta dalla violenza politica. Questa linea di riflessione porta a una vera e propria denuncia dell'intera tradizione (multi)culturalista dell'antropologia come correlato ideologico dell'imperialismo, dello sfruttamento e dei genocidi che esso ha inflitto ai popoli assunti dallo studio antropologico come proprio 'oggetto'.

Tale denuncia investe non solo le nozioni di cultura, identità, etnia, ma anche la più basilare categoria di differenza. Amselle apre il suo *Logiche meticce* proprio con la notazione che «il privilegio accordato dall'etnologia alla nozione di differenza potreb-

be [...] mascherare, con il pretesto del relativismo culturale, un etnocentrismo di fondo»⁶. Dietro l'apparente neutralità, la differenza si rivela paravento ideologico della disuguaglianza. Questo argomento è sviluppato con forza particolare dal filone degli studi cosiddetti post-coloniali. Questi ultimi tentano di rovesciare radicalmente l'assunto principale su cui si fonda la tradizione ermeneutica dell'antropologia moderna – vale a dire, un'idea di sapere antropologico come processo di comprensione che si apre a partire dall'incontro con l'altro e con la differenza. Non esistono, si argomenta, differenze date in anticipo, rispetto alle quali si possa innescare il processo della comprensione e adottare politiche di riconoscimento e tollerante confronto. Le differenze sono invece sempre prodotte nel quadro di relazioni asimmetriche di potere – quindi, in definitiva, di processi di ordine politico-economico.

4. Tocchiamo qui un punto di divaricazione fondamentale nelle prospettive teoriche dell'antropologia contemporanea – nella fase degli studi che possiamo definire come successiva alla svolta riflessiva degli anni Settanta-Ottanta. Quest'ultima ha preso avvio dalla disillusione riguardo le pretese di oggettività del sapere antropologico, concentrandosi sulle condizioni della sua produzione, cioè sulla ricerca e sulla scrittura etnografica considerate come pratiche e non semplicemente come neutrali e distaccate applicazioni di un metodo scientifico. L'analisi delle poetiche e delle politiche dell'etnografia, come suona il sottotitolo di *Writing Culture*⁷, il testo forse più rappresentativo della 'svolta', è divenuta il nucleo della nuova agenda disciplinare. Ma gli approcci che ne sono usciti hanno imboccato direzioni diverse, oltre un certo limite non più compatibili. Da un lato, nella versione interpretativa, l'antropologia si è ridefinita come una forma di ermeneutica, centrata non su una relazione oggettivante (rapporto tra un soggetto che 'mette' le categorie espli-

cative e un oggetto che 'mette' i materiali da spiegare) ma su un dialogo o un incontro tra sistemi di significati. In questo incontro le categorie del ricercatore sono messe in gioco quanto quelle del 'nativo', ed entrambe non restano le stesse alla fine del processo di comprensione. Comprendere o tradurre gli altrui significati non è dunque questione di stabilire equivalenze esatte; non è questione di tutto o nulla, ma di progressiva e sempre imperfetta approssimazione. Quest'ultima è raggiunta non per mezzo di un metodo garante della verità ma attraverso strategie pratiche: ad esempio, come nelle celebri analisi di James Clifford⁸, attraverso i dispositivi retorici che strutturano la scrittura etnografica.

Concentrandosi sui micro-contesti del dialogo e della scrittura e sulla fusione di significati, l'antropologia interpretativa rischia però di perdere di vista un elemento essenziale. L'incontro etnografico non è una sorta di gioco fra gentiluomini nello spazio protetto e paritario di un'accademia; al contrario, è caratterizzato da una forte asimmetria conoscitiva e politica, la quale rimanda a sua volta a condizioni macro-contestuali. Se il dibattito degli anni Ottanta tentava di tenere insieme i due aspetti, politico e retorico, macro- e micro-contestuale, negli anni Novanta le due direzioni dell'analisi si divaricano piuttosto nettamente. Per gli studiosi interessati alle condizioni politiche della produzione del sapere antropologico, un approccio focalizzato sull'ermeneutica delle 'ragnatele di significati' appare sempre più fuorviante – incapace com'è di cogliere i reali rapporti di potere e, anzi, mascherandoli dietro una concezione di tipo idealistico. Soprattutto gli indirizzi neomarxisti piegano la riflessività verso un recupero dell'oggettivismo e delle metodologie esplicative (in quanto opposte a quelle comprendenti) nell'analisi sociale. Compito dell'antropologia è a loro avviso la 'scoperta' delle strutture politico-economiche 'reali' che determinano le squilibrate relazioni fra le società degli antropologi e quelle da loro studiate.

Nella prospettiva ermeneutica, per usare l'efficace espressione di Ernesto De Martino, la comprensione antropologica avviene nel confronto fra categorie innescato dallo «scandalo iniziale dell'incontro etnografico»⁹. Nella prospettiva neomarxista, lo scandalo iniziale non è quello dell'incontro etnografico, ma quello della violenza coloniale, dell'esercizio di un dominio indiscriminato che non può non plasmare ogni possibile relazione fra 'noi' e gli 'altri'. Una descrizione culturalista di queste relazioni, che parta cioè da una presunta datità delle differenze, non può che essere mistificante. Si tratta semmai di capire come le differenze culturali si articolano rispetto ai rapporti politico-economici, usando ad esempio le categorie gramsciane di egemonia-subalternità o l'analisi foucaultiana del nesso potere-sapere – strumenti, questi, variamente sviluppati nel quadro dei *cultural* e *postcolonial studies*, nel tentativo di articolare una teoria del potere con una teoria e una storia della soggettività e del corpo.

Il culturalismo antropologico, in questa chiave, finisce per apparire una delle configurazioni che assume la falsa coscienza dell'imperialismo occidentale. La critica cui esso viene sottoposto è la stessa rivolta da Marx alla filosofia idealista tedesca – quella di dissimulare le divisioni di classe che fondano l'ordine sociale borghese. Anzi, sono in molti a vedere nello stesso concetto moderno di cultura una filiazione diretta dell'idealismo, tramite la mediazione del nazionalismo romantico di Herder e della sua nozione di *Volksgeist* e, successivamente, dell'opera di autori come Boas e Kroeber.

5. È chiaro come questa prospettiva metta in discussione l'intera tradizione dominante dell'antropologia novecentesca. L. Abu-Lughod ha espresso nel modo più radicale questa critica attraverso lo slogan «scrivere contro la cultura», contrapposto all'obiettivo che l'antropologia ha sempre dato per

scontato, quello di (de)scrivere le differenze culturali¹⁰. Come ella afferma,

la cultura è lo strumento essenziale per costruire gli altri. In quanto discorso professionale che si interroga sul significato della cultura per comprendere e spiegare la differenza culturale, l'antropologia aiuta anche a costruirla, a produrla, a mantenerla. Il discorso antropologico conferisce alla differenza culturale (e alla separazione fra gruppi umani che essa implica) un'aria auto-evidente. Da questo punto di vista, il concetto di cultura opera esattamente come il suo predecessore, quello di razza...¹¹

Non diversamente la pensa il già ricordato Amselle, che commentando il pensiero di Lévi-Strauss osserva: «sostituendo nei suoi scritti il termine 'razza' con quello di 'cultura', si può considerare Gobineau il vero padre dell'antropologia culturale»¹².

A questo punto la liquidazione del concetto di cultura è completa, e viene annullato oltre un secolo di sforzi, di elaborazione e di ricerca compiuta dall'antropologia culturale per distanziarsi dal razzismo ottocentesco e dal determinismo biologico, in contrapposizione al quale si era costituita. È facile vedere come una tale critica si estenda alla nozione di 'multiculturale'. Quest'ultima presuppone l'esistenza di culture autonome e separate che a un certo punto si incontrano, producendo una situazione pluralista di mutuo arricchimento: dunque, l'esatto contrario di ciò che Amselle chiama con un ossimoro «sincretismo originario», un modello secondo cui l'ingessamento e la separazione di una cultura e di una identità si producono solo in una situazione di incontro-scontro asimmetrico, in difesa di privilegi nel controllo delle risorse e del potere. Inoltre, la formula del multiculturalismo suggerisce che i problemi sollevati (o le risorse offerte) dalla globalizzazione e dai movimenti migratori consistano nella differenza dei

sistemi di significato e di valore, o peggio ancora delle credenze o degli 'usi e costumi', concepiti in modo primordialista; spingendo così a trascurare le condizioni materiali dell'incontro, nascondendo, come detto, la disuguaglianza dietro il velo della differenza.

Da questi argomenti di carattere generale discendono poi specifiche critiche alle pratiche multiculturali, ai loro sistematici 'equivoci', per usare il termine che ha dato il titolo a un recente numero dedicato al tema dalla rivista "Aut-aut"¹³. Emblematica la discussione che qui viene proposta della figura del 'mediatore culturale', centrale per ogni progetto pratico ispirato al multiculturalismo, e proprio per questo «condensato di tutti questi equivoci e... meccanismo per riprodurli e ampliarli»¹⁴. I mediatori dovrebbero essere «portatori e testimoni» di una cultura, preferibilmente essi stessi immigrati, condizione di maggiore autenticità; essi «dovrebbero raccontare la loro cultura come un tutto ben definito» e rapportarla a un'altra cultura ben definita, come quella europea o occidentale.

Che poi in molti casi i mediatori siano lo strumento di una società multiculturale in cui i più sono tutt'altro che "uguali nella diversità", lo si evince dalla consuetudine secondo cui loro raccontano le culture, mentre i nativi (cioè noi) gestiscono le "risorse". Che nei fatti riproducano lo stigma che vorrebbero ribaltare, lo dimostra infine il fatto che sono sottopagati, lavorano in una situazione di flessibilità e precarietà totale e con un turnover rapidissimo, perché nessuno accorda alla professionalità che si pretende da loro [...] il lusso di diventare anche un lavoro¹⁵.

Qui si denuncia non solo l'insufficienza dello sforzo multiculturale, ma il suo carattere controproducente: la figura del mediatore conferma lo stigma che vorrebbe combattere, riproduce e amplifica le modalità pregiudiziali con cui l'altro è sempre stato incorporato nelle pratiche e nel discorso dell'Occidente.

Il multiculturalismo sarebbe l'ultimo e più raffinato strumento attraverso il quale, per dirla con G. Chakravorty Spivak, «le strutture democratiche della società civile sanciscono una superiorità culturale (pubblica o privata) da cui elargire la propria generosità al migrante»¹⁶. E ancora, come afferma in un articolo-manifesto dell'anticulturalismo l'antropologa Verena Stolcke,

una genuina tolleranza culturale, che non implichi forme di svantaggio, potrebbe fiorire solamente in una società e una politica abbastanza democratiche ed egalarie da consentire alla gente di resistere alla discriminazione (in quanto immigranti, stranieri, donne, neri) e di sviluppare le differenze senza compromettere la loro unione e solidarietà. E mi chiedo se questo sia possibile nei confini del moderno stato-nazione o, se è per questo, di qualsiasi stato¹⁷.

Dunque, il multiculturalismo sarebbe possibile solo nell'utopia della società senza classi e senza Stato: nel mondo imperfetto in cui viviamo, si tratta di nient'altro che mistificazione.

Amselle, se possibile, è ancora più radicale, e con un certo gusto del paradosso afferma che «la problematica della società multiculturale, se non si presta attenzione, conduce direttamente a uno sviluppo separato analogo all'*apartheid* sudafricano, il quale a sua volta deriva in parte dall'applicazione deviata della nozione di cultura»¹⁸. Neppure tanto deviata, potremmo aggiungere, se è vero che Lévi-Strauss e gli antropologi culturalisti americani, pur corretti nella loro opposizione alle filosofie universaliste della storia e alle saghe del progresso, hanno pagato il loro «'generoso' relativismo con l'erezione di barriere culturali impermeabili che fissano ogni gruppo nella sua singolarità»¹⁹.

6. Sono convinto che le critiche fin qui ricordate ai concetti di cultura, identità e multiculturalismo siano irrinunciabili per il dibattito antropologico contemporaneo, contribuendo in

modo determinante alla consapevolezza riflessiva della disciplina. Sono altrettanto convinto che alcuni loro esiti, che portano a liquidare senz'altro la nozione di differenza culturale e un'idea di antropologia come ermeneutica delle differenze, siano insostenibili sul piano epistemologico e comunque non in grado di fondare un'efficace critica (tanto meno una riforma) delle pratiche multiculturali nella società contemporanea. Le affermazioni di Amselle appena citate sono un esempio di posizioni che possono al massimo avere un valore provocatorio – forse sanamente provocatorio, negli anni in cui sono state scritte – ma che palesemente non tengono sul piano storico-critico. È ovvio che l'*apartheid* e il multiculturalismo non sono la stessa cosa, non convergono l'uno verso l'altro e, anzi, si contrappongono radicalmente come modelli di trattamento della diversità. È altrettanto ovvio che Gobineau non è il padre dell'antropologia culturale, e che il suo pensiero razzista non potrebbe essere più lontano sia dai presupposti teorici, sia dai valori etico-politici connessi al concetto pluralistico e relativistico di cultura. E ancora, non dovrebbe esserci neppure bisogno di ricordare che il «generoso relativismo» degli antropologi non ha avuto come obiettivo l'innalzamento di «barriere culturali impermeabili» fra i gruppi umani, ma al contrario l'apertura del dialogo, la comprensione reciproca e il riconoscimento della comune umanità, a fronte di un senso comune e di pratiche di dominio che consideravano la diversità come pura assenza di cultura e sintomo di bestialità.

È certo importante mostrare i limiti e le interne contraddizioni del discorso antropologico; ed è certo legittimo seguire Said e Chakravorty Spivak nell'analisi di forme di discorso che, mentre pretendono di aprire all'altro, lo costruiscono in realtà come già escluso (o 'forcluso', per usare il termine laciano prediletto da Spivak). Ma non ha molto senso pensare che, a causa di queste contraddizioni, ogni sforzo di apertura si risolva in una ulteriore pregiudiziale chiusura, ogni multiculturalismo in un *apartheid*,

tanto peggiore in quanto dissimulato. È come sostenere che non c'è differenza sostanziale fra totalitarismo e democrazia, solo perché quest'ultima è sempre incompleta e lascia ampi spazi alla discriminazione e all'ingiustizia – ed è anzi più subdola, perché almeno nel totalitarismo il potere mostra la sua vera faccia violenta. Ma ciò che è cruciale per una teoria sociale è capire che cosa separa totalitarismo e democrazia, *apartheid* e multiculturalismo, oltre che razzismo e antropologia.

Le analisi postcoloniali assomigliano talvolta a meccanismi tritatumto, per cui, dato il peccato originale di violenza epistemologica che ha fondato il discorso europeo sull'altro, da questa spirale di violenza non è più possibile uscire; ogni sforzo per allentare questo terribile nodo finisce per stringerlo ancora di più, ogni buona intenzione rivela alla fine la cattiva coscienza di sempre. Dietro le sottili interpretazioni di significati, vi sono ancora i fucili delle truppe coloniali; ed è possibile decostruire qualsiasi presa di parola che si rivolga contro i pregiudizi mostrando come, in definitiva, non faccia altro che rafforzarli. Questa condanna senza appello del pensiero antropologico della differenza, per il suo nesso originario con l'imperialismo, rivela un assunto fondante del neo-marxismo degli studi postcoloniali: una visione determinista (e a mio parere pre-foucaultiana, nonostante i frequenti richiami a questo autore) del rapporto fra potere e discorso, in cui quest'ultimo sembra appiattirsi sulla nozione di ideologia. Un punto rilevato dallo stesso grande ispiratore degli studi postcoloniali, Edward Said, che in una delle sue ultime interviste ha richiamato all'autonomia della sfera estetica e discorsiva, dichiarandosi «in disaccordo con l'impianto dei *postcolonial studies*, dove si vuole farci credere che tutto possa essere ridotto alla sfera politica»²⁰.

E James Clifford, altra figura di riferimento del postmodernismo nelle scienze sociali, mette in evidenza come le critiche alla nozione di identità maturate negli anni Ottanta si siano

successivamente «irrigidite» in un impianto dogmatico, tendendo «a liquidare velocemente le forme storico-adattive di integrità culturale come assunti essenzialisti di autenticità»²¹. Clifford parte da una posizione di forte simpatia per i movimenti di rivendicazione di gruppi minoritari e subalterni, e teme che un'applicazione dogmatica dell'antiessenzialismo impedisca di comprendere il senso del loro richiamo all'identità e all'autonomia culturale. Riprende allora la formula dell'anti-antiessenzialismo, coniata da Paul Gilroy in *Black Atlantic*, per sostenere la legittimità politica del richiamo alla differenza²². Vale la pena citare per esteso un passaggio della sua argomentazione:

Un atteggiamento rigorosamente anti-essenzialista, rispetto a questioni quali l'identità, la cultura, la tradizione, il genere, le forme socioculturali di quel tipo, non è in realtà una posizione che si può sostenere in maniera coerente. Non si può comunicare affatto senza certe forme di essenzialismo (universali, assunti, regole e definizioni linguistiche, tipizzazioni e persino stereotipi). [...] Alcuni simboli chiave finiscono col definire il "noi" contro il "loro"; alcuni elementi essenziali di una tradizione vengono isolati, venerati, feticizzati, difesi. Questo è l'andamento normale, la politica attraverso la quale i gruppi si ricompongono in identità e la gente si riconosce l'un l'altra all'interno di una serie di simboli e di convenzioni²³.

Il fatto che non esistano 'culture naturali' né identità essenziali non significa cioè che il terreno delle differenze non rivesta un'importanza centrale nella costituzione storica delle soggettività e delle appartenenze di gruppo. Clifford sente il bisogno di distinguere tra applicazioni 'buone' e 'cattive' delle politiche dell'identità: «dobbiamo essere in grado – afferma – di distinguere l'«essenzialismo», per esempio, di un individuo di Timor Est che resiste contro l'annessione indonesiana in nome dell'appartenenza alla sua gente dallo sciovini-

smo serbo di Milosevic». Ed aggiunge: «L'epistemologia non è di grande aiuto qui»²⁴. È una strana affermazione, quest'ultima, perché questo stesso modo di porre la questione solleva un cruciale problema epistemologico: mostra la fallacia delle teorie che in nome dell'antiessenzialismo pensano di liquidare cultura e differenze come strumenti di comprensione delle pratiche umane.

Queste osservazioni di Clifford ci indirizzano verso il punto che a me pare centrale. Per distinguere fra la resistenza di Timor Est e gli aggressivi nazionalismi balcanici, tra l'essenzialismo delle minoranze indigene americane e quello del neorazzismo europeo, occorre una teoria della soggettività e del rapporto fra cultura e politica più complessa di quella adottata da una parte almeno della corrente postcoloniale. Quest'ultima tratta tale rapporto prevalentemente attraverso la nozione di ideologia, usando un linguaggio fortemente permeato di dicotomie quali essenza-apparenza, profondità-superficie, realtà-mascheramento, struttura-sovrastuttura, le quali corrispondono alla più fondamentale contrapposizione fra potere e cultura. Dalla premessa, assolutamente corretta, che non si può parlare della cultura come di un fatto prepolitico, e che ogni articolazione culturale è sempre strettamente intrecciata con i rapporti di potere, si passa arbitrariamente alla conclusione che la cultura è una funzione (una conseguenza, uno strumento, un mascheramento ideologico) del potere. Ciò presuppone un modello di soggettività agente universalista, di tipo quasi settecentesco. Tutti gli esseri umani sono all'origine semplicemente cittadini del mondo, mossi da una medesima razionalità di tipo politico-economico; le differenze culturali vengono 'dopo', rivestimenti superficiali e strumentali di strategie di dominio.

Si tratta dunque di un modello di attore sociale pre-antropologico, se è vero che la grande acquisizione dell'antropologia novecentesca è stata l'affermazione della irriducibilità

delle differenze culturali e il loro ruolo costitutivo rispetto alla soggettività agente. È curioso che la denuncia della violenza epistemologica da cui la disciplina non riuscirebbe a liberarsi avvenga in nome di un universalismo talvolta esplicitamente economicista – cioè proprio di quello stile di pensiero che, insistendo su grandi narrazioni di progresso e sulla necessità di esportare l'unico possibile modello di razionalità e di sviluppo, ha più da vicino accompagnato il dominio coloniale. Si tratta di un universalismo che non sembra aver particolare bisogno della sensibilità etnografica, la quale risulta anzi un ostacolo alla piena comprensione delle cause strutturali che muovono la storia. Il difficile rapporto tra politica e cultura rischia di risolversi nella liquidazione di quest'ultima come campo autonomo di analisi.

Il radicalismo politico degli studi postcoloniali evidenzia così gli stessi limiti che la tradizione ermeneutica dell'antropologia attribuisce alla teoria politica del liberalismo classico: vale a dire, un universalismo incapace di cogliere i dettagli e le differenze se non come sintomi di 'primordialismo', di irrazionalità e di arretratezza. L'alternativa è quella politica, cui ha richiamato Clifford Geertz, «che nell'autoaffermazione etnica, religiosa, di razza, linguistica o regionale non veda una mancanza di ragionevolezza arcaica o innata, da reprimere o da superare, una politica che non tratti questi generi di espressione collettiva come una spregevole follia o un abisso buio»²⁵. Una politica, quindi, che si apra alla sensibilità della descrizione e dell'analisi culturale, il cui banco di prova è per l'appunto lo sviluppo di «una migliore interpretazione della cultura, intesa come cornice di senso, all'interno della quale gli uomini vivono e danno forma alle loro convinzioni, solidarietà e al loro sé, e come una forza regolatrice in fatto di questioni di convivenza umana»²⁶. È forse in questa direzione che è possibile ripensare l'abusato concetto di società multiculturali.

7. Ho cercato di mettere a fuoco uno snodo del dibattito contemporaneo in cui si trovano contrapposte, da un lato, un'antropologia interpretativa che vede le differenze culturali come componenti irriducibili e costitutive della soggettività, e intende la comprensione come lento e faticoso accostamento ermeneutico; dall'altro, un indirizzo politicamente più radicale e universalista, per il quale le differenze sono semplicemente il portato epistemologico di una originaria violenza che occorre smascherare per svelare l'oggettiva realtà dei rapporti di potere. Quest'ultima corrente (fortemente rappresentata nell'ambito degli studi postcoloniali) ha molti meriti, in particolare quello di aver mostrato quanto profondamente i rapporti di potere coloniali abbiano influenzato le categorie descrittive e analitiche dell'antropologia; tuttavia, soprattutto nei suoi sviluppi più dogmatici, l'attacco indiscriminato alla nozione di cultura rischia di riportarci a una visione pre-antropologica del comportamento razionalmente orientato, in cui i sistemi di significato legati alla percezione di identità e differenze appaiono come una pura sovrastruttura ideologica. In questa prospettiva non può esservi alcuna pratica multiculturale, che non sia mistificante e controproducente, all'interno di un sistema sociale in cui si mantiene la disuguaglianza. Sembra allora che resti per così dire a carico dell'orientamento ermeneutico la possibilità di una tensione multiculturale, intesa come lento e faticoso percorso di avvicinamento tra diversi soggetti e gruppi umani, sempre parziale ma mai impossibile, anche in un mondo imperfetto e largamente pervaso di ineguaglianza, violenza, essenzialismo come il nostro.

Sul piano epistemologico, come detto, questo approccio ha bisogno di una teoria che mostri la differenza culturale come costitutiva della soggettività agente. Concluderò questo intervento con alcuni riferimenti al lavoro di Ernesto De Martino, la cui riflessione mi sembra offrire ancora oggi un contributo fondamentale in questa direzione. Mi riferisco in particolare

alle pagine dell'Epilogo de *La fine del mondo* dedicate all'*ethos* del trascendimento e alla costituzione del mondo come orizzonte di domesticità. Ritornando su temi già affrontati in *Mondo magico*, De Martino esplicita qui la cornice fenomenologico-esistenzialista che restava implicita nell'opera precedente, e che riguarda la costituzione culturale del mondo. «Un mondo è sempre mondo culturale, cioè è sempre esperibile per entro un certo ordine di valorizzazioni intersoggettive umane, per entro un certo progetto comunitario dell'operabile»²⁷; così si apre il blocco di appunti husserliani 5.3.2. La fenomenologia sottolinea come il «progetto comunitario» che fonda al tempo stesso il mondo e la soggettività non sia usualmente percepito. L'esistenza quotidiana trascorre all'interno di un ordine vissuto come assoluto e 'naturale':

La datità del mondo, nell'atteggiamento naturale, significa semplicemente questo: sono dati oggetti intramondani altri da me, sono dati uomini altri da me, io trovo continuamente questi oggetti e questi uomini, li incontro ed entro in vario rapporto con essi. [...] Sempre nell'atteggiamento naturale questa datità del mondo (e di me nel mondo), non solleva alcun problema: è una ovvietà in cui immediatamente si vive, e che è ovviamente inclusa nel vario comportarsi quotidiano²⁸.

Nell'atteggiamento naturale, l'apertura del «fronte della valorizzazione della vita» è dimenticata, così come si dimenticano le modalità di apprendimento delle più comuni pratiche, ad esempio camminare o parlare: un «felice oblio» libera la coscienza dell'attualità e rende possibile l'apertura di un orientamento operativo. De Martino parla in proposito di una «domesticità del mondo» che costituisce lo sfondo opaco della vita quotidiana, e che è presupposta sia dagli atti più abitudinari e irriflessivi sia delle decisioni più consapevoli e innovative²⁹. L'ovvietà del mondo e del sé è assolutizzata dal naturalismo (o realismo), il quale traspone l'atteggiamento naturale in

una fallace teoria epistemologica. Secondo quest'ultima, «prima è dato il mondo, con i suoi oggetti, e poi sopraggiunge la utilizzazione umana...» – laddove, nella prospettiva fenomenologica (che in queste pagine De Martino sembra disperatamente sforzarsi di accostare allo storicismo e al marxismo, proponendo di rileggere ad esempio in modo meno controverso i rapporti tra Marx, Croce e Paci), è al contrario il progetto comunitario dell'utilizzabile che rende possibile un mondo³⁰.

De Martino riprende qui la stessa polemica filosofica che lo aveva portato, nel *Mondo magico*, a pensare alla sospensione del nostro ovvio concetto di realtà come al fulcro della comprensione etnologica, e ad elaborare una nozione di «natura culturalmente condizionata»:

La natura in sé, prima e indipendentemente di qualsiasi intervento umano, può avere un significato pratico, nel senso che praticamente giova, nelle operazioni che compie l'uomo per esercitare il suo dominio effettivo sulla natura, comportarsi come se vi fosse una natura prima e indipendentemente da qualsiasi intervento umano. Ma questo fondamentale principio metodologico delle scienze naturali, [...] questo "come se" operativo postulante un "in sé" su cui si opera, è una astrazione che si compie dentro la storia culturale dell'uomo, [...] interamente condizionata da tale storia³¹.

Se resta opaca e invisibile nella domesticità dell'esistenza quotidiana, nonché in quelle scienze che assumono l'atteggiamento naturale come base indiscussa, la costituzione culturale del mondo emerge e viene problematizzata in due modi e momenti diversi. Da un lato, si manifesta in quei momenti di crisi in cui la domesticità viene meno e il mondo subisce una catastrofe. «Quando il supremo valore della valorizzazione entra in crisi [...] non resta la 'datità' del mondo e di me stesso, ma si perde la stessa datità, non ci sono più né un mondo dato né un io dato che mi è stato assegnato». Sul piano soggettivo, ciò accade nelle psicopatologie, la cui analisi proprio per questo

presenta un interesse cruciale per l'approccio fenomenologico; sul piano socio-culturale, la natura di questa crisi sta per l'appunto al centro del progetto demartiniano su «la fine del mondo».

Dall'altro lato, il «felice oblio» dei fondamenti dell'atteggiamento naturale non è possibile se ciò che è in gioco è l'intelligenza storica e antropologica: vale a dire, ad esso devono sottrarsi quelle scienze che aspirano alla comprensione di diverse costituzioni culturali del mondo, di differenti codificazioni della datità. La comprensione di diversi «mondi storico-culturali»³² si configura come un risalire indietro, lungo le linee dell'apparentemente ovvio, per scoprire punti di divaricazione nelle modalità di domesticazione del mondo. Ora, se in tali divaricazioni consiste la differenza culturale, sarebbe assurdo muovere a quest'ultima imputazioni di essenzialismo e naturalismo; si tratta al contrario di fenomeni interamente maturati entro la storia, anche se tanto più profondi quanto più la storia è 'dimenticata' per costituire sfondo di domesticità dell'esistenza quotidiana. È una questione di «fedeltà immediata a iniziative di generazioni passate, o del nostro passato e di quanto vi si lega attraverso la nostra biografia culturale»³³.

In altre parole, la domesticità (che include mondo e soggetto al tempo stesso) si costituisce nella diversità delle culture, intesa non come data ma come prodotta attivamente dalle pratiche comunitarie. È qui che si apre la tematica tipicamente demartiniana delle «patrie culturali», espressa nel modo più pieno nell'episodio del campanile di Marcellinara. L'angoscia che colpisce l'anziano contadino calabrese, quando perde di vista quell'asse del mondo che è il campanile del suo paese (o almeno, questa è la causa che a De Martino piace immaginare), è una vera e propria crisi della presenza: «la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più 'il campanile di Marcellinara', quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare e

dentro il quale consuma i suoi 'oltre' operativi: quando cioè si affaccia al nulla»³⁴.

Il concetto di patria culturale si riferisce dunque a un livello profondo dell'appartenenza, che non si esaurisce affatto nei contenuti consapevoli di macro-identità come quelle promosse dai nazionalismi. Anzi, proprio per la sua natura di sfondo implicito della quotidianità, la patria culturale non ha a che fare con quelle ideologie fondamentaliste, esclusiviste ed essenzializzanti che sono colpite dalla critica antropologica dell'identità, e si potrebbe forse definire in contrapposizione ad esse. Certo, raffrontare queste pagine demartiniane con l'attuale dibattito postcoloniale non è facile, e produce quasi un effetto di incommensurabilità. Nella scrittura di De Martino può oggi colpire soprattutto l'assenza di riferimenti alla disuguaglianza e alla violenza – che peraltro sono invece presenti con grande forza in *Note lucane* e in altri scritti meridionalisti.

Negli appunti di *Fine del mondo*, la tensione valorizzante e il progetto comunitario dell'utilizzabile sono descritti in termini di consenso assoluto di una comunità umana compatta, di «sommessa corallità operativa distudentesi nello spazio e nel tempo». Non sembra esservi posto per fratture e conflitti. De Martino non considera la possibilità che il momento politico sia già presente nella costituzione culturale del mondo, che la domesticazione si presenti già percorsa dalla violenza; cosicché la patria, come osserva Clara Gallini³⁵, si presenta sempre «solcata dal conflitto [...], in una tensione che concerne proprio la definizione o la ridefinizione degli stessi concetti simbolici che ne delimitano il campo». E ancora, non potremmo aspettarci in quegli anni una riflessione sui meccanismi della globalizzazione che disperdono e frammentano (senza per questo cancellarle) le patrie culturali, svincolandole dal legame con compatte entità geografiche e sociali.

Nondimeno, l'idea di ripensare il multiculturalismo a partire dal concetto di patria culturale più che da quello di

identità può essere un modo per sfuggire alle difficoltà e alle contraddizioni del dibattito contemporaneo. È un modo per evitare di sostituire la metafisica primordialista (le differenze come date prima della politica) con una metafisica universalista ancora più ingombrante, che sostanzialmente tende a ridurre integralmente la cultura a ideologia. È anche un modo per aprire la possibilità di una pur parziale comprensione anche in un mondo ineguale e imperfetto, senza aspirare alla utopica produzione di un discorso sull'altro purificato da ogni pregiudizio e violenza epistemologica, o ad una autenticità multiculturale realizzabile solo, come per Stolcke, in una 'perfetta' umanità senza Stato.

De Martino vedeva nel processo di decolonizzazione la condizione decisiva per la realizzazione di un umanesimo etnologico volto a moltiplicare i rapporti interculturali e quelli di solidarietà umana³⁶. Gli studi postcoloniali, in modo più scettico e critico, pongono l'attenzione sui modi in cui nel nuovo ordine si riproducono antichi pregiudizi e violenze. Le due prospettive possono non risultare incompatibili, e convergere verso un'idea di pratica multiculturale come dissodamento del terreno delle patrie culturali, come tentativo di rimarginare le ferite che ad esse si accompagnano. Sembra difficile non concordare ancora con De Martino sull'obiettivo di un simile lavoro – raggiungere quel fondo a partire dal quale 'noi' avremmo potuto essere gli 'altri'.

Note

¹ Cfr. C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, 1999, pp. 60, 62.

² *L'invenzione della tradizione*, a cura di E.J. Hobsbawm, T. Ranger, Torino, 1987.

³ B. Anderson, *Comunità immaginate*, Roma, 1996.

⁴ E. Said, *Orientalismo*, Torino, 1991.

⁵ J.-L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, 1999.

⁶ Ivi, p. 50.

⁷ *Scrivere le culture*, a cura di J. Clifford, G.E. Marcus, Roma, 2001.

⁸ J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, Torino, 1993.

⁹ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, 1977, p. 391.

¹⁰ L. Abu-Lughod, *Writing against Culture*, in *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, ed. G.R. Fox, Santa Fé, 1991, pp. 137-162.

¹¹ Ivi, p. 143.

¹² Amselle, *Logiche meticce*, cit., p. 69 nota.

¹³ *Gli equivoci del multiculturalismo*, a cura di G. Leghissa, D. Zoletto, numero monografico di "Aut-aut", n. 312, 2002.

¹⁴ D. Zoletto, *Gli equivoci del multiculturalismo*, in "Aut-aut", n. 312, 2002, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ G. Chakravorty Spivak, *Critica della ragione post coloniale*, Roma, 2004, pp. 81-82.

¹⁷ V. Stolcke, *Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*, in "Current Anthropology", n. 36, 1995, p. 13.

¹⁸ Amselle, *Logiche meticce*, cit., p. 69.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ E. Said, *Gli intellettuali e l'alterità*, in "Aut-aut", n. 312, 2002, p. 91.

²¹ J. Clifford, "The Contradictory, Stony, Ground..." *Prendere sul serio le politiche dell'identità*, in "Aut-aut", n. 312, 2002, p. 103.

²² P. Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, 2003.

²³ J. Clifford, *Ai margini dell'antropologia*, Roma, 2003, pp. 63-64.

²⁴ Ivi, p. 65.

²⁵ Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, cit., p. 52.

²⁶ Ivi, p. 53.

²⁷ De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 636.

²⁸ Ivi, pp. 639-640.

²⁹ Ivi, p. 641.

³⁰ Ivi, p. 647.

³¹ Ivi, pp. 645-646.

³² Ivi, p. 651.

³³ Ivi, p. 648.

³⁴ Ivi, p. 480.

³⁵ C. Gallini, *Presentazione*, in *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, a cura di C. Gallini, Torino, 2002, p. 7.

³⁶ De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 393-394.