

Annalisa Di Nuzzo Carlo Ruta
Giuseppe Varnier

Dall'ostracismo ai roghi
Il pregiudizio nella storia

 Edizioni
storiaestudi
sociali

EDIZIONI DI STORIA E STUDI SOCIALI.

COMITATO SCIENTIFICO

JEAN BRICMONT, fisico, Belgio

PETER BURKE, storico, Cambridge, Regno Unito

FRANCO CARDINI, storico, Firenze, Italia

JEAN GUILAINE, paleontologo, Parigi, Francia

JOHN HENDERSON, storico, Londra, Regno Unito

MICHAEL LOWY, sociologo e filosofo, Parigi, Francia

CLEMENTE MARCONI, archeologo e storico, USA-Italia

CARLO RUTA, storico, Italia

CARLO SINI, filosofo, Milano, Italia

IAN TATTERSAL, antropologo, New York, USA

YVES CHARLES ZARKA, filosofo, Parigi, Francia

© 2021 Edizioni di storia e studi sociali di Giovanna Corradini Editore
– Ragusa
Data prima edizione: 25 settembre 2021
Stampa: Universal Book S.r.l., Rende (Cosenza)
www.edizionidistoria.com
edizionidistoria@gmail.com
twitter: @edizionistoria

In copertina: Rogo di donne a Derneburg nel 1555, in una xilografia del tempo.
In quarta di copertina: Ostrakon contro Temistocle (Atene, V sec. a.C.).

Indice

Carlo Ruta, *Il pregiudizio e i paradossi della ragione storica*, 9

Annalisa Di Nuzzo, *Dalla tolleranza al transculturalismo. Il lungo percorso per definire, riconoscere, contrastare i pregiudizi*, 56

Guseppe Varnier, *Paradossi del pre-giudizio*, 96

Gli autori, 117

Annalisa Di Nuzzo

Dalla tolleranza al transculturalismo.
Il lungo percorso per definire, riconoscere,
contrastare i pregiudizi

Per una breve premessa

Questo breve saggio intende proporre riflessioni, ambivalenze, contraddizioni e significative contaminazioni epistemologiche tra antropologia e filosofia per tracciare alcune tappe del lungo percorso che, a partire dall'Età Moderna, ha portato a individuare la definizione, in un'ottica specificamente antropologica, del pregiudizio e dello stereotipo. Le radici del pregiudizio sono antiche anche solo a voler considerare il punto di vista etimologico; la parola – «dal lat. *praeiudicium*, comp. di *prae-* «pre-» e *iudicium* «giudizio» – si definì nel diritto romano «come azione giuridica precedente al giudizio, e tale da influire talvolta sulle decisioni del giudice competente», ma poi nella cultura dominante divenne «Idea, opinione concepita sulla base di convinzioni personali e prevenzioni generali, senza una conoscenza diretta dei fatti, delle persone, delle cose, tale da condizionare fortemente la valutazione, e da indurre quindi in errore»¹.

Il pregiudizio, dunque, è già radicato e sedimentato nella classicità greco-romana, ma è a partire dalla filosofia politica dell'età moderna e dalla elaborazione del concetto di tolleranza che si può delineare una ambivalente riflessione sulle profonde resistenze culturali che costituiscono la base per ogni forma di pregiudizio – come quello del fanatismo religioso, che sostanzierà nel tempo un tipo di pregiudizio radicale che ha attraversato e attraversa ancora la cultura occidentale e non solo e si insinua nei suoi vissuti quotidiani. L'antropologia culturale partirà da queste elaborazioni per riflettere sulla necessità di trovare stabili forme di riconoscimento e dialogo reciproco per superare il pregiudizio e garantire libertà individuali e forme di coesistenza pacifica e collaborativa. Tuttavia, come vedremo in seguito, queste buone intenzioni non le impediranno di teorizzare e radicare forme di etnocentrismo che produrranno pregiudizi e stereotipi, soprattutto attraverso gli effetti delle politiche coloniali del vecchio continente.

La nascita dell'antropologia come ricerca autonoma e come scienza umana e sociale coincide, volendo indicare una data convenzionale, con la pubblicazione di *Primitive culture* (1871) di E.B. Tylor, che definì in maniera allora rivoluzionaria e democratica il concetto di cultura per aprire la strada al riconoscimento della diversità come valore da condividere. Vale la pena riproporre quella definizione,

da cui poi ne sono scaturite centinaia, che resta ancora oggi efficace nella sua apparente semplicità, poiché innesca un meccanismo virtuoso e tuttavia ambivalente che ha a che fare con il riconoscimento di pregiudizi e di intolleranze: «[c]ultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualunque altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società»².

Non esiste, dunque, un individuo che non abbia una cultura e soprattutto che non sia condivisa dal suo gruppo di appartenenza tanto da essere rispettata e riconosciuta. Nel corso della seconda parte di questo saggio si partirà proprio dal confronto tra due filoni interpretativi delle costruzioni culturali sui quali si è a lungo dibattuto, ovvero Universalismo e Relativismo, per soffermarci sul dibattito antropologico contemporaneo intorno alle società globalizzate che vedono il riaccendersi di forme di pregiudizi e stereotipi caratterizzanti i nuovi globalismi.

1. La tolleranza: da riflessione filosofico-religiosa a trincea della ragione contro ogni fanatismo e pregiudizio

L'uso originario del concetto di tolleranza è legato al dibattito sulla repressione del dissenso religioso

nell'Europa della Riforma protestante. Fin dai primi scontri, la tolleranza fu intesa come garanzia di coesistenza pacifica, nel rispetto della diversità delle confessioni e credenze altrui e per superare la costruzione pregiudiziale e stereotipata dell'altro come nemico.

Il diritto umano non può essere fondato, in nessun caso, che su questo diritto di natura [...] «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». Ora non si vede come un uomo, se si segue questo principio, possa dire ad un altro: «Credi quello che credo io e che tu non puoi credere, altrimenti morirai». È quello che si dice in Portogallo, Spagna, a Goa. In qualche altro paese, ci si accontenta di dire: «Credi, o avrai tutto il mio odio; credi, o ti farò tutto il male che potrò; mostro tu non segui la mia religione, dunque non hai nessuna religione; bisogna che tu sia guardato con orrore dai tuoi vicini, dalla tua città, dalla tua provincia». Se tale comportamento fosse conforme al diritto umano, bisognerebbe che il giapponese detestasse il cinese, che a sua volta dovrebbe odiare il siamese; costui perseguirebbe i gangaridi, che si getterebbero sugli abitanti dell'Indo; un monogolo strapperebbe il cuore al primo malabaro che incontrasse; il malabaro potrebbe sgozzare il persiano, che potrebbe massacrare il turco. E tutti insieme si precipiterebbero sui cristiani, che si sono così a lungo divorati l'un con l'altro. Il diritto all'intolleranza è dunque assurdo e barbaro: è il diritto delle tigri, più orribile anzi, perché esse sbranano per mangiare, ma noi ci siamo sterminati per dei paragrafi.³

Voltaire concepì il suo trattato sulla tolleranza come mezzo volto a combattere i pregiudizi religiosi, l'ignoranza e gli errori sul piano ideale per co-

struire una nuova conoscenza per una società in cui l'essere umano fosse rispettato nella sua dignità di persona a partire dalla sua quotidianità e dai suoi vissuti, senza subire «pre-giudizi». Per dimostrare quanto invece si disattendesse questo semplice principio dettato da un uso critico di quella ragione illuministica che doveva superare ignoranza e superstizioni, Voltaire colse l'importanza di un fatto di cronaca come la condanna a morte di Jean Calas, colpevole solo d'essere calvinista in una Francia cattolica, e la individuò come segno tangibile delle distorsioni dei tempi e dei pregiudizi che radicavano lo scontro sociale e il fanatismo religioso. Riemergeva così il senso etimologico/giuridico della costruzione del pre-giudizio che il giudice, durante il processo che ne era seguito, aveva ratificato – negando i fatti nella loro oggettività e supportato da un'opinione pubblica che considerava colpevole Jan Calas di aver ucciso il padre solo perché la brutalità, la violenza e il parricidio appartengono alla «natura» di ogni calvinista. Il pregiudizio religioso e culturale trovava in questo caso una delle massime affermazioni e dava spazio alla discriminazione più radicale.

La lezione di Voltaire è ancora per certi versi condivisibile, a patto che sia inserita in una rilettura critica su quanto possa essere insidioso oggi il concetto di tolleranza se non è rivisto alla luce dalle ulteriori riflessioni teoretiche individuate dall'antro-

pologia culturale. Ad una attenta analisi emergono elementi su quanto d'elitario ed etnocentrico sia rintracciabile nella posizione illuministica. Non c'è dubbio che il pensiero illuministico occidentale conquistava una dignità di riflessione sul rispetto dell'altro e della inviolabilità della persona, ma questa riflessione era tutta dentro ad una esasperata sopravvalutazione della soggettività del filosofo e dell'intellettuale, che aveva il compito di guidare e condurre alla civiltà e al presunto unico vero uso della Ragione non solo tutti gli altri soggetti della società europea, ma anche, come vedremo, soprattutto le società «esotiche» e del Nuovo Mondo (che dovevano essere assimilate e civilizzate secondo quanto prescritto dall'Occidente). Tuttavia, il concetto di tolleranza, che in Voltaire raggiunge un alto grado di maturazione, aveva avuto un avvio ben più antico. Alcuni sporadici elementi di discussione erano stati evidenziati già dal pensiero ellenistico e medievale, ma i maggiori contributi al dibattito sul problema della tolleranza verranno da Francia e Inghilterra fin dall'inizio dell'Età Moderna, quando il radicalizzarsi del conflitto tra le diverse confessioni e lo Stato, investirà la stessa riflessione sul senso, i limiti e le prerogative dell'autorità pubblica.

L'affermarsi del razionalismo cartesiano, del pensiero critico e della mentalità scientifica determineranno importanti sviluppi per le idee di tolleranza e

libertà come utili strumenti per superare discriminazioni e pregiudizi. Bayle difese nelle sue varie opere il principio della tolleranza contro l'intransigenza cattolica patrocinata dalla corte di Francia. Egli rappresenta la mentalità scientifica e cartesiana applicata all'analisi della cultura e della storia e, conseguentemente, l'esigenza di vagliare criticamente qualunque tradizione che potesse determinare atteggiamenti sociali di resistenza a-priori alle diversità culturali. Partendo da queste premesse, Bayle arriva a sostenere la necessità di tollerare anche l'ateismo⁴. Una società di atei, anzi, è forse più ordinata di una comunità di fanatici, in quanto meno legata a precetti dogmaticamente imposti.

Considerazioni altrettanto efficaci e innovative, tanto da costargli l'accusa di ateismo e la relativa condanna ed espulsione dalla comunità ebraica, sono quelle di Spinoza. Nel suo *Trattato teologico politico*⁵, egli sostiene che in un libero stato ogni limitazione della libertà di coscienza e ogni alienazione radicale dei diritti naturali dell'individuo, come, per esempio, quella teorizzata da Hobbes, è nociva per lo Stato. Con Spinoza il concetto di tolleranza assume un valore positivo e diventa affermazione razionale della libertà e della democrazia basata sull'eguaglianza giuridica originaria e sull'analisi della natura umana. Per Spinoza è necessario, per la prosperità e la sicurezza dello Stato, che la libertà di e-

same e di giudizio di ciascuno sia esercitata in modo da contribuire al miglioramento della vita e delle leggi. Secondo Spinoza, l'uomo non può mai sottomettere completamente ad altri la propria facoltà di sentire e giudicare. Uno Stato che proibisce la libera circolazione delle idee è uno stato fragilissimo, perché vieta un comportamento naturale dell'uomo e dovrà quindi provvedere ad un controllo esasperato per ottenere quanto desidera. Veramente forte è lo Stato che persegue la felicità dei cittadini e che, in primo luogo, concede libertà di pensiero e di critica delle stesse istituzioni politiche. La libertà va ristretta solo quando si esprimono opinioni e si compiono azioni che possono minare lo stesso patto sociale per assicurare la libertà a ciascuno per sancire una autentica possibilità di coesistenza e collaborazione in un ottica cosmopolita; in tutti gli altri casi, leggi antilibertarie hanno l'effetto di condurre l'uomo alla dissimulazione, e quindi al vizio e alla rovina dello Stato.

In Inghilterra, sotto la restaurazione Stuart, la riflessione sulla tolleranza diventa, soprattutto attraverso il pensiero di Locke, uno degli elementi essenziali dell'ideologia liberale. Locke era stato in gioventù ostile alla dottrina della tolleranza, considerando non realizzabile la prospettiva di una convivenza pacifica tra confessioni diverse: solo lo Stato, infatti, poteva difendere l'intera società dal fanati-

simo con la sua autorità. Ma in età più matura Locke sviluppa una teoria diversa, espressa nel *Saggio sulla tolleranza*⁶, in cui limita il potere civile in materia religiosa, ritenendo che possa valere solo quando le credenze e i culti comportano un possibile danno per lo Stato. I temi principali del *Saggio sulla tolleranza* sono dunque quelli della distinzione degli ambiti religioso e politico e della rivendicazione dei diritti inalienabili della coscienza individuale: lo Stato deve intervenire solo quando le credenze religiose, uscendo dalla sfera privata, investono la costituzione e l'ordinamento della società umana. Locke sancisce così due capisaldi del pensiero liberale: la separazione tra pubblico e privato e la laicità della funzione pubblica. Queste opinioni ricevono una compiuta sistemazione nella *Lettera sulla tolleranza*, composta negli anni dell'esilio olandese. Il principio della tolleranza viene così difeso in primo luogo attraverso un argomento di tipo politico: dalla separazione tra Stato e Chiesa consegue che coloro che detengono il potere in uno dei due ambiti, non hanno alcuna autorità sugli affari che sono di pertinenza dell'altro; in secondo luogo attraverso un argomento di tipo morale, cioè che l'agire virtuoso comporta il rifiuto dell'esercizio della forza. Il rispetto dell'invulnerabilità della persona, delle libertà individuali e della vita privata apre la strada al tentativo di eliminare qualsiasi forma di rigida rappresentazione della realtà le-

gata al fatto che spesso la mente umana non è in grado di acquisire, analizzare e comprendere la complessa e infinita varietà di sfumature del mondo e portando ad emettere giudizi erronei nei confronti dell'altro senza dati oggettivi sufficienti. Si rafforza sempre più prepotentemente il tentativo di eliminare il pregiudizio e l'uso devastante che il contesto sociale può farne. Su queste ambivalenti considerazioni – che attraversavano le dinamiche tutte interne alla cultura occidentale come possibilità di arginare il fanatismo e la violenza presente all'interno dei propri sistemi sociali e durato circa tre secoli – si declina un'ulteriore definizione del concetto di tolleranza nei confronti della culture «esotiche» ed estranee all'Occidente civilizzato e razionale e che coinvolgerà fin dal suo esordio la riflessione dell'antropologia culturale.

Il pregiudizio si annida prima di tutto all'interno del proprio sistema di valori e di visione del mondo e non concede all'altro lo spazio della propria diversità. Franz Boas parlava della tirannia dei costumi⁷ e delle proprie stesse regole che, se per un verso costituiscono il «cerchio caldo»⁸ entro il quale ci sentiamo confortati e protetti, dall'altro ci precludono di andare verso il cambiamento e annullano ogni presa in carico di schemi comportamentali altrui da espungere e considerare pregiudizialmente negativi. La stratificazione del pregiudizio è ancora così radicata

nel mondo contemporaneo perché semplifica la complessità dei sistemi culturali che si incontrano sia nei veloci movimenti spazio-temporali di cui ciascuno di noi può essere protagonista, sia dal flusso perenne e ipertrofico di informazioni che si ricevono; è un argine sicuro all'essere travolto come singolo soggetto insieme alla propria cultura, che rischia di naufragare o di estinguersi in un mondo che sembrerebbe tendere ad una incessante omogeneizzazione. Se queste sono le paure che spingono ad atteggiamenti di resistenza, l'antropologia delle società complesse si è interrogata e continua a farlo per esorcizzare e superare queste paure e concepire la diversità come una inesauribile ricchezza per costruire identità plurime e transculturali.

2. Tolleranza come acculturazione e tecnica di dominio

Esaminando i resoconti di viaggio di molti dei grandi viaggiatori tra Seicento e Settecento, nonché le riflessioni di alcuni proto-antropologi, che osservavano e riflettevano sulle suggestive e stravaganti etnie esotiche d'oltreoceano, si coglie l'incondizionata fiducia nella potenza «civilizzatrice» del mondo occidentale – attraverso una paziente ma inossidabile opera di educazione, seguendo un preciso paradigma di presunta superiorità della cultura occidentale europea. L'incontro con il diverso e con il sel-

vaggio, prima della logica di sterminio, era apparente tolleranza che nascondeva un sistematico progetto di omogeneizzazione culturale all'unica cultura degna di questo nome: quella occidentale dell'uomo bianco europeo. Da questo naturale assunto discende l'intera tradizione liberale oltre quella positivista e socialista della democrazia di classe e di razza. Lo «scricigno vuoto» di cui parla J. Locke, nel definire l'essere umano alla nascita, deve essere riempito di una particolare esperienza culturale che ne determini la sua autenticità ed unica vera umanità. Tollerare per uniformare era la strada più *illuminata* che la cultura occidentale poteva offrire ai selvaggi, identificando l'unicità occidentale quale unica strada di progresso e civiltà.

In nome di tale certezza si può spazzare via qualsiasi altra forma di diversità, che non è altro che una forma di «inciviltà» cui bisogna sostituire il «civile». La cultura si definisce, così, come dominio e come lucida individuazione di un paradigma d'interpretazione che può ratificare anche il rapporto con una natura fuori di sé, la quale deve essere sottomessa e manipolata alle esigenze della civiltà. Si definiva così il concetto di essere umano come selvaggio e dunque in qualche modo inferiore. Il concetto di cultura, allo stesso modo, era attribuibile e legittimo solo per la riflessione dell'uomo bianco; si osservavano e tolleravano i selvaggi come esotici e suggestivi rappre-

sentanti di una precedente fase dello sviluppo umano, residui e scorie di un percorso ormai superato, attardati nella strada del progresso. L'acculturazione da parte dell'Occidente, sia nelle versioni più feroci, sia in quelle più tolleranti, finiva col distruggere qualsiasi forma di diversità in un sogno di onnipotenza culturale.

L'unicità diviene, così, la categoria unificante che determina un fraintendimento di senso diventando superiorità e annullando ogni altra visione conoscitiva. L'unicità come negazione di ogni alterità nega la complessità d'interpretazione, relegando ogni manifestazione dell'altro solo nella categoria dell'esotico, del suggestivo, del selvaggio, del pittoresco. L'evoluzionismo positivistico successivo, diretta filiazione delle logiche dell'Illuminismo, incrementa e ribadisce il concetto di progresso come processo unilineare dello sviluppo affidato alla scienza e alla tecnologia sempre più pervasiva che realizza il ben-essere e il primato delle logiche occidentali. L'opera-chiave che mette in crisi l'incondizionata riconoscenza della cultura occidentale verso gli illuministi è la *Dialettica dell'Illuminismo*⁹, scritta da Horkheimer e Adorno. La riflessione da parte dei rappresentanti della Scuola di Francoforte esamina l'Illuminismo non solo come ideologia del movimento filosofico del XVIII secolo, ma anche come ideologia dominante e pervasiva della società avanzata del Nove-

cento, con tutto il complesso di atteggiamenti che, dall'uomo primitivo a quello moderno, ha perseguito l'ideale di una razionalizzazione del mondo tesa a rendere lo stesso soggiogabile da parte dell'uomo. L'Illuminismo, che da sempre ha perseguito l'obiettivo di togliere all'uomo la paura, di smascherare i miti come ingenuità e di rendere l'uomo padrone della natura, si è rivelato esso stesso mito e totalitarismo, proprio in quanto ha avuto bisogno di miti per celare la propria intrinseca irrazionalità – determinata dal fatto che la pretesa di dominare sempre più la natura tende a rovesciarsi in un progressivo dominio dell'uomo sull'uomo e in un generale asservimento dell'individuo al sistema sociale. Nato per sottomettere la natura al dominio dell'uomo, l'Illuminismo ha finito per rendere l'uomo vittima di quella stessa legge di dominio, fino a includere l'intera gamma del pensiero occidentale e giungendo così a rappresentare secondo questa interpretazione l'intera storia della civiltà e a razionalizzare un dominio etnocentrico incontrastato.

L'antropologia culturale continua a riflettere e a decostruire il mito del progresso come sviluppo dell'individuo da una fase selvaggia ad una civile. Le identità culturali di ciascuno sono dinamiche e correlate, senza presupporre granitiche e inamovibili fasi di maturazione e sviluppo lineare. Le trasformazioni delle reciproche identità avvengono per una

contrattazione condivisa, una negoziazione proficua che non fa sentire l'altro assimilato o acculturato, ma piuttosto riconosciuto fino a riflettersi nel diverso da sé, così come il soggetto che accoglie non si sente invaso, minacciato dallo straniero, ma piuttosto sollecitato a raccogliere, interiorizzare e valorizzare ciò che è diverso da sé.

3. *Etnocentrismo categoria fondante dell'antropologia culturale*

L'aggressiva e sistematica colonizzazione dell'Occidente tra la seconda metà dell'Ottocento e la fine della Seconda Guerra Mondiale ratificò nelle scienze sociali ed in particolare nell'antropologia culturale quello che il pensiero illuminista aveva già intravisto, rendendolo più teoreticamente consapevole: l'etnocentrismo. Questo strumento concettuale ha avuto una sua evoluzione nel corso delle riflessioni antropologiche, fino a diventare «etnocentrismo critico» nella definizione demartiniana: «Etnocentrismo è il termine tecnico che designa una concezione per la quale il proprio gruppo è considerato il centro di ogni cosa, e tutti gli altri sono classificati e valutati in rapporto a esso». Il termine viene introdotto nell'antropologia da Sumner¹⁰ per indicare l'abitudine e la tendenza a giudicare o interpretare le culture in base ai criteri della propria. I criteri e gli strumenti

attraverso cui si ricostruisce un altrui sono specchio del proprio paradigma che opera continuamente una reinvenzione della cultura che osserva, dando vita a pregiudizi.

Il riconoscimento consapevole di tale meccanismo è presente in molti antropologi, anche se non impedisce ad uno studioso come Lévy-Bruhl di teorizzare una raffinata e articolata teoria sulla mentalità primitiva e sul pensiero logico-razionale. Nonostante l'intenzione di Lévy-Bruhl fosse quella di capire le differenze culturali per comprendere e rispettare la diversità riconoscendo i diversi etnocentrismi, la teoria circa il prelogismo dei primitivi determinerà il rientro dalla finestra di quell'etnocentrismo che era stato cacciato dalla porta. La mentalità primitiva appare inizialmente assai meno differenziata dalla nostra, nel senso che gli elementi emozionali sono motori e parti integranti delle rappresentazioni collettive. Queste, da un lato sono prive dei caratteri logici propri delle nostre rappresentazioni o dei nostri concetti; dall'altro non esprimono soltanto un'immagine dell'oggetto, ma anche una speranza e/o un timore da parte dell'individuo nei confronti di quell'oggetto stesso. In altri termini, i primitivi non percepiscono come noi: allo stesso modo in cui l'ambiente sociale in cui essi vivono è diverso dal nostro – anzi in virtù di tale differenza –, il mondo esteriore che essi percepiscono differisce da quello che noi

percepriamo. Non ci troviamo di fronte ad una diversità, per così dire, strutturale tra noi e i primitivi, bensì ad una profonda differenza socioculturale: il processo psico-fisiologico della percezione è lo stesso, ma il risultato, socialmente condizionato dalle rappresentazioni collettive – che per i primitivi sono prelogiche e mitiche – si differenzia. Questi ultimi dunque non interpretano il mondo alla luce dei principi di non contraddizione, d'identità e del terzo escluso della logica aristotelica, ma restano legati al pensiero mitico e animistico. Questa conclusione di fatto sembrava innalzare una barriera insormontabile fra il primitivo ed il «civilizzato» e porre i due mondi in antagonismo, giungendo a considerare il primo «un mondo isolato che si presenta fisso, immobile e statico».¹¹

Certamente, nei *Carnets*¹² pubblicati alcuni anni dopo, Levy-Bruhl fa una ritrattazione di alcune delle posizioni precedenti, senza tuttavia mutarne la sostanza. Difficile, dunque, strappare da sé l'etnocentrismo nella ricerca etnografica, che, al di là delle buone intenzioni, troppo spesso misurerà la diversità a partire dalle proprie cifre culturali, che continueranno ad alimentare pregiudizi e stereotipi. La stessa R. Benedict, teorica del relativismo culturale e quindi del rispetto dovuto ad ogni cultura a partire dai suoi stessi principi, elaborerà «modelli di cultura»¹³ individuando tipologie ben precise di comportamenti

culturali, nonché di *pattern*, mutuandoli ancora una volta dalla riflessione occidentale della filosofia di Nietzsche e della psicologia della Gestalt. Nello studio delle culture umane, dunque, una delle principali preoccupazioni dell'antropologia è quella di esaminare e mettere da parte gli etnocentrismi consapevoli o inconsapevoli. L'antropologia può avere un valore potenziale d'influenza sull'opinione pubblica, può relativizzare gli assunti e i valori impliciti nella nostra cultura, comparandoli agli assunti e ai valori differenti delle culture altre. Nel porsi questi interrogativi, Ernesto de Martino formula la complessa categoria dell'etnocentrismo critico, uno strumento categoriale che vuole sfuggire sia al relativismo nella svalutazione dei valori supremi, sia alla razionalità europea come unica strada della verità. Etnocentrismo critico è la capacità di riconoscere l'altro, pur non potendosi «strappare dal cuore» la propria identità culturale; è la comprensione della possibili costruzioni culturali delle altre realtà come una delle possibili interpretazioni che assumono positiva risoluzione alla crisi dell'esserci e al rischio di non esserci che continuamente attanaglia ogni essere umano, dal momento in cui ha coscienza di essere al mondo e nel mondo. Da questo punto di vista, de Martino osserverà le plebi meridionali e la loro cultura considerando alcuni momenti essenziali e destabilizzanti quali la morte, la perdita, lo spaesamen-

to ricomposti in un orizzonte di difesa rituale che consente il superamento e l'accettazione responsabile, così come lo sciamano nelle società tradizionali si «perde» e si «ritrova» nei rituali di cui è protagonista.

In tal senso l'umanità sarebbe protagonista di una pluralità di percorsi storici, di una dispersione di sistemi di scelte in movimento e di diverse valorizzazioni della vita. In questa dispersione la civiltà occidentale può proporre una sua leadership culturale. Ma nella misura in cui non provvederà a sanare le sue contraddizioni, ed accoglierà in modo inerte coscienze contraddittorie, senso della storia e religione mitologica, materialismo volgare e aspirazioni ad un mondo migliore, alienazione tecnicistica ed esaltazione della potenza dell'uomo, privilegi sociali e fratellanza in Cristo, tentazioni colonialiste e retorica della pace, la sua candidatura può essere irrimediabilmente respinta¹⁴.

Restano, dunque tutti gli interrogativi su possibili confronti tra le diverse culture e sul ruolo che la cultura occidentale può avere. Specialmente negli ultimi cinquant'anni, le parole di de Martino costituiscono un punto di avvio per ulteriori riflessioni, per un'antropologia delle società complesse.

4. Interculturalità, Intraculturalità, Transculturalità. Una prospettiva per il futuro

I movimenti di decolonizzazione, il rapido sviluppo dei cosiddetti paesi del terzo mondo, i rilevan-

ti flussi migratori degli ultimi decenni hanno sempre più prepotentemente delineato una necessità di confronto diverso tra sistemi culturali ed un problematico interrogarsi sul perché del risveglio di localismi, integralismi, intolleranza religiosa e razziale in un universo sociale sempre più teso verso la globalizzazione e l'interconnessione. In tal senso, gli Stati Uniti, nati come grande società multi-etnica, hanno elaborato, nel corso della loro storia recente, soluzioni e strade per realizzare possibili integrazioni culturali. La domanda che ora si pongono gli antropologi, non più soltanto a confronto con popolazioni altre, ma come osservatori all'interno delle società occidentali fortemente connotate etnicamente, è: bisogna combattere anche l'etnocentrismo nativo, va rispettato come parte della visione indigena del mondo, o è compito dell'antropologo contrastare il pregiudizio e l'incomprensione nella comunità, fornendo maggiori informazioni sui valori e sulle usanze degli altri popoli? L'integrazione culturale è il risultato di un processo di riduzione delle differenze, o dell'esaltazione e del rispetto di esse? La risposta è ancora da dare, considerato che

nell'analizzare i processi identitari dell'età contemporanea ci troviamo di fronte a due movimenti opposti, ma coesistenti. «Da un lato siamo coinvolti in processi che potremmo definire tensioni verso l'uniformizzazione degli stili di vita e delle aspirazioni identitarie ... Dall'altro lato, tuttavia, un numero sem-

pre crescente di individui, gruppi e nazioni rivendica l'irriducibilità della propria identità e il proprio diritto a viverla pienamente, ovvero separatamente»¹⁵.

Un percorso possibile di dimensione interculturale è individuato dall'antropologia interpretativa. Quest'ultima ha definitivamente riconosciuto l'impossibilità per l'antropologo di sfuggire alle proprie categorie decodificanti ed etnocentriche, a partire dalla scrittura come luogo e testimonianza etnografica essa stessa. «L'etnografo iscrive il discorso sociale, lo annota: nel farlo, lo trasforma da avvenimento fugace, che esiste solo nell'attimo in cui si verifica, in un resoconto che esiste nei suoi scritti e si può consultare.»¹⁶ La scrittura, il resoconto etnografico riaprono ad una relazione interculturale diversa in cui comprendere attraverso nuove categorie interpretative lo spazio della reciprocità tra l'osservatore ed il presunto l'osservato significa, attraverso l'apertura ermeneutica ed empatica, definire con maggiore autenticità il senso dell'essere delle culture, senza peraltro cedere ad esasperati relativismi culturali.

Così l'interpretazione delle culture, nell'ottica dell'antropologia interpretativa, si offre a singolari sincretismi operativi che possono essere individuati anche nell'enorme diffusione che il filone dei *Cultural Studies* ha avuto nella cultura americana. Se la cultura condensa stratificazioni insospettite, l'etno-

logia deve individuare la gerarchia stratificata di strutture significative, deve procedere attraverso la *thick description*¹⁷ nella complessità e nella leggerezza, facendo dell'ambiguità uno strumento interpretativo. Lo scopo è di trarre grandi conclusioni da fatti piccoli, ma fittamente intessuti: di sostenere ampie affermazioni sul ruolo della cultura nella costruzione della vita collettiva, confrontandole nei dettagli con l'analisi di casi specifici. Resta comunque ineludibile l'esame delle intenzioni dell'etnologo, della sua percezione del diverso e della trasmissione di esso attraverso il filtro della propria appartenenza culturale. L'antropologo deve stabilire una relazione con i nativi e, secondo l'ottimismo naturalistico di Davidson, ciò si può risolvere attraverso quella «interpretazione radicale»¹⁸ che garantirebbe la perfetta interculturalità. La condizione, secondo Davidson, per far funzionare l'interpretazione radicale è quella di considerare un certo comportamento del nativo in larga misura sovrapponibile con la nostra vita, poiché siamo già, in modo automatico e gratuito, osservatori partecipanti e non meri osservatori. In altre parole, non saremmo in grado di interpretare il prossimo se non gli attribuissimo la capacità di discernere il vero, perlomeno nella stragrande maggioranza dei casi. Questa assunzione viene anche usata da Davidson, nel saggio *Sull'idea stessa di uno schema concettuale*¹⁹, per attaccare la

posizione del relativismo culturale: l'idea di una incommensurabilità fra linguaggi, o di una fondamentale discrepanza tra i nostri schemi mentali e quelli di un altro, viene dichiarata priva di senso. Dunque la dimensione del rapporto con l'alterità si trasforma da interculturale in «intraculturale» e si ripropone la connotazione ermeneutica. Una posizione che non intende accertare il vero, ma cercare relazioni sovrapponibili.

In queste possibili relazioni resta però il tema non risolto dell'incidenza delle reciproche appartenenze e dell'etnocentrismo che si ripropone. L'Occidente, in questa riflessione critica del suo eccesso di etnocentrismo, avverte tutto il senso di colpa nella sua portata storica. Emblematica, in tal senso, la polemica che si apre tra C. Geertz e R. Rorty a proposito dell'etnocentrismo, evidenziando le diverse posizioni che la cultura americana assume sul delicato rapporto tra la propria appartenenza occidentale e la disponibilità alla comprensione dell'alterità. Il complesso di colpa che, secondo Rorty, colpisce Geertz e molti altri sarebbe quello di voler annullare totalmente lo spessore della propria appartenenza in un problematico ridimensionamento della propria cultura, perfettamente comprensibile dall'antropologo, solo se quest'ultimo si libera sufficientemente del proprio etnocentrismo. La risposta efficace, di una relazione intraculturale che si può realizzare, consi-

ste nella giusta valutazione del proprio etnocentrismo e nell'utilizzarlo «continuando a fare quello che la nostra società liberale ha già l'abitudine di fare: prestare ascolto agli specialisti del particolare, permettendo loro di svolgere la loro funzione d'agenti dell'amore, sperando che continuino ad espandere la nostra immaginazione morale»²⁰. Questi specialisti del particolare, che Rorty individua negli storici, romanzieri, etnografi, giornalisti, hanno svolto un compito decisivo nei secoli recenti, per rendere flessibile l'etnocentrismo occidentale e tentare di accogliere il diverso in misura maggiore degli specialisti dell'universale come teologi e filosofi.

In quest'ottica, la difesa dell'anti-anti-etnocentrismo diventa meno scandalosa di quanto possa sembrare: superando l'ideale illuministico secondo il quale la filosofia avrebbe giustificato gli ideali liberali e al tempo stesso determinato dei limiti alla tolleranza liberale facendo appello a criteri transculturali di razionalità, antropologi e storici sono riusciti ad esibire la contingenza di varie presunte necessità, partendo dal loro etnocentrismo. L'anti-anti-etnocentrismo sollecita, secondo Rorty, gli occidentali liberali ad accettare che gli ideali d'uguaglianza e giustizia sono sviluppi culturali provinciali, recenti ed eccentrici, ma costituiscono nondimeno la più grande speranza della specie; si intravede così la possibilità per individui e culture di procedere fianco

a fianco senza reciproche intrusioni. Come nell'esempio del bazar kuwaitiano della diatriba Geertz-Rorty, non è possibile rendere comunità i gruppi che agiscono al suo interno nel tentativo di uniformare la loro visione del mondo; si può tuttavia stabilire una rete di relazioni concrete e proficue e, senza sacrificare la fratellanza, tenere aperto il bazar pur essendo consapevoli che gli individui che lo fanno vivere sono forti, etnocentrici, esclusivisti. Se è auspicabile che nella propria comunità d'appartenenza deve realizzarsi il bene comune e la profonda condivisione etica dei valori, nei rapporti tra le varie comunità vige, realisticamente, solo una convivenza contrattata, che non è riduttivo e bieco utilitarismo. È dunque necessario e proficuo acquisire la dinamica del bazar, ma soprattutto recuperare la «categoria del futuro»²¹ che oggi sembra annientata da un eterno presente che non si occupa di nuovi orizzonti possibili.

Il compito dell'antropologo è oggi sempre più quello di entrare concretamente nelle interrelazioni culturali, di lavorare sul campo in una connessione continua con i processi e le relazioni. Solo così è possibile dare vita ad un'etnografia che si realizza in una dinamica continua di reciprocità di sguardi che permette di aprire varchi e smontare la rigidità dei costrutti stereotipati e dunque una etnografia riflessiva²² che non parte da soluzioni unilaterali care all'Occidente e in cui l'indagine passa attraverso la

singularità dell'indagatore. L'antropologo deve innanzi tutto prendere coscienza di essere parte del suo oggetto d'indagine, per poi riconoscere e attraversare pregiudizi e resistenze. Solo così si può superare il pregiudizio che non cede se non è attraversato da comportamenti vissuti, piuttosto che delegati ad istituzioni o ad altri. L'antropologo dei mondi contemporanei privilegia un posizionamento dinamico del soggetto volto a cogliere le interconnessioni fra le realtà locali e la dimensione transnazionale dei processi relazionali fra le complesse entità culturali e sociali. Ma tutto questo non può non passare se non attraverso un io e un tu che isola e preclude gli altri, ma che allo stesso tempo apre un mondo di «altri» che determinano l'«io» e il «tu» in quell'incontro fatto di comunicazione, di gesti, di parole, di nomi. Il dialogico è inteso allora nel senso più ampio possibile, in cui individui – ma anche oggetti materiali e simbolici, enti più astratti e collettivi – si scambiano opinioni, punti di vista e messaggi, interagiscono per botte e risposte, storie e contro-storie scritte e orali, visive e gestuali. In questa prospettiva, l'etnografia che ne deriva dovrebbe cercare anche, tra le altre cose, di seguire il ritmo libero delle improvvisazioni e dei piani d'azione che si presentano nella vita di un individuo. Vivere, in quest'ottica, significa prodursi nell'alternanza di obiettivi che programiamo e di direzioni che prendiamo senza una preliminare pre-

parazione, sull'orientamento del momento. Una ragione di più per parlare, quindi, in questo senso, di una vera e propria «antropologia della vita». ²³ L'alterità non è radicale differenza, ma riplasmazione di elementi condivisi e di desideri legittimi. Fra le potenzialità del fare antropologia del mondo contemporaneo è possibile inscrivere il superamento dell'antinomia locale-globale, così come quella speculare interno-esterno.

L'approccio alla transnazionalità delle culture offre strumenti utili per interpretare le dinamiche della globalizzazione a livello mondiale e superare i globalismi e i pregiudizi di ogni genere. In altre parole,

[I]e risorse e i risultati delle articolazioni culturali e politiche, spesso in modo riduttivo definite 'politica dell'identità', sono storicamente composite e dinamiche a livello locale e regionale. [...] Assistiamo all'emergere di forme diverse di identità transnazionali, di nuovi tipi di negoziazioni tra il locale, il regionale, il nazionale e il globale. In questa luce, potrebbe risultare illuminante confrontare le questioni di regionalismo e di sovranità nel Pacifico con le stesse problematiche nell'Unione Europea – senza ricorrere alle nozioni di margine e centro, di retrogrado e avanzato²⁴.

Tale approccio consente di creare un ponte dialogico nel discorso antropologico che attenua le antinomie noi/loro, vicino/lontano, dentro/fuori. Infatti, se da una parte l'antropologia rivolge uno sguardo attento al cambiamento sociale *tout court*, dall'altra

cerca di ridefinire il concetto di alterità nelle relazioni spazio-temporali del mondo odierno, smorzando le classiche dicotomie del passato. In particolare, l'esotico, l'orientale, l'indigeno sono continuamente sottoposti a ibridazioni nel confronto interculturale, come la ricerca sul campo dimostra. Si tratta di «articolazioni culturali» continue, secondo la definizione di Clifford: «[a]rticolazione è il connettere e disconnettere politico, il collegare e scollegare gli elementi – la concezione secondo la quale ciascun insieme socio-culturale che si presenta a noi come un nucleo intero è in realtà una sequenza di connessioni» e disconnessioni storiche. «Come si vedrà, tali connessioni e disconnessioni sono riferibili a tutti i contesti occidentali e non occidentali, compresa la 'vecchia Europa'»²⁵. La coscienza del futuro comune può dare la forza di vivere questo presente in movimento che appunto chiamiamo futuro. Il sapere e l'educazione sono elementi necessari per la costruzione dialogica delle identità plurime necessarie per superare e riconoscere i reciproci stereotipi e pregiudizi. Caleidoscopi possibili, puzzle difficilissimi da comporre, certamente, ma la strada non può essere altro che questa, tra ripensamenti, accelerazioni, ostacoli, paure, desideri, superficialità e intuizioni.

Note

- ¹ <https://www.treccani.it/vocabolario/pregiudizio/> (ultimo accesso 03/04/2021).
- ² E. B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, NY: Holt 1889, 1871, p. 230.
- ³ F.M.A. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 44.
- ⁴ P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Bari, Laterza, 1979, 2 voll., Laterza, 1979.
- ⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, a cura E.G. Boscherini, Einaudi, Torino 2007.
- ⁶ J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino 2006.
- ⁷ F. Boaz, *Anthropology and Modern Life*, a cura di H.S. Lewis, Transaction Publishers, London-New Brunswick 2004.
- ⁸ Cfr. Z. Baumann, *Voglia di comunità*, Laterza, Bari 2007.
- ⁹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- ¹⁰ W.G. Sumner, *Costumi di gruppo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 17.
- ¹¹ L. Levy-Bruhl, *La mentalità Primitiva*, Einaudi, Torino 1970, p. 20.
- ¹² *ID.*, *Quaderni*, Einaudi, Torino [1949] 1952.
- ¹³ R. Benedict, *Modelli di cultura*, Laterza, Bari [1934] 2010.
- ¹⁴ E. de Martino, *La fine del mondo*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino 1977, p. 669.
- ¹⁵ M. Callari Galli, *Antropologia per insegnare*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 12.
- ¹⁶ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 57.
- ¹⁷ *ID.*, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988.
- ¹⁸ V. Davidson, *Interpretazione radicale* in V.D. Davidson, *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna, 1994.

- ¹⁹ *ID.*, *Sull'idea stessa di uno schema concettuale*, in V.D. Davidson, *Verità e interpretazione*.
- ²⁰ R. Rorty, *Scritti filosofici*, a cura di A. Gargani, Laterza, Bari 1994, p. 278.
- ²¹ Cfr. M. Augè, *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- ²² P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- ²³ cfr. S. Montes, «Per una etnografia dialogica e improvvisata», *Dialoghi Mediterranei*, n. 13, maggio 2015.
- ²⁴ J. Clifford, *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Meltemi, Roma 2004, pp. 83-84.
- ²⁵ *Ivi*, p. 50.